

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

theologie.geschichte

Zeitschrift für Theologie
und Kulturgeschichte

Band 15 (2020)

t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von

Katharina Peetz
August H. Leugers-Scherzberg
Lucia Scherzberg

theologie.geschichte

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND
KULTURGESCHICHTE

Band 15 (2020)

Herausgegeben von

KATHARINA PEETZ

AUGUST H. LEUGERS-SCHERZBERG

LUCIA SCHERZBERG

© 2022 theologie.geschichte
Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

ISSN 2191-1584 eBook
ISSN 1862-1678 Online-Ausgabe
DOI: <https://doi.org/10.48603/tg-2020>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

INHALTSVERZEICHNIS

I. AUFSÄTZE.....	9
<i>Lucia Scherzberg</i> Erzbischof Lorenz Jaeger und der nationalsozialistische Priester Richard Kleine	11
<i>Christian Wevelsiep</i> Kultur, Gewalt und Sprache. Reflexionen zum kolonia- len und postkolonialen Blick	49
II. MISZELLEN	75
<i>Philipp Tönjes</i> Wenn man sich mit populistischer Rhetorik beschäftigt.....	77
<i>Maximilian Plich</i> Die Kirchen und die Gefahr einer Radikalisierung von Christen durch Rechtspopulisten	85
<i>Uwe Grelak, Peer Pasternack</i> Aufarbeitung des konfessionellen Bildungswesens in der DDR – jetzt mit Online-Forum für ergänzende Hinweise	99
III. REZENSIONEN.....	103
Raphael Rauch, » <i>Visuelle Integration</i> «? <i>Juden in westdeutschen Fernsehserien nach »Holocaust«</i> (Gunter Mahlerwein)	105
Hajo Bernett, <i>Sport und Schulsport in der NS-Dikta- tur</i> (Ralf Schäfer).....	109
Rainer Georg Grübel, <i>Wassili Rosanow. Ein russi- sches Leben vom Zarenreich bis zur Oktoberrevo- lution</i> (Karol Sauerland)	118
Andrzej Leder, <i>Polen im Wachtraum. Die Revolution 1939-1956 und ihre Folgen</i> (Karol Sauerland).....	126

- Sinn, Simone/Harasta, Eva (eds.), *Resisting Exclusion. Global Theological Responses to Populism* (John D'Arcy May) 134
- Eva Vybíralová, *Untergrundkirche und geheime Weihen. Eine kirchenrechtliche Untersuchung der Situation in der Tschechoslowakei 1948-1989* (Paul Michael Zulehner)..... 138
- Herwig Grimm/Stephan Schleissing (Hg.), *Moral und Schuld. Exkulpationsnarrative in Ethikdebatten* (Christian Neddens) 143
- David Rüschemschmidt, *Neue Politische Theologie. Johann Baptist Metz und sein Denken im Horizont einer intellektuellen Gründung der Bundesrepublik. Und ein Gespräch mit Tiemo Rainer Peters* (Florian Bock)..... 152
- Norbert Reck, *Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums. Zum Riss zwischen Dogma und Bibel. Ein Lösungsvorschlag* (Hans Hermann Henrix) 157
- Trond Berg Eriksen/Håkon Harket/Einhart Lorenz, *Judenhass. Die Geschichte des Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart* (Wolfgang Pauly) 166
- Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen* (Christoph Rohde) 171
- Johannes Wallmann, *Die Evangelische Gemeinde Theresienstadt. Zum Umgang der evangelischen Kirche mit ihrer Geschichte* (Dirk Schuster) 176
- Franz-Heinrich Beyer, *Eine Theologen-Existenz im Wandel der Staatsformen. Helmuth Schreiner. 1931-1937 Universitätsprofessor in Rostock* (Michael Hüttenhoff) 183

Lucia Scherzberg, <i>Zwischen Partei und Kirche: Nationalsozialistische Priester in Österreich und Deutschland (1938-1944)</i> (Kevin P. Spicer).....	193
Katharina Ebner, <i>Homosexualität als Gegenstand parlamentarischer Debatten im Vereinigten Königreich und in der Bundesrepublik Deutschland (1945-1990)</i> (Rudolf B. Hein)	204
Magnus Striet, Rita Werden (Hgg.), <i>Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester</i> (Martin Höhl).....	211
James H. Cone, <i>Kreuz und Lynchbaum</i> (Gregor Taxacher)	221
Heinzpeter Znoj und Sabine Zurschmitten (Hg.), <i>Churches, Mission and Development in the Post-colonial Era. Christian Engagements between Holistic and Modernist Schemes of Improvement</i> (Friederike Dillenseger).....	228
Nicole Wiedenmann, <i>Revolutionsfotografie im 20. Jahrhundert. Zwischen Dokumentation, Agitation und Memoriation</i> (Clemens Zimmermann)	236
VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN	243

I. AUFSÄTZE

Lucia Scherzberg

ERZBISCHOF LORENZ JAEGER UND DER
NATIONALSOZIALISTISCHE PRIESTER RICHARD KLEINE

Vorabveröffentlichung aus:

Lucia Scherzberg, *Zwischen Partei und Kirche.
Nationalsozialistische Priester in Österreich und
Deutschland 1938-1944*

Einführung

Der Duderstädter geistliche Religionslehrer Richard Kleine (1891-1974) hatte sich bereits vor 1933 an die nationalsozialistische Ideologie angenähert. Ursprünglich davon überzeugt, dass den Katholiken nach dem Ersten Weltkrieg eine besondere Aufgabe in der Führung der Gesellschaft zukomme,¹ neigte Kleine politisch zunächst eher dem kirchlich reformorientierten, politisch aber demokratiskeptischen Flügel der Zentrumspartei zu und erblickte in der Regierung Brüning die Erfüllung dieser Vorstellung. Nach dem Scheitern Brünings wandte er sich dem Nationalsozialismus zu, gehörte zu den Gründungsmitgliedern des *Bundes katholischer Deutscher „Kreuz und Adler“*, publizierte mit einer Gruppe von katholischen Priestern und Laien 1936 ein *Sendschreiben katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen*, in dem die Katholiken zur Kooperation mit den Nationalsozialisten aufgerufen wurden.² 1938 schloss sich Kleine der in Österreich entstandenen *Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden* (AGF) an, die nach dem sog. Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich an die Öffentlichkeit getreten war und

¹ Richard Kleine, *Erlösung!*, München 1928.

² Kuno Brombacher/Emil Ritter, *Das Sendschreiben katholischer Deutscher an ihre Volks- und Glaubensgenossen*, Münster 1936.

für die Zusammenarbeit mit dem NS-Staat warb. Leiter dieser Gruppe war der Wiener Priester und Religionslehrer Johann Pircher, der bereits früh in die NSDAP eingetreten war. Im September 1938 erließ die Österreichische Bischofskonferenz ein Verbot der AGF, nachdem ihre eigenen Verhandlungen mit Reichskommissar Bürckel gescheitert waren. Diese löste sich weisungsgemäß auf, bestand jedoch als verdeckt arbeitende Gruppe bis zum Ende des Krieges weiter. Pircher blieb Leiter und Koordinator, Kleine wurde der führende theologische Kopf, der Augustinerchorherr Alois Nikolussi aus St. Florian gehörte ebenfalls zum inneren Kreis und agierte als Vertrauter Johann Pirchers, hinzu kam mit Alois Brücker ein Laie aus dem Erzbistum Köln, der stark beeinflusst war von völkischem Gedankengut. Mit den Paderborner Professoren Joseph Mayer und Adolf Herte und dem prominenten Tübinger Dogmatiker Karl Adam waren auch Theologieprofessoren in der Gruppe vertreten, gaben aber nicht den Ton an. Der Führungszirkel des Priesterkreises stand in engem Kontakt zur evangelisch-deutschchristlichen *Nationalkirchlichen Einung* und zum antisemitischen Eisenacher *Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das kirchliche Leben* sowie zu einer Gruppe Völkisch-Religiöser um Ernst Graf zu Reventlow. Auf dem Hintergrund dieser Kooperationen nahm Kleine 1941 Kontakt zum neuen Erzbischof von Paderborn, Lorenz Jaeger, auf und versuchte, diesen für seine theologischen und kirchenpolitischen Vorstellungen zu gewinnen und eine Zusammenarbeit mit dem deutschchristlichen Mecklenburger Landesbischof Walter Schultz anzubahnen.

Der folgende Text ist eine Vorabveröffentlichung aus dem im Titel genannten Buch, das im April 2020 im Campus-Verlag erscheinen wird. Es handelt sich um Abschnitte, die sich mit Kleines Kontakt zu Lorenz Jaeger beschäftigen. Wo es zum Verständnis notwendig war, wurden Erklärungen ergänzt. Der erste Teil beleuchtet Kleines Versuch, den Erzbischof zu einer Zusammenarbeit mit dem deutschchristlichen Landesbischof und zu einem gemeinsamen evangelisch-katholischen Hirtenschreiben zu bewegen. Gegenstand des zweiten ist

Kleines weiterer Kontakt zu Jaeger im Kontext des im September 1943 veröffentlichten Dekalog-Hirtenbriefs. Kleine war über dieses Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe so erzürnt, dass er sich zu heftigen Äußerungen gegenüber dem Paderborner Oberhirten hinreißen ließ.

Über Jaegers Kontakte zu Richard Kleine und die Versuche der Nachfolgeorganisation der AGF, mit Hilfe eines deutschen Bischofs ihre Pläne einer Kooperation mit dem NS-Staat zu realisieren, ist bislang wenig publiziert worden. Der US-amerikanische Historiker Kevin Spicer widmete in seinem wichtigen Buch über nationalsozialistische Priester dem Treffen zwischen Jaeger und Landesbischof Schultz einige Seiten im Kapitel über Richard Kleine.³ Jörg Ernesti geht auf wenigen Seiten auf Kleines Briefwechsel aus dem Jahr 1943 mit dem Erzbischof und das Treffen mit Schultz ein und streicht die ablehnende Haltung Jaegers heraus.⁴ Burkhard Neumann hat die Vorgänge um den Besuch des Landesbischofs Schultz bei Jaeger in einer neuen noch unveröffentlichten Studie untersucht, in die er mir freundlicherweise Einblick gegeben hat.⁵

1. Kontaktaufnahme Richard Kleines zu Erzbischof Lorenz Jaeger

Lorenz Jaeger wurde am 19. Oktober 1941 zum Bischof geweiht. Kleine nahm schon früh Kontakt zu dem Erzbischof auf. Bei Joseph Mayer erkundigte sich Kleine Anfang Dezember 1941:

³ Kevin Spicer, *Hitler's Priests. Catholic Clergy and National Socialism*, Dekalb/Illinois 2008, S. 194-201.

⁴ Jörg Ernesti, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007, S. 235-237.

⁵ Das Manuskript trägt den Titel „Jaeger und die Ökumene im Dritten Reich“ und wird 2020 in einem von Josef Meyer zu Schlochtern herausgegebenen Sammelwerk erscheinen. Bei diesem handelt sich um Forschungen zur Rolle des Erzbischofs in der NS-Zeit, die vom Paderborner Erzbischof Becker nach den öffentlichen Kontroversen um Jaeger in den vergangenen Jahren an die Theologische Fakultät Paderborn in Auftrag gegeben wurden.

„Dann wollte ich so wie so einmal anfragen, welche Stellungnahme der neue Erzbischof Jaeger einnimmt. Es steht für mich unter allen Umständen fest, dass ich ihm in kürzester Zeit einmal schreiben werde. Man muss heute unbedingt wissen, wie der einzelne Bischof steht. Ich mache so etwas selbstverständlich in aller Form und doch sehr gründlich; und antworten muss man dann schon. Aber wünschenswert wäre es vielleicht, wenn du mir einige Auskunft geben könntest.“⁶

Mayer antwortete lapidar, dass der Erzbischof als alter Wehrmachtspfarrer sicher vaterländisch eingestellt sei, riet dem Konfrater aber, noch etwas zu warten.⁷

Aus Briefen Kleines an Alois Brücker kann auf den ungefähren Zeitpunkt und den Inhalt seiner ersten Anfrage an den Erzbischof geschlossen werden, die wohl noch in das Jahr 1941 fiel.⁸

Jaeger antwortete Kleine am 17. März 1942, entschuldigte sich für die späte Antwort und forderte Kleine auf, ihm weitere Informationen zukommen zu lassen und ihm seine Sicht der Dinge klar und ungeschminkt darzulegen:

„Ich bitte Sie darum, mir einmal ganz konkret zu schreiben, was nach Ihrer Meinung von seiten der Kirche heute geschehen muss, um eine erträglichere Lage herbeizuführen. Ich wäre Ihnen dankbar, wenn Sie einmal klar und ohne jede Rücksichtnahme die Forderungen und Vorschläge für die innerkirchliche Reform und die staatspolitische Einstellung der Kirche in Deutschland formulieren würden.“⁹

Der Erzbischof dankte Kleine für seine „Offenheit“ und versicherte ihm, dass er „tiefes Verständnis habe“ für seine

⁶ Kleine an Mayer, 2. Dezember 1941, in: Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn (JAM), NL Kleine.

⁷ Mayer an Kleine, 5. Dezember 1941, in: ebd.

⁸ Kleine an Brücker, 26. März 1943 (2. Brief), in: ebd.: „Ich habe nun seit 1½ Jahren auf das eindringlichste und ausführlichste an diesem Herrn gearbeitet [...]“; sh. auch Kleine an Brücker, 19. August 1943, in: ebd. – ein Brief, in dem Kleine von einem 1¾-jährigen Bombardement auf den Paderborner spricht.

⁹ Auch folgendes Zitat: Jaeger an Kleine, 17. März 1942, in: ebd.

„Bemühungen“. Eine mündliche Aussprache stellte er in Aussicht.

Kleine schickte vor lauter Begeisterung umgehend eine Abschrift des Briefes an Landesbischof Walter Schultz mit der Bitte, „dieses erzbischöfliche Schreiben womöglich an den Führer selbst heranzubringen“.¹⁰ Auch an Graf Reventlow wollte er eine Kopie weiterleiten, damit alle drei Gruppen unterrichtet seien. Dem geistlichen Studienrat erschien die Einstellung des Paderborner Oberhirten sehr wichtig, eine Einschätzung, die Schultz teilte. Der Landesbischof wandte sich über Ministerialdirektor Kritzinger¹¹ an die Reichskanzlei mit der Bitte, „davon Herrn Reichsminister Dr. Lammers zu verständigen, der sicher Gelegenheit hat, dem Führer in der Sache Vortrag zu halten“.¹²

In den Monaten zuvor hatten die deutschen Bischöfe über einen Hirtenbrief diskutiert, der eine klare Verurteilung des von den Nationalsozialisten begangenen Unrechts enthalten sollte.¹³ Der Entwurf stammte vom 1941 gegründeten *Ausschuss für Ordensangelegenheiten* und wurde von etlichen Bischöfen der westdeutschen Kirchenprovinzen unterstützt, vom Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz aber nicht für opportun gehalten. Kardinal Bertram lenkte aber so weit ein, dass er seine Zustimmung von derjenigen der westdeutschen Bischöfe abhängig machte. Ende November trafen sich diese in Paderborn; an der Sitzung nahmen auch der Berliner Erzbischof Preysing und der Mainzer Bischof Stohr teil. Überraschend wurde von der Mehrheit ein Hirtenbrief für

¹⁰ Kleine an Schultz, 19. März 1942, in: Bundesarchiv Berlin (BArch), R 43 II/178a, Bl. 205.

¹¹ Friedrich Wilhelm Kritzinger (1890–1947), Sohn eines evangelischen Pfarrers und Jurist, wurde von Lammers 1938 in die Reichskanzlei geholt, stieg dort bis zum Staatssekretär auf; Teilnehmer der Wannseekonferenz im Januar 1942. Sh. Vernehmung Kritzingers, 07.08.2019, <http://www.ifz-muenchen.de/archiv/zs/zs-0988.pdf>.

¹² Schultz an Kritzinger, 27. März 1942, BArch, R 43 II/178a, Bl. 204.

¹³ Antonia Leugers, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens, Der Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941 bis 1945*, Frankfurt/M 1996, S. 245–269.

Dezember abgelehnt und eine (nicht öffentliche) Denkschrift an die Reichskanzlei vorgeschlagen. Es gebe eine entsprechende Initiative der evangelischen Kirche, sodass die Kirchen gemeinsam handeln könnten. Falls keine Reaktion erfolge, wolle man sich an die Gläubigen wenden. Dieses Vorhaben wurde auf einem erneuten Treffen der westdeutschen Bischöfe Ende Februar 1942 aufgegriffen und die Verlesung am 22. März vorgeschlagen. Dies stieß auf die vehemente Ablehnung Bertrams, der überzeugt war, dass angesichts des Krieges eine öffentliche Kritik an der Regierung als „Dolchstoß“ angesehen würde. Den anderen Bischöfen wurde die Ablehnung Bertrams um den 13. und 14. März bekannt, sodass auch Jaeger vermutlich Bescheid wusste, als er den Brief an Kleine verfasste. Die Uneinigkeit des Episkopats spiegelte sich klar im Umgang mit dem Hirtenbrief wider; nur die westdeutschen Bischöfe und Kardinal Faulhaber verlasen ihn in ihren Diözesen, Faulhaber mit beeindruckenden Worten über die gottgegebenen Menschenrechte.

Kleine versorgte Jaeger mit Material und verfasste eine Denkschrift, in die er Gedanken aus seinen Schriften von 1941 über die Geschichtlichkeit der Kirche und die Notwendigkeit des Handelns einarbeitete. Aus einem Brief an Karl Adam geht hervor, dass Kleine dem Erzbischof die Einrichtung einer *prälatatur nullius jurisdictionis* als vorschlug. Eine solche Prälatatur würde nicht unter der Jurisdiktion eines Diözesanbischofs stehen, könnte also unabhängig handeln und wäre nur dem gesamten deutschen Episkopat gegenüber verantwortlich.

„In meiner Denkschrift an den Erzbischof habe ich die Erstellung einer Instanz gefordert als ›kirchenwichtigen Einsatz‹, der es obliegen soll, diese einschlägige Arbeit zusammenzufassen, zu steuern und zu leisten. Diese Instanz müsste etwas Ähnliches werden wie die Bewegung (Partei) im neuen Reich. Sie müsste sogar kirchenrechtlich verankert werden, am besten als eine *prälatatur nullius iurisdictionis*, aber ohne hirtenamtlichen Bereich, ja, scharf abgesetzt gegen die Funktion des blossen hirtenamtlichen *custodire*. Allerdings kann es in *Kirche* nicht

heissen: »Die Bewegung *gebietet* dem Amt«; deshalb kann es sich nur um eine solche prälaten handeln, die aber als nullius in iurisdictionis genügende Selbständigkeit besitzen würde. Verantwortlich wäre sie dem deutschen Episkopat in seiner Gesamtheit und in der völkisch aufgegliederten Kirche kirchenrechtlich als eigenes Gremium ausgeprägter Instanz.“¹⁴

Es verstrichen wieder Monate, bis Jaeger antwortete. Dann allerdings schrieb er Kleine einen sechsstufigen Brief, um seine Vorschläge zu kommentieren, und stellte erneut ein Treffen in Aussicht, das am 13. Oktober stattfand.¹⁵ Im Brief vom 9. September 1942 drückte der Erzbischof seine Anerkennung von Kleines „ohne Zweifel aus echt priesterlicher und nationaler Gesinnung entstammenden Eifer“¹⁶ aus, kritisierte aber scharf seine Ausführungen, allerdings nicht in Bezug auf die politische Anschauung, sondern in Bezug auf die ekklesiologische Perspektive. Kleine habe ein falsches Bild von Kirche:

„Ihre Darlegungen fußen auf einem falschen Kirchenbegriff. Sie sehen in der Kirche zu sehr nur eine mehr oder weniger menschliche Angelegenheit, die sich darum auch allen menschlichen, geschichtlichen, politischen, sozialen etc. Schicksalen anzupassen hat.“¹⁷

Dagegen setzte Jaeger das Bild der Kirche als des mystischen Leibes Christi, in dem Christus in jedem in seiner Eigenart präsent werden wolle. Insofern solle

¹⁴ Kleine an Adam, 7. Juli 1942, in: Diözesanarchiv Rottenburg, NL Adam N 67 Nr. 31. Kleine schickte an Walter Grundmann eine Teilabschrift der Denkschrift, die aber nicht erhalten zu sein scheint; Kleine an Grundmann, 2. Juli 1942; in: Landeskirchenarchiv Eisenach, 32-002 NL Grundmann 106.

¹⁵ Richard Kleine, Kommentar o. D., in: JAM, NL Kleine. In diesem, wohl für ihn persönlich bestimmten Dokument schilderte Kleine den „Werdegang des Entwurfes“ des gemeinsamen Hirtenbriefes.

¹⁶ Jaeger an Kleine, 9. September 1942, Bl. 1, in: ebd.

¹⁷ Ebd., Bl. 2.

„ein Deutscher mit seinem Deutschsein, mit allem, was daraus für Sein und Wirken im deutschen Lebensraum folgt, an der Erlösungswirklichkeit teilhaben“¹⁸

Er müsse nichts aufgeben, was natürlicherweise an Gaben und Aufgaben zum deutschen Volk gehöre. Alle Natur solle durch die Teilhabe an Christus vollendet werden. Wegen ihrer Aufgabe, Natur und Übernatur miteinander zu verbinden, müsse die Kirche nur dann in die ansonsten selbstständigen Bereiche des Staates und der Gesellschaft eingreifen, wenn die Erfüllung dieser Aufgabe gefährdet sei. Nur unter diesen Voraussetzungen könnten „Kirche und Staat auch heute noch in ein wirkliches Vertrauensverhältnis gelangen“.¹⁹ Dazu müsse sich der Staat aus allen innerkirchlichen Angelegenheiten heraushalten, so wie die Kirche aus rein politischen Fragen.

Der Staat muss der Kirche das Vertrauen entgegenbringen, daß sie in allen ihren Gliedern ihr Letztes zu opfern bereit ist für das Wohl unserer lieben deutschen Heimat. Er muß seinen Einfluß geltend machen, daß man nicht ungestraft Kirchentreue mit politischer Unzuverlässigkeit gleichsetzen darf und alle Angriffe, offene und versteckte, abwehren oder in Parität auch uns das Wort zur Verteidigung gewähren.²⁰

Ob dies wirklich realisiert werde, könne er nicht sagen, er habe aber noch nicht – wie andere – resigniert, weil er sich das Beispiel der Soldaten vor Augen führe:

„Ich schaue hin auf das Heldenbeispiel unserer Soldaten. Was sie draussen können, muss auch im Innern gelingen! Auch hier sollen sie uns Vorbild sein.“²¹

Kleines Kirchenverständnis, dass die Kirche dem Staate dienen solle, führe zu Irrtümern, „die sich nicht mehr mit dem Glauben vereinbaren lassen“.²² Er habe ihm mit seinen

¹⁸ Ebd., Bl. 3.

¹⁹ Ebd., Bl. 5.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., Bl. 6.

²² Ebd.

Ausführungen nun einen Weg aufgezeigt, um das zu verwirklichen, was sie beide gleichermaßen ersehnten, und verfolge mit Interesse Kleines weitere Bemühungen.

Die Gemeinsamkeiten, auf die Jaeger anspielte, nämlich der Wunsch, das deutsche Volk in Einheit und Gemeinschaft verbunden zu sehen, stützte sich bei dem ehemaligen Offizier und Weltkriegsteilnehmer auf das Kriegserlebnis des Ersten Weltkriegs, von dem Jaeger offensichtlich tief geprägt war. Genau darauf hatte Kleine gesetzt, wie er Walter Schultz im o.g. Brief anvertraute.²³ Vorbild war die im Ersten Weltkrieg erlebte Kameradschaft, die auch im gegenwärtigen Kriege von den Soldaten praktiziert werde.

„Weshalb sollte nicht auch in der Heimat wegen der Einmütigkeit im gleichen Ziel, das in der schöneren Zukunft des Volkes im Verband der übrigen Völker liegt, dieselbe Kameradschaft herrschen können, die wir als Frontsoldaten im letzten Kriege erlebten und die auch heute wieder als eine Selbstverständlichkeit draußen bei unseren tapferen und siegreichen Soldaten zu finden ist?“²⁴

Aus dieser Kameradschaft und der Liebe zum deutschen Volk leitete der Erzbischof eine ähnlich „irenische“ Haltung wie Kleine ab. Warum sollten nicht unterschiedliche Glaubensrichtungen, wie Katholiken und Protestanten, aber auch „Gottgläubige“, friedlich nebeneinander für das Wohl des deutschen Volkes arbeiten, führte Jaeger aus – die Juden erwähnte er nicht. Ein Katholik könne natürlich nicht die Weltanschauung des Rosenbergschen Mythos vertreten – wenn

²³ „Ich habe ihm einfach gerade heraus einmal gründlich mein Herz ausgeschüttet, weil er 1914–18 Kompanieführer gewesen war, ausgezeichnet mit dem EK II und I, dann Geistlicher und Studienrat wurde wie ich und in diesem Kriege Kriegspfarrer und unmittelbar von der Front auf den erzbischöflichen Stuhl nach Paderborn geholt wurde. Da sagte ich mir, ein solcher Mann muß doch ein ganz ehrlicher Deutscher sein, dem man auf das freimütigste sein Leid klagen kann – und dieses Vertrauen ist wahrlich nicht enttäuscht worden.“, Kleine an Schultz, 19. März 1942, BArch, R 43 II/178a, Bl. 205.

²⁴ Jaeger an Kleine, 9. September 1942, Bl. 1, in: JAM, NL Kleine.

dies allgemeine Staatsideologie werden sollte, sei keine Eini-
gung möglich. Als private Überzeugung aber

„möge es Menschen unbenommen sein, sich zu der Weltan-
schauung des ›Mythus des 20. Jahrhunderts‹ zu bekennen. Sie
sollen sich aber nicht absolut setzen und jeden andern hinsicht-
lich seiner Staatstreue verdächtigen!“

Der neue Paderborner Erzbischof hatte zuvor an der Vollver-
sammlung der Fuldaer Bischofskonferenz vom 18.–20. Au-
gust 1942 teilgenommen und dort den Auftrag erhalten, eine
Denkschrift über die Verhältnisse in den besetzten Gebieten
in Oberkrain, Slowenien, Luxemburg, Lothringen sowie im
Elsass anzufertigen. Diese wurde von der Konferenz der west-
deutschen Bischöfe am 18./19. November 1942 gutgeheißen;
Jaeger wurde in dieser Angelegenheit von den Bischöfen Ber-
ning und Preysing unterstützt. Die Denkschrift beklagte Miss-
stände im religiösen und pastoralen Bereich innerhalb der be-
setzten Gebiete. Kardinal Bertram redigierte das Schriftstück
und schickte es am 18. Dezember an die Reichskanzlei. Goeb-
bels reagierte wütend auf den Inhalt, betrachtete die Denk-
schrift als Kollaboration mit dem Feind und bedauerte, dass
man die Verantwortlichen erst später zur Rechenschaft werde
ziehen können.²⁵

Projekt eines gemeinsamen katholisch-evangelischen Hirtenschreibens

Am 13. Oktober 1942 traf sich Kleine zu einem Gespräch mit
Jaeger und überreichte ihm einen ersten Entwurf für einen
Hirtenbrief. Landesbischof Walther Schultz besuchte Kleine
Anfang Dezember in Duderstadt. Bei diesem Besuch schlug
Kleine ihm einen gemeinsamen katholisch-evangelischen
Hirtenbrief vor. Schultz reagierte begeistert und versprach,
für die Durchsetzung eines solchen Schreibens auf der Ebene
der Reichskirche zu sorgen. Kleine sollte etwas formulieren;

²⁵ Leugers, *Gegen eine Mauer*, (wie Anm. 13) S. 267–269.

allerdings wünschte dieser sich zum Abgleich einen weiteren Entwurf aus der Feder des Landesbischofs. Nachdem der Studienrat das Manuskript über Weihnachten fertig gestellt hatte, ersuchte er Erzbischof Jaeger am 27. Dezember um ein dringendes Gespräch, das ihm schon zwei Tage später, am 29. Dezember, gewährt wurde.²⁶

Kleines sechsseitiger, weitschweifiger Entwurf des gemeinsamen Hirtenschreibens begann mit der Feststellung, dass die Gefahr der Spaltungen unter den Deutschen „im grellen Licht dieser völkischen Entscheidungsstunde“²⁷ jedem sichtbar geworden sei. Christentum und Kirche seien an das Schicksal des deutschen Volkes als „Blutsgemeinschaft“ gebunden. Die Bischöfe sollten die Gläubigen ermahnen, dass das Vaterland das höchste irdische Gut und die „Vorstufe unserer ewigen Heimat“ sei. Nächstenliebe bestehe zunächst in der Liebe zum deutschen Volk, Hingabe an dieses Volk die wahre Nachfolge Christi. Gott selbst segne den „jetzigen Entscheidungskampf gegen Bolschewismus, Judentum und Weltmaurererei“. Die Gläubigen sollten sich nicht einreden lassen, dass die Universalität der Kirche sie zu einer Internationale wie den Bolschewismus oder den globalen Kapitalismus mache, die beide ihren gemeinsamen Nenner im internationalen Judentum hätten. Die anfänglichen und noch andauernden Schwierigkeiten im Verhältnis von Kirchen und Nationalsozialismus dürften niemanden entmutigen, sondern könnten unter dem „Gesetz der Gemeinschaft aller Deutschen“ und dem „Gottesgeschenk der Kameradschaft“ überwunden werden. Je mehr der Entwurf anwuchs, desto schlechter wurde der Stil.

²⁶ Richard Kleine, Kommentar, o.D., in: JAM, NL Kleine: „Der Entwurf ist mit den Weihnachtstagen von mir vollendet worden. Am 27.12. habe ich Erzbischof Jaeger um eine möglichst baldige Aussprache ›in recht wichtigen Dingen‹ in Paderborn gebeten.“ Sh. auch Kleine an Pircher, 7. Januar 1943, in: JAM, NL Kleine: „[...] am 29.12. war ich in Paderborn beim Erzbischof [...]“.

²⁷ Alle Zitate im Absatz in: [Richard Kleine], Entwurf zu einem *gemeinsamen Hirtenschreiben* der beiden christlichen Kirchen Deutschlands, in: ebd.

Es ist kaum vorstellbar, dass ein solches Papier für Erzbischof Jaeger ein ernstzunehmender Vorschlag war. Kleine schrieb zum Beispiel:

„Wer verhoffen möchte, ausgerechnet in der gegenwärtigen Kampfesstunde unseres Volkes aus den grossen Schwierigkeiten dieses innerlichen Austrages (zwischen Staat und Kirche; LS) diesem deutschen Volk einen Strick zu drehen, um es mit ihm abzuwürgen, ist ein armseliger Narr! Das möge man von uns deutschen Bischöfen zur Kenntnis nehmen!“²⁸

Während des mehrstündigen Gesprächs²⁹ am 29. Dezember überreichte Kleine seinen Entwurf, der Erzbischof aber reagierte skeptisch. Daher verfasste Kleine einen weiteren Werbefrief für die Aktion.³⁰ Am 7. Januar schrieb er noch voller Elan an Pircher:

„In Wirklichkeit laufe ich jetzt auf Höchsttoureanzahl. Am 2.12. war Schultz bei mir und am 29.12. war ich in Paderborn beim Erzbischof: 3 Stunden lang! Ich lasse jetzt nicht mehr locker. Ein letztes Schreiben vom 4.1. nach Paderborn zwingt zur *Entscheidung!*“³¹

Gegenstand des Gesprächs am 29. Dezember waren potentielle Verhandlungen zwischen der Reichsregierung und einem päpstlichen Delegaten. Kleines Intention richtete sich aber auf ein von Rom unabhängiges Vorgehen der deutschen Bischöfe. Sie sollten eigenständig als Oberhirten ihrer Sprengel die Dinge in die Hand nehmen:

„Als völlig selbständiger Austrag *deutscher* Träger des Hirtenamtes macht es [das gemeinsame Hirtenschreiben; LS] diese zu verhandlungsfähigen Partnern der Partei und dem Reich gegen-

²⁸ Ebd.

²⁹ Am 7. Januar berichtete Kleine Pircher von einem dreistündigen Gespräch, am 19. Januar von einem Gespräch von zweieinhalb Stunden. Kleine an Pircher, 7. Januar 1943 bzw. 19. Januar 1943, beide in: JAM, NL Kleine.

³⁰ Kleine an Jaeger, 2. Januar 1943 [handschriftlich korrigiert in 4. Januar], in: ebd.

³¹ Kleine an Pircher, 7. Januar 1943, in: ebd.

über; [...] Die katholischen Bischöfe müssen es herausbringen, ohne vorher den Vatikan und auch den Nuntius ins Bild gesetzt oder gar um Prüfung oder Erlaubnis angegangen zu haben.⁴³²

Einen päpstlichen Delegaten zu bestellen, führte Kleine in seinem Brief aus, wäre wohl erst nach dem siegreichen Ende des Krieges möglich, vorher wären vermutlich weder Rom noch die NS-Regierung willens, miteinander zu verhandeln. Gehandelt werden müsse aber jetzt; juristische Regelungen könnten hintanstehen: „Der *Primat* des *codex juris canonici* *muss* und *wird fallen* (was etwas anderes bedeutet als den Primat des Papsttums).“ An dieser Stelle bemühte Kleine antisemitische Stereotypen:

„Hier liegt eine haargenaue Parallele vor zur verknöcherten weltlichen Jurisprudenz und auch zur jüdischen Gesetzesgerechtigkeit: Entartungen, aus deren zersetzenden Wirksamkeit und versklavenden Tyrannis wir endlich uns befreit haben!⁴³³

Jaeger hatte im Gespräch Bedenken gegenüber der Person des Landesbischofs geltend gemacht und darüber hinaus eingewandt, dass die Gläubigen einen solchen Hirtenbrief nicht haben wollten. Beides versuchte Kleine zu entkräften, indem er auf der Dringlichkeit des Handelns insistierte und den gemeinsamen Aufruf der Kirchen zur vollen Unterstützung des Krieges und zum Gebet für den Sieg und den „Führer“ als einzige Möglichkeit bezeichnete, die Feindseligkeiten gegen die Kirche zu beenden. Denn diese rührten seiner Ansicht nach hauptsächlich von dieser Verweigerung der Kirche her. Landesbischof Schultz bezeichnete Kleine als höchst ehrenwerte Persönlichkeit; allerdings kämen auch andere Männer in Frage, wenn Jaeger darauf bestünde:

„ad 2) die betreffende evangelische Persönlichkeit hat sich mir, und soweit ich sehe, auch allen anderen immer als höchst ehrenwert offenbart. Ich fühle mich ihr kameradschaftlich verbunden und darf ohne Gegenbeweis ihr diese Treue nicht brechen. Das

³² Richard Kleine, Kommentar, o.D., in: ebd.

³³ Beide Zitate in: Kleine an Jaeger, 4. Januar 1943, in: ebd.

besagt nicht, dass sie nach dem allgemeinen Stand der Dinge *allein* in Frage kommt. Ich habe auch die Möglichkeit, andere heranzuziehen; also daran soll das Ganze nicht scheitern.⁴³⁴

Am 12. Januar schickte Kleine einen noch drängenderen Brief und schilderte die Folgen weiterer Untätigkeit der Bischöfe:

„Bislang habe ich alle auf mich einstürmenden Anklagen gegen den Episkopat beschwichtigt mit der Inaussichtstellung, dass er in positivistischer Weise in Aktion treten werde; [...] man dürfe das Vertrauen zu ihm, dass er mit dem deutschen Volk in Reih und Glied für den Sieg kämpfe, nicht aufgeben. Dass ich bei Ew. [Euer] Gnaden war, um auf das eindringlichste die jetzige Stunde als den allerletzten Zeitpunkt dieses Einsatzes zu bezeichnen und sogar einen Entwurf vorgelegt habe, habe ich nicht verlauten lassen. Was aber soll ich sagen, wenn dieser mein äusserster Versuch gescheitert sein sollte?“⁴³⁵

Die Antwort Jaegers, die dieser bereits am 5. Januar verfasst, aber erst am 16. Januar abgeschickt hatte,³⁶ dämpfte Kleines Hoffnungen stark, denn der Erzbischof erklärte ihm, dass er keine Veranlassung für eine derartige Aktion sehe. Die Bischöfe hätten bereits aus Loyalität zum Staat bis zur Selbstverleugnung zu staatlichen Übergriffen geschwiegen.

„Obwohl staatlicherseits auch in der Öffentlichkeit durch Wort und Schrift amtlich gefördert wird, was mitten im Kriege den religiösen Frieden zu stören geeignet ist, haben die Bischöfe bislang in der Öffentlichkeit geschwiegen, weil sie ihr Vaterland lieben und dem Feinde kein Propaganda-Material in die Hände geben wollten.“⁴³⁷

Jetzt seien die staatlichen Stellen gefordert, das Gespräch wieder in Gang zu bringen und sich an die 1933 geschlossenen Vereinbarungen, also an das Reichskonkordat, zu halten. Die deutschen Bischöfe seien „bei aller Vaterlandsliebe ihren

³⁴ Ebd.

³⁵ Kleine an Jaeger, 12. Januar 1943, in: ebd.

³⁶ Jaeger an Kleine, 5. Januar 1943, 1 (handschriftliche Notiz Kleines: „eingelaufen am 18.1.43, abgestempelt am 16.1.43“, in: ebd.

³⁷ Jaeger an Kleine, 5. Januar 1943, S. 1, in: ebd.

weltanschaulichen Gegnern gegenüber sehr kritisch geworden“, führte Jaeger aus.

„Sie haben genug Lehrgeld gezahlt. Wenn von der Gegenseite wirklich ein ernstes Gespräch angebahnt wird, wird sich auch der Episkopat, das ist meine feste Überzeugung, nicht verschließen.“³⁸

Trotz dieser deutlichen Absage versicherte Jaeger dem Religionslehrer, dass er weiter an seinen Unternehmungen interessiert sei, denn er glaube nicht, dass seine Mühen vergebens seien:

„Darum lassen Sie mich auch in Zukunft wissen um Ihre Sorgen und Wegweisungen. Ich werde stets gern Ihren Ausführungen mein Interesse schenken und daraus manches Verwertbare entnehmen können.“³⁹

Kleine dürfe aber nicht übersehen, dass im Zentrum des Konfliktes die gegensätzlichen Weltanschauungen stünden. Zur christlichen Weltanschauung gehöre selbstverständlich der Einsatz für „Heimat und Volk und für die Autorität des Staates, wo er in Gottes Auftrag ruft“. Gegen die antichristliche Weltanschauung „mit ihrer Verletzung heiligster Gottes- und Menschenrechte“, müsse der christliche Glaube aber verteidigt werden. Trotz der Engführung auf die Verteidigung von Glauben und Kirche kam in diesem Brief Jaegers der Einfluss des Ordensausschusses und der von ihm intendierten Anprangerung der Menschenrechtsverletzungen durch das NS-Regime zum Tragen.

Hatte Kleine am 7. Januar noch voller Hoffnung an Pircher geschrieben, bekannte er dem Freund nun seine Enttäuschung, dass er den Erzbischof nicht habe überzeugen können. Darüber hinaus gab er sich Rachephantasien hin:

„Es ist insofern höchst interessant, als ich jetzt sozusagen aktenmässig den bekannten ›Standpunkt‹ in Händen habe. Wie werden sich diese Herren noch einmal umsehen! Bis dahin dür-

³⁸ Ebd., S. 2.

³⁹ Ebd.

fen wir natürlich nicht die Hände in den Schooss (sic!) legen, sondern müssen nur um so intensiver unsere Pflicht erfüllen.“⁴⁰

Auch dem Erzbischof gegenüber hielt Kleine mit seiner Enttäuschung, dass so wenig von seinen Vorschlägen Anklang gefunden habe, nicht hinter dem Berg.⁴¹ Pircher drückte sein Mitgefühl in einem Brief von 25. Januar aus und ermutigte den Freund zum Weitermachen. Er gestand, dass er einen solchen Ausgang schon befürchtet habe und der Erzbischof Kleine nur habe aushorchen wollen:

„Im Stillen habe ich eine solche Entscheidung wohl befürchtet, wollte aber deinem rastlosen Bemühen keine Hemmungen legen. Heute kann uns alles klar sein. Auch dieser ›Kirchenfürst‹ und kirchliche ›Exzellenz‹ hat also nur als Material zwecks Berichterstattung an den Nuntius deine mündlichen und schriftlichen Informationen gebraucht, Die Endentscheidung war demselben ebenso gewiss wie der Kurie selbst.“⁴²

Pircher beklagte darüber hinaus die Einstellung der kirchlichen Führung zum Krieg und das Festhalten an jüdischen Formen im liturgischen Leben.

„Diese Herren stören auch in keiner Weise die alttestamentlichen Hassgesänge der Psalmen oder das jüdische Rituale und Zeremoniale; auch nicht die Zerrissenheit des deutschen Volkes durch die hundertjährigen Kirchenspaltungen – all dies unser ideales Bemühen um diese ernsten Ziele sind diesen Herren Luft.“⁴³

Kleine betrachtete seine Bemühungen als missglückte Aktion, weigerte sich aber zu glauben, dass Jaeger ihn nur ausgenutzt habe. Dieser Gedanke wäre für ihn, der sich in der persönlichen Zuwendung des Erzbischofs sonnte, unerträglich gewesen. Er vertraute Pircher an:

⁴⁰ Kleine an Pircher, 19. Januar 1943, in: ebd.

⁴¹ Kleine an Jaeger, 18. Januar 1943, in: ebd.

⁴² Pircher an Kleine, 25. Januar 1943, in: ebd.

⁴³ Ebd.

„Ob der betreffende Herr mich aber tatsächlich an der Nase herumgeführt hat, glaube ich nicht. Das wäre *zu* niederträchtig! Das *kann* ich nicht annehmen. Und auch um dessentwillen ist es nicht möglich, weil er sich dann in einer für ihn so gefährvollen Weise in meine Hand gegeben hätte, dass man aus ihm lauter Kleinholz machen könnte. Nein! So ist es *nicht!*“⁴⁴

Zustimmen müsse er dem Freund aber, dass Jaeger zu stark alten Traditionen verhaftet sei und ihm der Ernst der „deutschen Stunde“ noch nicht bewusst geworden sei. So versuchte Kleine trotz allem, eine persönliche Verbindung zu Jaeger aufrecht zu erhalten.⁴⁵

Trotz aller Heimlichtuerei sprach sich Kleines Aktion unter den „Kameraden“ herum. Joseph Mayer beschwerte sich bei Pircher, dass Kleine ihm aus dem Weg gehe. Kleine nahm an, dass dem Professor seine dreimaligen Besuche in Paderborn nicht verborgen geblieben waren und dieser ihm übelnehme, dass er ihn nicht darüber informiert habe. Mahnte Pircher den Freund, den Kontakt zu Mayer nicht abreißen zu lassen, konterte Kleine, dass der Professor durch seine Ängstlichkeit selber schuld sei, wenn man ihm nicht vertraue

„Mayer sitzt an der ›Quelle‹ und tut aus Verzagtheit garnichts; ich fahre von weither hin und rede deutsche Fraktur. [...] Er schaltet sich damit doch selbst, wenn auch nicht aus unserer Gemeinschaft, so doch aus ihrer aktiven Stosstruppe aus und muss sich damit abfinden, dass er 5. Rad am Wagen aus eigener Schuld ist.“⁴⁶

Pircher hatte gegenüber Alois Nikolussi ausgeplaudert, dass Kleine Kontakt zum Paderborner Erzbischof pflege. Der Augustinerchorherr, der schon immer die Meinung vertreten hatte, dass man sich auf einen Bischof stützen müsse, äußerte den Wunsch, den Briefwechsel einsehen zu können. Ihn ärgerte die Jaegers Standpunkt, dass der Staat zuerst auf die Kirche zugehen müsse. Es reizte ihn, dazu einen Beitrag für den

⁴⁴ Kleine an Pircher, 1. Februar 1943, in: ebd.

⁴⁵ Kleine an Pircher, 4. März 1943, in: ebd.

⁴⁶ Kleine an Pircher, 4. März 1943, in: ebd.

Kameradschaftlichen Gedankenaustausch verfassen. „Dann würde ich Dir“, schrieb er Pircher,

„über das Thema ›Wenn der Staat was will, muss *er* zuerst kommen‹ einen Aufsatz schreiben, der die seelische Haltung einer solchen Ausrede als gottverfluchte Katastrophenhaltung zeichnet.“⁴⁷

Erst Ende April bat Kleine im Postskriptum eines Briefes an Pircher um Verständnis, dass er Nikolussi keine Einsicht in die Korrespondenz gewähren könne. Über die Fortführung der Gespräche mit Jaeger informierte Kleine den Wiener Sekretär erst zu diesem Zeitpunkt unter Berufung auf deren vertraulichen Charakter.

An den Mecklenburger Landesbischof schrieb Kleine nach Erhalt der Jaegerschen Antwort einen sehr bedrückten Brief, mit dem er den Entwurf des Hirtenschreibens mitschickte und um eine Reaktion bat:

„Ich lege Ihnen die ›Totgeburt‹ bei und bitte Sie, sehr verehrter Herr Landesbischof, wenigstens um eine Art ›Leichenrede‹ darüber mir gegenüber in einem Antwortschreiben.“⁴⁸

Die Antwort ist als Reaktion eines Deutschen Christen durchaus bemerkenswert. Sie verzögerte sich zwar um mehrere Wochen, was Schultz mit der schwierigen Personalsituation durch die vielen Einberufungen entschuldigte. Inhaltlich stimmte er im Wesentlichen mit Kleine überein, äußerte aber auch Verständnis für die ablehnende Haltung Jaegers. Die Denkschrift sei zum einen zu umfangreich, zum anderen behandle sie zu viele kontroverse Themen, hinsichtlich derer die Bischöfe aufgrund früherer Äußerungen Kleines Position nicht übernehmen könnten:

„Einmal ist die Verlautbarung meiner Meinung nach zu umfangreich, um Aussicht zu haben, allgemein angenommen zu werden. Hinzu kommt, daß Sie vieles ausführen, was Haderstoff

⁴⁷ Nikolussi an Pircher, 2. März 1943 (Abschrift, beigelegt Pircher an Kleine, 6. März 1943), in: ebd.

⁴⁸ Kleine an Schultz, 18. Januar 1943, in: ebd.

enthält und von Seiten des katholischen Episkopats auf Grund früher abgegebener grundsätzlicher Erklärungen nicht durch ein neues Hirtenschreiben widerrufen werden kann. Das gilt vor allem von der von Ihnen von Ihren Bischöfen erwarteten Stellungnahme gegen das Judentum in der von Ihnen geprägten abrupten Form.“

Für Deutsche Christen sei diese Radikalität kein Problem, aber eine Weltkirche könne nicht auf diese Weise agieren:

„Wenn man aber einer Weltkirche von globalem Ausmaß verpflichtet ist, kann man wohl nicht anders als die von Papst Pius XI. in seiner Enzyklika von 1937 vertretene Auffassung hinsichtlich des Wertes oder Unwertes der einzelnen Völker ohne Rücksicht auf ihre rassische Zugehörigkeit zu teilen.“⁴⁹

Der Landesbischof war der Ansicht, dass weltanschauliche Fragen jetzt nicht im Vordergrund stehen sollten, sondern für alle akzeptable Aussagen über das Eintreten für das eigene Volk und die Dringlichkeit der Situation. Am besten müsse man unter vier oder sechs Augen einmal sprechen.

Auf diese Einladung hin weilte Kleine vom 8.–10. März 1943 bei Schultz in Schwerin.⁵⁰ Dieser informierte ihn, dass er für den 16./17. März eine Sitzung des Vertrauensrates der *Deutschen Evangelischen Kirche* (DEK) einberufen habe, die sich mit dem gemeinsamen Anliegen befassen werde. Schultz bat Kleine, zeitnah ein persönliches Zusammentreffen mit Erzbischof Jaeger zu vermitteln. Jeder Termin außer dem 20. März, an dem seine Mutter ihren 70. Geburtstag feiere, sei für ihn möglich.

Um Jaeger nun die Dringlichkeit des Anliegens vor Augen zu führen, erwähnte Kleine eine Denkschrift der Laienschaft unter Federführung von Alois Brücker, in welcher der Episkopat aufgefordert werde, sich unmissverständlich für den deutschen Sieg und gegen den Bolschewismus einzusetzen. Darüber hinaus verlange die Laienschaft, dass eine Untersuchungskommission eingesetzt werden solle, um den Einfluss

⁴⁹ Beide Zitate in: Schultz an Kleine, 25. Februar 1943, in: ebd.

⁵⁰ Zum Folgenden sh. Kleine an Jaeger, 14. März 1943, in: ebd.

von Emigranten aus dem Klerus auf die deutsche Kirche und „mancherlei Versagen und Widerspiel gegen das Reich“⁵¹ zu untersuchen und zu unterbinden. Die Laien sollten mehr Mitspracherechte in der Kirche erhalten. Kleine warnte Jaeger davor, diese Stimmen nicht ernst zu nehmen. Die Denkschrift solle dem Erzbischof zugestellt werden und auch die Partei darüber informiert werden. Landesbischof Schultz sei in seiner Sicht derjenige unter den evangelischen Würdenträgern, der der katholischen Kirche gegenüber am offensten sei und mit „zweifelhaften katholischen Priestern und Laien“ nichts zu tun haben wolle. Er sei „tatsächlich der gegebene Mann eines vertrauensvollen Austausches“.⁵² Würde man ihm dieses persönliche Anliegen abschlagen, bliebe dies sicherlich nicht folgenlos.

Da Kleine schon für die Reise nach Schwerin vom Unterricht befreit worden war und nun keinen Urlaub beantragen konnte, den Brief aber auch nicht per Post schicken wollte, beauftragte er seine Schwester Paula, den Brief persönlich zu überbringen. Paula Kleine fuhr am 15. März nach Paderborn, anschließend zur Verwandtschaft nach Lippstadt, und holte Jaegers Antwort auf dem Rückweg am nächsten Tag ab. Von ihrem Bruder nur mit den nötigsten Informationen versehen, war sie angesichts der ihr gestellten Aufgabe sehr aufgeregt. Kleine bat Jaeger, nachsichtig zu sein,

„wenn sie möglicherweise sich etwas ängstlich anstellt; denn ihr war es ein schweres Angehen, erstmalig persönlich zu einem Oberhirten unserer Kirche zu gehen“⁵³

Offensichtlich wurde sie freundlich aufgenommen und brachte einen positiven Bescheid mit nach Hause.⁵⁴ Landesbischof Schultz schlug den 24. März vor; an diesem Tag war Jaeger jedoch verhindert und schickte Kleine am 19. März ein

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Kleine an Jaeger, 18. März 1943, in: ebd.

Telegramm mit dem Vorschlag, wegen des Termins zu telefonieren.

Das Scheitern des Projekts

Für das Treffen, das nun am 25. März stattfinden sollte, bereitete Kleine sich sorgfältig vor, indem er ein kurzes Papier mit den Zielsetzungen ausarbeitete.⁵⁵ Vor allem sollten praktische Ergebnisse erreicht werden. Das wichtigste Anliegen betraf das gemeinsame Hirtenschreiben der beiden Kirchen. Dieser müsse so verfasst sein, dass er „dem Führer eine echte Ansatzmöglichkeit bietet, um mit den Kirchen in ein fruchtbares Verhältnis eintreten zu können“.⁵⁶ Inhaltlich impliziere das eine Verurteilung von Bolschewismus, Materialismus, Plutokratie, Judentum, Freimaurerei, Bombenkrieg und feindlicher Propaganda neben einem positiven Eintreten „für Heimat, Volk, Vaterland, Führer, totalen Kriegseinsatz“ in einer „mit gutvollem Herzen niedergeschriebenen Ausführung“.⁵⁷

Darüber hinaus solle über eine innerliche Verständigung zwischen Christentum und nationalsozialistischem Staat sowie die Überwindung der Kirchenspaltung gesprochen und auf praktische Ergebnisse hingewirkt werden. Für die erste Aufgabe solle eine eigene Koordinationsstelle geschaffen werden – hier dachte Kleine wohl an sich selbst – sowie die Publikation entsprechender Beiträge in der Zeitschrift *Theologie und Glaube* ermöglicht werden. Die ökumenische Zielsetzung sei in klarer Absetzung von der ökumenischen Bewegung im Sinne eines „nationalen Ansatzes“ zu verfolgen.

Alle diese Voraussetzungen müssten erfüllt sein, um wirklich mit dem Reichskanzler Kontakt aufnehmen zu können. Zunächst solle eine persönliche Aussprache zwischen diesem und Persönlichkeiten, denen man vertraue, erfolgen. Die Arbeit müsse aber schon vorher beginnen. Es wäre falsch

⁵⁵ Richard Kleine, Über Art und Inhalt der Aussprache (handschriftlich ergänzt: Entwurf für die Zusammenkunft am 25.3.43) o.D., in: ebd.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd.

abzuwarten, ob von Seiten Hitlers oder der Partei ein positives Signal geseendet werde.

Gemessen an diesem Programm war der tatsächliche Verlauf des Treffens, das am 25. März mit einem Mittagessen ohne den Erzbischof begann,⁵⁸ für Kleine eine herbe Enttäuschung. In einem nachträglich am 9. April verfassten Gedächtnisprotokoll, schrieb er über die nach dem Essen erfolgte zweistündige Aussprache: „Ich war wenig erbaut vom ganzen Verlauf. Der L[andes]B[ischof] war optimistischer.“⁵⁹ Auf die Aufforderung von Landesbischof Schultz, dass die Kirchen jetzt endlich den Kampf des Volkes unterstützen müssten, habe Jaeger mit Skepsis reagiert. Kleine zufolge vermutete er eine negative Reaktion der Partei auf eine solche Exponierung der Kirchen. „Er hob hervor“, notierte Kleine,

„dass ehrlichste Bemühungen in seiner Erzdiözese, mit allen Parteistellen gut auszukommen, die er von Anfang seines Amtes an unternommen habe, kläglich gescheitert seien. Im Übrigen sei die Haltung der Kirche unbezweifelbar national.“⁶⁰

Den Protest Kleines, dass Katechismus und Missale ein anderes Bild böten, konterte der Erzbischof mit dem Bedauern über den Ausschluss der Theologiestudenten von der Offizierslaufbahn durch die nationalsozialistische Regierung.⁶¹

⁵⁸ Akten-Notiz v. 25. März 1943, in: Erzbischöfliches Archiv Paderborn (EBAP), NL Jaeger, Der Erzbischof I II 7, Bl. 555: „Ich habe beide Herren [sic!] erst zum Essen geschickt. 12 ¼ Uhr kamen die beiden Herren zurück und sind bis gegen 15 Uhr bei mir geblieben.“

⁵⁹ Richard Kleine, Nachträgliche Niederschrift über die Aussprache zwischen Erzbischof Jaeger=Paderborn, Landesbischof Schultz=Schwerin und mir am Donnerstag, den 25. März 1943, 13–15 Uhr in Paderborn (Erzbischöfliches Palais), vom 9. April 1943, in: JAM, NL Kleine; sh. auch Spicer, *Hitler's Priests*, S. 198–199.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Der OKW-Erlass vom 18. Februar 1942 war Thema des Konveniens der westdeutschen Bischöfe vom 17.–18. März und wurde als „schwere Zurücksetzung unserer Theologiestudierenden“ bezeichnet; Protokoll der Konferenz der westdeutschen Bischöfe [Paderborn.] 17.–18. März 1943, in: Volk, *Akten*, Bd. VI, S. 43–51, hier: S. 47. Kardinal Bertram lehnte es aber ab, in dieser Angelegenheit beim Oberkommando der Wehrmacht

Auf die Forderung, gegen den Bolschewismus einzutreten, berichtete Jaeger vom Konveniat der westdeutschen Bischöfe in den vorausliegenden Tagen. Hier sei der Einsatz für den Sieg als klare Selbstverständlichkeit angesprochen worden. Man wisse natürlich um den Charakter des Bolschewismus, halte aber ein solches Hirtenwort für nicht notwendig, weil dieser im Augenblick keine wirkliche Gefahr mehr darstelle. Er bezog sich auf Hitlers Rede anlässlich der sogenannten Heldengedenkfeier am 21. März im Berliner Zeughaus, in welcher der Reichskanzler erklärt hatte, „daß am Ende dieses Krieges nicht Deutschland oder die mit ihm verbündeten Staaten dem Bolschewismus zum Opfer gefallen sein werden“.⁶² Schultz musste dann zugeben, dass auf der Sitzung des Vertrauensrates der *Deutschen Evangelischen Kirche* eine hirtenamtliche Verlautbarung gegen den Bolschewismus aus denselben Gründen abgelehnt worden sei.

Besonders enttäuscht war Kleine, dass Jaeger von der

„sicherlich geschichtlich bemerkenswerte[n] Gelegenheit eines erstmaligen persönlich-internen Zusammentreffens eines katholischen und evangelischen Bischofs“⁶³

nicht besonders beeindruckt war. Ebenso wenig Resonanz habe die Möglichkeit einer gemeinsamen Verlautbarung

auf die Rücknahme dieses Verbots hinzuwirken. Er formulierte seine Bedenken im April 1943 in einem Brief an Jaeger in vier Punkten: „I. Das Verlangen, daß den im Felde stehenden Theologen der Aufstieg zum Offizier-Rang gewährt werde, während sie sogleich nach dem Kriege endgültig in einen Stand treten, dessen Standesgesetze die freiwillige Teilnahme am Kriege als Glieder der kämpfenden Truppe streng verbieten, ist nicht gut miteinander vereinbar.“, ebd., S. 47, Anm. 17; sh. auch Jaeger an Bertram, 24. März 1943, in: ebd., S. 51–53, hier: S. 52: „Sehr notwendig erscheint eine Eingabe an das OKW, das Ausnahme-Verbot für katholische Theologen, zu Offiziersbewerbern oder zu Offizieren des Beurlaubtenstandes ernannt zu werden, aufzuheben.“

⁶² Archiv der Gegenwart, 21. März 1943, S. 5879.

⁶³ Richard Kleine, Nachträgliche Niederschrift über die Aussprache zwischen Erzbischof Jaeger=Paderborn, Landesbischof Schultz=Schwerin und mir am Donnerstag, den 25. März 1943, 13–15 Uhr in Paderborn (Erzbischöfliches Palais), vom 9. April 1943, in: JAM, NL Kleine.

gefunden, auch wenn der Erzbischof über die Ökumene geäußert hatte, dass man die „wechselseitigen Werte rückhaltlos anerkennen müsse und eine frühere Sicht dieser Frage überholt sei“.⁶⁴ Zur Bekräftigung habe er noch auf das Lutherbuch von Adolf Herte verwiesen.

Mit seinem Drängen auf praktische Ergebnisse lief Kleine auf Grund. Jaeger habe sich auf nichts Konkretes eingelassen, und beim Kaffee redete man über Stalingrad. Schultz mahnte den Erzbischof beim Abschied, dass man über seinen Schatten springen müsse, sodass Jaeger sich gezwungen gesehen habe, zuzugestehen, dass der Plan eines solchen Hirtenschreibens dann umgesetzt werden müsse, wenn der Bolschewismus wieder zur Gefahr würde. Er habe eine Frist von vier Wochen erbeten, um schon einmal einen Entwurf auszuarbeiten.

Die Aktennotiz des Erzbischofs klingt etwas anders. Nach einer längeren Zusammenfassung des Anliegens, das Landesbischof Schultz vorgetragen hatte, ging Jaeger auf die Bereitschaft der Bischöfe ein, „alles zu tun für Volk und Vaterland“. Allerdings sei von Seiten der Partei das Mitwirken der Kirche nicht gewollt. Zu einem gemeinsamen Hirtenbrief meinte er:

„Aber ich glaube, daß keine grundsätzlichen Bedenken bestünden gegen ein gemeinsames Wort aus solchem Anlass, wie er ihn ins Auge fasse, wenschon ich bezweifle, dass dadurch schon eine wirkliche Annäherung zustande komme.“

Der Landesbischof sei, „wie er sagte, befriedigt von dem Besuche“, gegangen,

„weil er die Hoffnung habe, daß er sich durch mich an den deutschen Episkopat wenden könne, wenn einmal die Not der Stunde ein gemeinsames Handeln erfordere.“⁶⁵

Kleines Schreiben an Alois Brücker am Tag nach der Zusammenkunft spiegelte deutlich seine Frustration über das Gespräch wider. „Bin gestern selbst in Paderborn gewesen“,

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ Alle Zitate in: Akten-Notiz v. 25. März 1943, in: EBAP, NL Jaeger, Der Erzbischof I II 7, Bl. 555.

schrrieb er dem Freund, der eine Zusammenkunft dort vorgeschlagen hatte.

„Erfolg im grossen und ganzen gleich Null! Wir hatten von uns aus Aehnliches vor wie Ihr, haben zwar mächtig und auch nicht ohne sichtlichen Eindruck gebohrt und wieder gebohrt, erhielten aber als Antwort immer nur, dass ein solcher Schritt nicht nötig sei, sehr schwierig sei, verdächtigt würde etcpp.“⁶⁶

Pircher informierte er erst einen ganzen Monat später über das Treffen.⁶⁷ Zu diesem Zeitpunkt machte Kleine sich Hoffnungen, dass doch nicht alles umsonst gewesen sei, was er Pircher und auch Brücker mitteilte.⁶⁸ Zu Graf Reventlow nahm er ebenfalls wieder Kontakt auf, wohl mit dem Hintergedanken, dass dieser ihm Kontakte zur Partei vermitteln könnte. In diesem Interesse stellte er seine Verbindungen zu kirchlichen Würdenträgern nicht ohne Übertreibung dar:

„Mit meiner Arbeit geht es langsam aber erfolgreich voran. ›Wo ein Wille, da ist auch ein Weg.‹ Nur ist es noch nicht möglich geworden, dass ich mit *wirklich* verantwortlichen Männern der Partei ins Gespräch kommen konnte. Mit den massgeblichen kirchlichen Persönlichkeiten und zwar beider Konfessionen ist das schon längst und fruchtbar der Fall.“⁶⁹

Auch seinen alten Kampfgenossen von der inzwischen eingestellten Zeitschrift *Der Neue Wille*, Emil Ritter, schrieb Kleine an. Ritter war ihm, abseits des Priesterkreises, immer ein Vertrauter, mit dem er trotz häufiger Meinungsverschiedenheiten das Gespräch suchte. Er berichtete Ritter Anfang April von den ca. 5000 km, die er in den letzten Monaten im Dienst der Sache gereist sei:

„Zuletzt waren ein Erzbischof, ein evangelischer Bischof und ich gut zwei Stunden intern zusammen. Es ist alles wahrhaft nicht

⁶⁶ Kleine an Brücker, 26. März 1943, in: JAM, NL Kleine.

⁶⁷ Kleine an Pircher, 25. April 1943, in: ebd.

⁶⁸ Ebd. und Kleine an Brücker, 21. April 1943, in: ebd.

⁶⁹ Kleine an Reventlow, 1. Mai 1943, in: ebd.

leicht; aber wo ein Wille, da ist auch ein Weg. Und schliesslich kommt doch etwas heraus.“⁷⁰

Es sei jedoch nicht einfach, gestand Kleine dem alten Bundesgenossen, aber vieles erscheine wohl nur schwierig, „weil die Aufgaben so gewaltig sind. Die Kirche wird allmählich reif für die Konsequenzen, die ihr im neuen Reich der Deutschen auferlegt sind.“⁷¹ Wenn Kleine auf Bestätigung und Unterstützung durch Ritter gehofft hatte, wurde er enttäuscht, denn dieser deutete an, dass sich seine Auffassungen grundlegend geändert hätten. Dies bezog sich nicht auf die alte Freundschaft der beiden, auch nicht auf die Zustimmung zum Nationalsozialismus. Ritter hatte vielmehr die Hoffnung auf eine Verständigung zwischen Staat und Kirche aufgegeben, sodass er Kleine zwar Erfolg wünschte, selbst aber in dieser Richtung nicht mehr aktiv werden wollte. Er habe seit dem Verbot des *Neuen Willens* keinen Zweifel mehr, dass der NS-Staat die Verständigung mit der Kirche nicht wünsche.

„Jedenfalls kann ich seitdem keinem Bischof mehr den Rat geben, durch ein entschlossenes Bekenntnis zur nationalsozialistischen Führung die religionspolitische Lage zu verbessern, weil ich alle solche Versuche als vergeblich ansehe.“⁷²

Kleines Versuche, den Freund von der Richtigkeit seiner Strategie zu überzeugen, riefen immer wieder dessen Widerspruch hervor und geben einen interessanten Einblick in Kleines Auffassung von der Vereinbarkeit des Christentums mit dem Nationalsozialismus und der Notwendigkeit einer kirchlichen Revolution.⁷³

⁷⁰ Kleine an Ritter, 12. April 1943, in: ebd.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ritter an Kleine, 11. Mai 1943, in: ebd.

⁷³ Kleine an Ritter, 25. Mai 1943; Ritter an Kleine, 14. Juni 1943; Kleine an Ritter, 16. Juni 1943, alle in: ebd.

2. Kleine, Jaeger und der Dekalog-Hirtenbrief

Die Plenarversammlung der deutschen Bischöfe vom 17.–19. August 1943 in Fulda hatte beschlossen, zwei Hirtenbriefe zu veröffentlichen – einen, der sich mit der dem Leiden der Bevölkerung am Kriegsgeschehen befassen sollte und einen, der die Zehn Gebote in den Mittelpunkt stellte, um Stellung gegen das vom NS-Regime begangene Unrecht zu nehmen.⁷⁴ Es ist hier nicht der Ort, die komplizierte Entstehungsgeschichte dieser Texte darzustellen. Es sei nur so viel gesagt, dass aufgrund der uneinigen Haltung der Bischöfe es viel Geschick erforderte, den Dekalog-Hirtenbrief durchzusetzen. Seine Veröffentlichung geschah dann in stark gekürzter und deutlich entschärfter Form gegenüber der Vorlage.

Als der erste Hirtenbrief zum Leiden der Bevölkerung am 29. August 1943 verlesen wurde, reagierte Richard Kleine trotz vieler Kritikpunkte, die er äußerte, grundsätzlich erfreut. „Ich hätte ihn *anders* geschrieben“, teilte er Brücker mit, „aber es ist offensichtlich ein Fortschritt vorhanden, auf dem es weiter zu arbeiten gilt.“⁷⁵ Es fehle allerdings nach wie vor das Bekenntnis zum „Führer“ und zu den positiven Ideen des Nationalsozialismus, aber der Ton sei doch besser zu ertragen als sonst. Vom Bolschewismus sei bedauerlicherweise nicht die Rede, auch nicht vom „Bombenterror“, sodass es so aussehe, als würde eine Mitschuld Deutschlands an dieser Art der Kriegsführung vorausgesetzt. Am schlimmsten kam ihn an, dass auf Seiten der kirchlichen Leitung keinerlei Bewusstsein vorhanden sei, dass man dem NS-Staat gegenüber Fehler gemacht habe und in seiner Schuld stehe.

„Kurzum, auch dieses Hirtenschreiben wird keine Brücke zum Führer hin schlagen und die der Kirche missgünstigen Parteien nur noch mehr in Verbitterung versetzen. Immerhin ist

⁷⁴ Protokoll der Plenarkonferenz des deutschen Episkopats, Fulda, 17.–19. August 1943, in: Volk, *Akten deutscher Bischöfe*, Bd. VI, S. 133–146, hier: S. 136; Hirtenwort des deutschen Episkopats (II), 19. August 1943, in: ebd., S. 197–205.

⁷⁵ Kleine an Brücker, 29. August 1943, in: JAM, NL Kleine.

aber manches doch endlich einmal gesagt, worüber man sich freuen muss; es wird wohl mein über 1½jähriges Bohren und auch unsere unablässige dahinzielende Arbeit nicht ganz umsonst gewesen sein. Auch du wirst dazu beigetragen haben.⁷⁶

Die positive Reaktion überwog, gestattete sie Kleine doch die Überzeugung, dass die Bemühungen nicht vergeblich waren, er selbst eine führende Rolle in diesem Prozess spielte und eine Perspektive für die Zukunft gegeben war: „Ob nun diese *neue* Lage weiter auszubauen ist? Ich glaube dran, wie du wohl auch.“⁷⁷ schrieb er an Alois Brücker.

Brücker hatte vergeblich versucht, Erzbischof Jaeger mit einem Brief noch während der Vollversammlung in Fulda zu erreichen. Er erhielt ein nach seiner Aussage, sehr liebenswürdiges Schreiben des Erzbischofs und war später offensichtlich noch einmal zu einer Audienz geladen.⁷⁸ Er war derselben Auffassung wie Kleine: „Der Hirtenbrief ist zweifellos ein Fortschritt.“⁷⁹ Man habe offensichtlich den Episkopat wenigstens teilweise gewinnen können. Da es dank seiner eigenen Bemühungen gelungen sei, in der Partei mit dem Anliegen durchzudringen, sei die Lage positiv zu beurteilen. Dass der Bolschewismus nicht angesprochen wurde, führte Brücker auf ein Gespräch Jaegers im Kirchenministerium zurück, bei dem Staatssekretär Muhs dies gewünscht habe.

„Dass der Bolschewismus nicht erwähnt wurde, ist wohl auf Staatssekretär Muhs vom Kirchenministerium zurückzuführen, der in der Verhandlung mit dem Paderborner Erzbischof dies nicht gewünscht hatte, da die Berufung auf den Kampf gegen den Bolschewismus zu abgegriffen sei.“⁸⁰

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Brücker an Jaeger, 18. September 1943, sh. auch Brücker an Kleine, 5. September 1943, wo Brücker auf Äußerungen des Erzbischofs ihm gegenüber verweist; beide Briefe in: ebd.

⁷⁹ Brücker an Kleine, 5. September 1943, in: ebd.

⁸⁰ Ebd.

Die optimistische Beurteilung der Lage führte Brücker dazu, Kleine einen geradezu phantastischen Plan zu unterbreiten, den er aber für realisierbar hielt. Ihm schwebte eine Kundgebung vor, in der die deutschen Bischöfe, Vertreter der evangelischen Kirche und Rosenberg

„nebeneinander stehend dem Führer und der deutschen Wehrmacht für den bisher gewährten Schutz vor bolschewistischer (sic!) Gottlosigkeit danken, dass er weite Gebiete des Ostens von dieser Gottlosigkeit befreit hat und dem Gottesglauben erschlossen und ihn bitten, dies Werk zu vollenden und für alle Zeit in Schutz zu nehmen.“

Damit nicht genug, sollten die so Versammelten Hitler „zum Beschützer der Religionen der europäischen Völker ausrufen.“⁸¹ Danach sollte in allen Kirchen für den Kreuzzug gegen den Bolschewismus gepredigt werden. Diesen Plan hatte Brücker schon dem Amt Rosenberg vorgelegt, dort aber darauf verwiesen, es sei für die katholische Kirche notwendig, dass die römische Kirchenleitung dieses Vorhaben befürworte oder wenigstens dulde. Das Amt sollte sich bemühen, für Kleine und Erzbischof Jaeger möglichst bald Pässe zu bewilligen, damit sie nach Rom reisen und dort das Vorhaben vorstellen könnten. Deshalb solle Kleine möglichst bald mit Paderborn in Verbindung treten, um das Weitere zu besprechen. „Ihr beide müsst nach Rom. [...] Wir müssen jetzt mit Hochdruck arbeiten. Und zwar müssen wir aufs Ganze gehen!“⁸² Kleine reagierte begeistert auf diesen Plan, hatte selbst schon wieder an einem Entwurf für ein Hirtenschreiben gearbeitet und es dem deutschchristlichen Thüringer Kirchenpräsidenten Hugo Rönck zur Begutachtung geschickt. Er schlug vor, mit einem solchen Schreiben den Boden zu bereiten und dann Brückers Vorhaben durchzuführen. Rönck habe ihm mitgeteilt, dass eine Aussprache – wohl mit Jaeger – unmittelbar bevorstehe.⁸³

⁸¹ Beide Zitate in: ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ Kleine an Brücker, 8. September 1943, in: ebd.: „[...]“, da kommt heute Dein wagemutiger, vielversprechender Brief. Rönck schrieb, dass die

Brücker trat am 18. September mit seinem Plan an den Paderborner Erzbischof heran und bezeichnete seinen Brief als „Weiterführung der mir unlängst gewährten Audienz“:

„Ich zweifle keinen Augenblick daran, dass der Führer auch in diesem Punkte das Vorbild Karls des Grossen nachahmen wird und dem neu erstehenden abendländischen Reich das Christentum als religiöse Basis garantieren wird, wenn die christlichen Kirchen in dieser harten Schicksalsstunde ihn nicht im Stich lassen und die unausgeschöpften moralischen Widerstandskräfte, die aus dem Religiösen kommen, in die Waagschale des Kampfes werfen.“⁸⁴

Dies sei notwendig, denn ein Sieg des Bolschewismus würde das Ende des Christentums in Europa bedeuten und die restliche Welt unter die Herrschaft der Freimaurerei bringen. Kleine schickte er den Brief in Abschrift zu und forderte ihn auf, seinen neuen Entwurf für ein gemeinsames Hirtenschreiben an Staatssekretär Muhs zu senden. Als Mitglieder des Aktionsausschusses seien sie zu diesen Schritten berechtigt, und es wäre ein Vorteil, wenn Kleine im Kirchenministerium an Bekanntheit gewinne.⁸⁵

Kleines verhaltener Optimismus brach am 17. September zusammen, als ihm der Dekalog-Hirtenbrief, der am 19. und 26. September verlesen werden sollte, bekannt wurde. Sich an den Paderborner Erzbischof zu wenden, habe nun überhaupt keinen Zweck mehr, schrieb er voller Zorn an Brücker, denn es sei wiederum ein Hirtenschreiben der Bischöfe herausgekommen, das

beabsichtigte Aussprache unmittelbar bevorstände. Ich will seinen Bericht abwarten. Dein Plan ist grandios; selbstverständlich unterstütze ich ihn auf das tatkräftigste.“

⁸⁴ Brücker an Jaeger, 18. September 1943, in: ebd.

⁸⁵ Kleine, Brücker und andere Mitglieder des Priesterkreises hatten sich im August 1938 mit deutschchristlichen und altkatholischen Vertretern in Wien getroffen. Eine Handvoll der Teilnehmer, darunter Kleine, Brücker und Rönck bildeten einen Aktionsausschuss. Kleine sollte sich an Kardinal Bertram wenden, Brücker an Jaeger.

„eine einzige Anklage gegen das Reich der Deutschen, die Partei und den Führer darstellt. Ekelhaft! Kein Sterbenswort über die gewaltige *sittliche* Leistung dieses neuen Staates und seiner Führung, keines gegen den Bolschewismus – nur einmal kommt die ›Plutokratie‹ vor; dagegen ostentativ wird dem Judentum und der rassischen Mischehe das Wort geredet.“⁸⁶

Der Zorn trieb Kleine an, noch am selben Tag einen Brief an Jaeger zu schreiben, mit dem er, wie er Brücker mitteilte, den Kontakt endgültig abbrechen wollte. Diesen vor Vorwürfen an den Episkopat und antisemitischen Parolen nur so strotzenden Brief schickte er schließlich doch nicht ab. Brücker redete ihm zu, den Kontakt nicht aufzugeben, sodass Kleine einen weiteren Brief am 24. September versandte.⁸⁷ Im ersten Entwurf beklagte Kleine die Parteinahme der Bischöfe für das Judentum:

„Es ist betont fast ausschliesslich dem alttestamentlichen Text entnommen und nimmt sich ostentativ des Judentums und der rassischen Mischehe an. Alles, was unsere besten Theologen über den gewaltigen Unterschied zwischen der alttestamentlichen Gesetzesgerechtigkeit und der christlichen Haltung und Aufgabe herausgearbeitet haben, fällt völlig unter den Tisch. Hier gilt nur das starre Gesetz des ›du sollst *nicht!*‹, was Christus selbstverständlich nicht aufgehoben hat, da es *die unterste Linie* sittlicher Anforderung darstellt, wie sie damals an Israel nur gestellt werden konnte und die sogar für dieses Volk noch zu hoch gegriffen war. Wie aber kann man an das Reich der Deutschen und zumal von *christlicher* Warte nur einen solchen Wertmassstab legen!“⁸⁸

Brücker hatte dem Freund geraten, dem Erzbischof ruhig die Meinung zu sagen, aber nicht alle Brücken abzubrechen. „Im Gegenteil, wir wollen ihn in die Rolle drängen, die wir ihm

⁸⁶ Kleine an Brücker, 17. September 1943, in: ebd.

⁸⁷ Kleine an Brücker, 27. September 1943, in: ebd.: „Den betreffenden Brief als geharnischtes Sonett habe ich am 24. endgültig fertig gestellt und abgesandt: deutsche Fraktur, aber doch insoweit konzilient, als es sachgemäss noch möglich ist.“

⁸⁸ Kleine an Jaeger, 17. September 1943 (nicht abgesandt), in: ebd.

zugedacht haben.“⁸⁹ Jaeger spielte für seine Pläne eine wichtige Rolle, deshalb sollte Kleine sein Temperament etwas zügeln. Den Dekalog-Hirtenbrief deutete Brücker als „Konzession an die Richtung Graf Galen“. Genugtuung bereitete ihm die Vorstellung, dass Jaeger und vermutlich auch andere es offenbar für nötig gehalten hätten,

„auch ›unserer‹ Richtung entgegen zu kommen, wohl mehr aber aus Rücksicht auf das Kirchenministerium, als auf uns!“⁹⁰

In den letzten Septembertagen schrieb Kleine nach Wochen erstmals wieder an Pircher und teilte diesem seine Entrüstung über den Dekalog-Hirtenbrief und seine Vorwürfe an Jaeger mit.⁹¹ Brücker arbeitete weiter fieberhaft an seinem Plan, formulierte ein Schreiben, dass er und Kleine an alle deutschen Bischöfe richten sollten. Gleichzeitig wandte er sich direkt an das Kirchenministerium mit dem Vorschlag, dass dieses die Planung der Kundgebung in die Hand nehmen sollte, und hoffte, dass die Bischöfe sich einer Einladung durch das Kirchenministerium nicht widersetzen könnten.⁹² Anscheinend wurde dieser Vorschlag von Kleine nicht umgesetzt, obwohl dieser durch die prompte Antwort des Paderborner Oberhirten auf seine „geharnischte Epistel“⁹³ wieder ein bisschen Hoffnung schöpfte. Jaeger hatte tatsächlich in äußerst zurückhaltender Form geantwortet und auf den Ton des Schreibens nur insofern angespielt, dass er Kleine ja persönlich kenne.

⁸⁹ Brücker an Kleine, 20. September 1943, in: ebd.

⁹⁰ Brücker an Kleine, 26. September 1943, in: ebd.; sh. auch Brücker an Kleine, 20. September 1943, in: ebd.: „Es handelt sich offenbar um ein Zugeständnis an die Richtung Graf Galen mit dem man die Einstimmigkeit zum ersten Hirtenbrief erkaufte hat, den man also für ein ganz außerordentliches Entgegenkommen hält.“

⁹¹ Kleine an Pircher, 27. September 1943, in: ebd.

⁹² Brücker an Kleine, 26. September 1943, in: ebd.

⁹³ Kleine an Brücker, 30. September 1943, in: ebd.

„Wenn ich Sie nicht konnte, müßte mich ja eigentlich der Ton der Kritik an dem, was der Gesamtepiskopat gesagt hat, verletzen. So aber schreibe ich es Ihrem Eifer für die Sache zu.“⁹⁴

Der Brief verteidigte die Aussagen des Hirtenbriefs als notwendig, aber in einer zurückhaltenden und Kleine gegenüber freundlichen Weise. So deutete dieser den Brief als diplomatisches Schreiben und Basis für weitere Kontakte. Gegenüber Brücker kommentierte er:

„Wenn man dieses Schriftstück als diplomatisches Aktenstück nimmt, dann ist mancherlei an ihm interessant: vor allem, dass ich auf meine geharnischte Epistel überhaupt und dann in dieser konzilianter Form eine Antwort erhalten habe. Ferner lässt es die Möglichkeit offen, den Episkopat weiter heranzuziehen, auch von seiten der Partei und des Staates. Aber es tut das in einer so eigenwilligen Weise, dass man dort kaum eine Lust verspüren wird, die Hand auszustrecken.“⁹⁵

Kleine fragte sich, warum die Bischöfe überhaupt solche Hirtenbriefe schrieben, wenn es ihnen wirklich um letzte Einsatzbereitschaft gehe.

Erzbischof Jaeger war wahrscheinlich ebenfalls zu dem Schluss gekommen, dass es nicht ratsam sei, die Kontakte völlig abubrechen. Ob seine eigenen Vorbehalte gegenüber dem Dekalog-Hirtenbrief eine Rolle spielten, kann nur Gegenstand von Spekulationen sein. Jaeger äußerte in seiner Predigt im Paderborner Dom zum Abschluss der Vollversammlung am 19. August, dass es nicht zum Amt der Bischöfe gehöre, zur Weltpolitik Stellung zu nehmen, sondern dass ihre Sorge den „deutschen Brüdern und Schwestern, die mit uns eines Blutes sind, deren Schicksal wir teilen“ gelte, „auf daß sie an den zeitlichen und ewigen Segnungen des Reiches Gottes teilnehmen“.⁹⁶ Jaeger schloss in dieser Erläuterung der bischöflichen Sorge die verfolgten Juden aus. Möglicherweise ärgerten ihn deshalb Kleines Vorwürfe, der

⁹⁴ Jaeger an Kleine, 25. September 1943, in: ebd.

⁹⁵ Kleine an Brücker, 30. September 1943, in: ebd.

⁹⁶ Zit. n. Leugers, *Gegen eine Mauer* (wie Anm. 13), S. 292.

Dekalog-Hirtenbrief sei pro-jüdisch. In seinem Brief an Kleine verwies der Erzbischof klar auf die vom Hirtenbrief geforderten Gottesrechte und die Liebe, die auf diesen Gottesrechten gründenden Menschenrechte erwähnte er nicht. Ob dies der diplomatischen Absicht geschuldet war oder der Einstellung Jaegers entsprach, kann hier nicht entschieden werden. Zu einer diplomatischen Absicht würde passen, dass der Erzbischof Kirchenpräsident Rönck eine Audienz gewährte, wie Kleine an Brücker zu berichten wusste. „Rö[nck] ist in P[aderborn] gewesen und ich gestern in Ei[senach]. Beides erfreulich verlaufen. Er wird Dir schreiben.“⁹⁷

An Brücker gab Kleine weiter, dass er erfahren habe, dass die Vollversammlung der Bischöfe eigentlich „positiv“ hätte arbeiten wollen, aber durch irgendein Ereignis verärgert worden sei. Dies habe zu dem zweiten Hirtenbrief geführt. Daher wolle er Jaeger jetzt „ganz scharf anpacken“. Nach Rom werde er allerdings nicht mit ihm fahren, weil er der Auffassung sei, dass erst von den Bischöfen eine Aktion in seinem Sinne erfolgen müsse. Zudem passte eine Bitte um Erlaubnis in Rom nicht in sein Kirchenbild, denn sein Ziel war ja eine größere nationale Selbstständigkeit und Verantwortung der Bischöfe in Deutschland.⁹⁸ Brücker solle auch in keinem Fall Kleines Brief vom 24. September an Jaeger an das Kirchenministerium schicken;

„[...] es wäre eine Art Vertrauensbruch gegenüber dem Paderborner, der sich auch um der Sache willen nicht rechtfertigen lässt. Ausserdem würde er Wasser auf die Mühlen derer gießen, die dem Christentum nicht grün sind“.⁹⁹

Kleine sagte dem Erzbischof also weiter seine Meinung, indem er in einem weiteren Brief sein völliges Unverständnis gegenüber der Proklamation des Dekalog-Hirtenbriefes ausdrückte.

⁹⁷ Kleine an Brücker, 6. Oktober 1943, in: JAM, NL Kleine. Über den Besuch selbst stehen leider keine weiteren Quellen zur Verfügung.

⁹⁸ Ebd.: „Auch dass die deutschen Bischöfe für einen nationalen Einsatz erst im Vatikan um gut Wetter bitten müssen, passt mir nicht; [...]“.

⁹⁹ Ebd.

Er schien immer noch zu hoffen, mit seiner Auffassung bei Jaeger durchzudringen, denn er schilderte nochmals alle Mühen, die er und seine Gesinnungsgenossen auf sich genommen hätten, um die Verständigung zwischen Kirche und Staat herbei zu führen. Man habe aber auf beiden Seiten nicht auf sie gehört. Der Kampf gegen den Bolschewismus sei nur durch das nationalsozialistische Deutschland zu gewinnen – dies könne dem Episkopat doch nicht nebensächlich sein.¹⁰⁰

Pircher versicherte Kleine seiner Bewunderung, dass er überhaupt noch mit solchen Leuten verhandeln könne. Er selber empfinde die Atmosphäre in kirchlichen Kreisen als äußerst unangenehm. Brückers großen Plan hielt der Wiener für unrealistisch; Brücker sei zu optimistisch hinsichtlich kirchlicher Würdenträger. Man könne nur noch auf den Ausgang des Krieges hoffen.

„Ich staune und bewundere deine eiserne Energie, die du diesen Leuten gegenüber immer wieder aufbringst zum Verhandeln. Die beste und letzte Handlungswaffe wird halt doch die deutsche Waffe in Ost und Süd auch für die kulturelle Endbereinigung sein und bleiben. [...] Auch die roten Herren in Rom werden jetzt schön brav sein müssen oder bald auch Farbe bekennen. Kamerad Brücker wird kaum etwas erreichen habe ich ihm geschrieben, er scheint mir noch immer zu optimistisch zu sein gegenüber Einlenkung kirchlicher Stellen!“¹⁰¹

Schluss

So klar Erzbischof Jaeger nicht auf Kleines Wünsche hinsichtlich einer ökumenischen Zusammenarbeit unter dem Zeichen des Nationalsozialismus einging, so irritierend ist seine Bereitschaft, sowohl die Verbindung zu Kleine aufrechtzuerhalten als auch nach dem Krieg Landesbischof Schultz einen „Persilschein“ auszustellen, um den ihn Kleine gebeten

¹⁰⁰ Kleine an Jaeger, 6. Oktober 1943, in: ebd.

¹⁰¹ Pircher an Kleine, 8. Oktober 1943, in: ebd.

hatte.¹⁰² Auch für die weitere Verwendung des Priesters als gymnasialer Religionslehrer setzte er sich ein.

Richard Kleine blieb noch jahrzehntelang in brieflichem und gelegentlich auch persönlichem Kontakt mit dem Erzbischof und späteren Kardinal. Im Jahr 1957 erstellte er für sich eine längere Notiz über einen Besuch in Paderborn am 12. November. Neben der Aussprache über ein Religionslehrbuch, an dem Kleine arbeitete und dessen Entstehen der Erzbischof anscheinend mit Wohlwollen begleitete, erinnerten sich die beiden, Kleines Notiz zufolge, an den Besuch von Landesbischof Schultz im Jahr 1943:

„Wir gedachten des [verstorbenen] Landesbischofs Walter Schultz und der letzten Zusammenkunft mit ihm dort 1943 mit unserem Vorschlag eines gemeinsamen Hirtenschreibens wider die ungeheure Gefahr des Bolschewismus.“

Kleine fügte hinzu:

„Der Erzbischof bedauerte, daß ihm erst am gleichen Morgen mein Kommen bekanntgemacht sei (der Geheimsekretär, der mir verschiedentlich wegen meiner Erkrankung an Grippe einen neuen Audienztermin angeben mußte), hatte es leider versäumt, mein Kommen an diesem Montag ihm eher als an diesem Tage selbst bekanntzumachen. ‚Sonst hätte ich mich ganz freige-macht! Sie hätten hier bleiben können und wir hätten zusammen einen Spaziergang gemacht. Ich werde Sie auch einmal in Duderstadt besuchen.‘ Er begleitete mich durch die Garderobe bis an die Haustür und verabschiedete sich auf das herzlichste von mir.

Eine volle Stunde war ich bei ihm. Trotz seiner starken Inanspruchnahme zeigte er mir in seiner natürlichen Art, wie er für mich Zeit hatte und wie herzlich er mich aufnahm. Ich war auf das tiefste von ihm und seiner geistigen Umsicht und auch Güte

¹⁰² Jaeger an Kleine, 22. Januar 1946 und 18. April 1946: „Für Herrn Landesbischof *Schultz* habe ich seinerzeit das gewünschte Zeugnis ausgestellt, doch habe ich noch nichts von der weiteren Entwicklung der Angelegenheit gehört. Ich würde es begrüßen, wenn ich bald eine gute Nachricht bekäme.“ Beide Briefe in: JAM, NL Kleine.

beeindruckt. Es war nach so vielem Deprimierendem wieder einmal ein Herzstärkendes [sic!] Erlebnis von großer Tragweite für mich und meine weitere Arbeit.“¹⁰³

¹⁰³ Richard Kleine, Unterredung mit Erzbischof Dr. Jaeger – Paderborn am 12.11.57, verfasst am 12.11.1957, in: JAM, NL Kleine.

Christian Wevelsiep

KULTUR, GEWALT UND SPRACHE

Reflexionen zum kolonialen und postkolonialen Blick

Einleitung: Über die Schwierigkeit mit dem Begriff des Kulturellen

Einander fremd sein – in den meisten Fällen bezieht man sich bei dieser Relation auf Sprache und Kultur, auf eine Gruppe oder einen „Anderen“. Die Konfrontation mit dem Fremden kann bekanntlich eine negative Drift erhalten: wenn das Fremde an sich problematisiert wird, wenn es nicht einfach Fremdes bleiben „darf“, sondern sich als etwas Fremdartiges rechtfertigen muss. Das Fremde ist zudem ein Grenzbegriff, der kaum unabhängig von einem bestimmenden Subjekt oder einer gegebenen Ordnung gedacht werden kann. Als Kolumbus in seinen Reiseberichten verwundert feststellte, dass sich die Ureinwohner des Kontinents der Inbesitznahme mit keinem Wort verweigerten, hatte er wohl diese Asymmetrie gut bedacht. Es gab keine Sprache, in der die Kolonisierten hätten antworten können, keinen vertrauten Begriff, der das Recht vom Unrecht getrennt hätte. Die Landnahme, die in einem Akt der offiziellen Proklamation verkündet wurde, zeugt von der subtilen sprachlichen Gewalt, welche die „Topographie des Fremden“ immer mit sich führt.¹

Die Begegnung mit dem Fremden ist historisch besetzt. Die Bilder, die wir zur Verfügung haben, lenken die Wahrnehmung in eine Richtung. Es geht um Macht und Landnahme, um die Okkupation des Fremden, die hier eine urchimliche Form aufweist. Eine nachträgliche Harmonisierung will sich nicht einstellen. Zu aufdringlich erscheinen die Bilder,

¹ Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/M 1997, S. 9.

in denen nicht nur Fremde unterworfen, sondern das Fremde selbst ausgelöscht wurde. Dementsprechend ambitioniert sind die vielen ethisch grundierten Versuche, die Kategorie des Fremden aus der negativen Form zu befreien. Nicht indem man die Geschichte des Fremden einer Revision unterzieht, sondern indem man ein kulturelles Ethos schafft. Die vorliegende Reflexion geht letztlich auch von dieser Notwendigkeit aus, eine Kulturtheorie zu beschreiben, die auf der Erfahrung der historischen Gewalt gründet und im Bewusstsein der zeitgenössischen Konflikte platziert wird.

Der „postkoloniale Blick“, um des es hier geht, zielt genau auf diese komplexen Zusammenhänge. Verschiedene Gesichtspunkte fließen hier zusammen. „Postkolonial“ meint das Ziel der Sichtbarmachung all jener Folgen, die auf die gewaltsame koloniale Vergangenheit zurückgeführt werden können. Zugleich wird die Frage der Veränderbarkeit der sozialen Beziehungen und der politischen Konflikte aufgeworfen, die vom kolonialen Denken und Handeln ausgingen – und bis heute nicht begradigt wurden. Um der Kritik Substanz zu verleihen, ist aber eine reflexive Vertiefung angezeigt. Weder die Semantik des Rechts, noch die formale Inklusion, weder die moralische Selbstvergewisserung noch die konkrete Parteinahme für „den Anderen“ ist in der Lage, die komplexen Verflechtungen der postkolonialen Situation (in Vergleichbarkeit zur postmodernen Situation bei Lyotard) einzuholen. Es sind subtile Einflüsse und Spannungen zwischen Sprache, Kultur und Gewalt zu beachten, um dem Ziel der Anerkennung des Anderen nahe zu kommen. Ein postkolonialer Blick wäre dann richtig verstanden, wenn er das Bewusstsein für die vielfältigen Brüche der Modernität schärft und die Unlösbarkeit der Identitätsdiskurse und damit immer auch die Selbstkritik des eigenen Standorts mitbedenkt.

Konkreter lässt sich die Zielstellung der folgenden Überlegungen auf einen normativen Anspruch ausrichten. Ausgangspunkt ist der Gedanke, dass sich Lebensformen der Moderne im Widerstreit befinden. Die vielen Aspekte, die mit dieser Konfliktstruktur einher gehen, können hier nicht

angemessen abgebildet werden; aber eine übergreifende Frage muss gestellt werden: ob es schlichtweg möglich sei, dass sich die widerstreitenden Perspektiven und entgegengesetzten Lager in einem gemeinsamen Horizont versammeln können. Ein Horizont des Allgemeinen, der natürlich unterschiedliche Auffassungen zulässt und nicht auf die eine (vermeintlich eurozentrische) Rationalität hin verkürzt wird. Es geht insofern weniger um eine Annäherung von sozialkritischen Theorien an jene Allgemeinheit oder „Normalität“, die ja das Zentrum des kritischen Diskurses bildet. Eher soll gezeigt werden, dass der hier zugrunde gelegte postkoloniale Blick in der Lage ist, eine unverzichtbare Erweiterung zu bilden. Nicht alleine, weil dieser Blick das Bewusstsein für das Unrecht, den Ausschluss oder die Verkennung des Anderen schärft (dies wäre auch mit anderen, u. a. vernunftrechtlichen Mitteln möglich), sondern indem auf die Fundamente hingewiesen wird, an die jene sich gegenseitig abgrenzenden Positionen zurückzubinden sind.

Diese Zielstellung verlangt zum einen die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Theorien, wobei das Wagnis eingegangen wird, einen weitausgreifenden Horizont von Sozialtheorie zu erfassen. Im Zentrum steht dabei die geschichtliche Reflexion des Begriffs Kultur. Der zentrale Gedanke schält aus dem weiten Feld der Kulturtheorie eine entscheidende Fragestellung heraus: unter welchen Bedingungen können „Kulturen“ Beachtung finden, die ihnen aufgrund der Machtverhältnisse, aber auch aufgrund geschichtsphilosophischer Präferenzen verwehrt blieben? Ein dominanter geschichtsphilosophischer Gedanke ist insofern zu dekonstruieren, der große Kulturen in einem Ausschlussverhältnis zu inferioren Kulturen beschreibt. Die Philosophie von Karl Jaspers wird insofern zur Sprache kommen, weil sie bei aller Größe einen bis heute spürbaren Fehlschluss begeht. Achsenzeitliche Kulturen wären demnach geschichtsfähig, während sich mindere Kulturen nicht bewähren konnten und sie nie jene Achtung erfahren haben.

Die zeitgenössische Philosophie, die hier von den Entwürfen von Bernhard Waldenfels, Jörn Rüsen und Thomas

Rentsch vertreten wird, hilft aus den Sackgassen der Geschichtsphilosophie heraus. Sie konturiert einen Raum, in dem sich die Kultur der Differenz mit Sinn- und Ordnungskriterien verbindet. Der Grundgedanke, der erst am Ende der Reflexion präzisiert werden kann, zielt auf die Bedingungen einer kritischen Sozialtheorie, der vielleicht ein Stück weit ihre vermeintliche Unversöhnlichkeit genommen wird. Darüber hinaus lenkt aber ein weiterer Gedanke die Reflexion. Theoretisch lassen sich über das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinen, vom faktischen Ausschluss und der abstrakten Inklusion gelehrte Abhandlungen schreiben, aber konkret müsste im gleichen Maße gefragt werden, welche Vorzüge, Erweiterungen und Fortschritte sich denn aus dem Blickwinkel des postkolonialen Diskurses ergeben. Daher wird nach den eher theoretischen Erkundungen, bei denen es um die europäischen Diskurse der Vergangenheit und die gegenwärtige Kultur der Differenz geht (1-3), auch explizit nach dem Verhältnis von postkolonialer Theorie und praktischen Perspektiven im Kontext sozialer Professionen gefragt (4).

1. Kultur zwischen dem Eigenen und dem Fremden

Vorangestellt sei, dass die Interaktion zwischen einander Fremden ihrem Wesen nach vorübergehender Natur ist – und dass es zwar nicht selbstverständlich, aber wünschenswert ist, die Distanz zwischen Fremden abzubauen und zumindest Räume der Vermittlung, der Begegnung oder gar der Vertrautheit entstehen zu lassen. Der Absolutismus des Fremdseins wäre der falsche Weg, den man nicht „beweisen“, sondern nur behaupten kann: er mündet in Sackgassen der Irrationalität, der Entzweiung, im unergründlichen Hass auf das Andere oder den Anderen.

Vorausgesetzt, dass es sinnvoll erscheint, die Vektoren der Fremdheit zurückzubiegen, scheinen sich verschiedene Wege des Umgangs mit dem Fremden anzubieten. In den Mittelpunkt rückt dabei der Begriff der Kultur in historischer und philosophischer Perspektive. Die naheliegende Praxis des

sensiblen Umgangs mit fremder Kultur erweist sich als Form der Selbstkritik: die Überzeugung, alleinige Quelle des Friedens und Motor allen Fortschritts zu sein, wird zurückgenommen in eine kritische Selbstbetrachtung. Es handelte sich um eine gnadenlose Überhöhung mit ebenso gnadenloser Gewalt gegenüber allem, was als „wild“ oder „primitiv“ überschrieben wurde. Die Paradoxie wird man freilich schonungslos betrachten müssen, ohne sie jemals „loszuwerden“: von einem „Wir“ auszugehen, dass sich gegen Andere positioniert, obwohl oder indem es sie in den Bereich des Eigenen hineinzieht. Auch die vorliegende Reflexion kommt von dieser Ambivalenz nicht los: „Wir“ kennen diese Form der Selbsttäuschung aus der europäischen Geschichte und wir sind es gewohnt, diese dunkle Seite auch in ihren aggressivsten Formen der Vergangenheit zuzuschreiben, der man heute nicht mehr sprachlos gegenübersteht. Das „Wir“ ist insofern zu kritisieren und die Bedingungen des Sprechens sind auszuweisen – aber das heißt sicherlich nicht, überhaupt auf die Möglichkeit der Sprache (inklusive ihrer Kritik) zu verzichten. Vielmehr haben wir kritische Begriffe und diskursive Arenen gebildet, um dieser Vergangenheit mit offenem Visier zu begegnen.

Ein überzeugender Weg, dem Fremden zu begegnen, liegt in der Zurückweisung eines angeblich ursprünglichen Konflikts. Kultur ist demnach nicht das, was gerne vereinfachend behauptet wird: eine Quelle des Konflikts, erster Bezugspunkt eines Hasses, der den Namen Kulturkampf trägt. Im Schreckensbild einer untergehenden Kultur wird die vermeintliche Feindschaft unserer Zeit beschworen. Die Kultur erscheint hier vor allem als Vehikel für spezifische Interessen, die Komplexität des Sozialen auf eine handhabbare Unterscheidung zurückzuführen – Wir gegen Sie. Der homogenen Kultur kommt in dieser Situation eine überragende Bedeutung zu: sie wirkt wie ein Versprechen auf Vollwertigkeit, Anzeichen von Macht und Stärke. Ein gemeinsames Erbe und eine geteilte Vergangenheit sind zu bewahren und gegen fremde Mächte zu verteidigen. Den Extremen und den Außenseitern spielt dieses Sinnangebot bekanntlich in die Hände; alles kommt

insofern darauf an, den Begriff einer gemeinsamen Kultur zu etablieren, der sich aus verschiedenen Quellen speist und nur in Kategorien des Zusammenflusses zu greifen ist. Es gibt in Sachen Kultur nicht die eine Quelle, schreiben Trojanow und Hoskote, sondern verschiedene „Rinnsale, Bäche, Kanäle“.² die sich an einem Punkt vereinigen und dann wieder verzweigen, die etwas ergänzen und anderes fortspülen: Geschichte und Kultur als Zusammenfluss.

Die Schwierigkeiten mit dem Begriff der Kultur liegen gleichwohl auf der Hand. Es ist ein Titel, über den jemand zu verfügen meint, weil er ganz zu ihm gehört. Die Zugehörigkeit einer Kultur zu einem Raum, zu einer Geschichte, zu einem Artefakt könne die Gestalt des Eigenen verbürgen. Sobald sich eine fremde Kultur der eigenen Kultur gegenüberstellt, beginnen die Konflikte. Die andere Schwierigkeit liegt vermutlich in der gnadenlosen Überhöhung einer groß gedachten Kultur, die alles umfassen soll und nichts außen vorlässt, so dass sich eine neue Harmonie eines globalen Ethos einstellt, gespeist aus der Mannigfaltigkeit der kulturellen Formen. Hier geht es vorrangig um das Verhältnis von Sprache und Gewalt, das man in zwei Richtungen entfalten kann: Gewalt kann als das ganz Andere jeder politischen Lebensform verstanden werden oder beide Sinnformen sind eng ineinander verschlungen.

Wir haben es mit zwei Formen des Umgangs mit Kultur zu tun. Die eine Form beschwört Feindschaften und Gegensätze, die andere betont ein Miteinander. Der Gegensatz ist deswegen problematisch, weil er dem Kulturellen etwas zuschreibt, das seinem Wesen nicht entsprechen kann. Kultur ist Gewordenes, aber auch gegenwärtige Praxis. Im Bild einer festen Einheit, die einer möblierten Einrichtung gleicht, wäre sie falsch begriffen. In der gegenständlichen Anordnung werden kulturelle Gegebenheiten zu Kultur-tatsachen – aber sie werden bekanntlich erst durch Wahrnehmungen, Interpretationen, Aktualisierungen und Parteinahmen hervorgebracht. Kultur

² Ilja Trojanow/Ranjit Hoskote, *Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht, sie fließen zusammen*, Frankfurt/M 2017, S. 19.

ist demnach kein fester Bestand, den man entbergen kann, sondern sie ist das niemals Fassbare, das sich der endgültigen Definition entzieht. Kulturen können nicht „enthüllt“ werden – sie haben kein Geheimnis, das wir hinter ihrer funkelnden Fassade erkennen könnten. Sie weisen immer über sich hinaus und sind am ehesten noch als Anzeichen eines Verlusts, einer Kompensation, einer Leere richtig begriffen.³

Diese philosophische Sicht auf die Kultur ist von Bedeutung für die angeblich kulturell bedingten Konflikte der Gegenwart. In verschiedenen Spielarten tritt die Kultur als Interpretament hervor, das bestimmten Interessen dienlich ist. Kultur ist in einem bestimmten, gerne aufgegriffenen Bild eine Quelle der Gewalt. Sie lässt Erzählungen der Feindschaft entstehen, die allesamt auf einem missverständlichen Bild beruhen. Darüber hinaus ist Kultur scheinbar unentbehrlich, insofern sie als begrenztes Feld von Geboten, Sitten und Regeln eine Gemeinschaft hervorbringt und Lebensformen zu einem Bewusstsein ihrer Selbst führt. Damit aber ergeben sich massive Probleme für diejenigen, die angeblich über keine eigene Geschichte, keine eigene Kultur verfügen können, weil sie die längste Zeit der Herrschaft Anderer unterworfen waren.

Erst eine alternative Herangehensweise bewahrt die Kategorie des Kulturellen vor überhöhten Ansprüchen und rigiden Verengungen. Hier soll der Versuch gemacht werden, einen anthropologiekritischen Rahmen zur Verfügung zu stellen. Kultur wird demnach als ein Gefüge verstanden, in dem sich interexistentielle Bedingungen abbilden.

2. Der koloniale Blick: Politische Imagination und Eurozentrismus

„Der koloniale Blick“ ist eine Formulierung mit einem weiten Spektrum. Auf eine einprägsame Formel reduziert, bezieht er sich auf die möglichen Bedingungen, bzw. auf die

³ Ralf Konersmann, *Kulturphilosophie zur Einführung*, Hamburg 2003, S. 7-15.

Art und Weise, wie Andere angeschaut werden. Dieser Blick ist zeit- und geistesgeschichtlich belastet. Er ist zudem von einer Virulenz, die man nicht los wird und die keineswegs auf eine bestimmte Vergangenheit zu reduzieren ist. Mit jener historischen Phase, die den Titel des *Kolonialismus* trägt, ist er natürlich eng verflochten; aber als ein soziales Phänomen weist er über eine vermeintlich abgeschlossene Vergangenheit hinaus.

Der koloniale Blick ist bekanntlich nicht an den Kolonialisten gebunden. Winston Churchill erkannte in den nach Süden verdrängten schwarzen Ureinwohnern des Sudan Menschen auf der frühesten Entwicklungsstufe, die kaum in der Lage waren, „über ihr leibliches Wohl hinauszudenken“. Auf einer prähistorischen Schwelle verharrend, präsentierten sie sich dem britischen „Eroberer“ als von Natur aus grausam und liederlich, von geringer Intelligenz, aber auch von entschuldbarer sittlicher „Niedrigkeit“.⁴

Man möchte diesen Blick natürlich weit von sich fernhalten. Auf diese Weise blicken jene großen Männer der Geschichte, die sich unter dem strengen Urteil der Nachgeborenen mit jener Gewalt verbündet haben, von der man gegenwärtig so weit entfernt ist. Der Zweifel wird freilich nicht geringer, wenn man das Feld des Politischen verlässt und die philosophischen Größen einbezieht. So erschütternd die Rede eines Immanuel Kant im Rahmen seiner naturdeterministischen Argumentation vielen auch erscheinen mag – sie ist durchaus reduktionistisch. „In den heißen Ländern“ reife der Mensch zwar früher heran, aber ohne jemals die „Vollkommenheit der temperierten Zonen“ zu erreichen.⁵

Der Klima- oder Naturdeterminismus ist ein Kind der Geopolitik des 19. Jahrhunderts. Kant sprach aus, was den Macht- und Raumformationen der Zeit entsprach. Der biologistische

⁴ Winston Churchill, *The river war*, London 1899, S. 14, zit. n. Erhard Oeser, *Die Angst vor dem Fremden. Die Wurzeln der Xenophobie*, Darmstadt 2015, S. 330.

⁵ Immanuel Kant/E. Henscheid, *Der Neger*, Frankfurt/M 1985, zit. n.: Paul Reuber, *Politische Geographie*, Paderborn 2012, S. 71.

Komplex, den man heute als Kennzeichen imperialen und kolonialen Denkens zur Kenntnis nimmt, wäre demnach als ein Muster einer „gesellschaftlichen Reflexionskultur“⁶ einzuordnen.

Ob man nun die Werke von Herder, Kant oder gar Hannah Arendt angesichts einzelner Textstellen in Frage stellt, ist hier nicht von Belang. Der koloniale Blick ist offenbar nicht an Einzelne gebunden, sondern an die Texturen und Dispositive einer Zeit. So wird es heute nicht überraschen, dass es koloniales Denken bereits vor dem Kolonialismus gab und dass der koloniale Blick mit der politischen Imagination der Gesellschaft aufs engste verbunden war. Bereits vor Beginn der imperialen Expansion lassen sich etwa unbewusst geäußerte Kolonialphantasien bemerken, die – hier im Falle der deutschen Kolonialgeschichte – einem tiefreichenden expansiven Verlangen gleichkommen.⁷ Dieser Phantasie-Kolonialismus wühlte gleichsam in den Feldern von Macht, Sexualität, Unterwerfung und Selbsterhöhung, die vielfach beschrieben worden sind. Aber bei allem, was sich bei genauerer Analyse dem Betrachter als bizarre Projektion offenbart – so ist es doch das Verhältnis von Sprache und Gewalt, das in den Mittelpunkt rückt. Der koloniale Blick ist gewaltsam, besitzergreifend, expansiv. Aber ebenso, wie es gewissermaßen „Kolonialismen im Plural“⁸ gegeben hat, die man nicht auf die formale Territorialherrschaft reduzieren kann, so ist auch die Art und Weise der kulturellen Imagination vielschichtig.

Die Behauptung, dass wir den kolonialen Blick nicht loswerden, dass er weiterhin das Denken besetzt, ist hier in Rechnung zu stellen. Missverständlich wäre er, wenn man sich damit begnügt, die Kontinuität rassistischer und kolonialer Muster zu beweisen, die sich bis in die Gegenwart fortsetzen. Dies hieße, sich von der kommunikativen oder physischen Gewalt Einzelner beeindruckt zu lassen. Der koloniale Blick ist aber

⁶ Ebd.

⁷ Susanne Zantop, *Colonial Fantasies. Conquest, Family and Nation in Precolonial Germany, 1770 -1870*, Durham 1997.

⁸ Sebastian Conrad, *Deutsche Kolonialgeschichte*, München 2008, S. 15.

auch nicht als ein Ausdruck der hegemonialen Bedingungen unserer Zeit zu verstehen, zu denen eben weiterhin rassistische Stereotypen und politische Imaginationen gehörten. Beide Aspekte sind in Rechnung zu stellen und mit offenem Visier zu analysieren, aber um zumindest eine Dimension zu erweitern.

Der koloniale Blick meint darüber hinaus eine neue Art und Weise des kritischen Sehens. In dem Begriff versammeln sich das Wissen um eine Vergangenheit, in der Andere zu Objekten der Besitzergreifung gemacht wurden, sowie das Wissen um die Kontinuität von Gedankenfiguren und Imaginationen, denen ein moralisches, zivilisatorisches oder kulturelles Gefälle eingeschrieben ist. Der koloniale Blick umfasst aber auch die Bedingungen der gegenwärtigen politischen Reflexion.

In der diskursiven Situation der Gegenwart wird freilich die Luft für politisch-moralische Auseinandersetzungen dünn. Große moralische Narrative besetzen den Raum und verengen bisweilen die kommunikativen Spielräume. Man könnte vermuten, dass die Begriffe von Kolonialismus, Rassismus und Antisemitismus auf Augenhöhe zu verorten wären, weil sie als Spielarten eines negatorischen Weltbildes erscheinen. Aber die jüngsten Debatten haben eindrücklich bewiesen, dass es sich scheinbar um konkurrierende Erzählungen handelt, die natürlich unterschiedliche sozialhistorische Hintergründe haben, aber eben auch „Anhänger“ und „Fürsprecher“. Anscheinend sind Empfindlichkeiten gestiegen, ebenso wie sich neue Disziplinen etabliert haben, die sich in Konkurrenz zu den vermeintlich *hegemonialen Diskursen* befinden – oder dort platziert werden.

Der koloniale Blick thematisiert die Perspektive der „Entkolonialisierung“ unter spezifischen Voraussetzungen, die mal ausgesprochen und mal verdunkelt bleiben. Oberflächlich geht es um die Kritik der Macht, die sich in Raum und Zeit entfalten soll und dabei offenbar auf ein Gegenüber verwiesen ist. Ist kritischen Denkern wie Achille Mbembe Recht zu geben, wenn er Europa vor allem zu einem Gegner auf der historischen Bühne erklärt – zumindest jenes Europa, das

immer darauf bestanden hatte, Motor und Geist eines welt-historischen Entwicklungsprozesses zu sein? Die Kritik am europäischen Zentrismus ist eingängig: die „Eigentümlichkeit der europäischen Geschichte“ bestünde darin, keine „andere Form von Humanität“ gelten zu lassen, und die eigene Lebensform für „allgemein menschlich“ zu halten.⁹ Europa, als historisch gewordene Lebensform, definierte sich demnach über Vernunft und Universalität, die jeder anderen Lebensform zugestanden wird, aber eben auch einen hellen Kern hat.

Nur auf der Oberfläche lässt sich hieraus eine Entzweigung schlussfolgern. In der Tiefe aber geht es – und insofern ist der kritische koloniale Blick zu verteidigen – um die Bedingungen eines emanzipatorischen Universalismus, damit auch die Voraussetzungen der Anerkennung und Verkennung.

3. Gewalt und Sprache

Der Ausgangspunkt des kritischen postkolonialen Denkens liegt in einer voraussetzungsvollen Denkbewegung: der Infragestellung eines *Universalismus von oben*. Dem *Ethnozentrismus* ist seine Spitze zu nehmen, aber den *Eurozentrismus* zu dekonstruieren, ist ungleich schwieriger. Die Verkörperung des Universellen in einer konkreten Gestalt war immer zwiespältig; der Führungsanspruch, der, von der Philosophie ausgehend, formuliert wurde, verdankt sich einer zugeschriebenen Einzigartigkeit, die für das Ganze verbindlich wird. Diese Kritik muss hier aber nicht wiederholt werden.¹⁰

Näher an der Wirklichkeit unserer Zeit ist die Gegnerschaft, die sich angeblich als Gefahr für das europäische Prinzip ausweist. Das Andere und Fremde steht vor den Grenzen der eigenen Ordnung und wird als das schlechthin „Andere Europas“ zum Repräsentanten dieser Bedrohung.¹¹ Was aber genau

⁹ Achille Mbembe, *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonialisiertes Afrika*, Frankfurt /M 2016, S. 90.

¹⁰ Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/M 1997.

¹¹ Mbembe, *Ausgang*, S. 92.

ist es, das diese unklare Bedrohung ausmacht? Man könnte es sich einfach machen und einen Bezug zum Fremden herstellen: Fremde stehen als *Fremdartige* der eigenen Ordnung gegenüber, sie stehen vor Grenzen, die sie mal überschreiten dürfen, vor denen sie aber meist verharren müssen. Das Fremde wäre demnach nicht nur deswegen eine Bedrohung, weil es mit fremder Kultur einhergeht, sondern weil es als Störung der eigenen Ordnung erscheint.

Erst der Begriff der Alterität bringt die Verhältnisse auf den kritischen Punkt. Alterität meint die Präsenz eines Gegenüber in einem gemeinsamen Raum, dessen Herkunft, Identität und Erfahrungen im Dunklen bleiben. Nur in einem Zwischenraum zwischen dem Eigenen und dem Fremden ist diese Alterität zu platzieren. Die Frage ist immer, wie man mit diesem unverfügbaren, intransparenten Anderen umgehen kann.

An diesem Punkt setzt die Kritik des Logozentrismus an: Europas vermeintlicher Universalismus wirkt nicht umarmend, sondern entfremdend. Die drohende Alteration gibt sich in verschiedenen Bruchlinien zu erkennen: Europa ist in sich gespalten – in Gemeinschaften mit offenem Universalitätsanspruch und solchen, die sich auf sich selbst zurückziehen. Die behauptete universale Vernunft spaltet sich auf.¹² Der Andere wird zur existentiellen Bedrohung, er wird zum Gegenüber der eigenen Vernunft – Mbembe vermutet hier gar einen Rückfall in die Sprache des Totalitarismus.¹³

Bei aller berechtigten Kritik an der europäischen „Rationalität“, die neue Gräben im Bereich des Politischen aufreißt – es bleibt die Frage, wie man mit den Mitteln der Sprache neue positive Gestaltungsräume schaffen könnte. Die Sprache als Mittel und Medium rückt dabei in den Fokus. Nicht, weil sie in der Lage wäre, einen politischen Raum jenseits aller Gewalt freizuhalten. Sondern weil sie die scheinbar unvermeidliche Kontamination der Sprache mit der Gewaltsamkeit selbst

¹² Jan Patocka, *L'Europe après L'Europe*. Paris 2007; Marc Crépon, Europa denken. Jan Patockas Reflexionen über die europäische Vernunft und ihr Anderes, in: *transit* 30, Winter 2005/2006, S. 40-52.

¹³ Mbembe *Ausgang*, S. 92.

zur Disposition stellt. Und dies betrifft, wie wir im folgenden sehen werden, vor allem die Beziehung, die ein vermeintlich *altermondialistisches* (J. Derrida), globalisierungskritisches Europa gegenüber der Gewaltsamkeit und dem Konflikt *der Anderen* einnimmt.¹⁴

Der höchste Anspruch, den man an die Instanz der Sprache stellen kann, ist wohl die Frontalstellung zum Phänomen der Gewalt. Hannah Arendt hatte in diesem Sinne einen idealistischen Blick auf Sprache und politische Kommunikation gepflegt. Gewalt spricht nicht und tritt demnach niemals politisch in Erscheinung. Sie zerstört auf lange Sicht das Politische, das seinerseits als ein heller Raum der offenen Kommunikation erscheint. Wo Gewalt herrscht, ist das Politische und somit jede Kommunikation bereits vernichtet; wo hingegen das Politische den Raum besetzt, könne sich gar keine Gewalt entfalten.¹⁵

Von verschiedenen Seiten ließe sich hier Einspruch erheben. Gewalt tritt nicht jenseits, sondern bereits in der Gestalt des Wortes auf¹⁶ insbesondere, wenn es darum geht, die Gewalt von sich fern zu halten, kommt es zu eigentümlichen Allianzen. Man kann es am besonderen Fall der ethnischen Interpretation von modernen Konflikten beobachten.

Es gibt ein eingängiges Bild, das in diesem Zusammenhang gern verwendet wird, vielleicht weil es die Dinge überschaubar macht. Jede Gewalt-Feindschaft habe, so wird nicht selten suggeriert, eine Wurzel, bzw. einen Ursprung, aus der sie hervorgeht. Jeder Konflikt zwischen unterschiedlichen Parteien

¹⁴ Der Begriff des Altermondialismus verdiente sicherlich eine ausführlichere Diskussion. Meint er Globalisierung von unten anstatt von oben? Eine friedliche Revolution, die sich dem Ernst der globalen Lage bewusst ist? Meint er das Andere der neokapitalistischen Vergesellschaftung? In welche Richtungen man auch schaut, es wäre eine eigene Reflexion wert, die über die abstrakte Utopie einer anderen Welt hinausweisen müsste.

¹⁵ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1994, S. 21-22.

¹⁶ Burkhard Liebsch, Gewalt in und versus Sprache, in: ders., *Einander ausgesetzt – Der Andere und das Soziale*. Band II: *Elemente einer Topographie des Zusammenlebens*, Freiburg 2018, S. 972.

hat eine „Geschichte“ und einen Verlauf. Das ursprüngliche Gegeneinander könnte zwar eine Zeitlang unterdrückt werden, durch Regime und politische Maßnahmen verdeckt. Aber nach einem unbestimmten Zeitraum *bricht die Gewalt hervor*, lassen sich die Animositäten nicht mehr verbergen. Die Sprache erweist sich in diesem Fall als günstiges Vehikel, um diese Konstruktion zu verstärken. *Die uralten Feindschaften brechen hervor, lange gehegte Konflikte kommen an die Oberfläche, uralte Fehden zwischen rivalisierenden Mächten geben sich zu erkennen.* Der Konflikt wird reduziert auf Ethnie und Kultur. Die Intensität ergibt sich angeblich aus dem Gegensatz, der uns von den anderen trennt und „immer schon“ da war.

Beispiele ließen sich heranziehen, ferne und nahe. Kriege auf dem afrikanischen Kontinent etwa werden gerne als ethnopolitische Konflikte gedeutet, in denen uralte, kulturell bedingte Rivalitäten entzündet werden. Das Beispiel Südosteuropas liegt ebenfalls nah, um den Faktor des Ethnischen zu betonen. Die Zerfallskriege im ehemaligen Jugoslawien sind ein gern bemühtes Exempel. Unter dem Eindruck des Ost-West-Gegensatzes und diktatorischer Herrschaft sei das ethnische Bewusstsein lange Zeit unterdrückt worden. Der vermeintliche Nachholbedarf sei nach 1989 dann zum Ausdruck gekommen, seit die nationalen, politischen und ethnischen Minderheiten „erwachten“. Was lange Zeit unterdrückt wurde, komme nun zum Ausdruck, suggeriert diese These. Dort, wo der Krieg nach langen Jahren wieder aufflammt, scheint sich ein Determinismus Bahn zu brechen. Das ethnische Bewusstsein käme demnach einer anthropologischen Gestalt gleich, die man in politischen Verhältnissen zwar beherrschen könne, die aber auf lange Sicht ihr kämpferisches, leidenschaftliches, unbehämbbares Wesen erweist.

Die Rede vom ethnischen Konflikt ist verführerisch. Sie erzeugt eine Orientierung in Zeiten von Weltbürgerkriegen, deren eigentliche Signatur die Unübersichtlichkeit ist. Sie hat unwidersprochen einen Eigenwert, wenn es gilt, die

gewaltsamen Brüche im 20. Jahrhundert zu verstehen.¹⁷ Aber sie zeigt zugleich, inwieweit Sprache keinerlei Gewaltlosigkeit garantiert, sondern immer mitbedingt.

Auf einer anderen politischen Ebene lässt sich dieses Ineinander von Sprache und Gewalt aufzeigen. Denken wir an die Konstituierung der Nationalstaaten am Ende des Ersten Weltkrieges 1918. Was war der Grund für die militärische Durchsetzung der neuen nationalstaatlichen Ordnungsprinzipien auf dem Balkan bis 1923? Man versuchte bekanntlich, neue Staaten als Sprach- und Abstammungsgemeinschaft zu bilden; dazu war es anscheinend notwendig, ethnische Gruppen zu sortieren und Bevölkerungstransfers im großen Stil zu erzwingen. Der Austausch der Völkergruppen zwischen Griechenland und der Türkei ist hier zuerst zu nennen: Flucht und Vertreibung der Menschengruppen, die dem ethnisch-sprachlichen Ordnungsprinzip nicht entsprachen, waren die Folgen, die unter den Augen der Kolonial- und Großmächte mit dem Tod Hunderttausender Menschen einher gingen. Die Sprache war in diesem Fall nur ein Mittel, um eine Homogenität zu erzwingen, diese gleichsam herzustellen. Sie widersprach allen

¹⁷ Dan Diner, *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*, München 2003, S. 17. Jeder gelehrte Versuch, sich dem Saeculum mit narrativen Mitteln zu nähern, ist auf Kategorien verwiesen, die Komplexität reduzieren. Für das Jahrhundert der totalen Gewalt hat sich bekanntlich die Rede vom Weltbürgerkrieg der Werte und Weltanschauungen eingebürgert. „Zeitikonen“ spannen die Geschichte zwischen 1917 und 1989 aus – hier findet eine bedeutsame Periode in der gewaltsamen Revolution ihren Beginn und in der friedlichen Revolution ihr definitives Ende. Die fundamentale Gegnerschaft überzog den gesamten Globus, ein „sich systemisch durchziehender Dualismus“ (ebd.), der die Welt in den Gegensatz von Freiheit und Gleichheit, Bolschewismus und Antibolschewismus, Ost und West einsperrte. An der Geltung solcher Deutungen besteht kein Zweifel, aber sie verschatten immer auch alternative Interpretamente. Nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Welt war es die Wiederbelebung von Ethnos und Nationalität, die Historikern zu denken gab. „In der Epoche des Weltbürgerkrieges der Werte und Ideologien schienen diese Konflikte wie anästhetisiert, gleichsam ruhiggestellt, wie überwältigt von der lärmenden Rhetorik widerstreitender Universalien“, ebd., S. 19.

geschichtlichen Erfahrungen jener Regionen, die immer auch von ethnischer Pluralität und sprachlicher Diversität geprägt waren.¹⁸

Die philosophische Reflexion kann sich von diesen Einsichten nicht vollkommen distanzieren. Die erwähnte Reinheit, die man in der Sprache - in einer Frontalstellung gegen alle politische Gewalt - vermutet, ist zumindest ambivalent. Die Philosophie der Gewalt erhebt dementsprechend Einspruch gegen jegliche Überhöhung: Sprache und Politik sind demnach eher ineinander verschlungene als getrennte Wirkungsbereiche, Gewalt verbindet sich mit dem Wort, sie tritt sogar als sprachliche Verkörperung in Erscheinung.

Die Ambivalenz ist schwer zu lösen. Auf der einen Seite bieten sich kaum Auswege aus den Gewaltverhältnissen an, sei es im Blick auf vergangene Gewalterfahrungen, sei es mit dem klaren Blick auf gegenwärtige Gewaltszenarien. Wir waren und sind einer Gewaltsamkeit ausgesetzt, die „anarchisch“ ist, immer schon mit und in bestimmten Ordnungen gegeben und eingebettet¹⁹ wir können uns im Horizont der Gewaltgeschichte keine „Illusionen über vermeintliche Auswege aus der Gewalt leisten“²⁰ die von vollkommener Gewaltfreiheit ausgehen.

¹⁸ Sabine Riedel, Ethnizität als schwankendes Fundament staatlicher Ordnung, in: Ulrich Albrecht/Michael Kalman/Sabine Riedel/Paul Schäfer (Hg.), *Das Kosovo Dilemma. Schwache Staaten und Neue Kriege als Herausforderung des 21. Jahrhunderts*, Münster 2002, S. 47-63; Günther Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 2006.

¹⁹ Bernhard Waldenfels, Aporien der Gewalt, in: Mihran Dabag/Antje Kapust/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*, München 2000, S. 9-25; ders., Metamorphosen der Gewalt, in: Michael Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, München 2014, S. 135-155.

²⁰ Burkhard Liebsch, Der Gewalt ausgesetzt. Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik, in: ders., *Einander ausgesetzt – Der Andere und das Soziale*. Bd. II: *Elemente einer Topographie des Zusammenlebens*, Freiburg 2018; S. 977.

Andererseits sind die Perspektiven auf die Formen des Verzeihens und der Versöhnung keine bloßen Floskeln, noch sind sie Ausweis einer sprachlichen Ohnmacht. Der integrale Zusammenhang von Sprache, Ethik und Politik ist zu verteidigen gegen jede Stimme der Gewalt und gegen jede Form der Verletzung.

4. Die Kultur der Differenz

Worauf lässt sich schließlich eine Kultur der Differenz zurückführen, die sich in der Kritik des westlichen Denkens, der Hegemonie und der Gewalt bewährt und der Verteidigung des Singulären gelten soll? Worauf, genauer gefragt, zielt denn die Kritik der Gewalt, wenn sie sich doch in bestimmter Weise zu dem universalistischen Wahrheits-, Vernunft- und Moralverständnis einordnen muss? Eine universalistische Moralität ist bekanntlich eine komplizierte Sache. Im Horizont der westlichen Zivilisationsgeschichte entfaltete sich der Vernunftanspruch des Menschen nach der Zurückweisung mythischer, religiöser und autoritärer Setzungen. Die säkulare Moderne – und mit ihr die universalen Ansprüche an Recht, Wissenschaft, Politik, usw.. – war und ist das Ergebnis eines zähen Entwicklungsprozesses. Diesem Universalismus erster Ordnung kann man vieles zumuten: die Freiheit der verschiedenen Lebensformen oder die Relativität von Standpunkten. Die praktische Vernunft und jegliches moralische Urteil des universalistischen Diskurses implizieren eine Allgemeingültigkeit. Sie lassen keine Lebensform außen vor und sind insofern gleichermaßen universal und relativistisch zu verstehen.²¹ Keine Institution und keine Kultur, keine einzelne Lebensform und keine sittliche Perspektive wird von diesem Vernunftbegriff bevorzugt oder ausgelassen.

²¹ Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M 1994, S. 13 ff.; Friedrich Kambartel, *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt/M 1989, S. 27-30.

Wie aber lässt es sich erklären, dass genau an diesem Punkt die Kritik des postkolonialen Denkens einsetzt und verschwiegene Formen des ethnozentrischen Denkens vermutet? Die Frage führt die Überlegungen zuletzt auf das weite Feld von interkultureller Hermeneutik, Geschichtsphilosophie und Ethik.

Die entscheidenden Kriterien werden sichtbar, wenn man die Beziehungen zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen genauer befragt. Das Besondere bedeutet hier: all jene Lebensformen, die sich als partikularistisch oder traditionalistisch erweisen, insofern sie an den Bedingungen der liberalen, „westlichen“ Modernität nicht teilhaben. Partikuläre Lebensformen können sich in tribalistischer Kultur, in Theozentrik oder Polytheismus ausdrücken. Die Frage ist nicht, ob diese Lebensformen als „gleich-gültige“ Toleranz und Geltung verdienen, sondern inwiefern sie den Bedingungen der universalen Anerkennbarkeit unterliegen. Anhand einer älteren geschichtsphilosophischen Debatte lässt sich diese Problematik verdeutlichen.

Geschichte ist, allgemein formuliert, mehr als nur ein heißes oder kaltes Verfahren, sondern Ethos und Stiftung, eine „Angelegenheit der kulturellen Situierung.“²² Diese Einsicht ist nicht neu. Wir sprechen wie selbstverständlich von historischen Traditionen und Erinnerungsgemeinschaften, die auf eine gemeinsame Vergangenheit blicken. Ebenso selbstverständlich sprechen wir von bedeutenden „Kulturen“, die einen Teil der universalen Menschheitsgeschichte bilden. Diese Kulturen erweisen sich als geschichtsfähig, weil sie ein kulturelles Erbe erhalten haben. Solchen Kulturen wird mit guten Gründen eine eigene Dignität zugeschrieben, die zu bewahren sei.

Könnten diese Kulturen nicht zu einer großen, einheitsstiftenden Erinnerungskultur zusammengefügt werden? Es ist ein Gedanke, den man schwerlich abweisen kann: wenn es

²² Jörn Rüsen, *Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte*, Berlin 2003, S. 12.

möglich ist, eine universale Menschheitserzählung zu formieren, würden sich dann nicht alle trennenden Konflikte und alle Gewalt aufheben? Karl Jaspers hatte diese Motive in einen großen Entwurf überführt. Er erkannte in der sogenannten Achsenzeit eine welthistorische Epoche von unschätzbarem Wert. Die „großen“ Kulturen zwischen dem achten und dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert hatten radikale Veränderungen im kulturellen Bewusstsein in Ost und West offengelegt. In Indien, China und Europa wurden Bewegungen der Selbstdistanz erkennbar, die von einem existentiellen Staunen zeugten. In Ost und West stellte man radikale Fragen, über die Tiefe des Selbstseins und die Unverfügbarkeit der Existenz. Die Menschen traten als fragende und reflexive Wesen hervor. Sie verließen den Kontinent der mythischen Erzählungen und forderten transzendente Antworten, Sinn, Bedeutung, Religion. Die Ähnlichkeit des Erwachens verschiedener Kulturen erschien Jaspers als höchst bedeutsam für die weitere Menschheitsgeschichte, weil eben „hier geboren wurde, was seitdem der Mensch sein kann.“²³

Die Achsenzeit sei eine Epoche mit universalem Charakter. Sie eröffnet die Möglichkeit der grenzenlosen Kommunikation zwischen den Kulturen. Unter dem Eindruck der katastrophalen Irrwege, die das Europa des 20. Jahrhunderts eingeschlagen hatte, war die Zusammenführung aller getrennten Kulturen eine dringliche Angelegenheit. Ausgehend vom ersten Impuls der Achsenzeit zeigte sich das universale Subjekt namens Menschheit als sinnstiftendes und friedensförderliches Motiv. Eine neue Einheit der Menschheit, die sich von Rivalität und Zwietracht, Konkurrenz und Konflikt lossagen sollte, könne als Garant des Zukünftigen verstanden werden.

Es ist ein kulturtheoretischer und philosophischer Entwurf, der einer Neubewertung bedarf.²⁴ Der ethische und philoso-

²³ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Berlin 1955.

²⁴ Aleida Assmann, Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet, in: Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen des Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, Frankfurt/M 1992, S. 330-341.

phische Grundgedanke erscheint unabweisbar: eine tiefergehende Einheit menschlicher Kultur lässt sich zusammenfügen im Bewusstsein einer verbindlichen moralischen Grammatik, die Vielfalt der kulturellen Formen wäre eingebettet in eine kulturelle Ordnung, die nichts außen vor lässt.

Fortschritte haben immer auch eine Ambivalenz. Können Kulturen als geschichtsfähig bezeichnet werden, wenn sie ein gewisses Stadium der Reflexivität erreicht haben – und zielen alle Kulturen darauf, kulturelle und ethnische Schranken zu überwinden? Was ist mit den vermeintlich minderen, vorreflexiven Kulturen, die an der von oben gesetzten Norm scheitern und ein Leben am Rande der Geschichtsfähigkeit führen? Wäre so verstanden die Norm der Geschichtsfähigkeit nicht auch missverständlich, weil sie individuelle Entwicklungen jenseits des streng Logifizierbaren ausschließt?

Sowohl von einem philosophischen wie auch von einem pädagogischen Standort aus lässt sich ein gravierendes Problem umschreiben. Vereinfacht gesagt, geht es um das Missverhältnis zwischen dem Verallgemeinerungsfähigen und dem Besonderen. Man kann es in ein Bild voller symbolischer Strahlkraft fassen: Walter Benjamin, der Impulsgeber der Kritischen Theorie, erkannte den *Engel der Geschichte*, der zum Betrachter einer humanen Katastrophe wurde. Die überlieferte Historie war in Wahrheit ein Aufschichten von Trümmern; das heißt, Geschichte wurde von den Siegern geschrieben, sie sei ein einziger Triumphzug, der alle unerfüllten Hoffnungen der Ausgeschlossenen und Unterdrückten zurückließ. Die Allegorie des „angelus novus“ ist bis heute virulent, weil sie die unfertigen Elemente der Geschichte in düstere Motive überführt.²⁵

Das Problem des Universalisierbaren erhält deutlichere Konturen, wenn man an den Diskurs der interkulturellen Pädagogik erinnert. Demokratische Bildungskonzepte zielen auf ein gemeinsames Fundament, das verschiedene Titel hat:

²⁵ Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt/M 2010.

Autonomie, Selbstverfügung, Bildung. Es ginge folglich darum, jedem Menschen dazu zu verhelfen, einen Wesenskern des Menschlichen freizulegen. Auf höchster kultureller Ebene wie auf der niedrigsten der Individuation wäre demnach ein identisches Moment verborgen, das nur darauf wartet, entdeckt und ausgebildet zu werden. Freilich gerät der Begriff der Kultur hier in ein Zwielficht, weil er vor allem als Hindernis zur endgültigen Selbstbefreiung des Menschen erscheint. Der Weg zum universalen Selbstsein, der allen Menschen und allen Kulturen freisteht, führt in *eine Richtung*: von der Verdeckung und Abhängigkeit hin zur Autonomie, von der partikularen Befangenheit in Tradition und Folklore zu Freiheit und Selbstbestimmung.²⁶ Es ist der Weg, den man zentristisch nennen muss und der doch einen Widerspruch in sich trägt: Wenn Freiheit das Ziel aller menschlichen Entwicklung sein sollte, dann wäre aber eben diese Freiheit nicht zu reduzieren. In der strengen Gegenüberstellung von überkultureller Vernunft und kultureller Inferiorität wird eben diese Freiheit selbst negiert.

Kultur ist hiergegen ein Grenzbegriff. Weder in der Hoffnung auf Befreiung noch in der vollkommenen Unterwerfung kommt er zu sich. Er ist Ausdruck jener Unverfügbarkeit, die zum Wesen menschlicher Geschichte gehört. Trotzdem gilt es, die virulente Macht des Kulturellen in Rechnung zu stellen und das Moment des Widerständigen herauszuarbeiten. In einer erziehungswissenschaftlichen Perspektive alleine kann man diese Motive freilich nicht deutlich genug erkennen: denn das souveräne Subjekt, von dem alle Pädagogik ausgeht und die freiheitliche Bestimmung der Person, die sich ihrer kulturellen Einbettung vergewissert, wird man nicht als Widerspruch oder Konflikt begreifen wollen.

Wenn man die Dinge zu einer eindeutigen Lösung führen will, ist man insofern darauf verwiesen, zwischen einem

²⁶ Annedore Prengel, *Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in interkultureller, feministischer und integrativer Pädagogik*, Wiesbaden 2006.

angemessenen und einem reduzierten, falsch verstandenen Universalismus zu unterscheiden. Missverständlich wäre eine Konstruktion, die von der Vorstellung einer absolut leeren, voraussetzungslosen Grundsituation ausgeht, in der „wir“ nur noch die von oben gesetzten moralischen Einsichten umsetzen müssten. Diesem Universalismus wohnt eine objektivistische Selbstbezüglichkeit inne.

Thomas Rentsch weist diese Unterstellungen im Horizont negativistischer Sozialphilosophie zurück: die Basis unserer Moral ist breiter und tiefer; wir empfangen sie nicht, sondern durchleben sie, wir stehen keinem moralischen Geltungssinn gegenüber, sondern vollziehen diesen im praktischen Tun. Das „filigrane und fragile Gebilde“²⁷ des kulturellen Sinns unterliegt den Bedingungen unserer praktischen Lebenssituation, aus der wir uns bei aller Reflexion niemals befreien können.

Die Konsequenzen solchen ethischen Denkens lauten praktisch, dass wir weder das fremde noch das eigene Leben als Abstraktion von außen beurteilen, sondern dass wir unsere Interessenkontexte immer mit uns führen. Viele Spielarten der extremen Gewalt, die vom postkolonialen Blick kritisiert werden, scheinen sich insofern auch als Missverständnis zu erweisen. Besonderes und Allgemeines treten auseinander: die konkrete Moralität, die ich in einer besonderen Situation erfahre, ist nicht dispensierbar; sie kann nicht stellvertretend von Anderen verfügt werden. Ebenso handelt es sich bei den Spielarten der Gewalt um Diskrepanzen zwischen der singulären Erfahrung und einer höheren Autorität – einem universellen Gesetz, einer Regularität, einer objektiven Sinnbestimmung. Dieses Gesicht der Gewalt ist von daher verzerrt, weil die Bedeutung der Gewalt auf die Gewalt der Bedeutung zurückgezwungen wird. Und erst die Rückbindung „an die

²⁷ Thomas Rentsch, Die Kultur der Differenz. Negative Ethik, Relativismus und die Bedingungen universalistischer Rationalität, in: ders., *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt/M 2000, S. 96-121, hier: S. 102.

Singularität des Opfers“, so Antje Kapust, ist in der Lage, diese Formen der Gewalt zu durchbrechen.²⁸

Zwischen Gewalt und Bedeutung bestehen komplexe Zusammenhänge, die einer systematischen philosophischen Analyse zugänglich sind, hier aber nur angedeutet werden können. Der Grundgedanke ist gleichsam irritierend: wir sind es in der alltäglichen Kommunikation gewohnt, Gewalt nicht als schlichtes Ereignis zu denken, sondern sie auf ihre zugeschriebene Bedeutung hin zu projizieren: Gewalt hatte einen kausalen Hintergrund oder sie ist als legitim zu beschreiben, also auf Gründe zu beziehen. Gewalt ist dienlich – sie befördert eine Umwälzung, sie spricht im Namen einer Autorität. Im Kleinen wie im Großen wird die Gewalt als Phänomen mit Bedeutung aufgeladen.

Damit aber geht etwas verloren, das sich nicht in die gewöhnliche Sprache einfügt. Denn im Zuge der Bestimmung der Gewalt geht es nur noch um die Tiefe einer moralischen Rechtfertigung, die Referenzen der Begründung oder die formale Beachtung der Regularitäten – aber eben nicht mehr um die unverfügbare Subjektivität.

Beziehen wir diese Reflexion auf den erwähnten Maßstab der Geschichtsfähigkeit jeder Kultur, dann ergibt diese kritische Lektüre ein Korrektiv: Der Begriff der Kultur kann als Instrument missbraucht werden, aber das *Bewusstsein für die eigene Geschichte* bleibt ein unverfügbarer kultureller Wert in der Perspektive der Interexistenz. Wir erinnern uns nicht nur dessen, was angeeignet, gedeutet und interpretiert werden muss, sondern wir benötigen historische Sinnbildung, um das Vergangene mit Zukunftserwartungen und Orientierungsbedürfnissen zu verbinden. Geschichte ist demnach in zweierlei Hinsicht bedenkenswert, sowohl als konkrete Deutung als auch als „Lebensmacht in dieser Deutung selber.“²⁹

²⁸ Antje Kapust, Die Bedeutung von Gewalt und die Gewalt von Bedeutung, in: Michael Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt*, Paderborn 2014, S. 51-74, hier: S. 51.

²⁹ Jörn Rüsen, *Kann gestern*, S. 12.

Sowohl mit Bezug auf die aktuellen Kontroversen als auch mit Blick für sozialpraktische Kontexte ist dieses Kulturverständnis zu entfalten. Der postkoloniale Blick steht dabei im Zentrum von Auseinandersetzungen auf vielen Ebenen. Der Vorwurf lautet, dass sich der Widerstreit im Werk der Theoretiker(innen) verselbständigte, solange er nicht an den Horizont des Allgemeinen zurückgebunden wird. Achille Mbembe oder Ibram X. Kendi, Özlem Sensoy und Robin Di-Angelo stehen stellvertretend für jene Stimmen, die sich der Erfahrung des ethischen Andersseins verschreiben. Durchgängig lässt sich ein anti-universalistischer Zug den Reflexionen entnehmen, der Identitätspolitik gegen die Macht der asymmetrischen Herrschaftsverhältnisse stellt. Es ist ein rebellischer Universalismus, der sich gegen ideologische Verschleierungen und das schlechthin Bestehende in der Tradition der kritischen Theorie wendet. Die Vorwürfe, die im kritischen Diskurs bisweilen erhoben werden, sind freilich ambivalent. Vom Besonderen her wird versucht, eine Ethik der Gewaltlosigkeit zu begründen. Dass dabei der Horizont des Allgemeinen aus dem Blick verloren wird, auf diese Gefahr kann und muss man natürlich hinweisen.³⁰

Als ein Fazit könnte man schließlich den Hinweis verstehen, dass es unumgänglich ist, den Diskurs auf die praktische Ebene zu zwingen, will man substantielle Aussagen erhalten. Die Andeutungen müssen an dieser Stelle genügen: auch in praktischer Perspektive lässt sich eine Hinwendung zum Anderen erkennen, die sich letztlich auch im praktischen Tun auswirkt. Zu den entscheidenden Motiven der Internationalen Sozialen Arbeit zählen die Beachtung der transnationalen Dimensionen und der Verflechtungen in Zeit und Raum. Schon immer, so ließe sich apodiktisch behaupten, ist die Soziale Arbeit mit globalen, grenzüberschreitenden Problemen konfrontiert worden, so dass sich die Frage der Methodologie

³⁰ Das betrifft insbesondere die Vorwürfe eines antisemitischen Diskurses in alt-neuen Gewändern. Die aktuelle Debatte um die Kritik an Achille Mbembe zeigt allerdings, dass sich jede Position mit universalisierbaren Ansprüchen auseinandersetzen muss.

der sozialen Praxis erneut stellt.³¹ Dass sich das Interesse auf Querverbindungen und Überkreuzungen sozialer Praktiken richtet, die in unterschiedlich situierten lokalen Räumen erscheinen, ist dabei nur ein Gedanke eines fundamentalen Richtungswechsels. Der Prozess der Wissensproduktion, der das vielleicht entscheidende Motiv der praktischen Orientierung ist, ist nicht mehr von einem ausgesuchten Standpunkt aus in Angriff zu nehmen. Die Hinwendung zum Indigenen wäre demnach eines der Motive mit hohem Anspruch, der erst noch einzulösen wäre.

³¹ Gunther Grasshoff, Hans Günther Homfeldt/Wolfgang Schröer, *Internationale Soziale Arbeit. Grenzüberschreitende Verflechtungen, globale Herausforderungen und transnationale Perspektiven*, Weinheim/Basel 2016.

II. MISZELLEN

Philipp Tönjes

WENN MAN SICH MIT POPULISTISCHER RHETORIK
BESCHÄFTIGT

Schaut man heute in die Medien, so kann man sich dem Begriff „Populismus“ nicht mehr entziehen. Ob als Kampf- begriff oder Sammelbezeichnung; es scheint, Populismus ist überall vertreten. Um nicht weiterhin Halbwahrheiten aufzu- sitzen, wollte ich mich im vergangenen Semester näher mit dem Phänomen beschäftigen und habe ein Seminar zum The- ma „Populismus. Theoretische Grundlagen - Akteure - Argu- mentationsmuster“ besucht. In diesem Rahmen haben wir u.a. einen sehr detaillierten, aber nach Einschätzung des Autors, keinesfalls vollständigen Katalog populistischer Rhetorik von Martin Reisigl besprochen.¹ Dieser Katalog ist inzwischen schon 15 Jahre alt, scheint aber nichts an Aktualität verloren zu haben. Im Gegenteil scheint er aktueller denn je zu sein. Die Beschäftigung mit populistischer Rhetorik half nicht nur zu verstehen, was Populismus eigentlich meint, sondern auch, warum populistische Propaganda Menschen so einfach für sich gewinnen kann. Vor diesem Hintergrund sollen die The- sen Reisigls genauer betrachtet werden.

Die Parole „Wir sind das Volk!“ ist in vielerlei Hinsicht kennzeichnend für die Rhetorik des Populismus. Wir als Volk und der Rest als die Anderen, die Fremden, überspitzt so- gar die Feinde - eine klare Schwarz-Weiß-Malerei. Die Welt wird eingeteilt in „wir“ und „die“, die Unterscheidung wird oft einfach gemacht, und Sündenböcke sind schnell gefun- den. „Hier“ und „dort“, „bei uns hier unten“ und „bei denen

¹ Martin Reisigl: ‘Dem Volk aufs Maul schauen, nach dem Mund reden und angst und bange machen’ – Von populistischen Anrufungen, Anbie- derungen und Agitationsweisen in der Sprache österreichischer Politike- rInnen, in: Wolfgang Eismann (Hg.), *Rechtspopulismus. Österreichische Krankheit oder europäische Normalität?*, Wien 2002, S. 149 – 198, hier: S. 166.

da oben“, einfache und schnell formulierte Gegensätze. Die Freund-Feind-Dichotomisierung ist im Rahmen einer populistischen Rhetorik äußerst prominent.²

„Wir sind das Volk!“ ist zusätzlich eine Vereinfachung - eine weitere Methode der populistischen Rhetorik.³

Doch welchen Wert haben die Freund-Feind Darstellung und die Vereinfachung wirklich? Hier gilt es nachzufragen und Klarheit zu fordern. Auf die Frage „Wer sind eigentlich die Anderen?“ wissen viele Akteure häufig schon keine Antwort mehr. Einigkeit in der Frage, wer eigentlich das „Volk“ ist, kann wohl auch unter Rechtspopulisten nur schwer erzielt werden. Der vage Charakter der Kampfbegriffe des Populismus und die einseitige Präsentation einfacher Fakten und Statistiken, selbstverständlich ohne Vergleichswerte, muss programmatisch verstanden werden. Es geht im Kern nicht darum, die Angelegenheiten des kleinen Mannes/der kleinen Frau zu verhandeln, auch nicht, politisch komplizierte Gegebenheiten schlüssig und einfach darzulegen, sondern einzig darum, ein Zusammengehörigkeitsgefühl zu schaffen und damit eine möglichst große Masse zu mobilisieren

Wenn man sich weiter damit beschäftigt, wird schnell klar, wie Populisten sich mit der „Masse von uns kleinen Leuten“ solidarisieren. „Nimm kein Blatt vor den Mund!“, „Rede wie dir der Schnabel gewachsen ist!“, ist die Devise.⁴ Damit wird eine noch größere Distanz zwischen „denen“ und „uns“ erzeugt. Man konzentriert sich scheinbar auf das Wesentliche. Aussagen werden willkürlich getroffen, eine elaborierte Sprache findet kaum Anwendung. Dies macht es einfach, die politische Elite als abgehoben darzustellen, eine Entfremdung herauszuarbeiten und eine weitere Abschottung zu erreichen. Den Gipfel des „Frei-heraus-Sprechens“ erreicht man mit dem nächsten Stilmittel der populistischen Rhetorik: „Beschimpfung wirkt besser als rationale, begründungspflichtige

² Ebd.

³ Ebd.

⁴ Ebd. S. 166-167.

Kritik.⁵ Und tatsächlich scheint es, als sei die Diffamierung des politischen Gegners ein probates Mittel. Der Grund dafür liegt neben der engen Verbindung mit dem vorher genannten rhetorischen Mittel darin, dass man zum einen Gesprächsstoff liefert, der über das Fehlen von Argumenten hinweg täuscht, und dessen Verbreitung fördert, zum andern als der wirkt, der es sich zu sagen traut.

Führt man sich dies beim Verfolgen einer politischen Debatte vor Augen, verlieren beide Mittel schnell ihren Wert und ringen einem nur noch ein müdes Lächeln ab. Ich muss zugeben, Politik in einfachen Worten hat ihren Reiz. Ich glaube auch, dass einfache Worte eines der größten Erfolgskonzepte des Populismus sind; dennoch reichen sie für komplexe Sachverhalte häufig nicht aus. Die Wortwahl geschieht weniger als Mittel zum Verständnis als zum Wählergewinn, und der transportierte Inhalt lässt häufig zu wünschen übrig. Dasselbe lässt sich über Beleidigungen von politischen Gegnern sagen. Was im ersten Moment mutig zu sein scheint, nämlich „das zu sagen was, alle denken“, ist bei genauerer Betrachtung keinen zweiten Gedanken wert. Sieht man den Zweck dahinter, ist die Aussage nicht von Mut, sondern von Kalkül getragen. Wenn es nur darum geht, mit allen Mitteln im Gespräch bleiben zu wollen, spielt das Gesagte kaum eine Rolle. Ich glaube, und das glaube ich nur für diesen Punkt: Wenn es um Beleidigungen von populistischer Seite geht, ist Ignorieren das Mittel zum Erfolg.

Ein weiteres Mittel populistischer Rhetorik, das man häufig antrifft, ist die „Froschperspektivierung“, welche vermitteln möchte, dass der Sprecher von unten auf die Vorgänge oben schauen muss. Er ist dabei nicht aktiv, sondern muss passiv mit ansehen, was oben passiert. Es wird suggeriert, dass das geschaffene Kollektiv ohnmächtig dem Treiben der Politiker und Eliten „oben“ ausgeliefert ist.⁶ Populistische PolitikerInnen versprechen, das Sprachrohr nach oben zu sein oder, nach

⁵ Ebd. S. 167.

⁶ Ebd.

erfolgreicher Wahl, zu werden. Sie geben vor, aus der Mitte der Frösche zu stammen und als Fürsprecher für eben jene Frösche einzustehen.⁷

Es ist zunehmend interessant, wie Parteien und PolitikerInnen, welche auch durch die großzügige Nutzung der Froschperspektive in Amt und Würden gekommen sind, immer noch versuchen, ihre Anliegen vom selben Standpunkt aus zu verkaufen. Prinzipiell unterscheidet sich die Froschperspektive nicht grundlegend von den Versprechen anderer PolitikerInnen, sich für diese oder jene Gruppe stark zu machen. Der entscheidende Unterschied besteht jedoch in der suggerierten Machtlosigkeit der „kleinen Frösche“. Man nimmt gewissermaßen eine Opferrolle hinsichtlich der bestehenden Politik ein, ein hilfloses Treiben und Zuschauen. Es ist davon auszugehen, dass diese Perspektive all jene anspricht, die sich in unsicheren Verhältnissen befinden oder sich von der Politik übergangen fühlen. Ich fürchte, die Froschperspektive der Populisten ist die Perspektive der Perspektivlosen. Es bleibt also zu sagen: als solche hat sie ihre Daseinsberechtigung. Zu hoffen bleibt, dass sich andere, demokratische Kräfte auf den Weg machen, eben jene Menschen dort abzuholen wo sie, zurzeit von Populisten, abgeholt werden.

Das Arsenal der rhetorischen Figuren ist dabei noch nicht erschöpft. „Suggestive pathetische Dramatisierung und Emotionalisierung“⁸ und ständige Wiederholung programmatischer Punkte⁹ (Wir sind das Volk!), werden ebenfalls sehr gerne genutzt.

Es ist unbestreitbar, dass beide Mittel einen Zweck erfüllen. Die Emotionalisierung zielt, genau wie die starke Vereinfachung von Sachverhalten, darauf ab, mit einfachen Mitteln viele Menschen zu erreichen, sie emotional zu bewegen, aufzuwühlen oder gar aufzuhetzen. Dieses Mittel ist nicht nur aus der populistischen Rhetorik bekannt. Für die Rezeption von

⁷ Ebd.

⁸ Ebd. S. 167 – 168.

⁹ Ebd. S. 168.

populistischen Texten empfiehlt es sich, immer die Vorwände zu suchen, die zum Aufstacheln genutzt werden. Emotionale Debatten haben oft keinen Mehrwert, sie zielen auf spontane Reaktionen und Beifall ab, nicht auf langfristige Lösungen. Die ständige Wiederholung erreicht schon dadurch ihr Ziel, dass das ständig Wiederholte im Gedächtnis bleibt. Allerdings ist dies nicht unbedingt das einzige Anliegen. Die gebetsmühlenartige Wiederholung führt dazu, dem Gesagten Nachdruck zu verleihen.

Bevor wir uns einer abschließenden Bewertung widmen, kommen wir noch zu den beiden, wie ich finde, interessantesten Eigenschaften populistischer Rhetorik.

Populistische Rhetorik unterliegt einer klar kalkulierten Ambivalenz. Das Ziel der widersprüchlichen Aussagen ist es, möglichst viele Leute anzusprechen und sie für die Sache ins Boot zu holen. Weiterhin wird es dadurch fast unmöglich, die PolitikerInnen, welche die Aussagen tätigen, eindeutig in der politischen Landschaft zu verorten.¹⁰

Wenn man um diesen Umstand weiß, wird man zunehmend misstrauischer gegenüber den Aussagen populistischer PolitikerInnen. Die Zeiten, in denen man damit davongekam, zu sagen „Was interessiert mich mein Geschwätz von gestern?“, sind mit dem aktuellen Stand der Digitalisierung lange passé. Dennoch wird es nur durch die Digitalisierung alleine nicht einfacher, in einer konkreten Konfrontation mit den widersprüchlichen Aussagen umzugehen. Man müsste sich ein enormes Faktenwissen aneignen, um sofort zu erkennen, ob bestimmte Aussagen auch schon gegenteilig getroffen wurden. Hier liegt auch das Problem im massen-medialen Umgang mit Populisten. Wenn man die Überprüfung nicht gleich leisten kann, ist man am Ende der Sendezeit, eine nachträgliche Richtigstellung interessiert dann kaum noch.

Der letzte rhetorische Baustein, auf den eingegangen werden sollte, ist die Schaffung eines Personenkultes.¹¹ Ob nun

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd.

Petry, Weidel, Kurz oder Orbán – alle werden von ihren Parteifreunden oder sonstigen populistisch-demagogischen Kräften an die Spitze einer Art Erlöserkult gesetzt. Das Versprechen ist immer das gleiche: Wenn der charismatische Führer erst gewählt ist, werden die Probleme, die angesprochen wurden, mit aller Härte des Law & Order-Staates angegangen. Alle Sorgen werden irgendwie aus der Welt geschafft werden, und paradoxerweise wird das Volk an diesem einem Führerkult ähnelnden System seinen Anteil haben.

Wie zu Beginn schon erwähnt: Weiß man um die rhetorischen Mittel, ändert sich die Wahrnehmung. Nimmt man die zehn genannten Phänomene als Anhaltspunkte für populistische Rhetorik und führt sich vor Augen, dass sie niemals vollständig oder in gleicher Quantität und Qualität auftreten müssen, dann wird einem schnell klar, wie oft man sich auch im kleinen Rahmen oder in privaten Gesprächen populistischen Äußerungen gegenüber sieht. Ist einem der Grundkatalog geläufig, dann lassen sich viele Arten von Populismus erkennen: Rechtspopulismus, Linkspopulismus, Ökopopulismus oder konservativer und religiöser Populismus. Was mich überrascht hat, ist, wie häufig man auf populistische Tendenzen stößt, wo man sie nicht erwartet.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es beim Umgang mit politischen Inhalten wohl immer angeraten ist, Vorsicht walten zu lassen und, ganz im wissenschaftlichen Sinne, nicht zu generalisieren. Es ist wichtig zu verstehen, dass nicht jede politische Aussage, welche sich der vorgestellten Stilmittel bedient, auch automatisch populistisch sein muss. Das Wissen um die rhetorischen Werkzeuge des Populismus hilft aber, sich der Aussagen klar zu werden, Distanz zu wahren und die Inhalte nicht unreflektiert anzunehmen. Entlarvt man eine politische Aussage als populistisch, verliert sie ihre Überzeugungskraft, und es wird schnell unmöglich, sich in ihrem Netz zu verfangen. Da es mit dem nötigen Wissen möglich ist, populistische Statements auf haltlose Satzhülsen zu reduzieren, sollten ernsthafte Demokraten auf solche Aussagen verzichten.

Maximilian Plich

DIE KIRCHEN UND DIE GEFAHR EINER RADIKALISIERUNG VON CHRISTEN DURCH RECHTSPOPULISTEN

Um rechten Populismus als solchen identifizieren und die Vorgehensweise derer, die einen solchen praktizieren, durchschauen zu können, können einige charakteristische Merkmale festgehalten werden.

Dazu gehören horizontale und vertikale Trennungen. Erstere sollen Personengruppen, die bestimmte homogene Merkmale, wie weiße Hautfarbe, heterosexuelle Orientierung oder christliche Religionszugehörigkeit nicht aufweisen, als minderwertig klassifizieren und vom antipluralistisch definierten „Volk“ ausschließen. Vertikale Trennungslinien werden zwischen den zum exklusiv verstandenen „wahren“ Volk gehörenden Menschen und den Eliten sowie politischen Verantwortungsträger*innen einer Gesellschaft gezogen. Diese werden als korrupt dargestellt, weil sie aus der Sicht der Populisten das „Volk“ und dessen angeblich einheitlichen Willen ignorieren oder untergraben. Die Populisten selbst verstehen sich mit einem moralischen Alleinvertretungsanspruch als einzig legitime Repräsentanten des „Volkes“.¹

Zum gängigen Vorgehen von Populisten gehört auch, Bedrohungsszenarien rhetorisch heraufzubeschwören, gegen welche dann wortgewandt Stellung bezogen wird. Dies geschieht durch Unterstellungen, beziehungsweise Übertreibungen von Sachverhalten, auf deren Zutreffen bestanden wird, um dann öffentlichkeitswirksam dagegen zu polemisieren.²

¹ Vgl. Hilke Rebenstorf, „Rechte“ Christen? – Empirische Analysen zur Affinität christlich-religiöser und rechtspopulistischer Positionen, in: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 2018 2: S. 313–333, hier: S.320-321.

² Vgl. Sonja Strube, Rechtspopulistische Strömungen und ihr Anti-Genderismus, in: Eckholt, M. (Hg.), *Gender studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern 2017, S. 105-120, hier: S. 107.

Dass auch in Kontexten von Kirche und Christentum einige dieser charakteristischen Populismus-Merkmale festgestellt werden können, ist im Folgenden zu untersuchen und zeigt die Aktualität des Themas „Kirche und Populismus“.

Populismus und Kirche

So kann beispielsweise in aktuell ausgetragenen Debatten zwischen „progressiv“ und „traditionell“ Orientierten eine Verschiebung von der sachlichen auf die emotionale Ebene festgestellt werden. Dies geht etwa aus Kommentaren in Internetblogs oder auch aus Verlautbarungen teils hochrangiger Vertreter der kirchlichen Hierarchie hervor und zeigt sich in Debatten um kirchliche Positionierungen im politischen Tagesgeschehen, um eine Reform kirchlicher Normen in Bezug auf Frauenordination, Zölibat, Sexualmoral, Umgang mit geschlechtlicher Diversität, auch in der Diskussion um die Legitimität von Reformbemühungen etwa im Rahmen des in Deutschland begonnenen Synodalen Weges. Auch die populistischen Vorgehensweisen eines vertikalen oder horizontalen Exkludierens und des Heraufbeschwörens von Bedrohungsszenarien lassen sich innerhalb des Christentums feststellen, wie im Folgenden anhand einiger Beispiele aufzuzeigen ist.

Kirchliche Stellungnahmen gegen Positionen von beispielsweise AfD oder Pegida³ motivieren rechte Christen wie auch die AfD zu Aufforderungen an die Kirchen, sich nicht politisch zu betätigen sowie zu Vorwürfen, dass die Kirchen das Christentum nicht mehr vertreten. Zweifelsohne ist hier das rechtspopulistische Muster feststellbar, dass Inhaber von Führungspositionen als korrupte, einen fiktiven homogenen Volkswillen nicht mehr repräsentierende Elite klassifiziert werden, während für die eigene populistische Gruppe ein moralischer Alleinvertretungsanspruch behauptet wird und alle, die andere Positionen vertreten als „undemokratisch“

³ Vgl. Liane Bednarz, *Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirche unterwandern*, Bonn 2019, S. 50 ff.

bezeichnet werden.⁴ Das an die evangelische Kirche gerichtete Papier „Unheilige Allianz“ erhebt aufgrund des kirchlichen Einsatzes gegen Diskriminierungen, für Migration und für Klimaschutz den Vorwurf, die Kirche verrate das Christentum, entferne sich vom Glauben und paktiere mit den „Mächtigen“ und dem „links-grünen Zeitgeist“. Als Beispiele für die konstante Kollaboration der Kirchen mit den jeweils mächtigen Eliten werden außerdem die Zeiten des Nationalsozialismus und des DDR-Regimes angeführt.⁵ Somit zeigt sich beispielhaft, dass politisch motivierte Rechte versuchen, konservative Christen durch Polemik gegen den Einsatz der Kirchen für „links-grüne“ politische Themen und gegen die bestehende gesellschaftliche Vielfalt, welcher eine fiktive Einheitlichkeit als Ideal gegenübergestellt wird,⁶ für sich und auch für weitere rechtsextreme Positionen, für welche dies vormals nicht ansprechbar waren, zu gewinnen. Obwohl der Rechtspopulismus den Werten des Christentums, wie Nächstenliebe und Empathie gegenüber Schwachen und Ausgestoßenen diametral gegenübersteht, versprechen sich rechtspopulistische Akteure, Parteien und Gruppierungen, durch einen Schulterchluss mit Christen, ihren Rezipientenkreis in ein vormals nicht erreichtes Milieu hinein zu erweitern sowie gesamtgesellschaftlich an Legitimität und Akzeptanz zu gewinnen.⁷

Vor allem traditionalistisch ausgerichtete und einen exklusiven Anspruch verfolgende, also nur der eigenen Religion Wahrheit zuerkennende Christen scheinen hierfür ansprechbar

⁴ Vgl. Matthias Altmann, Autorenteam hat Thesen zu „Religion und Rechtspopulismus“ verfasst: Warum AfD und Co. das Christentum für sich reklamieren, <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/warum-afd-und-co-das-christentum-fur-sich-reklamieren> [einges. am 15.10.2019].

⁵ Vgl. Matthias Möhring-Hesse, Angriff gegen die rotgrün versifftete Kirche. Wie eine Landtagsfraktion der AfD über den rechten Glauben wacht – und was daraus theologisch gelernt werden kann, <https://www.feinschwarz.net/angriff-gegen-rotgruen-versifftete-kirche-afd/> [einges. am 11.10.2019].

⁶ Vgl. Altmann, *Autorenteam*.

⁷ Vgl. ebd.

zu sein. Bei ihnen kann, wie Hilke Rebenstorf in der European Values Study 2008 feststellt, ohnehin eine überdurchschnittliche Ablehnung sowohl von Personen anderen Glaubens als auch von Homosexuellen festgestellt werden. Ein exklusiver Wahrheitsanspruch scheint also das Aufkommen von Vorurteilen zu befördern. Bei Christen mit einem inklusivem Wahrheitsanspruch, die also allen Religionen gewisse Grundwahrheiten zugestehen, kann dies nicht festgestellt werden. Eine solche Wahrnehmung anderer Religionen scheint dem Aufkommen von Vorurteilen also eher entgegenzuwirken.⁸

Themenfeld Islam

Einer der Schwerpunkte populistischer Äußerungen im aktuellen politischen Tagesgeschehen, auch in Verbindung mit Christentum und Kirchen, ist das Themenfeld „Islam“. Mit diesem Phänomen befasst sich auch Liane Bednarz in einem Kapitel ihres Buches „Die Angstprediger. Wie rechte Christen Gesellschaft und Kirchen unterwandern“.

Seit der 1965 formulierten Konzilerklärung „Nostra Aetate“ ist der allen Religionen Grundwahrheiten zuerkennende und auch die Muslime, „mit Hochachtung betrachtende“ Inklusivismus die offizielle Position der katholischen Kirche.⁹ Von rechten Christen oder sich ausdrücklich auf das Christentum oder eine zu wahrende christlich- kulturelle Prägung berufenden politisch Motivierten wird gegen diesen Inklusivismus populistisch und antimuslimisch agiert. Obwohl die Kirche mit dieser Haltung, ohne andere Religionen herabzuwürdigen, am eigenen Wahrheitsanspruch festhält, also keine synkretistische Religionsvermischung vertritt,¹⁰ wird genau dies als Vorwurf an die Kirche herangetragen und mit weiteren

⁸ Vgl. Rebenstorf, „*Rechte*“ *Christen*, S. 323-324; S. 330.

⁹ Erklärung *Nostra Aetate*. Über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (1965), http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nos- tra-aetate_ge.html [einges. am 10.11.2019].

¹⁰ Bednarz, *Die Angstprediger*, S. 130 ff.

selbst heraufbeschworenen Gefahrenszenarien, wie dem einer Islamisierung, und dem Vorwurf einer zu laschen Haltung der Kirchen demgegenüber verknüpft. In diesem Zusammenhang wird nicht selten als Bedrohung vorgegeben, dass eine „neue Weltordnung“ mit einer einzigen, alle Rassen, Kulturen, Ideologien und Religionen zu einer universalen Synthese harmonisierenden Weltgemeinschaft errichtet werden solle. Als Beleg für diese vermeintliche Bedrohung christlicher Identität durch antichristliche Religiosität und (gezielte) Vermischung der Kulturen wird oftmals auch die Migration muslimischer Flüchtlinge genannt. Um die vermeintliche Verwicklung der Kirchen darin zu plausibilisieren, die Gefahr als real und von den Kirchen aufgrund ihrer Kooperation mit den staatlichen Eliten als mitverursacht erscheinen zu lassen, werden die von Papst Johannes-Paul II 1986 eingesetzten und auch von seinen Nachfolgern durchgeführten „Weltgebetstage für den Frieden“ in Assisi angeführt. Obwohl bei diesen die teilnehmenden Vertreter verschiedener Religionen ihre Gebete nicht gemeinsam sprechen, sondern jeweils aufmerksam und ehrfürchtig zuhörend nacheinander vortragen, wollen konservative rechtspopulistisch agierende Christen darin einen kirchlichen Verstoß gegen den Monotheismus, einen Abfall vom wahren Glauben und eine Verbreitung des Synkretismus sehen.¹¹

Eine weitere, von Liane Bednarz dargelegte, antimuslimische Argumentationsweise, mit welcher Rechtspopulisten konservative Christen erreichen und Bedenkenräger gegen die Migrations- und Flüchtlingspolitik radikalisieren wollen, beschwört das Szenario eines „Bevölkerungsaustauschs“ herauf. Demzufolge erfahre eine islamische Minderheit, der eine gewaltsame, die Überwindung anderer Kulturen anstrebende Ideologie nachgesagt wird, von den politisch Mächtigen gezielt Förderungen und Privilegierungen. Damit verrate die politische Elite das eigene christliche und deutsche Volk, das mit der Zeit verdrängt, diskriminiert und schließlich eine vom

¹¹ Ebd., S. 137-141.

Aussterben bedrohte Minderheit werde.¹² Vorfälle zwischen muslimischen und christlichen Bewohnern in Flüchtlingsunterkünften werden in diesem Zusammenhang zu gesamtgesellschaftlichen Problemen erklärt und mit dem Verweis auf Terroranschläge zugespitzt.¹³ Solche Äußerungen über ein vermeintliches Verdrängt-Werden können von Vertretern eines rechtskonservativen Christentums selbst stammen, können aber auch mit den von außen aus dem rechtspolitischen Milieu an die Kirchen gerichteten Vorwürfen verbunden werden, hiergegen keine Stellung zu beziehen oder mit den korrupten politischen Eliten zu kooperieren und das eigene christliche Volk zu hintergehen.

Als Belege für die vermeintliche Aufgabe eigener Identität aus Rücksicht gegenüber dem Islam werden häufig religionsneutrale Umbenennungen z.B. von Weihnachtsmärkten oder St.-Martins-Feierlichkeiten angeführt. Es dürfte jedoch unhaltbar sein anzunehmen, dass durch solche Umbenennungen die betreffenden Traditionen vom Aussterben bedroht seien, wie u. a. durch eine 2016 von der CDU initiierte Aktion zur Rettung von St.-Martins-Traditionen suggeriert wurde.¹⁴ Es handelt sich auch keineswegs um ein Massenphänomen. Aus diesen Gründen und weil solche Umbenennungen auch bei Muslimen selbst auf Unverständnis stoßen, können Behauptungen dieser Art als populistisches Schüren von Ängsten vor Identitätsverlust identifiziert werden.¹⁵

Themenfeld „Gender und Lebensschutz“ als Schnittmenge

Bei religiösen Menschen insgesamt kann dennoch festgestellt werden, dass Angehörigen anderer Religionen weniger mit Ablehnung und Vorbehalten begegnet wird als Homosexuellen

¹² Ebd., S. 135-137.

¹³ Ebd., S. 161.

¹⁴ <https://www.sol.de/archiv/news/Wie-gefaehrdet-ist-St.-Martin-wirklich-CDU-startet-Aktion-gegen-Sonne-Mond-und-Sterne-Feste,10688> [einges. am 17.11.2019].

¹⁵ Ebd., S.142-146.

oder Nicht-Heterosexuellen.¹⁶ Daher sind es im Besonderen Themen wie „Gender“, „sexuelle und geschlechtliche Identitäten“ sowie „Schutz von Leben und Familie“, die eine Schnittmenge zwischen Populismus und rechten Christen bilden.

Mit Stellungnahmen zu diesen Themen versuchen Rechtspopulisten, Anschluss an Gläubige und an bis in die Mitte der Gesellschaft hineinreichende Milieus zu gewinnen, welche für rassistische, antimuslimische und völkisch-nationalistische Inhalte ansonsten nicht ansprechbar wären. Durch Verknüpfungen mit den genannten Themen sollen Angehörige dieser Milieus auch von der vermeintlichen Plausibilität weiterer, vormals nicht geteilter rechtsextremer Inhalte überzeugt werden. Mit einem solchen Vorgehen kann versucht werden, bei Christen eine vormals weniger ausgeprägte Ablehnung anderer religiöser und ethnischer Gruppen zu fördern oder andere rechtsextreme Sichtweisen hervorzurufen, indem diese mit christlicherseits emotional aufgeladenen Themen wie Schutz von Leben und Familie verbunden werden. In ihrem Aufsatz „Rechtspopulistische Strömungen und ihr Anti-Genderismus“ legt Sonja Strube an drei Beispielen diese Vorgehensweise und bereits vorhandene Kooperationen von Akteuren der neuen Rechten mit konservativen Christen offen.

So zeigt Strube auf, was politisch rechtsextrem Motivierte durch Unterstützung von christlich inspirierten Anti-Abtreibungsdemonstrationen bezwecken wollen. Durch den an die Kirche gerichteten Vorwurf, sich anders als man selbst nicht intensiv gegen Schwangerschaftsabbrüche einzusetzen, soll in erster Linie eine Profilierung der Populisten als Lebensschützer erreicht werden, um die christlichen Demonstranten für rechtsextreme Vorstellungen zu gewinnen: zum Beispiel

¹⁶ Vgl. Rebenstorf, „*Rechte*“ *Christen*, S. 330; Beate Küpper/Andreas Zick, Religiosität und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit – Ergebnisse der GMF-Studien, in: *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, hg. v. Sonja Angelika Strube, Freiburg u.a. 2015, S. 48-63, hier: S. 57 ff.

für das heraufbeschworene Szenario eines „Volkstodes“ der biologisch als Rasse definierten Deutschen oder für das mit islamfeindlichen Implikationen versehene Szenario eines Geburtendschihad. Mit dem Verweis auf die Zahl von Schwangerschaftsabbrüchen findet zudem eine Relativierung der fabrikmäßigen Massenermordungen von Juden im Nationalsozialismus statt.¹⁷ Akteure rechtspopulistischer und rechtsextremer Parteien, Initiativen und Bewegungen versuchen durch die vermeintliche Nähe zu Christen und Mitgliedern der Kirche, selbst weniger extrem zu erscheinen und ein bürgerliches Image aufzubauen. Zu nennen ist beispielsweise der rechte anonyme Webblog „Politically Incorrect“, der nicht nur, so Strube, durch biologischen, antimuslimischen Rassismus auffällt¹⁸ und bei eigenen Werbeaktionen mit rechten, teils gewaltbereiten Organisationen kooperiert, darunter HogeSa, Pegida oder die identitäre Bewegung, sondern auch Anti-Gender- und Anti-Abtreibungs-Kundgebungen wie „Marsch für das Leben“ und „1000 Kreuze für das Leben“ bewirbt, deren Teilnehmer*innen sich zu einem großen Teil als christlich motiviert sehen. Ebenfalls nennt Strube die NPD-nahe „Bürgerinitiative Ausländerstop“, deren Teilnahme an der Anti-Abtreibungsdemonstration „1000 Kreuze für das Leben“ in München dazu führte, dass das Erzbistum sich wegen rechtsextremer Unterwanderungen von der Veranstaltung distanzierte.¹⁹

Ähnliches kann, so Strube, festgestellt werden, wenn gegen eine vermeintliche Frühsexualisierung von Kindern im Schulunterricht mobilisiert wird. Dieses Szenario wird angesichts der Zielformulierung in Bildungsplänen, Vorurteile gegenüber nicht-heterosexuellen Orientierungen abzubauen, eigenständig aufgebauscht, um dann wiederum dagegen zu polemisieren. Teilweise ist auch die Rede von einer Homosexualisierung der Gesellschaft, welche von einer mächtigen

¹⁷ Vgl. Strube, *Rechtspopulistische Strömungen*, S. 108.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 111-112.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 108-109; S. 111-112.

Homo-Lobby angestrebt werde.²⁰ Bei Strubes näherer Betrachtung der Aktivitäten der sich gegen diese Thematiken richtenden Initiative „Besorgte Eltern“, fällt etwa die Zusammenarbeit mit der „Initiative Familienschutz“ des Ehepaares von Storch, mit Pegida-Unterstützern und mit bei Kundgebungen präsenten Anhängern des NPD-nahen Armenius-Bundes auf. Da sich auch einzelne CDU-Politiker bei der Initiative engagieren und die private katholische Internetseite kath.net positiv berichtete,²¹ zeigt sich auch hier, dass versucht wird, ein bürgerlich-christliches Image aufzubauen und ein entsprechendes Milieu für rechtsextreme Positionen zu gewinnen.²² Generell wird dieses Thema von Rechtspopulisten gerne genutzt, um mit unzutreffenden emotionalisierenden Behauptungen gezielt Ängste und Empörungen hervorzurufen. Dadurch sollen dem Bildungssystem, den Lehrer*innen als dessen Repräsentanten und letztendlich dem gesamten demokratisch-politischen System gezielt das Vertrauen entzogen und die eigenen Überzeugungen als Alternative dargestellt werden.²³ So ist nach der gezielten Angst-Beschwörung der Initiative „Besorgte Eltern“ beobachtbar, dass beansprucht wird, nach Art. 20 Abs. 4 GG legitim Widerstand zu leisten. Somit wird deutlich, dass diese Initiative letztendlich darauf abzielt, die politische Verfasstheit und bestehende liberal-plural demokratische Ordnung der Bundesrepublik abzuschaffen und über das Thema Kinderschutz einen größeren Kreis an Empfängern für die Überzeugung, dass das politische System Deutschlands eine Diktatur sei, sowie für Aufrufe zum Widerstand zu gewinnen.²⁴ Dadurch, dass die rechten Kräfte suggerieren, auf der Seite von zu schützenden Opfern des Systems zu stehen und diesen Empathie entgegenzubringen, sollen eigene (bestehenbleibende) menschenverachtende, hasserfüllte

²⁰ Vgl. Bednarz, *Die Angstprediger*, S. 79.

²¹ Rudolf Gering, Kinder brauchen Liebe, keinen Sex!, <http://www.kath.net/news/44557> [einges. am 16.10.2019].

²² Vgl. Strube, *Rechtspopulistische Strömungen*, S. 109-110.

²³ Vgl. ebd., S. 119.

²⁴ Vgl. ebd., S. 110-111.

und gewaltbereite Positionen weniger extrem und berechtigt erscheinen.²⁵

Weitere, bereits bestehende Vermischungen von Aktivitäten konservativer Christen und rechter Populisten, die versuchen sich bürgerlich zu präsentieren, werden deutlich an dem von Strube aufgezeigten Beispiel der meist in Stuttgart stattfindenden „Demo für Alle“. Auch diese richtet sich gegen eine vermeintliche Frühsexualisierung, wie auch gegen Gender-Mainstreaming und tritt ein für die Exklusivstellung traditioneller Vorstellungen von Ehe und Familie, in denen Heterosexualität und eine klare Verteilung von Geschlechterrollen als Norm betrachtet werden. Aufgebaut wurde diese Demonstrationsinitiative im Jahr 2014 angesichts des im baden-württembergischen neuen Bildungsplan formulierten Vorhabens, die Akzeptanz sexueller Vielfalt stärker zu thematisieren. Initiatorin war die damals der CDU angehörende Katholikin Hedwig von Beverfoerde, welche in anderen Initiativen schon regelmäßig mit dem Ehepaar von Storch zusammenarbeitete.²⁶ Positive Berichterstattungen über Aktionen der „Demo für Alle“, bei denen konservativ-christliche Vertreter*innen und Redner*innen, etwa des Bündnisses „Kirche in Not“, regelmäßig gemeinsam mit solchen der AfD auf der Rednertribüne stehen, fanden sich nicht nur im Webblog „Politically Incorrect“ und anderen rechten Medien. Auch die private katholische Internetseite „kath.net“ berichtete positiv und veröffentlichte eine Stellungnahme der Initiative, in der Sonja Strube angegriffen und der Verleumdung bezichtigt wurde.²⁷

²⁵ Ebd., S. 119.

²⁶ Vgl. Bednarz, *Die Angstprediger*, S. 96.

²⁷ Vgl. Strube, *Rechtspopulistische Strömungen*, S. 113-115; DEMO FÜR ALLE, „Nein“ zu Falschbehauptungen von katholischer Theologin, <http://www.kath.net/news/61593/print/yes> [einges. am 16.10.2019]; Frankfurter Rundschau hetzt gegen Demo für alle und verherrlicht Frühsexualisierung, <http://www.pi-news.net/2016/10/frankfurter-rundschau-hetzt-gegen-demo-fuer-alle-und-verherrlicht-fruehsexualisierung/> [einges. am 16.10.2019].

Fazit

Wie bereits erwähnt, sind vor allem Christen, die ein exklusives Religionsverständnis verfolgen, anfällig sowohl für die Ablehnung von Menschen anderer Religionen als auch anderer sexueller Orientierung, wobei insgesamt unter den Christen die Anfälligkeit für Anti-Genderismus überwiegt. Dieser wird jedoch von rechtsextremen Populisten mit ethnisch und religiös exkludierenden Bedrohungsszenarien verknüpft, um Christen auch für extreme Positionen zu gewinnen, für welche diese ohne einen heraufbeschworenen Zusammenhang mit Themen wie Gender, Familien- oder Lebensschutz nicht erreichbar wären. Daher zeigt sich, dass eine Kirche, die sich auch heute zu ihrem 1965 in „Nostra Aetate“ formulierten religiösen Inklusivismus sowie zur liberal demokratischen Staatsordnung bekennt, einsehen müsste, dass Einschärfungen konservativer Positionen, Gender-Thematik und Sexualmoral betreffend, sowie entsprechende Äußerungen hochrangiger Kirchenvertreter, die sich einer Verfallsrhetorik bedienen, kontraproduktiv sind. Dazu gehören Papst Franziskus' Aussage von 2016, dass die Gender-Theorie der große Feind der Ehe sei,²⁸ der Vergleich des mittlerweile in den Ruhestand getretenen Salzburger Weihbischofs Andreas Laun, der die Gender-Theorie als ebenso in Lügen über Gott und Menschen gründend wie Nationalsozialismus und Stalin-Regime bezeichnete²⁹ oder das 2019 erschienene Schreiben

²⁸ „Katholische Kreise können sich in der Gender-Debatte auf offizielle Verlautbarungen ihrer Kirche bis hin zu Papst Franziskus berufen. Dieser sagte im Herbst 2016: „Der große Feind der Ehe ist die Gender-Theorie. Es gibt heute einen Weltkrieg, um die Ehe zu zerstören.“ Dieser Krieg, so der Papst weiter, werde nicht mit Waffen, sondern durch „ideologische Kolonialisierung“ geführt. Gegenüber dem inzwischen in den Ruhestand getretenen Salzburger Weihbischof Andreas Laun soll Franziskus, wie Laun im März 2014 berichtete, zudem gesagt haben, dass „die Gender-Ideologie“ „dämonisch“ sei. – Bednarz, *Die Angstprediger*, S. 73.

²⁹ „Weder Papst Franziskus noch Papst Benedikt gingen allerdings so weit wie Laun, der die Gender-Theorie in einem Hirtenbrief, den auch kath. net publizierte, gar in eine Reihe mit dem Nazi- und dem Stalin-Regime

des emeritierten Papstes Benedikt XVI. zum Missbrauchsskandal, welches die westliche, liberale Gesellschaft wie auch einzelne progressive Theologen und Kirchenvertreter verurteilt und somit populistische Züge des Antipluralismus und des moralischen Alleinvertretungsanspruchs aufweist.³⁰ Solche Äußerungen kirchlicher Vertreter schaffen Rechtspopulisten Profilierungsmöglichkeiten und bestärken diese darin, mit bestimmten Christen eine Schnittmenge zu schaffen, um somit auch einfacher gegen andere, kirchlicherseits seit dem Zweiten Vatikanum eigentlich bejahte Themen polemisieren zu können, darunter die Anerkennung anderer Religionen, Rechtsstaatlichkeit und Menschenwürde. Daher wäre es im eigenen Interesse der Kirche, differenzierter zu argumentieren, sowie ernsthaft abzuwägen, ob Kirche nicht für andere Grundpositionen in Fragen der Gender-Thematik eintreten müsste. Nicht nur um den vom Antipluralismus betroffenen, nicht der heterosexuellen Norm entsprechenden Menschen, die ihnen zustehende Hochachtung zuzusprechen, sondern auch um kirchenangehörige Christen vor der Vereinnahmung durch Rechtspopulisten zu schützen und letzteren nicht selbst die Argumentation bei diesem Vorgehen zu vereinfachen. Es kann zwar angenommen werden, dass die Kirche dann einmal mehr von Rechten, die einen alleinigen Wahrheitsanspruch formulieren, als korrupt bezeichnet und auch von innerkirchlichen Vertretern des Traditionsbruchs bezichtigt würde, Vertreter des Extrems also wohl nicht erreichen würde. Al-

stellt. Laun schrieb: „In unserer Zeit hat es bereits zwei besonders teuflische Auseinandersetzungen zwischen Gott und Seinem und unserem Feind gegeben, den Nationalsozialismus und den Kommunismus, die unendlich viel Leid über die Menschen brachten. Beide gründeten in gewaltigen Lügen über Gott und die Menschen. Man hätte es bis vor einigen Jahren nicht geglaubt, aber heute ist wieder eine grauenhafte Lüge groß und mächtig geworden. Sie nennt sich Gender, sie greift die Menschen in ihrer Intimsphäre an.“, in: ebd.

³⁰ Vgl. Lucia Scherzberg/August H. Leugers-Scherzberg, Benedikts Schreiben zum Missbrauchsskandal. Ein populistisches Manifest, <https://www.feinschwarz.net/benedikts-schreiben-zum-missbrauchsskandal-ein-populistisches-manifest/> [inges. am 14.10.2019].

lerdings könnten (konservative) Christen, die der kirchlichen Lehrautorität orientierungsstiftende Bedeutung zumessen, für eine höhere Hemmschwelle sensibilisiert werden, bevor sie sich von Rechtsextremen durch eine Verknüpfung mit Themen aus dem Bereich „Schutz von Leben und Familie“ für religions-, demokratie- und menschenfeindliche Positionen gewinnen lassen.

Uwe Grelak/Peer Pasternack

AUFARBEITUNG DES KONFESSIONELLEN BILDUNGSWESENS IN DER DDR – JETZT MIT ONLINE-FORUM FÜR ERGÄNZENDE HINWEISE

Im Dezember 2019 ist das Handbuch „Parallelwelt“ erschienen.¹ Es dokumentiert das konfessionell gebundene Bildungswesen in der DDR. Dazu ist nun eine interaktive Website freigeschaltet worden. Sie richtet sich an Zeitzeugen und Historiker:innen, die in diesem Bereich arbeiten.

Zu den Erstaunlichkeiten der DDR gehörte der Umstand, dass es neben dem „einheitlichen sozialistischen Bildungssystem“ ein vielfältiges konfessionell bzw. kirchlich gebundenes Bildungswesen gab. Dieses reichte von Kindergärten, Schulen und Konvikten über Vorseminare, Berufsausbildungen, Fort- und Weiterbildung oder kirchlichen Hochschulen bis zu Bildungshäusern, Evangelischen Akademien, Filmdiensten, Kunstdiensten und einem ausdifferenzierten Mediensystem. 2016 bis 2019 wurde dieses konfessionelle Bildungswesen im Auftrag der Bundesstiftung zur Aufarbeitung der DDR-Diktatur am Institut für Hochschulforschung (HoF) dokumentiert. Das abschließend publizierte Handbuch „Parallelwelt“ stellt insgesamt 1.432 Einrichtungen und Bildungsformen vor. Damit konnte eine bis dahin bestehende Lücke in der Dokumentation der DDR-Bildungsgeschichte geschlossen werden.

Die „Parallelwelt“ bestand aus 1.432 konfessionellen Bildungseinrichtungen und bildungsbezogenen Arbeitsformen, die (nicht alle gleichzeitig) zwischen 1945 bis 1989 in der SBZ/DDR bestanden. Die Website stellt zunächst das Dokumentationsprojekt vor. Vor allem aber dient sie dazu, weitere relevante Informationen zu Einrichtungen und Hinweise auf

¹ Uwe Grelak/Peer Pasternack, *Parallelwelt. Konfessionelles Bildungswesen in der DDR*. Handbuch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, 700 Seiten. Inhaltsverzeichnis und Einleitung: https://www.hof.uni-halle.de/web/dateien/pdf/KoBi_Hb-Inhalt-u-Einleitg-1.pdf

Literatur zu erlangen, Kommentierungen zu ermöglichen sowie Zeitzeugenerinnerungen zu erschließen.

Trotz der Fülle an verarbeiteten Materialien, ausgewerteten gedruckten und ungedruckten Quellen, geführten Zeitzeugengesprächen usw.: Es gibt immer wieder Überraschungen, auch Präzisierungen oder weiterführende Hinweise. Um diese unaufwendig mitteilen zu können, bietet es sich nun an, die Rubrik „Forum“ auf der Website zu nutzen. Hier der Link: Uwe Grelak/Peer Pasternack (Red.), *Online-Forum Parallelwelt. Konfessionelles Bildungswesen in der DDR*, <http://kobi-ddr.de/>

III. REZENSIONEN

Raphael Rauch, »Visuelle Integration«? Juden in westdeutschen Fernsehserien nach »Holocaust«, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 458 S., 64,99 €, ISBN: 978-3-647-31048-0

Das „Medienereignis“ der Ausstrahlung der amerikanischen Fernsehserie „Holocaust“ im westdeutschen Fernsehen im Jahr 1979 war bereits mehrfach Thema geschichtswissenschaftlicher Arbeiten. Raphael Rauch, als ausgebildeter Journalist und Fernsehredakteur mit dem Medium TV gut vertraut, hat in seiner am Münchener Lehrstuhl für Jüdische Geschichte und Kultur entstandenen Dissertation dieses fernsehhistorische Ereignis in den Kontext anderer im bundesdeutschen Fernsehen ausgestrahlter Serien gestellt, die sich explizit oder implizit mit jüdischem Leben in Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert beschäftigen. Dabei nahm er außer der amerikanischen Serie noch sechs weitere Serien in den Blick.

Die Aufnahme der im Jahr 1977 geplanten Verfilmung von Gustav Freytags „Soll und Haben“ in die Untersuchung widerspricht nur scheinbar dem im Buchtitel angekündigten Fokus auf Serien nach „Holocaust“, denn dieses Projekt wurde nicht umgesetzt. Die im Planungsstadium auf und zwischen mehreren Ebenen – Drehbuchautoren, Produktionsfirma, WDR und ARD-Gremien und -Funktionäre, Presse, Berufs- und Schriftstellerverbände, Zentralrat der Juden – zu beobachtenden Diskussionen führten schließlich dazu, dass die Serie nicht realisiert wurde. Die Debatten kreisten insbesondere um zwei unterschiedlich bewertete Aspekte. Zum einen wurde die Romanvorlage aufgrund ihrer antisemitischen Tendenzen als nicht geeignet für eine Verfilmung im Rahmen einer Unterhaltungsserie angesehen, zum anderen sorgte die Benennung Rainer Werner Fassbinders als Regisseur aufgrund der Auseinandersetzungen um sein Theaterstück „Der Müll, die Stadt und der Tod“ für Widerspruch. Gerade vor dem Hintergrund der bundes- und weltpolitischen Lage des Jahres 1977 wurde zudem die Bearbeitung des Verhältnisses zwischen Juden und Nicht-Juden in der deutschen Geschichte in einem – auch

wenn wie von den Befürwortern der Serie aufklärerisch intendierten – fiktionalen, traditionell dem Zweck der Unterhaltung gewidmeten Format als nicht der Thematik angemessen verstanden.

Diese Diskussionen wurden dann zwei Jahre später um die Frage, ob die US-amerikanische TV-Serie „Holocaust“ im bundesdeutschen Fernsehen gesendet werden sollte, fortgesetzt. „Holocaust“ war nach dem Vorbild der Serie „Roots“, die die Geschichte der Sklaverei in den USA und der Unterdrückung der Afroamerikaner am Beispiel von sieben Generationen einer Familie zeigte, von NBC produziert worden und zeigte die Geschichte der Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden am Beispiel einer deutsch-jüdischen Familie. Rauch zeichnet die Debatten vor der Ausstrahlung nach, die zu einigen Änderungen und Streichungen von Szenen führten. Den zweifelsohne großen Publikumserfolg der Serie stellt er in den Kontext der Einschaltquoten anderer TV-Angebote, zeigt aber doch die an diesen Quoten ablesbare hohe Relevanz für den gesellschaftlichen Diskurs über den Mord an den Juden auf. Von vielen Seiten, auch innerhalb der jüdischen Gemeinden, wurde die Serie sehr kontrovers diskutiert. Über die unterschiedlichen Standpunkte hinweg wurde aber schließlich die Notwendigkeit erkannt, von deutscher Seite aus ebenfalls im Format der TV-Serie sich mit der Geschichte der Ermordung der europäischen Juden zu befassen und die vielfältigen an die US-Serie gerichteten Kritikpunkte dabei zu berücksichtigen.

Die folgenden drei Kapitel im Buch gelten drei unterschiedlichen Umsetzungen dieser Forderung. Die Verfilmung der Autobiografie von Janina David „Ein Stück Himmel“ im Jahr 1982, in der sie ihr Überleben und die Ermordung ihrer Familie beschreibt, war von Anfang an als „eine Art Anti-Holocaust“ mit einem hohen Authentizitätsanspruch konzipiert. Es zeigt sich allerdings in der Umsetzung, dass die Verfilmung entscheidende Elemente der literarischen Vorlage aussparte, etwa die Suizidabsichten der Protagonisten oder zu detaillierte Aufnahmen aus einem Konzentrationslager, um, wie Rauch

interpretiert, die Zuschauer zu „schonen“. Die Bedenken der Produzenten, Deutsche nicht zu „grausam“, aber auch nicht als zu „gütig“ darzustellen und den Antisemitismus in Polen nicht zu sehr zu betonen, führt Rauch auf antizipierte Reaktionen des deutschen und internationalen Publikums zurück. Damit stieß die Serie nicht nur auf die Kritik der Autorin, sondern auch in der jüdischen Presse, während sie von den meisten Medien sehr positiv aufgenommen wurde.

In der Beurteilung der international erfolgreichen Serie „Heimat“ von Edgar Reitz aus dem Jahr 1984 nimmt der Autor weitgehend die Position der schon kurze Zeit nach der Ausstrahlung einsetzenden Kritik an diesem Epos ein, die auf das Verschweigen der jüdischen Leidensgeschichte in dieser am Lebenslauf einer Hunsrücker Dorfbewohnerin entlang erzählten Geschichte seit dem Ende des Ersten Weltkrieges verwies. Rauch allerdings betont nicht das Verschweigen, sondern analysiert die Passagen des Filmes, in denen Juden in ihrer Rolle als „Ausgeschlossene und Ausgestoßene“ gezeigt werden. Bei allem kritischen Umgang mit dem Reitzschen Ansatz verweist Rauch dann allerdings auch darauf, dass das Filmepos unterschiedlich interpretiert werden kann, als Beschönigung der deutschen Geschichte oder aber gerade auch als Aufzeigen von deren „Exklusions- und Verdrängungsmechanismen“. In jedem Fall sei, so das Fazit, „Heimat“ ohne „Holocaust“ nicht möglich gewesen.

Nicht explizit auf die Vergangenheit, sondern auf das jüdische Leben in der bundesrepublikanischen Gegenwart ging die Serie „Levin und Gutman“ aus dem Jahr 1985 ein. In dieser von Wolfdietrich Schnurre geschriebenen Serie ging es um die Situation jüdischer Familien in der Bundesrepublik in den achtziger Jahren, die am Beispiel einer orthodoxen und einer liberalen Familie in möglichst vielen Schattierungen aufgezeigt werden sollte. Einer der wesentlichen Erzählstränge des Films ist der Generationenwechsel in den jüdischen Familien: Am Schluss der Filmreihe war die Generation der Holocaust-Überlebenden verstorben oder hatte Deutschland verlassen. Der Bezug zur „Holocaust“-Serie ist kaum Thema, vielmehr

stand eine britische TV-Produktion über jüdisches Leben in England Pate bei der Konzeption.

Eine Folge der Serie „Kir Royal“ aus dem Jahr 1986, in der das Wirken eines Münchener Klatsch- und Schickeria-Reporters geschildert wird, beschließt die Reihe der untersuchten Fernsehserien. In der Folge geht es um die Geschichte eines in München lebenden jüdischen Komponisten, der im Sterbebett liegt, und einer alten Freundin, hinter der man als Vorbild Marlene Dietrich vermuten kann. Rauch zeigt die vielfachen bis ins kleinste Detail ausgearbeiteten Verweise auf die Geschichte der Vernichtung, auf die in München noch vielfältig existenten, durch die NS-Zeit geprägten Orte und auf „fashistoide Tendenzen“ in der Gegenwart hin.

Im Fazit geht Rauch der Frage nach, inwiefern die Fernsehanstalten einen Beitrag zur – nach Wolfdietrich Schnurres Begrifflichkeit – „visuellen Integration der Juden“ in der Bundesrepublik leisteten und inwiefern dadurch die „Grenzen des Sagbaren“ verschoben wurden. Einerseits hatten nach dem Medienereignis „Holocaust“ jüdische Figuren in deutschen Serien „Konjunktur“, und es wurden verschiedene Facetten jüdischen Lebens aufgezeigt. Andererseits zeigte sich gerade bei den Auseinandersetzungen zwischen Filmproduzenten und der Autorin der Vorlage zu „Ein Stück Himmel“, dass weiterhin Grenzen gezogen und eingehalten wurden, gerade diese Grenzziehungen aber auch zu Kontroversen führen konnten. Die Grenzen der „visuellen Integration“ erweisen sich auch anhand der Analyse der Rezeption, wie sie etwa aus der Zuschauerpost zu rekonstruieren ist. Hier standen häufig keineswegs die von den Filmemachern forcierten Themen im Mittelpunkt des Interesses der Zuschauer, sondern ganz andere, die eher der Logik der Rezeption von Vorabendserien als der der Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus folgten. Gerade an solchen Details lässt sich der Ansatz der Cultural Studies nachvollziehen, dass das, was in die filmischen Texte hineingeschrieben wird, nicht unbedingt dem entspricht, was herausgelesen wird.

Raphael Rauch hat eine Arbeit vorgelegt, die auf der Basis einer Fülle von Quellen seinem Anspruch, „die Trias von Produktion, filmischem Text und Rezeption ernst zu nehmen“, gerecht wird und keinesfalls, wie er mit leichtem *understatement* behauptet, lediglich als Grundlagenforschung für weitere notwendige Analysen verstanden werden kann. Seine Methode, die Diskussionen vor, während und nach der Produktion der Filme zu recherchieren, die unterschiedlichen Ansätze der Akteure auch mit deren biografischem Hintergrund zu erklären, Produktion und Rezeption sehr klar historisch zu verorten, überzeugt, auch wenn man der Interpretation der „filmischen Texte“ – insbesondere im Fall der Reitzschen „Heimat“ – nicht bis in jedes Detail zu folgen bereit ist.

Gunter Mahlerwein

Hajo Bernett, *Sport und Schulsport in der NS-Diktatur*, hg. v. Berno Bahro und Hans-Joachim Teichler, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2017, 417 S., 55,14 €, ISBN: 978-3-506-78747-7

Wie Zwerge seien wir, auf den Schultern von Riesen sitzend, um mehr und Entfernteres zu sehen – nicht dank eigener Sehkraft oder Größe, sondern weil jene Riesen uns emporhoben. Mit dieser Metapher beschrieb im 12. Jh. der Theologe und Philosoph Bernard von Chartres ein Konzept wissenschaftlichen Fortschritts, der immer auf den Leistungen vorheriger Generationen beruhe. So überliefert es Johannes von Salisbury, auch er Kleriker und bedeutender Philosoph. Mit diesem Gedanken legen beide Kirchenmänner nicht nur christliche Demut oder weltliches Traditionsbewusstsein an den Tag. Indem sie den Wissenschaftlern ihrer Zeit attestieren, sie sähen, bei allen Leistungen vorheriger Generationen, weiter als jene, würdigen beide Gelehrte zugleich auch ihre Zeitgenossen. So wirkt Traditionsbezug zugleich als Würdigung des aktuellen Forschungsstands.

Im Rahmen der in der Sportwissenschaft betriebenen Sporthistoriographie ist Hajo Bernett [1921–1996] ein solcher Riese. Diesen Pionier dieser Subdisziplin wollen Hans Joachim Teichler, bis 2011 Professor für Zeitgeschichte des Sports, und Berno Bahro, auch er Potsdamer Sportwissenschaftler, mit der Wiederherausgabe sechzehn inzwischen klassischer Aufsätze der Jahre 1973 bis 1996 zur Sportgeschichte im Nationalsozialismus würdigen. Auf eine wissenschaftlich fundierte Einführung haben die Herausgeber verzichtet. Ihr Vorwort umfasst ca. drei Seiten, durchzogen von Polemik gegen die Erziehungs- und gegen die Geschichtswissenschaft [S. 7–10]. Die Frage, warum die Lektüre teils mehr als vierzig Jahre alter Studien heute noch lohne, beantworten die Editoren so: Mit ihrer Wiederauflage

„soll nicht nur auf die Bedeutung des 1996 verstorbenen Bonner Sporthistorikers hingewiesen werden, sondern sollen seine ertragreichen sporthistorischen Studien zu einem gründlicheren Verständnis der NS-Zeit durch die Erziehungs- oder Geschichtswissenschaft beitragen, welche die Faszinationspotentiale des Sports im Dritten Reich oftmals unterschätzt haben“ [S. 9].

Bevor geklärt wird, ob die Geschichtswissenschaft diese Hilfe benötigt, folgt ein Blick auf die aus dem umfangreichen Werk Bernetts ausgewählten Texte.

Bernetts thematische Bandbreite ist beachtlich. Von der „Machtergreifung und ihrer Vorgeschichte“ im Sport reicht sie über den „Sport in den Gliederungen und Verbänden der NSDAP“ und „Schulsport und Sportlehrerausbildung“ zu „Filmen und Symbolik der Olympischen Spiele 1936“. Verdienstvoll ist sein frühes Augenmerk für das „Schicksal des jüdischen Sports“ im NS-Regime.¹ Die Kapitelüberschriften der ca. zwanzig Jahre nach dem Tod Bernetts erschienenen Aufsatzsammlung sind von den Editoren gut gewählt und bieten schnelle Orientierung. Das Alter der Texte wird nur durch jeweils eine leicht zu übersehende Fußnote ausgewiesen.

¹ Hajo Bernert, *Der jüdische Sport im nationalsozialistischen Deutschland 1933–1938*, Schorndorf 1978.

In einer kurzen ideologiegeschichtlichen Studie über „Leibeserziehung im Dienste der politischen Macht“ [1988, S. 13–40] skizziert Bernett, wie seit der Reichsgründung Generationen von Funktionären Turnen und Sport mit Ideologemen wie „Volkskraft“ und „Wehrkraft“ zum „Kraftpotential der Nation“ stilisierten, flankiert von vitalistischen Philosophen und Pädagogen mit anti-intellektuellen Affekten, in steter Kooperation mit nationalistischen Politikern. Derlei politische Selbstindienststellung wurde vom Staat schon vor 1914 mit Förderung belohnt.² Mit der Teilnahme der bürgerlichen Turn- und Sportorganisationen an der kaiserlichen Ordnungs-, Jugend- und Wehrpolitik begann eine Entwicklung, die im NS-Regime endete, das auch das Erziehungspotential des Sports nutzte, um zuletzt gar Kinder in den Krieg zu schicken.

Bernetts sportgeschichtliche Bilanz des NS-Regimes lassen die Herausgeber mit einer [sport-]politischen Inventur der Sportorganisationen von 1933 [S. 43–98; 1985] beginnen. Es folgt eine Analyse der „innenpolitischen Taktik des nationalsozialistischen Sportführers“ im Machtkampf zwischen den NS-Organisationen 1933/34 [S. 99–125; 1975]. Die vom Regime ab 1933 vollzogene Zwangsorganisation jüdischer Sportler und Sportlerinnen im „Makkabi“-Verband oder im „Reichsbund jüdischer Frontsoldaten“ deutet Bernett als „Ausdruck der Selbstfindung und Selbstbehauptung des deutschen Judentums“ [S. 129–142; 1978]. Der „Fall der Berliner Turnerschaft“ dient ihm als Beleg, dass der Ausschluss der nach NS-Definition „jüdischen“ Mitglieder aus den Vereinen 1933 nicht überall ohne Widerspruch erfolgt sei [S. 143–156; 1989].

Drei Beiträge zeigen die NS-Sportpolitik von ideologischen Prämissen und praktischen Nützlichkeitsabwägungen bestimmt, die dann die zeitgenössische Sportwissenschaft und -pädagogik sowie deren Akteure prägten [S. 159–201; 1979,

² Ausführlich hierzu Ralf Schäfer, *Militarismus, Nationalismus, Antisemitismus. Carl Diem und die Politisierung des bürgerlichen Sports im Kaiserreich*, Berlin 2011.

1980, 1982]. Je ein Beitrag behandelt den „nationalsozialistischen Volkssport bei ‚Kraft durch Freude‘“ [1979; S. 285–330], die „Reichswettkämpfe der SA und ihre sportpolitische Bedeutung“ [1994; S. 331–354] und den „Leistungssport der Hitlerjugend“ [1996; S. 355–385]. Dem KdF-Sport attestiert Bernett die Tendenz zur „Einengung und Kontrolle“ [S. 330], der SA – wie anderen NS-Organisationen – einen „Totalitätsanspruch“. Den HJ-Sport sieht er als Instanz zur Schaffung einer „ideologisch ausgerichteten Staatsjugend unter autoritärer Führung“ [S. 385]. Schon 1975 kam seine Studie über die Politik des NS-Sportführers Tschammer zu dem Schluss, „die Sportgeschichte dieser Periode“ sei „unter dem Aspekt der Unfreiheit und der Abhängigkeit zu betrachten“ [S. 125]. Der Band endet mit einem von den Herausgebern erstellten, auf den ersten Blick umfassend erscheinenden Quellen- und Literaturverzeichnis mit Einträgen bis zum Jahr 2016 [S. 396–415].

Zweifellos bieten Bernetts Studien interessante Einblicke in Ergebnisse und Methoden der Sporthistoriographie als sportwissenschaftlicher Subdisziplin. Ihren aktuellen Forschungsstand repräsentieren sie nicht. Das überrascht bei einer Neuedition alter Texte nicht. Überraschend ist, dass es die Herausgeber in ihrem Vorwort versäumen, Bernetts Bedeutung umfassend zu erläutern. Beide Editoren vermeiden jeden Bezug auf die Konflikte, die er als Pionier der Analyse der Zeitgeschichte des Sports führen musste. Nach 1945 gab es in Sportverbänden und Sportwissenschaft der Bundesrepublik viele Zeitgenossen, die im NS-Sport oft führende Positionen versehen hatten. Sie lancierten nach 1945 eine apologetische Traditionsbildung, indem sie Sport zur privaten Nische in der Diktatur stilisierten, in der sich eine sportliche „Eigenwelt“ gegen alle politischen Zumutungen habe behaupten können, durch idealistische Sportführer vom NS-Regime abgeschirmt. Gegen diese mentalen Widerstände schrieb Bernett an. Viele kleine und mindestens drei große Auseinandersetzungen hatte er dabei zu bestehen:

Als Bernett 1966 mitten im Kalten Krieg eine Quellensammlung zur NS-Sportpolitik³ vorlegte, wurde er aus der DDR-Sportwissenschaft kritisiert, weil er den Beitrag von Funktionsträgern des NS-Sports, die auch im Sport der jungen Bundesrepublik wieder reüssierten, nicht genug ausgeleuchtet hatte. 1976 widmete er Guido von Mengden [1896–1982], 1935 bis 1945 Pressereferent der NS-Sportführung, 1951 bis 1953 Geschäftsführer der [west-] Deutschen Olympischen Gesellschaft, 1954 bis 1963 Generalsekretär des [west-] Deutschen Sportbundes und ab 1961 Mitglied im Nationalen Olympischen Komitee der Bundesrepublik, eine kritische Studie.⁴ Als dieser mit einer Gegenpublikation reagierte⁵ und sich die eigene, historisch fundierte Kritik in den Verbänden und im konservativen Teil der Sportwissenschaft nicht durchsetzte, verließ Bernett die Gremien des Deutschen Sportbundes.

Doch griff er weiter in die Debatten um Carl Diem [1882–1962] ein, der nicht nur der einflussreichste Funktionär des bürgerlichen Sports im Deutschland der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewesen ist, sondern auch als Gründergestalt der Sportwissenschaft gilt. Im Konflikt um den wissenschaftlichen Standard der Nachlasspflege im damaligen Carl-Diem-Institut [heute Carl und Liselott Diem-Archiv] bewertete Bernett dessen Editionspraxis mit ihren „Veränderungen der inhaltlichen Substanz“ von Diems Texten als „Urkundenfälschung“.⁶ Dagegen forderte er mit Blick auf ihre Bedeutung für die

³ Hajo Bernett, *Nationalsozialistische Leibeserziehung. Eine Dokumentation ihrer Theorie und Organisation*, Schorndorf 1966.

⁴ Hajo Bernett, *Guido von Mengden. „Generalstabschef“ des deutschen Sports*, Berlin/München/Frankfurt a.M. 1976; vgl. dazu auch Wolfgang Benz, *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 2009, Bd. 2/2 Personen, darin: Ralf Schäfer, *Guido von Mengden*, S. 544 f.

⁵ Guido von Mengden, *Umgang mit der Geschichte und mit Menschen. Ein Beitrag zur Geschichte der Machtübernahme im deutschen Sport durch die NSDAP*, Berlin 1980.

⁶ Hajo Bernett, Carl Diem und sein Werk als Gegenstand sportgeschichtlicher Forschung, in: *Sozial- und Zeitgeschichte des Sports* 1 [1987], S. 7–41, hier: S. 27.

Gegenwart die Einhaltung wissenschaftlicher Standards bei der Aufarbeitung der NS-Sportgeschichte ein. Der Sporthochschule Köln hielt er noch 1992 [erfolglos] vor, sie müsse endlich eine kritische Analyse der in ihrer Traditionsbildung einbezogenen Vorläuferinstitutionen im NS-Regime leisten.⁷

Die Herausgeber kennen diese Fakten. Dass sie in ihrer Einleitung Bernetts Rolle in den Debatten in Sportverbänden und –wissenschaft nicht akzentuieren, widerspricht jeder Absicht, seine Bedeutung zu würdigen. Erklärlich ist das dem Rezensenten nur so, dass die Editoren jede Erinnerung an die Debatten innerhalb der Sportwissenschaft, die bis zur letzten Diem-Debatte ab 2010 durch geschichtspolitisch motivierte Abwehr polarisiert wurden, übergehen wollen.⁸ Schmerzvermeidung kann zu Fehlhaltungen führen, wie Sportwissenschaftler wissen können. Statt eines kritischen Blicks auf die Geschichte ihres eigenen Faches zu werfen, kritisieren Teichler und Bahro in ihrer Einleitung die Erziehungs- und die Geschichtswissenschaft. Ihr Vorwort enthält der Leserschaft die Möglichkeit vor, mit Bernetts Arbeitskontext zugleich sein spezifisches Erkenntnisinteresse erfassen zu können. Zudem werden die teils mehrere Jahrzehnte alten Aufsätze so präsentiert, als markierten sie den aktuellen Forschungs- und Methodenstand. Mit Blick auf die Geschichtswissenschaft scheint dies unangemessen.

Zwar folgte Bernett aufgrund eines lebensgeschichtlich begründeten kritischen Blicks auf das NS-Regime nie apologetischen Denkmustern, doch führten seine Verhaftung im sportwissenschaftlichen Personengeflecht der Altbundesrepublik und seine Perspektive auf den Sport zu einer Ambivalenz, die

⁷ Hajo Bernett, Die Reichsakademie für Leibesübungen im Traditionsverständnis der Deutschen Sporthochschule, in: *Stadion* 18 [1992], S. 247–255, hier: S. 253.

⁸ Vgl. Michael Krüger [Hg.], *Erinnerungskultur im Sport. Vom kritischen Umgang mit Carl Diem, Sepp Herberger und anderen Größen des deutschen Sports*, Münster 2012; dagegen Wolfgang Benz [Hg.], *Erinnerungspolitik oder kritische Forschung? Der Streit um Carl Diem*, Themenband der *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 59 [2011], Heft 3.

manche Schlussfolgerung verhinderte. Er blieb Erklärungsansätzen einer Indienstellung oder Instrumentalisierung des Sports, seiner Verbände und der Sportwissenschaft durch das Regime, d.h. von außen bzw. von oben, weitgehend verhaftet. So konnte er etwa den Beitrag, den ein nicht als Nationalsozialist geltender Sportfunktionär wie Carl Diem nach 1933 zum Fortschreiten der NS-Politik leistete, bei aller Kritik dennoch nicht angemessen gewichten.

Hier ist die historische Forschung weiter, da sie die Kollusion von Vorgaben durch Partei und Staat mit den politischen Einstellungen der vielleicht dem NS-Regime zunächst gar distanziert gegenüberstehenden Funktionseliten herausarbeitet. Für diese Kooperation, die in modernen Gesellschaften nicht nur auf Druck von oben beruht, sondern auch auf Initiative von unten geschieht, lieferte Ian Kershaw mit „dem Führer entgegenarbeiten“ die klassische Formulierung. Schon vorher konstatierte die historische Forschung eine Teilidentität der Ziele. Dass diese Tendenzen ab 1933 auch im Sport wirkten, wird bis heute in Teilen der Sportwissenschaft nicht akzeptiert. Dort fragt man sich noch immer, wie nah oder wie fern einzelne historische Akteure der NSDAP gestanden hätten.⁹ Vor diesem Hintergrund hätten die Herausgeber besser statt veralteter Aufsätze zu Leni Riefenstahl [1973; S. 222–242] und den Spielen von 1936 [1986; S. 243–282] Bernetts kritische Beiträge zur Traditionsbildung im Sportmilieu herangezogen.

Unverständlich ist, dass die Herausgeber der Geschichtswissenschaft unterstellen, „die Faszinationspotentiale des Sports im Dritten Reich“ zu „unterschätzen“ oder zu wenig Interesse für Sportgeschichte aufzubringen. Die Aufmerksamkeit, die das NS-Regime auf Sport und Körpererziehung verwandte, hat die historische Forschung bereits erkannt. Kaum eine Gesamtdarstellung zum NS-Regime spart die Olympischen Spiele von 1936 als Bühne propagandistischer

⁹ Vgl. verschiedene Beiträge in Krüger, *Erinnerungskultur* [siehe vorige Anm.].

Selbstdarstellung aus. Der Berliner Historiker Reinhard Rürup [1934–2018] konzipierte für die Stiftung Topographie des Terrors 1993 eine Ausstellung dazu [neben Bernett gehörte auch Teichler zum wissenschaftlichen Beirat]. Der Hamburger Historiker Peter Reichel analysierte 1994 die Spiele als „schönen Scheins des Dritten Reichs“. Auch das „Handbuch der Deutschen Geschichte“, der „Gebhard“, ignoriert den Sport nicht. Selbst eine kurze Geschichte der SS widmet heute einige Seiten dem Sport.¹⁰ Eigene Themenhefte zum Sport legten gleich mehrere historische Fachzeitschriften vor: 2006 „Werkstatt Geschichte“, 2011 die „Zeitschrift für Geschichtswissenschaft“, 2016 die „Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus“. Auch angloamerikanische Darstellungen des NS-Regimes behandeln den Sport.¹¹ Dagegen fehlt noch 75 Jahre nach Kriegsende eine unter Berücksichtigung der modernen historischen Forschung konzipierte Gesamtdarstellung des Sports im NS-Regime aus der Feder eines deutschen Sportwissenschaftlers.

Auch die editorische Gestaltung des Anhangs verdient Kritik. Zuletzt steht, legis arte, eine „Bibliographie der Aufsätze und Monographien von Hajo Bernett [1921–1996] mit einem Bezug zur Epoche des Nationalsozialismus“ [S. 412–415].

¹⁰ Vgl. Hans-Ulrich Thamer, *Verführung und Gewalt. Deutschland 1933–1945*, Berlin 1986; Wolfgang Benz et al. [Hg.], *Enzyklopädie des Nationalsozialismus*, Hamburg 1997; Peter Reichel, *Der schöne Schein des Dritten Reichs. Faszination und Gewalt des Faschismus*, Frankfurt 1994; Reinhard Rürup [Hg.], 1936. *Die Olympischen Spiele und der Nationalsozialismus. Eine Dokumentation*, Berlin 1996; Michael Grüttner, *Brandstifter und Biedermänner. Deutschland 1933–1939* [Handbuch der Deutschen Geschichte 19], Stuttgart 2014; Bastian Hein, *Die SS. Geschichte und Verbrechen*, München 2015.

¹¹ *Werkstatt Geschichte* 44 [2006]: Themenheft Sport; *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 59 [2011]: Benz [Hg.], Themenheft Streit um Carl Diem [siehe Anm. 8]; *Beiträge zur Geschichte des Nationalsozialismus* 32 [2016]: Frank Becker/Ralf Schäfer [Hg.], *Sport und Nationalsozialismus*; aktuell Shelley Baranowski/Armin Nolzen/Claus-Christian Szejnmann [Hg.], *A Companion to Nazi Germany*, Medford 2018, darin: Frank Becker, Sports, S. 367–383.

Davor findet sich ein nicht näher qualifiziertes „Quellen- und Literaturverzeichnis“ [S. 394–411]. Es bezieht sich nicht auf die im Band edierten Artikel Bernetts, da es Literatur bis 2016 erfasst. Soll es eine aktuelle Literaturliste zur NS-Sportgeschichte darstellen? Man findet Memoiren von und Rechtfertigungsschriften zu NS-Politikern wie Albert Speer, Lutz von Schwerin-Krosigk, Artur Axmann und Baldur von Schirach. Hitlers Tischgespräche und Joachim Fests Hitlerbiographie von 1973 sind verzeichnet¹² – doch fehlt alle moderne und aktuelle historische Forschungsliteratur [oder auch nur ein aktuelles Werk] zu diesen Personen. Die NS-Forschung ist mit einigen älteren Gesamtdarstellungen vertreten. Die oben erwähnte historische Fachliteratur mit Sportbezug ist nicht berücksichtigt. Einige wenige ältere Studien zum Holocaust werden genannt, neue Forschungen fehlen völlig. Wozu ein solches Literaturverzeichnis? Immerhin wird Henry Wahligs Monographie zum jüdischen Sport unter dem NS-Regime aufgeführt. Seine Studie von 2015 markiert auf dem Feld, das erstmals Bennett 1978 erschloss, den aktuellen Forschungsstand.¹³

Dafür werden der Leserschaft viele weiterführende historische Studien wie z.B. die Arbeiten Veronika Springmanns über Sport in NS-Konzentrationslagern oder Frank Beckers Biographie über Carl Diem vorenthalten. Rüdiger Hachtmann vom Zentrum für Zeithistorische Forschung in Potsdam

¹² Albert Speer, *Erinnerungen*, Berlin 1969; Lutz von Schwerin-Krosigk, *Staatsbankrott. Die Geschichte der Finanzpolitik des Deutschen Reichs 1920-1945*, geschrieben vom letzten Reichsfinanzminister, Göttingen u.a. 1974; Artur Axmann, Mit Hitler im Bunker, in: *Stern* [1965]; Günther Kaufmann, *Ein Jugendführer in Deutschland. Baldur von Schirach. Eine Richtigstellung*, Füssen 1993 [Kaufmann war Pressereferent des Reichsleiters für Jugenderziehung der NSDAP, Chefredakteur des Zentralorgans der Hitlerjugend „*Wille und Macht*“ und HJ-Gebietsführer]. Weiter: Henry Picker, *Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier 1941-1942*, Bonn 1951 und Joachim Fest, *Hitler. Eine Biographie*, Frankfurt a.M./u.a. 1973, dazu die zweite Auflage von 1974.

¹³ Henry Wahlig, *Sport im Abseits. Die Geschichte der jüdischen Sportbewegung im nationalsozialistischen Deutschland*, Göttingen 2015.

sucht man vergeblich. Seine innovative Studie zum Sport der NS-Gemeinschaft „Kraft durch Freude“ der Deutschen Arbeitsfront nimmt auch Bernetts Vorarbeiten auf.¹⁴ Entgegen der Behauptungen Teichlers und Bahros wird Bernetts Werk also nicht nur in der Sport-, sondern längst auch von der Geschichtswissenschaft rezipiert. Deren Akteure sehen nicht nur dank ihrer eigenen Sehkraft, sondern auch dank Bernetts Pionierleistungen heute mehr und weiter.

Ralf Schäfer

Rainer Georg Grübel, *Wassili Rosanow. Ein russisches Leben vom Zarenreich bis zur Oktoberrevolution*, 2 Bde, Münster: Aschendorff-Verlag 2019, 1072 S., ISBN: 978-3-402-16007-7

Rainer Georg Grübel hat nach etwa zwanzig Jahren Forschungsarbeit eine über tausendseitige Biographie des russischen Schriftstellers Wassili Rosanow (1856-1919) vorgelegt. Der Umfang erstaunt, aber für den Autor ist es eine glänzende Gelegenheit, „ein russisches Leben vom Zarenreich“, (d.h. der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts), „bis zur Oktoberrevolution“ – so der Untertitel des Buchs – vorzustellen. Rosanow, der viel schreibende, zu allen möglichen Problemen Stellung nehmende, kontaktfreudige „russischste aller russischen Schriftsteller“, wie er u.a. genannt wurde, eignet sich

¹⁴ Veronika Springmann, Zwischen „Entertainment“ und „Punishment“. Die Darstellung des Sports in nationalsozialistischen Lagern, in: Frank Becker/Ralf Schäfer, *Die Spiele gehen weiter. Profile und Perspektiven der Sportgeschichte*, Frankfurt a.M./New York 2014, S. 227–247 [mittlerweile erschien diess., *Gunst und Gewalt. Sport in nationalsozialistischen Konzentrationslagern*, Berlin 2019]; Frank Becker, *Den Sport gestalten. Carl Diems Leben [1882–1962]*, 3. durchgesehene und aktualisierte Gesamtausgabe, Duisburg 2019; Rüdiger Hachtmann, „Bäuche wegmassieren“ und „überflüssiges Fett in unserem Volke beseitigen“. Der kommunale Breitensport in der NS-Gemeinschaft „Kraft durch Freude“, in: Becker/Schäfer, *Sport und Nationalsozialismus*, S. 27–65 [siehe Anm. 11].

dazu ausgezeichnet, zumal er äußerst wechselhaft war, seine Meinungen gern änderte und dauernd in Streit mit anderen, z.T. auch ihm Nahestehenden, lag. Er war in jeder Hinsicht unberechenbar. Grübel spricht von „chamäleonartiger Wandelbarkeit“ (S. 955). Dieses Hin und Her zeichnet er glänzend nach.

Wir erhalten mithin ein Panorama des intellektuellen Russlands bis hin zum Oktoberputsch, der den absoluten Bruch mit allem Bisherigen einleitete. Hellseherisch verfasste Rosanow kurz vor seinem Tode, zu Beginn der bolschewistischen Herrschaft „Die Apokalypse unserer Zeit“ (Apokalipsi naschego wremenii), die allerdings unvollendet geblieben ist. „Kaum einer“, konstatiert Grübel, „hat den kommenden Unrechtsstaat mit seiner Partei-Justiz präziser vorausgesagt“ (S. 1006). Nach seiner Meinung lasse sich die „Apokalypse“ als Antwort auf Alexander Bloks Verherrlichung der bolschewistischen Revolution in seinem Erzählgedicht *Die Zwölf* lesen, das im März 1918 erschienen war und immerhin mit dem Bild des mit den Bolschewiki mitschreitenden Christus endet, wodurch es heute karnevalesk wirken mag, aber nicht in jener Zeit. Den sogenannten Konservativen muss das Grauen gekommen sein.

Überaus anschaulich beschreibt Rainer Grübel, wie Rosanows Arbeitsweise beim Verfassen der „Apokalypse unserer Zeit“ aussah:

„Die Einträge entstanden zunächst als oft fragmentarische Vermerke auf Notizblöcken, auf einem Fetzen Papier, auf der Rückseite eines Briefumschlags oder was an Beschreibbarem gerade zur Hand war. [...] Dann hat Rosanow Notate, die ihn besonders berührten, in deutlicherer Schrift und im Wortlaut nicht selten korrigiert je auf ein eigenes Blatt Papier übertragen. Das Bemühen um besser lesbare Schrift hielt nicht lange an, bald ging er wieder zu schnellerer Schreibweise über. Die Zeilen verlaufen auch nicht immer parallel, erreichen bisweilen den unteren Rand der Seite. Die Niederschrift wird dann sogleich auf der rückwärtigen Seite fortgesetzt, nicht selten – nachdem das Blatt um 180°

gedreht wurde. [...] Den Kopf beschäftigten oft bereits neue Gedanken oder es wurden neue Einfälle erwogen.“ (S. 1000)

Sie ähnelte mithin der Art, wie die berühmten „Abgefallenen Blätter“ oder „Solitaria“ entstanden, nur litt Rosanow vor der bolschewistischen Machtübernahme nicht unter der Kälte wie 1918 und in den ersten Wochen 1919, als er, der leidenschaftliche Verehrer der Sonne, schließlich am fünften Februar bitterlich frierend in Sergijew Possad, wohin er mit seiner Familie aus Petrograd umgezogen („oder war es eine Flucht?“, fragt der Verfasser) war, starb. Quasi vorausahnend, hatte er im letzten „Abgefallenen Blatt“ acht Jahre zuvor geschrieben: Sterben ist „ein völlig anderes Schaustück als gewöhnlich gedacht. Es ist Kälte, Kälte und Kälte, tödliche Kälte und sonst nichts“ (S. 1024). Einige Tage vor seinem Kältetod hatte er noch vom Bett aus unter vielen Decken und seinem Pelzmantel „Briefe an Freunde und letzte Gedanken“ (S. 11 u. 1022) seiner Tochter Nadeshda diktieren können.

Seinen Ausführungen hat Grübel zwei Mottos vorangestellt. Das erste, dessen Autorin die symbolistische Lyrikerin Sinaida Gippius ist, lautet:

„Der unglückliche, erstaunliche Rosanow, der in solchem Elend gestorben ist. Man wird sich einmal seiner erinnern. Seine Lebensgeschichte ist ein ganzes Geschichtswerk.“ (S. 7)

Der Verfasser braucht diese Tagebuchnotiz der 1945 in Paris verstorbenen Lyrikerin, Ehefrau von Dmitri Mereschkowski, nicht zu kommentieren. Die Leser und Leserinnen sollen es wörtlich nehmen und es auf seine Biographie beziehen. Leider geht deren Erscheinen nicht mit Neuauflagen der Bücher von Rosanow einher. Die „Abgefallenen Blätter“ sind das letzte Mal in der Übersetzung von Eveline Passet in der „Anderen Bibliothek“ 1996 erschienen. 2009 brachte der Oldenburger Universitätsverlag Rosanows Auseinandersetzung mit Dostojewskis Legende vom Großinquisitor und mit Gogol heraus, begleitet von einem ausführlichen Kommentar aus der Feder von Grübel. Die „Solitaria“ in der Übersetzung von Stammer gehen auf das Jahr 1985 zurück. In Polen sind

dagegen in den letzten drei Jahren die Hauptwerke Rosanows erschienen, es fehlt allerdings an einer Biographie. Immerhin hat die Zeitschrift „Kronos“ ein dickes Heft ihm und Gogol gewidmet, was wiederum zu einer interessanten 45-minütigen Sendung im zweiten Programm des polnischen Radios führte. Rosanow war auch dank des Malers und Mitherausgebers der zwischen 1947 und 1989 führenden polnischen in Paris erscheinenden Emigrationszeitschrift „Kultura“, Józef Czapski (1896-1993), und des Lyrikers Julian Tuwim (1894-1953) in Polen ein Name. Czapski hatte Rosanows Schriften durch D. Mereschkowski bereits 1919 kennengelernt. Später unterhielt er sich mit Dmitrij Filosofov (1872-1940) über ihn. Filosofov war nach Warschau emigriert und sollte im polnischen geistigen Leben jener Zeit eine große Rolle spielen. Czapski hat sich in der Folge mehrmals zu Rosanow geäußert.

Das zweite Motto zu der Biographie stammt aus den „Abgefallenen Blättern“:

„Es gibt Menschen, die ‚stimmig‘ geboren werden und solche, die ‚nicht stimmig‘ geboren werden. Ich bin ‚nicht stimmig‘ geboren, und daher diese seltsame, dornige Biographie, die jedoch ziemlich interessant ist. Der ‚nicht stimmig‘ geborene Mensch fühlt sich stets ‚nicht an seinem Platz‘: das ist genau, wie ich mich stets fühlte.“ (S. 7)

An diese Charakteristik hat sich Rainer Grübel durchgehend gehalten, indem er die vielen ‚Unstimmigkeiten‘ im Leben von Rosanow aufzeigt. Die größten sind in dessen Einschätzung des Alten Testaments und des Judentums zu erkennen. Anfänglich war er des Lobes voll ob der positiven Körperbezogenheit sowohl in der hebräischen Bibel als auch im jüdischen Alltag, doch dann folgt seine fatale Rolle in der Beilis-Affäre, um schließlich am Ende seines Lebens zu seiner Hochachtung des Judentums wieder zurückzukehren. Grübel weist diesem Auf und Ab verständlicherweise viel Raum zu. Durch Rosanows zeitweiligen unverzeihlichen Antisemitismus fällt es den Heutigen schwer, ihn in Deutschland neu zu entdecken, seiner historischen Bedeutung in der modernen

Literatur gerecht zu werden, obgleich es sich um einen ganz anderen Fall von Antisemitismus handelt als bei Heidegger, der sich nicht wie Rosanow immer wieder mit dem Alten Testament auseinandersetzte, es nicht bewunderte und dem Neuen Testament entgegensetzte. In den „Abgefallenen Blättern“ schreibt Rosanow, dass er von Jugend an die Lektüre des Alten Testaments dem des Neuen vorzog. Das Judentum habe im Gegensatz zum Christentum das Körperliche nie abgelehnt. Rosanows Betonung der Rolle des Leibes erinnert an Heine, aber er geht über ihn hinaus, denn ein August von Platen hätte nicht befürchten müssen, von ihm wegen seiner Homosexualität angegriffen zu werden. Doch die Art, wie Heine seinen Dichterkollegen attackierte, erinnert an Rosanow, der ja immer wieder Gegnerschaft suchte, selbst Freundschaften aufs Spiel setzte. Grübel beschreibt diese Fälle ausführlich unter Einschluss der Korrespondenzen von und an Rosanow. Man könnte auch den streitlustigen Karl Kraus als eine Parallelscheinung anführen, der in dem Buch mehrmals erwähnt wird, wenngleich im Zusammenhang mit der „Apokalypse unserer Zeit“, nicht mit den Angriffen des Österreichers gegen die Vorherrschaft der Juden in den Medien und repräsentativen Wiener Kunstveranstaltungen (und man denke an seinen Essay „Er ist doch ä Jud“ von 1913 in der „Fackel“).

Rosanows Verhältnis zum Judentum illustriert Grübel u.a. an dem intensiven Briefwechsel mit dem Literaturwissenschaftler, Publizisten und Übersetzer Michail Ossipowitsch Gerschenson, der sich nicht als ein assimilierter Jude verstand, gleichzeitig für sich „keinen Weg zur aktiven Teilnahme an jüdischen Dingen“ (S. 627) sah. Die „handschriftliche Wechselrede“ (ebd.) wurde trotz der nicht akzeptierbaren Rolle Rosanows während der Beilis-Affäre mit gegenseitiger Hochachtung geführt. Grübel nennt die beiden „Wertkontrahenten“ (S. 625), die auf ihren unterschiedlichen Standpunkten beharren konnten, ohne am Ende den Briefwechsel aufgeben zu müssen. Die Korrespondenz belege „abseits aller Wertungsdifferenzen beider die Fähigkeit zum kulturellen Dialog“, unabhängig davon, dass Rosanow „den Sprung über

die Scheidewand der Nationalliteratur nicht“ (S. 627) gewagt hatte. Er blieb Russe, was sich auch in seinen Urteilen über Deutschland manifestierte, die größtenteils stereotyp waren, obgleich nicht uninteressant. Rosanow bezog sich in seinen Berichten über „Germanien“ immer wieder auf sein Land, sich fragend, was in Russland besser bzw. schlechter sei. 1910, als er mit seiner Frau Westeuropa bereiste, lebte er in einer gewissen Hoffnung, dass Russland erfolgreich reformiert werden könne, ohne seine Besonderheiten aufgeben zu müssen, wozu selbstredend das orthodoxe Christentum gehörte, dessen „Feuer des ewigen Lichtes“, wie Rosanow bekannte, in alle orthodoxen „Auslandskirchen aus Moskau herbeigebracht werden“ (S. 643) möge.

Solch ein Wunsch mag wundern, wenn man bedenkt, dass Rosanows Sicht auf das orthodoxe Christentum und das Christentum überhaupt mit der Nietzsches verglichen wurde. Mereschkowski nannte Rosanow bereits 1899 unseren „russischen Nietzsche“. Aber die Unterschiede zwischen Rosanow und dem deutschen Philosophen sind groß, wie auch Grübel unterstreicht, vor allem ist die Kritik des Russen am Christentum, an dem Asketischen von Jesus Christus, keine Kritik des religiösen Glaubens insgesamt, sondern vor allem an der, wie gesagt, Sinnesfeindlichkeit, wie sie sich im Neuen Testament manifestiert.

Es bleibt nicht aus, dass immer wieder die theologischen bzw. quasitheologischen Auseinandersetzungen unter den Slawophilen zu Beginn des Jahrhunderts, an denen Rosanow teilhatte, dem Leser in den verschiedensten Kontexten vorgeführt werden. Als einer der konsequentesten Denker erweist sich Leontjew, den der junge Rosanow als seinen Lehrer bezeichnete. Aus seiner erkonservativen Einstellung heraus hatte Leontjew ein totalitäres Zukunftsbild gezeichnet, das, wie Grübel betont, einen Orwell vorwegnimmt (S. 395), aber es war eine apokalyptische Vision, die den leidenschaftlich über religiöse Fragen debattierenden Westlern und ihren Gegenspielern nicht vor Augen stand. Niemand hatte sich vorstellen können, dass es den Bolschewiki gelingen könnte, die

orthodoxe Kirche in kürzester Zeit zu entmachten, dem gläubigen Volk seinen Glauben zu nehmen, jeglichen Widerstand durch Mord und Totschlag zu brechen.

Grübel vermutet, dass Rosanow an ADHS litt. An mehreren Stellen (u.a. S. 733) verweist er darauf. Ernst Bloch pflegte in Opposition zur Psychoanalyse zu sagen, dass er sich seine Komplexe nicht nehmen lasse. Wahrscheinlich hätte auch Rosanow so geantwortet und hinzugefügt, dass er aus seinem Mangel an Konzentration eine Tugend gemacht, ihn für die Schaffung seiner neuen literarischen Technik verwandelt habe, die Viktor Šklovskij als erster als ein Novum innerhalb der Gattung des Romans charakterisierte. Es mag erstaunen, dass Šklovskij von Roman spricht, denn Rosanows literarische Werke machen eher den Eindruck einer Aphorismen-, Fragmenten- oder auch Denkbildersammlung, die zum Lesen dieses und jenes „Fragments“ und zum Blättern einladen. Aber bei genauer Lektüre erkennt man, wie die einzelnen Teile aufeinander bezogen sind, insbesondere dadurch, dass gegen einen formulierten Gedanken sogleich Bedenken, Einschränkung, Gegenteiliges geäußert wird. Šklovskij spricht vom Prinzip der Antithese. Man könnte Rosanows literarische Werke als Ich-Romane bezeichnen, in denen Autor und Subjekt eins sind, sie aber auseinanderzufallen scheinen, weil Rosanow vorgibt, seine überaus unterschiedlichen Wahrnehmungen des Alltags sowie seine widersprüchlichen Reflexionen über aktuelle Ereignisse und Themen, die so gut wie alle beschäftigen, spontan niedergeschrieben zu haben, was größtenteils sogar stimmt. Grübel neigt dazu,

„Rosanows Schreiben als eine Form des inneren Monologs aufzufassen, der Edouard Dujardin, Rosanows Zeitgenossen, zufolge den Satzbau auf das erforderliche Minimum reduziert, um ‚so nah wie möglich beim Unbewussten, vor jeder logischen Organisation‘ zu sein.“ (S. 737)

Leider kam es infolge des einsetzenden bolschewistischen Terrors zu keinen wesentlichen Versuchen, diese neue Form nachzuahmen oder zu unterlaufen. Die Schriften Rosanows

wurden in der Sowjetunion relativ schnell aus dem Verkehr gezogen. Nach Trotzki's Warnung vor der „Kanonisierung Rosanows durch russische Intellektuelle“ (S. 1029) im Herbst 1922 konnte sich kaum noch jemand, der in Russland verweilte, zu ihm bekennen, ihn höchstens auf eine versteckte Weise rezipieren, aber jegliche Auseinandersetzung in Bezug auf seine Schreibweise war selbst in kleinen Kreisen so gut wie unmöglich. Außerhalb von Russland wurde er nur sporadisch rezipiert, wobei weniger die literarische Form eine Rolle spielte, als vielmehr seine Anschauungen zu Sexualität und Tod. So ließ sich Henry Miller

„von der Metaphysik der Sexualität des Russen inspirieren. Lawrence George Durrell trug die ‚Gefallenen Blätter‘ in englischer Übersetzung ‚wie eine Bibel‘ bei sich und registrierte: ‚He was trying to explode his own notion‘. Über D.H. Lawrence und Miller hat Rosanows Befreiung des Themas der Sexualität in den Kulturen Europas und weit darüber hinaus gewirkt [...]“ (S. 1032).

Erst Ende der 1980er und vor allem in den 1990er Jahren ist Rosanow in Russland freigegeben worden. Mittlerweile liegen eine dreißigbändige Ausgabe und die ersten fünf Bände einer großen kritischen Edition vor. Es ist zu hoffen, dass auch die sich noch unter Verschluss befindlichen Briefe bald veröffentlicht werden. Gröbel wollte sie 1994 einsehen, aber die Direktorin des Russischen Staatsarchivs für Literatur verlangte dafür die Zahlung von 24.000 Dollar in den ‚Fond Rosanow‘ (S. 1031).

In genialer Weise sah der Schriftsteller Michail Prischwin drei Monate nach Rosanows Tod am 5.2.1919 voraus:

„In meinem Schicksal als Mensch und Mann der Literatur hat der Jeletser Gymnasiumslehrer und geniale Schriftsteller W. W. Rosanow eine große Rolle gespielt. Nun ist er in der Dreifaltigkeits-Kathedrale verschieden und seine Werke sind, wie auch die gesamte auf sie folgende Literatur, begraben unter den Steinen der Revolution und werden dort liegen bis die Stunde der Befreiung schlägt.“ (S. 1030)

Die Stunde der Befreiung war schneller als erwartet eingetreten, aber die sieben Jahrzehnte der Sowjetherrschaft sind nicht wiedergutzumachen. Eine völlig neue Rezeption ist eingetreten, wovon die Worte des Vorsitzenden der Rosanow-Gesellschaft, Michail Maslin, zeugen, dass Rosanow der „erste russische Blogger“ (S. 1033) sei. Das mag eine gute Reklame für Rosanow sein, wird aber seiner Schreibform in keiner Weise gerecht, abgesehen davon, dass man dann auch die Frühromantiker als Blogger bezeichnen könnte.

Karol Sauerland

Andrzej Leder, *Polen im Wachtraum. Die Revolution 1939-1956 und ihre Folgen*, Osnabrück: fibre Verlag 2019, 256 S., 28,- €, ISBN: 978-3-944870-63-2

In deutschen Medien wird das Buch *Polen im Wachtraum. Die Revolution 1939-1956* von Andrzej Leder mit den Worten angekündigt, dass es in Polen eine heftige Debatte hervorgerufen habe. So heftig waren die Reaktionen auf das Buch keineswegs. Es wurden vor allem historische Einwände laut.

Die Thesen des Verfassers lassen sich so zusammenfassen: Das Vorkriegspolen, die Zweite Republik, war ein rückständiges Agrarland, in dem sich die Bauern nach einer grundlegenden Bodenreform sehnten, aber nicht die Kraft hatten, eine Revolution, die zur Enteignung der Großgrundbesitzer, der Adligen, geführt hätte, durchzuführen. Diese Revolution nahm ihnen die Sowjetunion nach ihrem Einfall in Ostpolen im September 1939 und später nach der sogenannten Befreiung 1944/45 ab, indem sie ein ihr gemäßes Regime einführte, das sofort eine Bodenreform vornahm. Die Rolle der Deutschen in dieser Revolution beruhte darauf, dass sie durch die Ermordung der Juden, die, wie es allgemein heißt, in Polen die Mittelschicht bildeten, die Schaffung einer ethnisch polnischen Mittelschicht ermöglichten. Wäre es nicht zur Gründung eines sozialistischen Staats gekommen, hätten die Polen sofort die Stelle der Juden eingenommen; aber erst nach 1989,

als Polen zur freien Marktwirtschaft übergang, setzte die Herausbildung der Mittelschicht ein, und das mit Erfolg. Man erkenne dies an der „atemberaubenden Karriere, die der Verzehr von Sushi in der bürgerlichen Schicht“ des heutigen Polens gemacht hat (S. 41).

Die Antwort auf die erste grundlegende Frage, was der Autor unter dem Begriff Revolution versteht, lautet kurz und knapp: Die Überwindung der Feudalordnung. In eindeutiger Form, d.h. unter aktiver Beteiligung der Bevölkerung – der Autor gebraucht den Terminus „subjekthaft“ (S. 67) – ist dies nur in Frankreich geschehen, in Deutschland erfolgte sie dagegen, „unter dem Zeichen von ‚Konservatismus und spätem Katastrophismus‘“. Diese Revolution dauerte etwa hundert Jahre, von 1848 bis zu der im „Nationalsozialismus kulminierende[n] Revolution“ (S. 62). In Polen begann dagegen die Revolution erst „1939 und endete 1989. Sie dauerte ein halbes Jahrhundert. Den zentralen Zeitraum machten jedoch die Jahre 1939 bis 1956 aus“ (S. 64). Das Jahr 1956 sei der Augenblick gewesen, in dem der Terror ein Ende fand. Dieser habe – abgesehen von den individuellen Schicksalen, den vielen Verhafteten und Ermordeten – „die Umsiedlung einer gewaltigen Zahl von Menschen in die neuen, städtischen Industriezentren“ erzwungen, „die auf diese Weise aus dem agrarischen Horizont ihrer bisherigen Lebensweise gerissen wurden“. Heute wohnen „nicht mehr zwei Drittel aller Polen, sondern weniger als die Hälfte auf dem Land“. Der „stalinistische Kommunismus“, der die „dominierende Stellung in Beamtschaft, Militär und intellektuellen Kreisen“ zerschlug, habe die Städte zur Öffnung ihrer Schleusen gebracht, rasch wurden sie „von all jenen überschwemmt, die die Mühsal der Bewegung auf sich genommen hatten“ (S. 218). Und diese „Menschen, eigentlich ihre Kinder und Enkel, bilden heute das Rückgrat der gesellschaftlichen Struktur“ (S. 219); aber sie haben sich nicht von ihren alten agrarischen Vorstellungen befreit. In der Sprache Leders klingt das so:

„Damals begann auch ihre Suche nach einer neuen Daseinsform. Diese wurde von der Revolution jedoch nicht mitgeliefert. Bis heute dauern die chaotischen Verschiebungen in diesem Raum an; es tobt ein Gewittersturm, in dem sich ein neues *symbolisches Feld* herauskristallisiert. Beobachter könnten entweder wie die Konservativen von heute an der Verrohung der polnischen Gesellschaft verzweifeln, oder aber voller Optimismus der Schaffung einer neuen Wirklichkeit beiwohnen.“ (S. 219)

Der Autor scheint zu den Optimisten, wengleich zu den gemäßigten, zu gehören, wie aus dem nächsten, dem letzten Kapitel hervorgeht, das die Übersetzerin mit „Der Nachhall der Revolution“ überschrieben hat. Im Original heißt es „Die langen dreiunddreißig Jahre und danach“.¹ Es enthält ein Unterkapitel über die Linke, die im Laufe der Jahre nach 1956 ihre Grundlagen aufgegeben habe, was Leder mit Schmerz vermerkt. In einem weiteren Unterkapitel, betitelt „Die Vollendung der bürgerlichen Revolution“, heißt es: „Das Bürgertum hat tatsächlich die Macht übernommen“, es „fühlt sich jedoch nicht im *Recht*“ (S. 234). Sein „hervorragender Vertreter“, Donald Tusk, habe leider „kein Gefühl innerer Legitimierung“ besessen, „die ausreichend gewesen wäre, ein gesellschaftliches oder gar zivilisatorisches Projekt dynamisch voranzutreiben, ein Projekt, das in einem neuen *symbolischen Universum* angesiedelt wäre. Eines, das eine Lösung von der belasteten Vision der Vergangenheit im Namen einer politischen Vision der Zukunft möglich sei“ (S. 236). Er hat diese Vision jedoch nicht gehabt, sondern der Bevölkerung vorgeschlagen: „Lassen wir doch die Politik“. Die Übersetzerin merkt hier an:

„»Lassen wir doch die Politik: Bauen wir lieber Polen / Brücken / Schulen / Sportplätze« war der Wahlslogan der von Donald

¹ Viele Zwischentitel stimmen mit dem polnischen Original nicht überein, mehrfach sind sie gekürzt worden, oft verliert die Übertragung an Eindeutigkeit. So heißt es im Original nicht „Interpassivität und Genuss“, sondern: „Interpassivität – d.h. wenn der Andere sich für mich freut oder für mich etwas tut, damit ich mich freue“ (*Transpasywność – czyli gdy Inny raduje się za mnie albo robi dla mnie coś, bym ja się radował*).

Tusk geführten Bürgerplattform (*Platforma Obywatelska*, PO) bei den Kommunal- und Regionalwahlen 2010“ (Ebd.)

Doch dann folgt im nächsten Unterkapitel, das das Buch abschließt, des Autors Aufforderung, sich der Vergangenheit, d.h. der mit fremden Händen durchgeführten Revolution, die mit vielem Unrecht verbunden war, zu stellen:

„Das bedeutet abermals Verantwortung dafür zu übernehmen, was damals geschah: sich bewusst zu machen, dass es unsere Väter und Großväter waren, die nahmen, eindringen, die Augen verschlossen, ja, töteten, denunzierten, verrieten. Sie trafen aber auch Entscheidungen und nahmen Herausforderungen an, sie begaben sich auf den Weg in die Zukunft und schafften die Fundamente für eine neue Gesellschaft.“ (S. 237)

Wer mit diesem „Sie“ gemeint ist, bleibt offen. Es klingt so, als würde es sich um die neuen Machthaber der Volksrepublik Polen handeln.

Leder will als Psychoanalytiker die neueste Geschichte Polens in der Kategorie des Begehrens im Sinne von Freud und Lacan erfassen. Das Erstaunliche ist hierbei, dass er genau zu wissen meint, was sich die Bauern in der Zweiten Republik im tiefsten Innern wünschten, aber auf die Geschichte der Bemühungen um eine Agrarreform in der Zweiten Republik nicht eingeht. Den Bauern bringt er nota bene eine recht große Verachtung entgegen. Ihm ist es nicht zu schade, die Stelle aus dem *Kommunistischen Manifest* zu zitieren, wo vom „Idiotismus des Landlebens“ die Rede ist: aber Leder ist nun einmal davon überzeugt, dass nur die Stadt eine Zukunft hat, was er am Ende seines Buches auf das heutige Polen bezieht, in dem sich ein politischer Kampf zwischen Stadt und Land abspiele. Ein polnischer Rezensent hat ihm deswegen vorgeworfen, einem politischen Auftrag nachgekommen zu sein.

Interessant ist, dass Leder als erstes Motto zu dem ersten Kapitel über die Revolution folgenden Satz Hannah Arendts zitiert:

„Es gibt vermutlich [...] keine Revolution, die von den Massen der Armen selbst spontan in die Wege geleitet wurde, genauso

wie keine Revolution je aus dem bloßen Aufruhr der Unzufriedenheit von Verschwörern entstanden ist.“²

Wenn er die nächsten Sätze angeführt hätte, wäre klar geworden, dass er einen ganz anderen Begriff von Revolution als Arendt verwendet. Sie lauten:

„Allgemein kann man sagen, daß Revolutionen nicht möglich sind, wo die Autorität des bestehenden Staatswesens auch nur einigermaßen intakt ist, was unter modernen Verhältnissen heißt, daß Polizei und Armee zuverlässig sind. Es ist ein Zeichen echter Revolutionen, daß sie in ihren Anfangsstadien leicht und verhältnismäßig blutlos verlaufen, daß ihnen die Macht gleichsam in den Schoß fällt, und der Grund hierfür liegt darin, daß sie überhaupt nur möglich sind, wo die Macht auf der Straße liegt und die Autorität des bestehenden Regimes hoffnungslos diskreditiert ist. Revolutionen sind die Folgen des politischen Niedergangs eines Staatswesens, sie sind niemals dessen Ursache.“³

Arendt denkt mit einem Wort nicht an Revolutionen, die im Falle von Deutschland fast hundert oder in dem von Polen fünfzig Jahre dauern.

Leder zitiert Arendts Revolutionsbuch mehrmals und es scheint so, als würde er ihren Revolutionsbegriff teilen, aber an einer Stelle gibt er kund, dass er den Willen zur Freiheit, der für Arendts Revolutionsverständnis zentral ist, anders als sie einschätze. Es sei nicht so, dass Marx das Freiheitsstreben nicht beachtet habe, wie Arendt behauptet, sondern ihm habe etwas anderes vorgeschwebt, nämlich die „Emanzipation der Armen, der Einzug derjenigen in die menschliche Welt, die zuvor nur zu einem ‚knechtischen Gehorsam‘ imstande waren“ (S. 202). Das werde durch „revolutionäre Diktatur“ erreicht, d.h. durch etwas Gegenteiliges zu dem, was Arendt am Beispiel der für sie wahren Revolution, der amerikanischen, zu demonstrieren suchte.

² Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1974, S. 148. Leder zitiert Arendt auf S. 61.

³ Ebd.

Bei seiner Charakteristik von Vorkriegspolen stützt sich der Verfasser in erster Linie auf die Dokumentensammlung „Wyprawa w dwudziestolecie“ des Nobelpreisträgers Czesław Miłosz, welcher sich offen zu einer subjektiven Auswahl bekannt hatte, sowie auf den Roman „Ferdynand“ von Witold Gombrowicz. Das Wunder, dass aus dem dreigeteilten Polen innerhalb von zwanzig Jahren ein funktionierender Staat entstehen konnte, der sich gegen den deutschen Einmarsch 1939 erfolgreicher hätte verteidigen können, wenn nicht die Sowjets am 17. September den Osten besetzt hätten, nimmt er nicht wirklich zur Kenntnis. Am Beispiel der deutschen Wiedervereinigung weiß man ja, wie schwer es ist, aus zwei eins zu machen. Umso komplizierter war es, drei Teile mit unterschiedlichen Rechtssystemen zusammenschmieden, zumal neben dem Polnischen mehrere andere im Rahmen des Minderheitenrechts anerkannte Sprachen gesprochen wurden, u.a. das Jiddische, das sich gerade in dieser Zeit im polnischen Staat entfaltete. Es gab tatsächlich ein Nebeneinander von polnischen und jüdischen communities, der Idee der Assimilation standen große Teile der Juden skeptisch gegenüber (man denke an die Reaktion der jüdischen Gemeinde auf Hermann Cohens Auftritt in Warschau kurz vor dem Ersten Weltkrieg, als dieser den Moses-Mendelsohnschen Weg lobte)⁴ sie wollten ihre eigene Kultur schaffen. Selbstredend gab es antisemitische Gruppierungen, die nach Piłsudskis Tod im Mai 1935 besonders aktiv wurden, aber daraus lässt sich noch nicht der allgemeine Wunsch in der Landbevölkerung nach der Liquidierung der Juden ableiten. Leder meint – er steht mit dieser Ansicht nicht allein –, dass es den Deutschen gelungen sei, so schnell die polnischen Juden zu ermorden, weil sie auf entsprechenden Grund gestoßen seien. In Wahrheit war niemand auf die vom ersten Tag an radikalen, im

⁴ Siehe hierzu meinen Artikel „Die Kontroverse um Hermann Cohens Angriffe gegen den Zionismus und seine Stellungnahmen für die Assimilation der Ostjuden“, in: *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte. Dokumente, Darstellungen, Wechselbeziehungen*, hrsg. von Eleonore Lappin und Michael Nagel, Bremen 2008, Bd.1, S. 247-258.

Eiltempo vorgenommenen antijüdischen Aktionen der deutschen Besatzer vorbereitet. Bereits am 1. Dezember 1939, d.h. nach nicht ganz zwei Monaten Okkupation, mussten alle polnischen Juden den sogenannten Davidsstern tragen. Infolge der Minderheitenrechte gab es schon zuvor Kartotheken, die die ethnische Zugehörigkeit verzeichneten. Es war also ein Leichtes, Segregationen vorzunehmen. Die beiden Besatzer, der deutsche und der sowjetische, schufen chaotische Zustände; in der Bevölkerung wusste niemand, wie es weitergehen würde. Sowohl die Deutschen als auch die Sowjets gingen radikal bei der Zerstörung der alten Ordnung vor, wobei mehr polnische Bürger, einschließlich der Juden, aus Ostpolen ins Generalgouvernement flohen als umgekehrt. Im ehemaligen Ostpolen wurden einige Hunderttausend Bürger nach Sibirien und Kasachstan deportiert, im Generalgouvernement und in den vom Dritten Reich einverleibten Gebieten wurden die Juden gettoisiert, die Intelligenz dezimiert, Tausende (etwa 2,5 Millionen waren es am Ende) zu Zwangsarbeit verpflichtet, zu Konzentrationslager verurteilt. In dieser Situation konnte von den insgeheimen Sehnsüchten (Imaginationen verbunden mit „verborgener jouissance“, S. 212), von denen nach Leder die polnischen Bürger bei den von den Besatzern vorgenommenen Enteignungen durchdrungen waren, kaum die Rede sein. Wenn es eine Sehnsucht gab, dann die, dem Grauen zu entkommen. Es war ein wahrer Kataklysmus, den die Menschen zwischen 1939 und 1956 erleben mussten. Umso mehr erstaunt es, wieviel Widerstand es gab, wofür der Gettoaufstand 1943 und der Warschauer Aufstand 1944 während des Kriegs und der Posener Aufstand von 1956 in der Volksrepublik Polen sichtbare Zeichen bildeten. Man könnte auch noch die Proteste von 1970, 1976 und 1980/81 (Solidarność!) hinzufügen. Die Passivität war wiederum so groß nicht. Der Umstand, dass ein großer Teil der Polen Besitz übernommen hat, der einst entweder Juden oder Deutschen gehörte, hat mehr Traumata als insgeheimen Freude erzeugt, zumal das neue Regime im Prinzip gegen Privateigentum eingestellt war. Das Land, das den Bauern zumeist ohne Hof und Scheune zugeteilt wurde,

sollte ja bald in Kollektiveigentum übergehen. Doch in Polen ereignete sich ein weiteres Wunder: die Kollektivierung wurde 1956 zurückgenommen, zumindest die alteingesessenen Kleinbauern bekamen ihr Hab und Gut wieder. Damit unterschied sich Polen in den nächsten drei Jahrzehnten wesentlich von anderen sogenannten realsozialistischen Staaten.

Das Imaginarium, um mit Leder zu sprechen, das in den Köpfen der Polen heute herumschwirrt, wird sicherlich unterschiedlich ausfallen, anders in den rein polnischen Gebieten, die nicht neu besiedelt wurden, anders in denen, die vor dem Zweiten Weltkrieg zu Deutschland gehörten, und noch anders in Oberschlesien, dessen Geschichte eine besondere ist.

In einer recht langen Einführung zu dem Buch erläutert der Kulturwissenschaftler Felix Ackermann die historischen Umstände, wobei er auf die je nach geographischer Lage unterschiedlichen Erfahrungen der Bevölkerung Polens verweist. Gleichzeitig unterstreicht er, dass man nicht von deren wirklich aktiven Mitwirkung am Holocaust sprechen könne. Als Kenner der litauischen neueren Geschichte, Verfasser der 2010 erschienenen Studie *Palimpsest Grodno. Nationalisierung, Nivellierung und Sowjetisierung einer mitteleuropäischen Stadt. 1919–1991*, hebt er Polen von seinen nordöstlichen und östlichen Nachbarn in jener Zeit ab. Dort gab es tatsächlich solch eine Mitwirkung. Man kann die Einführung als einen diskreten Gegenentwurf zu Leders Ausführungen lesen, was nicht der Ansicht Ackermanns widerspricht, dass das Buch einen neuen Zugang zur Geschichte Polens eröffnet. Tatsächlich verlangt es nach einer gründlichen Mentalitätsgeschichte Polens der letzten hundert oder noch besser zweihundertfünfzig Jahre.

Karol Sauerland

Sinn, Simone/Harasta, Eva (eds.), *Resisting Exclusion. Global Theological Responses to Populism*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, 291 pp., 20,- €, ISBN: 978-3-374-06174-7

Collating the results of a conference under the auspices of the Lutheran World Federation with 65 participants from 25 countries is no easy task, nor is reviewing a book with 30 papers from a variety of perspectives. The ‘Summary of Major Findings’ at the conclusion of this volume (283-287) gives an excellent précis of the main themes arising from populist exclusivism and their theological implications. This should perhaps be read before one plunges into the very diverse individual contributions. In what follows I shall try to pick out some of the issues I found most interesting.

The challenge of the **post-truth** era is identified by several contributors as an offshoot of increasing populism. Truth is enshrined in traditions, which of course are particular. But populism polarises; it is the enemy of “enlightened universalism” (Jackelén, 28-30); its reliance on propaganda avoids ideas, whereas the witness of faith asserts the autonomy of the individual (Ribet, 277, 279, drawing on the thought of Jacques Ellul). The advent of the internet – particularly the Twitter platform made notorious by Donald Trump – with its “digital swarms” has the effect of “marginalising the mainstream” (Jackelén, 30) and reinforcing a “narrative of fear” over a “narrative of hope” (Bedford-Strohm, 37-39). This has grave implications for journalism, creating a “cultural unconscious” (Hallonsten, 231) in which, for example, domestic violence and hostility to feminism can be rationalised, particularly when associations and their journals purporting to advocate public theology are controlled by (white) men (McIntosh, 224-225). As Olga Navrátilová points out in a particularly perceptive chapter, at stake here is the basis for asserting truth at all: “Universality of reason guarantees unity; individuality of conscience may divide” (250). The claim to universality, however, often coincides with the exercise of

power; is rationality, then, limited? (251). “There is no private truth”, she concludes (253), leaving us with the question of how the “overlapping consensus” (John Rawls) of pluralist societies can guarantee truth at all. Is the “secular purity” of such societies with their “phobia of religion” and “non-religious normativity” now the typical worldview, as it is in Sweden? (Nausner, 256-257). The internet, with its “filter bubbles” and “individual information universes” (Höhne, 269), seems made to order for populism, whose manipulation of the masses gives individuals the illusion that they are being singled out as privileged.

The question of truth, which once might have seemed abstract and theoretical, is important because it is the basis of the trust which in turn makes social relations – both interpersonal and economic – possible. Hence the urgency of the volume’s central theme, mentioned by the editors in their introduction and in the final communiqué: the “shrinking democratic space” under the pressure of populism (284), the “fundamental fear of ambiguity and the complexity of diversity” (285), the “deformed political culture” (Fabiny, 44) which is **undermining democracy**. Democracy lives on a “diet of values” (Jackelén, 32), but it is being steadily – one could almost say, morally – starved by religious fundamentalism and political nationalism, what in India is called ‘communalism’ as promoted by the religio-nationalistic ideology of *Hindutva* (Gaikward, 66, 69). Unlike the fascism of last century, populism can bring about “a form of authoritarian democracy”, “illiberal democracies”, which seize upon the purported failure of liberalism and socialism to personalise power in the figure of an autocrat like Orbán in Hungary (Ádam and Bozóki, 93, 95-98). The cruel irony is that this “surrogate religion” is presented as Christian, which the authors take to mean non-Jewish but in fact pagan (102-104). We are witnessing a “recession of democracy” in which only two per cent of people worldwide enjoy the freedom of an open public space (Werner, 148-149). In Latin America populism, in the form of neoliberal authoritarianism promoted by both Evangelical and Catholic

forces, is “systematically undermining democracy” (Beros, 175-176). The “shrinking public spaces” thus created perhaps suggest that the church could be a safe space for democratic action (Bretschneider-Felzmann, 192), as happened in some Eastern Bloc countries prior to the 1989 turning point (*die Wende*). But this may well demand a reassessment of what the public sphere really means; for feminists such as McIntosh the opposition of public and private spaces by thinkers such as Habermas betrays a male bias which is incapable of noticing that “intimate partner violence is a public issue” (221).

In discussing these issues the need becomes apparent for **public theology**, which several contributors invoke as an important part of the churches’ response to the crisis of democracy. Between the (voluntary) voyage of Columbus in 1492 and the (involuntary) arrival of African slaves from 1619 on lies over a century in which wealth and power steadily accumulated, creating the situation in which American blacks – especially black women – find themselves today (Thomas, 57-58). Jackelén, in her thought-provoking opening lecture, neatly epitomises the dialectic: a culture that gives priority to *counting* profits and property lacks the dimension of *recounting* narratives of hope which transcend the merely rational (29). Max Weber’s juxtaposition of an ‘ethic of conviction’ (*Gesinnungsethik*) and an ‘ethic of responsibility’ (*Verantwortungsethik*) holds good in the church as well as in politics (Bedford-Strohm, 39). The churches’ complicity in the Rwandan genocide sheds further light on this relationship: the presupposition of peace is reconciliation, a “healing of memories” (Bataringaya, 85-86) (a lesson learned in other arenas of conflict such as Northern Ireland). Other authors advocate an “ethic of intellectuality” that would halt the “flight from complexity” and reconcile catholicity and cosmopolitanism (Koopman, 110, with reference to South Africa). In Latin American countries such as Brazil the question arises: who are ‘the people’, those who, when presented with the ‘preferential option for the poor’ by (Catholic) liberation theologians, opted for the Pentecostals and destroyed the reputation of the

reformist Lula da Silva? (von Sinner, 119, drawing on Ernesto Laclau's analysis of the opposition between the particular *plebs* and the universalised *populus*). Africa supplies other examples: the 'theological heresy' of white nationalist churches and the promotion of the ANC as 'God's party' in South Africa (Forster, 134, 136-137); the extraordinary claims of (women!) politicians that Zambia is a Christian nation which needs a Christian president to be a 'father' who keeps it in 'wifely submission' (Kaunda and Kaunda). Similarly disturbing are the Christian Zionists and Israeli nationalists who regard the State of Israel as an 'act of God' in 'God's land' (Isaac, 181), rendering the Palestinians irrelevant. Finally, when evangelical groups in Britain could proclaim that the UK should leave the EU "for deeply spiritual reasons" and when comparable groups in the US find President Trump's misogynistic and racist remarks acceptable, the need for a responsible public theology appears overwhelming (McIntosh, 224-225).

The editors are to be congratulated for organising this diverse array of approaches to populism in a way that highlights its implications for both democracy and the church, a task that has become even more urgent now that the COVID-19 pandemic is testing the leadership structures of both democratic and undemocratic societies as never before outside wartime. This compact review has had to leave out many more valuable insights which readers are invited to discover for themselves. A number of the authors recognise the need for a credible public theology, though this prompts the question: *whose* theology? Acknowledging that the contributors are speaking from a Lutheran perspective, it still remains true that even among the main Christian churches there are numerous theological traditions which the ecumenical movement has not yet reconciled, and at a time when 'comparative theology' and 'interreligious theology' are challenging the distinctiveness of Christian theology itself any discussion of democracy in a wide range of social and cultural settings obviously has much wider implications. Quite apart from, but not unrelated to, the question of theological diversity there is the further question

of the economic injustice which underlies social inequality. It could perhaps have been brought out more clearly that just as ecumenical co-operation is intimately bound up with peace-building, so interreligious dialogue and efforts towards economic and ecological justice are closely connected. Nevertheless, the book achieves a welcome leavening of the urgently necessary debate about the threat to democracy posed by narrowly self-interested populism.

John D'Arcy May

Eva Vybíralová, *Untergrundkirche und geheime Weihen. Eine kirchenrechtliche Untersuchung der Situation in der Tschechoslowakei 1948-1989*, Würzburg: Echter-Verlag 2019, 373 S., 24,- €, ISBN 978-3-429-05363-5

Es war eine heftige Auseinandersetzung um Vorgänge in der Kirche in der totalitären Tschechoslowakei. Das ist knapp deren Kontext, den Frau Vybíralová im Kapitel 2 skizziert: Bald nach der Machtübernahme startete die Regierung eine Kirchenvernichtungspolitik, die als eine der grausamsten im „Ostblock“ galt. Jedes Instrument war den Machthabern willkommen: die Vertreibung der Kirchen aus allen gesellschaftlichen Einrichtungen (Altenheime, Kindergärten, Schulen etc.); die Auflösung der Orden, die Inhaftierung vieler Priester; die Spaltung der Kirche, vor allem der Bischöfe und Priester; die bis in den Vatikan reichende Überwachung der inneren Vorgänge des ortskirchlichen Lebens. Der Überlebenskampf führte nicht nur zu geheimen Bischofsweihen, sondern trieb jenen Teil der Christinnen und Christen in den Untergrund, die sich vom Staat nicht korrumpieren ließen und keine Hoffnung mehr hatten, dass es in diesem Staat ein Überleben der Kirche geben könne. Im Untergrund organisierten sie sich in verschworenen Gemeinschaften, die sich notgedrungen um den Altar und damit um die Priester sammelten.

Natürlich war die dramatische Lage in „Rom“ nicht unbekannt. Deswegen wurden den (Untergrund-)Bischöfen

weitreichende Vollmachten („Fakultäten“) gegeben. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Ortsbischöfe das Recht, von Bestimmungen des allgemeinen Rechts abzugehen, wenn dies für das Wohl und Wirken der Ortskirche unabdingbar ist. Vor dem Konzil hingegen musste den Ortsbischöfen von Rom dazu eine Vollmacht *ab homine* und *ad tempus* gewährt werden. Diese gab es denn für die Kirche in der Tschechoslowakei auch. Sie wurden – in Anspielung auf die Kirchenverfolgung in Mexiko 1920 – „mexikanische Fakultäten“ genannt. Dazu kamen im Laufe der Zeit weitere Erlaubnisse an einzelne Bischöfe, die diese wiederum an ihre (geheim bestellten) Nachfolger „vererben“ konnten. Die Kapitel 3 und 4 berichten über die vielfältigen „Fakultäten“ in der Tschechoslowakei.

Je länger die aggressive Politik des Staates währte, desto klarer stellte sich heraus, dass diese „Vollmachten“ sich eher auf Fragen bezogen, die das Überleben nicht gewährleisten konnten. Es zeigte sich, dass solche Regelungen nur einen Sinn ergeben, wenn sie mit den Betroffenen vor Ort abgesprochen sind, was nicht geschah. Das führte dazu, dass sensible Untergrundbischöfe begannen, in eigener Verantwortung zu handeln. Zu diesen zählte der Geheimbischof Felix Maria Davídek. Dieser erwartete, so eine Auskunft von Tomáš Halík, „gleich nach der sowjetischen Okkupation eine massenhafte Verfolgung. Damit legitimierte er auch hauptsächlich die Frauenordination als Hilfe für Frauen im Gefängnis“.

Bischof Davídek hatte im Untergrund eine Gemeinschaft aufgebaut, deren Spiritualität gefördert und die vielfältigen Berufungen der Laien unterstrichen, nicht zuletzt jene der Frauen. Angesichts der Inhaftierung der meisten Priester sollten ausreichend viele Priester geheim geweiht werden (Kapitel 4). Geheim bedeutete: nicht nur im kleinen Kreis, in Wohnungen, im Gefängnis, sondern manchmal auch bei einem Spaziergang – fast immer unter Ausschluss der eigenen Familie, manchmal in Zusammenarbeit mit einzelnen Bischöfen im Ausland, so in Polen oder auch der DDR (im Kapitel 5), ohne jegliche Dokumentation, oftmals mit eigener

spirituell-theologischer Vorbereitung. Solch neue Wege wurden wegen der Gefahr des Verrates unter den Verantwortlichen nur in konspirativen Andeutungen, oft unkonkret und immer ohne Protokolle verhandelt. Frau Vybíralová schildert diese Vorgänge, legt akribisch recherchierte Weihelisten vor, zeichnet auch die Weihestränge der Geheimbischöfe nach.

Im kirchenhistorisch gewichtigen Kapitel 6 legt sie dem Leser eine gut recherchierte Aufarbeitung der höchst zwiespältigen Vorgänge nach der Wende von 1989 vor. Das, was im Untergrund gewachsen war, musste nun wieder in den Normalbetrieb des kirchlichen Lebens eingeordnet werden. Gewachsen war aber Vielfältiges: glaubensstarke und verschworene Gemeinschaften mit Priestern wie Laien, die oft jahrelang im Gefängnis saßen. Es gab psychische wie physische Märtyrer des Glaubens. Dazu kamen die Bemühungen von Orden (wie Jesuiten, Salesianer u.a.), im Untergrund ein „unsichtbares Leben auf Sparflamme“ zu erhalten und Christinnen und Christen im Untergrund beizustehen.

Wie das Forschungsnetzwerk „Pastorales Forum“ erarbeitete, galt es, vieles aus den Erfahrungen der Verfolgung zu lernen, aber anderes auch zu verlernen. Eine Theologie der Zweiten Welt, wie etwa bei András Máté-Tóth,¹ entstand, auch eine kleine ost(mittel)europäische Pastoraltheologie wurde geschrieben, z.B. von András Máté-Tóth und Pavel Mikluscak.² Ein Mitglied des Forschungsnetzwerks, der slowakische Priester Peter Sepp, richtete wie die Autorin der vorliegenden Studie sein – auf Gespräche mit den Betroffenen gestütztes – pastoraltheologisches (und nicht nur soziologisches: 294) Augenmerk auf die *Koinótēs*, und hier wiederum auf die Frauen in dieser verborgenen Kirche und deren geheime Weihnen.³

¹ András Máté-Tóth, *Theologie in Ost(Mittel)Europa. Ansätze und Traditionen*, Ostfildern 2002.

² András Máté-Tóth/Pavel Mikluscak, *Nicht wie Milch und Honig. Unterwegs zu einer ost(mittel)europäischen Pastoraltheologie*, Ostfildern 2000.

³ Peter Sepp, *Geheime Weihnen. Die Frauen in der verborgenen tschechoslowakischen Kirche Koinótēs*, Ostfildern 2004.

Frau Vybíralová begrenzt sich im letzten Kapitel ihrer Studie auf die kirchenrechtlichen Aspekte der Aufarbeitung der Entwicklungen in der Untergrundkirche. Im Kapitel 1 über das Weiherecht hat sie eine breite kirchenrechtliche Grundlage dafür gelegt, eine umsichtige rechtliche Evaluierung der Vorgänge vornehmen zu können. Wie Peter Sepp nimmt auch sie die geheimen Weihen in der Tradition von Bischof Davídek und vor allem den Umgang der römischen Behörden mit diesen nach der Wende in den Blick. Bischof Davídek hatte ja nicht nur ehelose Männer zu Priestern geweiht, sondern auch verheiratete Priester und auch wenige verheiratete Bischöfe. Und nicht zuletzt kam es nach dem „Konzil von Kobeřice“, welches die Gemeinschaft *Koinótēs* spaltete, zur Ordination einiger Frauen. Eine von diesen, Ludmila Javorová, bestellte Bischof Davídek als seine Generalvikarin.

Rom räumte nach der Wende auf. Eine Nottradition wurde abrupt beendet, bevor sie sich in den Alltag der römisch-katholischen Weltkirche einnisten konnte. Frau Vybíralová skizziert das Verfahren aus kirchenrechtlicher Sicht sehr kritisch. Priesterweihen von ehelosen Männern wurden *sub conditione* wiederholt, verheiratete Männer konnten Diakone werden, die meisten der (auch von Bischof Davídek geweihten) Geheimbischöfe wurden ihres Amtes enthoben. Manche Priester beantragten ihre Laisierung (was letztlich eine indirekte Anerkennung ihrer Weihe darstellt).

In einsichtigen Analysen deckt Frau Vybíralová auf, dass dieses römische Vorgehen kirchenrechtlich in wichtigen Punkten auf schwachen Beinen steht. Daraus lässt sich vermuten, dass mit dieser Aktion höchstwahrscheinlich andere, nämlich kirchenpolitische Ziele verfolgt wurden. Das zumal in der Gemeinschaft *Koinótēs* Gewachsene sollte beendet werden, bevor es zu einem weltkirchlichen Präzedenzfall werden konnte. Die Art und Weise, in der von der Vatikanischen Kommission recherchiert, wie mit Betroffenen nicht geredet wurde, wie das unliebsame Handeln von Felix Maria Davídek dadurch „entwertet“ wurde, indem der Person mit einem fachlich unzulässigen Gutachten „Unzurechnungsfähigkeit bescheinigt“

wurde: all diese beklemmenden Vorgänge werden von der Autorin der Studie benannt.

Solches Vorgehen kann Vergangenes „beheben“, aber nicht anstehende Fragen klären. Das Gedächtnis der Kirche als pilgerndes Gottesvolk währt länger als die biologische Ablaufzeit geheim geweihter Männer und Frauen und ihrer unmittelbaren Angehörigen. Auch die Studie von Frau Vybíralová wird dazu beitragen. Es überrascht nicht, dass solche pastoralpolitischen Anliegen, wenngleich modifiziert, in der Amazonasynode von 2019 eine Fortsetzung gefunden haben. Die Erfahrungen der Untergrundkirche belegen, wie zentral die Feier der Eucharistie im (Über-)Leben der Gemeinschaften des Evangeliums ist. Dazu aber brauche es, so die theologisch gut fundierte Weihepraxis in der Gemeinschaft *Koinótēs*, handlungsfähige Priester. Diese fehlen in Amazonien und anderen Teilen der Weltkirche. Folgerichtig wurde daher neben anderen großen Fragen des Überlebens des Regenwaldes und der Inkulturierung des Evangeliums in die amazonische Kultur auch die Ordination verheirateter Männer zu Priestern und von Frauen wenigsten zu Diakoninnen diskutiert.

Vor allem nach dem Schlusskapitel der wichtigen Studie von Frau Vybíralová bleibt ein schaler Nachgeschmack. Ist es nicht bedauerlich, dass manche Verfolgte des Kommunismus am Ende Verfolgte der eigenen Kirche werden mussten? Aus Rettern der Kirche wurden Verräter am Kirchenrecht. Für viele Priester war die Erfahrung des Gefängnisses zum Anlass geworden, sich „für die Bildung einer ökumenischen, nicht-klerikalen und nicht-triumphalistischen Kirche“ (Tomáš Halík) einzusetzen – also eine Kirche mit einer *Communio*-Struktur, mit gleicher Würde aller, so das Zweite Vatikanische Konzil in der Kirchenkonstitution: eine *Koinótēs* eben. Dieser Schatz aus der „verborgenen Kirche“ der Verfolgungszeit bleibt den römischen Ordnungshütern verborgen.

Paul Michael Zulehner

Herwig Grimm/Stephan Schleissing (Hgg.), *Moral und Schuld. Exkulpationsnarrative in Ethikdebatten*, Baden-Baden: Nomos-Verlag 2019, 161 S., 19,- €, ISBN 978-3-848-755942.

Zwei Beobachtungen zur gesellschaftlichen Entwicklung sind es, die dieses Bändchen zu einer wichtigen Lektüre machen: Einerseits lässt sich eine zunehmende Moralisierung gesellschaftlicher Debatten wahrnehmen, einhergehend mit erhöhter Diskurstemperatur, klaren Schuldzuweisungen und wachsender Feindseligkeit gegenüber Andersdenkenden. Was umso bemerkenswerter ist, als die traditionellen moralischen Autoritäten von den Kirchen bis zu den Gewerkschaften zu erodieren scheinen. Andererseits ist spätestens mit der ‚Fridays-for-Future‘-Bewegung die Schuldthematik prominent, und zwar in Form einer tiefsitzenden, wenn auch gern verdrängten Einsicht in die eigene Schuldverstrickung und in die Unhaltbarkeit der eigenen Rechtfertigungsversuche. „Es hat den Eindruck, dass der Schuldbegriff längst zu einem Zentralbegriff heutiger Ethikdebatten avanciert ist.“ [9] Schuld und Moral rücken damit weitaus näher zusammen, als es manchem Ethiker in den Spuren Nietzsches vielleicht lieb wäre.

In dieser Gemengelage nach den ‚Exkulpationsnarrativen in Ethikdebatten‘ zu fragen, ist klug und erhellend. Denn mit der Offenlegung solcher Narrative der Selbstrechtfertigung ist zugleich die umfassendere Frage nach den Transformationen präsent, die die Schuldthematik in ‚postreligiös-postsäkularen‘ (Dürnberger) Gesellschaften durchwandert. Und es ist die Frage präsent, wie neue gesellschaftliche Räume und Rituale entstehen oder alte wiederbelebt werden können, in denen ethische Konflikte reflektiert, Schuldbekennnisse verbalisiert, aber auch Vergebung und Versöhnung eröffnet, sowie Schritte der Buße und Wiedergutmachung praktiziert werden können.

Klug und erhellend ist auch die interdisziplinäre Auswahl der Beiträge, die auf eine Tagung an der Evangelischen Akademie Tutzing in Zusammenarbeit mit dem Institut

Technik-Theologie-Naturwissenschaften und der Abteilung Ethik der Mensch-Tier-Beziehung des Messerli-Forschungsinstituts der Veterinärmedizinischen Universität Wien und dem Institut für Medienwissenschaft der Ruhr-Universität Bochum zurückgehen. Drei Aufsätze aus der philosophischen Ethik spannen den Problemhorizont auf, zwei theologische Beiträge vermitteln mit der theologischen Tradition, je ein medienwissenschaftlicher und juristischer Aufsatz ziehen Perspektiven in konkrete Anwendungsfelder aus.

Der Philosoph *Gary Steiner* eröffnet die Auseinandersetzung mit einem engagierten Plädoyer für den Veganismus, weil die „Nutzung von nichtmenschlichen Tieren als Nahrungsquellen, Versuchsobjekte usw.“ auf eine „nicht zu rechtfertigenden Ausbeutung“ hinauslaufe [9]. Der „vegane Imperativ“ als „Korrelat des Prinzips der Gewaltlosigkeit“ [20] führe zur Vermeidung von Schuld, die keineswegs zwangsläufig und unvermeidlich sei. Rechtfertigungen des Fleischkonsums werden von Steiner als Exkulpationsnarrative entlarvt. Der Fleischkonsum entspringe selbstsüchtigen Motiven, sei weder für das Überleben noch für die Gesundheit von Menschen notwendig, sondern diene allein dem Vergnügen und der Bequemlichkeit. Steiner verteidigt das Konzept des ‚vegane Imperativs‘ sowohl gegen ‚Welfaristen‘, die nichts gegen eine *artgerechte* Nutztierhaltung einzuwenden haben, gegen postmoderne Entwürfe, die die Berechtigung eines allgemeingültigen ‚Imperativs‘ grundsätzlich in Frage stellen, als auch gegen anthropozentrische Positionen, die Steiners Überzeugung von der „moralischen Gleichwertigkeit von Mensch und Tier“ [21] in Frage stellen. Stattdessen propagiert Steiner die Idee einer grundlegenden existentiellen Gleichheit, die „alle empfindungsfähigen Lebewesen aufgrund ihrer Sterblichkeit teilen“ [31]. Grundlage einer nicht-egoistischen und nicht-anthropozentrischen Ethik müsse der Respekt für den nichtmenschlichen Anderen und insbesondere der „Respekt für gefährdete empfindungsfähige Lebewesen“ [30] sein. Ob die Begründung der Position Steiners besonders stichhaltig ist, wäre zu diskutieren. Die Ausweitung der Menschenrechte auf

empfindungsfähige Lebewesen und die „Annahme einer moralischen Gleichwertigkeit von Mensch und Tier“ [21] führt zu der merkwürdigen, in manchen Kreisen aber ernsthaft diskutierten Frage, ob Beutetiere nicht vor Carnivoren geschützt und fleischfressende Pflanzen und Tiere nicht entsprechend bestraft oder umerzogen werden müssten. Vor allem Steiners Begründung der Unterscheidung zwischen (mit vollen Rechten ausgestatteten) Tieren und (zum Verzehr freigegebenen) Pflanzen aufgrund des (Nicht-)Vorhandenseins eines Zentralnervensystems erscheint ethisch fragwürdig, wird doch ein *biologistisches* Merkmal zum Letztkriterium des Lebenswertes erklärt. Der mit dem Pathos der ‚Schuldvermeidung‘ vorgetragene Veganismus läuft damit Gefahr, gegen Steiners Intention in einen biologistischen Vitalismus umzukippen, der trotz theoretischer Rechtsgleichheit aller letztlich nur die Selbstdurchsetzung der ‚höchstentwickelten‘ bzw. ‚empfindungsfähigsten‘ Lebewesen dient. Gleichwohl stellt Steiners Beitrag einen interessanten Einstieg in die Frage nach der Rolle von Exkulpationsnarrativen in Ethikdebatten dar. In der Tat sind Menschen, die Tiere verzehren, in einer Gesellschaft, die dieses Verhalten immer stärker in Frage stellt, gezwungen, ihr Verhalten zu rechtfertigen. Und Steiner weist zu Recht darauf hin, dass diese Rechtfertigung und damit Exkulpation keineswegs so umstandslos ist, wie mancher Carnivor das aufgrund der langen Tradition des Fleischkonsums glaubt. Allerdings legt Steiner nicht nur die Narrative der Gegner offen, sondern vertritt selbst ein rechtfertigungstheologisch ziemlich aufgeladenes Exkulpationsnarrativ.

Robert Pfaller, ebenfalls Philosoph, fragt daraufhin, wie Moral ohne Schuldvorwürfe gegenüber anderen auskommen kann. Am Beispiel der zunehmenden Moralisierung der Kunstausstellungen *documenta* und der moralischen Verschärfungen innerhalb der *queer*-Community zeigt Pfaller, wie Moralisierungen gerade dort grassieren, wo die Prinzipien anderer Praktiken des Lebens, der Kunst, der Religion oder der Politik erodieren, sodass trotz dieser Erosionsprozesse scheinbar Werte gestiftet und stabilisiert werden. Dabei

dient Moralisierung der gnadenlosen Distinktion gegenüber anderen, während die Kritikfähigkeit gegenüber den eigenen Mitteln verloren geht. „Das moralische Gefühl alleine scheint alles zu rechtfertigen.“ [44] Die reale oder vermeintliche Rolle als ‚Opfer‘ sozialer Prozesse genügt bereits, um sich Aufmerksamkeit zu verschaffen und die eigene moralische Überlegenheit zu konstatieren, ohne überhaupt in den Wettbewerb der besseren Argumente eintreten zu müssen. Der Gegner gerate zum absolut bösen Feind. Statt vor der Enthemmung zu schützen, werde Moral zum Enthemmungssystem. Um der Moralisierung nun auf die Schliche zu kommen, skizziert Pfaller mit den Soziologen Bradley Campbell und Jason Manning drei gegenwärtige Grundkonzepte ethischer Orientierung, die Stufen zunehmender Verinnerlichung darstellen: Ehre, Würde, Opfersein. Die Konzepte von Ehre und Würde, auch als Scham- und Schuldkulturen bezeichnet, haben gemeinsam, dass der Betroffene selbst Subjekt des Bewertens und möglicher Reaktionen bleibt. Beim Opfersein hingegen beginnt das Werten beim Verurteilen des Anderen als Grundlage der eigenen Wertschätzung. Die Geringfügigkeit der Vergehen, die anderen vorgehalten werden, steigert dabei noch den Ausweis der eigenen Verletzlichkeit, aber auch der sozialen Erhabenheit und Distinktion. Um dem Dilemma der Moral in den Erosionsprozessen der Postmoderne zu entkommen, schlägt Pfaller darum vor, „die Prinzipien der Moral gegen ihre moralisierende Betätigung in Stellung zu bringen“ [62]. Dazu seien zwei Prämissen unumgebar: „ein gewisses Maß an Selbstachtung auf Seiten der Moralisten“ und die „Achtung gegenüber der Moral“ [62]. Diese Antwort befriedigt nur mäßig, denn die Leser wüssten sicherlich gerne, worauf denn eben solche Achtung, also die Anerkennung des anderen und die Anerkennung des Anerkennens selbst, basieren könne.

Maria-Sibylla Lotter, auch sie Philosophin, konstatiert wie Pfaller eine zunehmende Moralisierung öffentlicher Debatten, die mehr der Identitätsfindung und dem gesteigerten Selbstwertgefühl dienen, als dass es um die vertretene Sache gehe. Dabei breite sich ein entgrenztes Schuldgefühl aus,

das sich weniger auf konkrete Taten, sondern auf die Problematik der eigenen ökonomischen und sozialen Existenz überhaupt beziehe und das sich zugleich in Form von ‚fairen‘ oder ‚nachhaltigen‘ Produkten ökonomisch vermarkten lasse. Die Gemengelage von Schuld und Moralisierung führe dazu, dass ständig neue Codes des Verhaltens und Sprechens entwickelt werden, die dazu dienen, Schuldige zu identifizieren und sich selbst zu entschuldigen. Dies geschehe mittels des Opfernarrativs – auch darin ähnelt Lotters Gegenwartsanalyse der Pfallers: „Die hier vorherrschende krude Logik der Anerkennung der einen Gruppe als Opfer erfordert, die Angehörigen der anderen Gruppe als Täter zu betrachten“ [70]. Nicht einzelne Menschen in ihrem konkreten Handeln würden beurteilt, sondern Gruppenzugehörigkeit entscheide. Nicht gemeinsam geteilte Werte etwa der Gleichberechtigung seien ausschlaggebend, sondern die subjektive Betroffenheit als Opfer, die emotionale Amplitude. Dadurch wende sich die Moral allerdings gegen sich selbst, die Rassismuskritik etwa nehme mit den ‚Critical Whiteness Studies‘ selbst rassistische Formen an. Zu Recht diagnostiziert Lotter einen völlig unzureichenden, quasi verwahrlosten Schuldbegriff unserer Zeit als eine der Ursachen dieser Wendung der Moral gegen sich selbst. Auch wenn Schuld seit der Aufklärung unverzichtbar eine starke Komponente individueller Vorwerfbarkeit enthalte, müsse doch auch dem Aspekt kollektiver Verstrickung in schuldhaften Strukturen Rechnung getragen werden. Diese äußere sich etwa in Schuldgefühlen auch für Ereignisse, die nicht im Sinne der Vorwerfbarkeit einem Individuum zurechenbar sind, was Lotter mit Karl Jaspers „metaphysische Schuld“ [82] nennt. Lotter ist nun der Ansicht, die Schärfe gegenwärtiger Auseinandersetzungen habe darin ihren Grund, dass auch die Aspekte ‚metaphysischer Schuld‘ – aus Ermangelung einer anderen Instanz? – als individuelle Vorwerfbarkeit ausgelegt werden. Der Gedanke ist interessant, bleibt aber unausgeführt. Hilfreich ist Lotters Beobachtung, dass in den gegenwärtigen Öffentlichkeiten Orte und Weisen des gemeinsamen Trauerns, des Ausgleichs, der Entschuldigung,

der Vergebung und Versöhnung abhandengekommen sind und dass das realistische Wissen um die eigene Schuld einem Ideal von Unschuld gewichen ist.

Mit diesen Wahrnehmungen, die nun selbst einer konstruktiven Weiterarbeit bedürften, wechselt die Perspektive in den Bereich der Theologie. Aufschlussreich legt *Markus Buntfuß* in seinem Beitrag zunächst die Traditionshintergründe evangelischer Sündenlehre frei, indem er zwischen Augustins mythologisch-dualistischer Erbsündenlehre, Luthers seelsorgerlich-therapeutischer Lehre von der Personwürde und Schleiermachers sittlich-freiheitlichem Sündenverständnis differenziert. Besonders erhellend ist dabei die Feststellung, dass die Universalisierung der Sünde bei Augustin und Luther gerade entmoralisierend intendiert war und verhindern sollte, einzelne Sünden und Sünder zu identifizieren. Stattdessen sollte die Angewiesenheit aller auf Gottes Gnade unterstrichen werden. In der Tradition der Aufklärung und dann vor allem durch Schleiermachers Einfluss habe dann allerdings – ganz im Gegenteil – eine Ethisierung der evangelischen Theologie an Einfluss gewonnen. So seien bis in die Gegenwart die Beiträge evangelischer Theologinnen und Theologen zu öffentlichen Debatten durch zwei antagonistische Modelle von Schuld und Moral geprägt: dem Modell ‚öffentlicher Theologie‘ (Heinrich Bedford-Strohm) mit einem hohen Anspruch moralischer Autorität bis hin zu einem prophetischen Wächteramt stehe ein Modell evangelischer Theologie gegenüber, das zwar die Mitverantwortung der Christenheit in der Gesellschaft betont, aber vor moralisierender Parteinahme warnt (Christian Albrecht / Reiner Anselm). Etwas erstaunt ist der Leser, dass der Beitrag damit endet. Man müsse sich – so scheint es – letztlich entscheiden: „Entweder für eine theologische Exkulpation ohne Moralisation oder für eine theologische Ethisierung ohne Entschuldigung.“ (97) Man fragt sich: Gibt es tatsächlich keine Ansätze, die von der Rechtfertigungslehre der Reformation mit ihrem Beharren auf der Universalität der Sünde und der Unfreiheit des Willens her eine substantielle Ethik entwerfen?

Aus dem Plausibilitätsverlust religiöser Metaphern und Praktiken in ‚postsäkular-postreligiösen Gesellschaften‘ entstehen neue Leerstellen im öffentlichen Umgang mit Schuld. Der katholische Fundamentaltheologe *Martin Dürnberger* fragt darum nach der ‚dispersiven Präsenz‘ (101) religiöser Praktiken des Umgangs mit Schuld in der Gegenwart. Im Blick auf die theologische Tradition des Christentums identifiziert Dürnberger zunächst zwei völlig unterschiedliche Stränge des Umgangs mit Schuld: a) eine Ethisierung des Gottesverhältnisses, insofern die (zwischen)menschliche Praxis selbst entscheidend für die Gottesbeziehung, also für Sünde und Heil wird, und b) eine Existentialisierung der (zwischen) menschlichen Praxis, insofern Sünde als *peccatum originale* zur *conditio humana* schlechthin erklärt wird. Diesen Zustand kann ein moralisch integres Handeln nicht mehr abmildern, es bedarf der Erlösung von außen. Aus diesen ausgesprochen disparaten Traditionssträngen ergäben sich naheliegenderweise sehr unterschiedliche Umgangsweisen mit Fehlbarkeit und Schuld. Diese wirkten, so Dürnberger, transformiert in gegenwärtigen gesellschaftlichen Praktiken nach – in Gestalt etwa von Apps, die sportliche Aktivität und körperliche Fitness bewerten, ökologische Fußabdrücke berechnen und auf viele andere Weisen helfen, die eigene Moralität zu managen, darüber eine eigene Identität zu konstruieren und sich zugleich gesellschaftlich zu distinguieren. Darüber hinaus beobachtet Dürnberger mit Charles Taylor und Thomas Bauer, wie ‚Authentizität‘ zunehmend zum Index aller moralischen Äußerungen und Praktiken wird. ‚Gut‘ ist, was leidenschaftlich erlebt und vorgebracht wird, was unmittelbar und ‚echt‘ ist. Darin erkennt er ein Umschlagen der oben erwähnten Moralisierung des Heils (als *einer* Tradition des Christentums) zu einer soteriologischen Aufladung der Moral. Um dies zu verhindern, sei es notwendig, nicht erst diesen Umschlag zu kritisieren, sondern kritisch schon gegen die Ethisierung des Heils anzusetzen und „Möglichkeiten zu identifizieren, die soteriologische Identitätsbestimmungen qua moralischer Positionierung bzw. Handlung in Frage stellen, aufbrechen oder relativieren“

(112) – womit sich Dürnberger in der zweiten der erwähnten Traditionen des Christentums, und das heißt auf Seiten von Thomas von Aquin und Luther positioniert.

Der Band endet mit zwei Reflexionen zur Praxis: *Stefan Rieger*, Professor für Mediengeschichte und Kommunikationstheorie, nimmt die zunehmend engmaschige Kooperation von Mensch und Maschine zum Anlass für die Frage, wie in solchen Verflochtenheiten Verantwortungs- und Schuldzuschreibungen zu denken sind. Was geschieht, wenn intelligente technische Agenten ‚autonom‘ handeln und symbiotisch mit Menschen interagieren? Können solche Agenten Verantwortung tragen, Schuld übernehmen und damit auch zur Instanz der Entschuldung des Menschen werden? Bei vielen Alltagsanwendungen werde bereits diskutiert, ob Maschinen nicht Verantwortung dort übernehmen sollten, wo sich Menschen aufgrund der Eingeschränktheit ihrer Wahrnehmung oder der Wankelmütigkeit ihrer psychischen Verfassung als unzuverlässig erweisen. Denkbar etwa, dass ein intelligentes Auto den Fahrbeginn verweigert, wenn es beim Fahrer Alkoholeinfluss analysiert, oder dass intelligente Geräte in der Intensivmedizin ‚selbst‘ über die Fortführung bestimmter Maßnahmen entscheiden. Anthropomorphe, vernetzte Maschinen können in der Kunst Kreativität generieren, als humorvolle und geistreiche Lebensbegleiter fungieren, präzise Militärschläge nach rationalem Kalkül ausführen oder in der Pflege auf die Wünsche von Patienten reagieren. Solchen Maschinen wird Moral nicht abzusprechen sein, sei es eine von ihren Erfindern einprogrammierte oder eine sich aufgrund selbstlernender Algorithmen durch Interaktion entwickelnde Moral. Müssten dann nicht auch für solche Maschinen bestimmte Rechte und Pflichten gelten – und wäre die Zuweisung von Schuld oder zumindest Schuldanteilen etwa bei Fehlentscheidungen oder ‚Kollateralschäden‘ dann nicht die naheliegende Folgerung? Ohne sich in diesen Fragen selbst ethisch zu positionieren, zieht Rieger das Fazit: „Vielleicht wird das Teilen von Schuld einmal so normal werden wie das Zusammenarbeiten unterschiedlicher Akteure“ (132).

Aus juristischer Perspektive fragt *Laura Münkler* schließlich, inwiefern die Einrichtung von beratenden Ethikkommissionen zu einer Externalisierung oder gar Diffusion von Verantwortung führen kann. Grundsätzlich komme solchen Kommissionen die Aufgabe zu, in schwierigen ethischen Fragen das Meinungsspektrum aufzuzeigen, Vorannahmen deutlich zu machen, Minderheitenpositionen zu enttabuisieren, den öffentlichen Diskurs anzuregen und politischen Entscheidungsträgern mögliche Lösungen zu unterbreiten. Zugleich stelle sich allerdings die Frage, ob der ethische Diskurs damit nicht aus der politischen und rechtlichen Sphäre verdrängt wird. Politik und Justiz können auf in Ethikgremien festgestellte Dissense oder auf deren Empfehlungen verweisen und sich damit exkulpieren. Aber auch Ethikkommissionen sind durch solche Aufgabenteilung entlastet, als darauf hingewiesen werden kann, keine verbindlichen Entscheidungen getroffen, sondern lediglich Empfehlungen ausgesprochen zu haben. Moralisch-ethische und politisch-rechtliche Diskurse entkoppeln sich. Das hat einerseits den Vorteil, dass Moralvorstellungen ohne politische Schuldvorwürfe oder juristische Urteile reflektiert werden können, das hat andererseits den Nachteil, dass Exkulpationsstrategien von Politik und Justiz befördert werden und Verantwortlichkeiten diffus werden können.

Die hier versammelten Beiträge präsentieren eine komplexe Debatte, die uns in den nächsten Jahren gesellschaftlich zunehmend beschäftigen wird. Die Einsicht in die Notwendigkeit eines deutschlandweiten ‚Instituts für gesellschaftlichen Zusammenhalt‘ mit erheblichen staatlichen Mitteln, seit 2018 in der Konzeptionsphase, macht das überdeutlich. Erkennbar wird einerseits, dass sich Moralvorstellungen in den geschichtlichen Prozessen wandeln und dabei immer wieder neu Exkulpationsbedürfnisse hervorbringen. Deutlich wird andererseits, dass ein ernstzunehmender säkularer Ersatz für religiöse Instanzen sozialer Normierung wie auch für die religiöse Bearbeitung von Schuld in Formen von Beichte und Buße im Moment noch nicht am Horizont ist. Die Preisfrage für die Theologien wäre, wie sich dieses erodierende religiöse

Erbe neu fassen und gesellschaftlich plausibel machen ließe. Mit bloßer Restauration ist es jedenfalls nicht getan. Schade eigentlich, dass bei der erwähnten Institutsgründung die Theologien nicht mit am Start sind.

Christian Neddens

David Rüschemschmidt, *Neue Politische Theologie. Johann Baptist Metz und sein Denken im Horizont einer intellektuellen Gründung der Bundesrepublik. Und ein Gespräch mit Tiemo Rainer Peters, Baden-Baden: Tectum-Verlag 2019, 168 S., 32,- €, ISBN 978-3-8288-4387-5*

„Wenn man heute Theologie studieren will, dann muss man nach Münster zu Johann Baptist Metz gehen“, so erinnerte sich der Dominikaner Tiemo Rainer Peters (1938–2017), langjähriger Mitarbeiter von eben jenem Johann Baptist Metz (1928–2019), an ein Gespräch mit einem Ordensbruder gegen Ende der 1960er-Jahre (S. 134). Mit dieser Erinnerung an den wortgewaltigen Begründer einer neuen Politischen Theologie ist das Panorama eröffnet, das David Rüschemschmidt in seiner nun publizierten Abschlussarbeit untersucht hat. Näherhin beschäftigt den Verfasser die Verortung von Metz' theologischem Denken innerhalb einer „intellektuellen“ Gründung der Bundesrepublik in den 1960ern und 70ern.

Rüschemschmidts Studie, die unter Betreuung von Thomas Großbölting entstanden ist, nähert sich dabei dem Gegenstand – neben den obligaten Elementen Einleitung und Fazit – in vier Analysekapiteln. Zunächst wird über einen begriffsgeschichtlichen Zugang die ältere Politische Theologie (C. Schmitt) von der neuen Politischen Theologie des jüngst verstorbenen Metz abgegrenzt. Metz etablierte diese Begriffsverwendung seit circa 1965, sie blieb aber nie ohne Kritik. Unterscheidendes Kriterium zu Schmitt ist vor allem die Hinwendung zu den Leidenden und Unterdrückten in Geschichte und Gesellschaft (vgl. S. 23).

Das folgende Kapitel geht dem Verständnis einer „zweiten“ oder „intellektuellen“ Gründung Westdeutschlands nach. Der von Thamer, Reulecke, Kersting, Wolfrum u.a. geprägte Begriff möchte auf ein Mehr an Demokratisierung, Liberalisierung und Politisierung aufmerksam machen, das der damaligen bundesrepublikanischen Gesellschaft durch das Wirken von (liberal-)konservativen wie progressiven Intellektuellen, etwa der „Frankfurter Schule“, ermöglicht wurde (vgl. S. 28-31). Der Autor verfolgt dabei ein sicherlich diskussionswürdiges

„weiter gefasste[s] Verständnis einer zweiten Gründung der Bundesrepublik [...], welches auch nichtintentionale Prozesse unter diesen Begriff zu subsumieren vermag, sofern sich denn ein Beitrag zu einer qualitativen Aufwertung der politischen Kultur im Vergleich zur Adenauerzeit ex post ergibt“ (S. 4).

Phänomene wie der Wertewandel, die berühmte Erosion des katholischen Milieus oder das sich je nach Standpunkt ent- oder verkrampfende Verhältnis von Theologie und Sozialismus/Kommunismus gelten Rüschemschmidt als Indikatoren einer solchen „zweiten“ Gründung, die aber, wie der Autor klugerweise selbst kritisiert, damit allzu sehr im Unkonkreten verbleibt. Länger beobachtbare Transformationsprozesse werden hier mit dem umbrella term einer zweiten formativen Phase der BRD versehen (vgl. S. 39).

Die „Bedingungen der Möglichkeit“ (I. Kant) einer politischen Theologie in Münster werden in Kapitel vier kurz umrissen. So ist sicherlich die Sozialisation von Metz als Schüler des modernitätsoffenen Karl Rahner, das Zweite Vatikanische Konzil (1962–65), aber auch das spezifische Gefüge an der Münsteraner Fakultät mit dem jungen, aufgeschlossenen Konzilstheologen Joseph Ratzinger als Kollegen zu nennen.

Das Herzstück der Analyse macht aber Kapitel fünf aus, in dem der Verfasser ein ideengeschichtliches Profil der neuen Politischen Theologie für den Zeitraum 1962/63 bis 1977 einholt und sehr stark theologiegeschichtlich argumentiert. Bedeutsam erscheint hier Metz' theologische Dissertation zu

Thomas von Aquin (1962), die schon ganz in die „anthropologische Wende“ der Theologie fiel und einen Dialog mit dem neuzeitlichen Denken geradezu einklagte (vgl. S. 66). Diese Auseinandersetzung mit der Moderne bedeutete nicht nur eine Öffnung zur Welt, sondern eine Überwindung jedweder Privatisierung hin zu einer ganzheitlichen, eben politischen Sicht auf die Dinge. Zugleich meine Metz mit einer in diesem Sinne Politischen Theologie nicht, wie oft wahrgenommen, eine Ableitung direkter politischer Leitlinien etwa im Sinne einer Unterstützung einer konkreten Partei (vgl. S. 76f.). „Marxistisch“ sei ein solcher theologischer Ansatz nur insofern, als er einen Primat der Praxis gegenüber der Theorie sieht (vgl. S. 81). Metz' Theologie wie sein Praxisbegriff fokussierten dabei auch immer eine eschatologische Perspektive, die in vielem Ernst Blochs Hoffnungs-begriff ähnelt. Hoffnung meint bei ihm nicht nur ein aktivisches Verwandeln, sondern auch ein passivisches „Begegnenlassen“ (vgl. S. 83).

An all diese Überlegungen anknüpfend, entwickelte Metz in einer zweiten Phase seines Denkens ab Ende der 1960er seine bekannte *memoria*-Theologie. Einer als erinnerungs- und geschichtslos wahrgenommenen jungen Bundesrepublik stellte er – angeregt durch A. und M. Mitscherlich – ein „Gedächtnis des Leidens“ (S. 88) gegenüber. Zu diesem Leid gehörten für den Münsteraner Theologen nicht nur die Erinnerung an die Shoah, sondern auch eine apokalyptische Zeitdiagnose, die sich aus der ungerechten Güterverteilung auf den einzelnen Kontinenten, dem Club of Rome-Bericht „Die Grenzen des Wachstums“ und etwa dem Kalten Krieg speiste. Dass dem Metz'schen Geschichtsverständnis, geprägt von der *memoria passionis*, aber auch durchaus blinde Flecken innewohnen, hat Wilhelm Damberg in seinen neueren Publikationen gezeigt.¹ Über die Argumentationsfigur der *memoria*

¹ Vgl. z.B. Wilhelm Damberg, Die Würzburger Synode (1971–1975) und die Vergangenheit der Kirche. Johann Baptist Metz, Erwin Iserloh und das Verhältnis von Theologie und Geschichte, in: Georg Essen/Christian Frevel (Hg.), *Theologie der Geschichte – Geschichte der Theologie*, Freiburg i.Br. 2018 (Quaestiones disputatae 294), S. 100–132.

eher der Philosophie eines Walter Benjamin und Theodor W. Adorno als einem Jürgen Habermas oder gar Hermann Lübke nahestehend, übte Metz Kritik an der sich selbst genügenden bürgerlichen Religion, etwa über sein Engagement in der Paulusgesellschaft oder auch als Autor des so bekannten Synodendokuments „Unsere Hoffnung“, das so etwas wie die Summe der Metzschen Theologie darstellt.

Es bleibt schließlich ein Bild von Metz zurück, das Johann Baptist Metz als „klassischen“/„allgemeinen“ Intellektuellen (I. Gilcher-Holtey), der öffentlich zu universalen Werten mahnt, durchaus mit Theodor W. Adorno oder der „Frankfurter Schule“ insgesamt auf eine Stufe stellt. Damit veranschlagt Rüschemschmidt den gesellschaftlichen Impactfaktor der neuen Politischen Theologie als recht hoch. Metz selber agierte während seines Schaffens in Münster weniger als konsequenter Systematiker, sondern als zeitgeistsensibler Impulsgeber. Er legte seine Finger in die entzündeten Wunden der damaligen Bundesrepublik, z.B. durch seine Theologie nach Auschwitz, wie auch das den Band abschließende Interview mit Tiemo Rainer Peters herausstellt (vgl. S. 133–149).

Insgesamt ist zu konstatieren, dass der Autor mittels der *Intellectual history* einen interessanten neuen Zugang auf Johann Baptist Metz aufgezeigt hat, der es verdient, über den eng gesteckten Rahmen einer Abschlussarbeit weitergedacht zu werden. Rüschemschmidt selbst reflektiert klug im Fazit „offene Fragen und unberücksichtigte Aspekte“ (S. 130). Diese erlaubt sich der Rezensent auf die folgenden drei Aspekte zuzuspitzen: *Erstens* hätten die angesprochenen Netzwerke (vgl. S. 128) eines „Religionsintellektuellen“ (F. W. Graf, vgl. S. 45f.) wie Metz in künftigen Arbeiten eine nähere Würdigung verdient. Metz pflegte weniger den Umgang mit anderen systematischen Theologen, war an deren dogmatischer Arbeit im engeren Sinne gar desinteressiert (vgl. S. 144), dennoch ist es kaum vorstellbar, dass Metz ganz und gar in einer *splendid isolation* gewirkt hat. Wie war etwa das Verhältnis von Metz zu dem anderen großen „Star-Theologen“ der Zeit, nämlich dem gleichaltrigen Hans Küng, mit dem er immerhin im

Stiftungsrat der Zeitschrift „Concilium“ saß? Auf den ersten Blick würde man beide Professoren dem gleichen progressiven Flügel innerhalb des Katholizismus zurechnen, beide gerieten auch in konfliktive Situationen mit dem Lehramt. Küng wurde das Nihil Obstat 1979 wegen seiner Äußerungen über die Unfehlbarkeit des Papstes entzogen, im selben Jahr wurde Metz ein Ruf auf den Münchener Lehrstuhl für Fundamentaltheologie verwehrt. Küng selbst beschreibt jedoch das Verhältnis zum Münsteraner Fundamentaltheologen in seinen Memoiren als durchaus ambivalent:

„Gerne profiliert er [Metz] sich als ‚politischer‘ Theologe durch Herabsetzung der ‚liberal-bürgerlichen‘ Theologie, mit der er vorwiegend mich meint.“²

Der Schweizer Theologe wirft zumindest der späten Politischen Theologie vor, auf der Stelle zu treten; die in seinen Augen zu starre Fixierung von Metz auf eine Theologie des Leidens verhindere ein schlagkräftigeres Kämpfen für Reformen in der katholischen Kirche.³ *Zweitens* würden die von Rüschemschmidt im Oral History-Interview mit dem vor wenigen Jahren verstorbenen Tiemo Peters herausgearbeiteten Brüche in Metz' Denken Aufmerksamkeit verdienen. Der Entwurf einer Christologie des Leids stand bei dem gebürtigen Oberpfälzer neben einem sinnenfrohen „Barockkatholizismus“, die hermeneutischen Mühen um eine politische Theologie neben einer Skepsis gegenüber der Befreiungstheologie. Sodann wäre *drittens* der Blick auf die Entwicklung der Politischen Theologie in Metz' Spätphase zu legen. Es ist auffällig, dass trotz der immensen Strahlkraft des weit über 30 Jahre im wissenschaftlichen Betrieb agierenden Fundamentaltheologen (s. das Eingangszitat) kaum SchülerInnen von ihm auf Lehrstühlen reüssierten. Dazu passt die Beobachtung, dass es zumindest in akademischer Hinsicht spätestens seit den 1990ern merkwürdig still um die Politische Theologie geworden ist.

² Hans Küng, *Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen*, München u.a. 2013, S. 30-33, Zitat S. 32.

³ Vgl. ebd., S. 33.

All dies wären exemplarische, weiterführende Fragen für künftige Forschungsarbeiten, die den Wert des vorliegenden Buches in keiner Weise mindern. Wieviel Potenzial einem intellektuellengeschichtlichen Zugriff auf die kirchliche Zeitgeschichte innewohnt, hat David Rüschemschmidt eindrücklich aufgezeigt.

Florian Bock

Norbert Reck, *Der Jude Jesus und die Zukunft des Christentums. Zum Riss zwischen Dogma und Bibel. Ein Lösungsvorschlag.* Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2019, 189 S., 20,- €, ISBN: 978-3-7867-3180-1

Norbert Reck bietet mit seinem „Essay“, wie er das Genus seines Buches nennt, ein klares Konzept, das er im Vorwort skizziert und in seinen weiteren Darlegungen entfaltet: Immer mehr Menschen wenden sich vom Christentum ab. Den Grund dieser Abwendung besonders in Westeuropa verortet er in der Theologie und nicht in einer defizitären Selbstdarstellung des Christentums. Es ist nicht die Theologie im Allgemeinen, die den Auszug der Menschen aus Kirche und Christentum auslöst, sondern ihr „Zurückschrecken vor der jüdischen Identität Jesu seit dem Beginn der Moderne“. Die Konsequenzen dieses Zurückweichens seien weitreichend (7). Wie kommt der Autor zu seinem Urteil?

Die Zusammenhänge diagnostiziert er in mehreren Kapiteln. Das erste Kapitel „Skizze einer Krise“ (9-17) beginnt mit persönlichen Erinnerungen des Autors. In der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war die Kirche seiner Heimatgemeinde sonntags immer voll, während gegenwärtig die Zahl der Gottesdienst-Besucher*innen auf eine Gruppe von 20 bis 30 Gläubigen gesunken ist. Gegenüber diesem Gemeindeleben, das in den westeuropäischen Ländern ähnlich sei, zeigt sich das Christentum in der Südhalbkugel anders: wachsend, jünger und pluralistischer. Der Mitgliederschwund in westeuropäischen Gemeinden sei „eine Tiefenströmung“

mit alten Wurzeln. Er erfordere eine „Transformation“ als Prozess der Veränderung. In jeder Transformation stecken Verfall und Hoffnung.

Der Suche nach dem notwendigen Neuen heute geht die Anerkennung des Gewichts der Geschichte voraus, dem das zweite Kapitel „Alles ist Geschichte“ (18-39) gewidmet ist. Es konzentriert sich auf die Aufklärung, deren Philosophen Kritiker waren. Nach dem Erdbeben von 1775 in Lissabon protestierte Voltaire gegen die traditionellen Darstellungen der Geschichte, für die alles von Gott gewollt sei; er plädierte für innerweltliche Ursachen. Analog dazu folgerte Hermann Samuel Reimarus, dass das, was sich nicht als vernünftig erklären ließ, „Lüge oder Fantasterei“ sei. Ihm ging es um die Erkenntnis, die nicht *hinter* den Texten des Neuen Testaments zu finden sei, sondern *in* den Texten. Dies führte Reimarus dazu, Jesus nur vor dem Hintergrund des jüdischen Denkens seiner Zeit zu verstehen. Das rief in den Kirchen eine wachsende Beunruhigung wach. Theologen begannen im 18. Jahrhundert mit historischen Studien zur Bibel und richteten den Blick auch auf die christliche Dogmengeschichte. Es wurde zunehmend nach den historischen Rahmenbedingungen und Intentionen der biblischen Texte gefragt. Im westlichen Denken wurden die biblischen Geschichten nicht mehr ohne weiteres als bedeutsam aufgenommen. Norbert Reck stimmt der Sicht der Historisierung aller Lebensbereiche bei Wolfgang Stegemann zu:

„Von jetzt an dienen nicht mehr die Bibel und ihre Erzählungen als Referenzrahmen der Welterfahrung. Vielmehr fragte man sich umgekehrt: Passen die Erzählungen der Bibel noch zur ‚wirklichen‘ Welt? Die Geschichten der Bibel werden seitdem einer Kritik – einer Prüfung – unterzogen, die ihren Maßstab an der Vernunft bzw. den Wissenschaften findet“ (37).

Es gebe kein Zurück zum vorkritischen Denken. Dies fordert die Kirchen und die Theologie heraus.

Mit der These, dass die Kirchen nicht vornehmlich Opfer außerkirchlicher Entwicklungen seien, beginnt das dritte

Kapitel „Ein Riss“ (39-66). Es sei besser, von einem „Riss“ zu sprechen, der mitten durch die Theologie und die Kirchen ging. Die dadurch angestoßenen Entwicklungen führten in der Theologie zur Trennung von Dogmatik und Exegese. In ihrer Auseinandersetzung mit der Aufklärung hat es in der Dogmatik sowohl ein interessiertes Zugehen auf das kritische Befragen bisheriger Sichtweisen als auch eine strenge Zurückweisung der historischen Betrachtungsweise der Bibel gegeben. In Reaktion auf die Revolution von 1848 orientierte sich die Geistlichkeit in Westeuropa konservativ, und die dadurch initiierte Neuscholastik hatte im Jesuiten Joseph Kleutgen (1811-1883) einen wichtigen Akteur. Der Vatikan förderte die Neuscholastik. Ihr standen historisch denkende Theologen kritisch gegenüber. Im Protestantismus ging die Auseinandersetzung zwischen Exegese und Dogmatik andere Wege. Dem geschichtlichen Blick auf die Bibel wurde entgegengehalten, dass die Evangelien keine historischen Berichte waren, sondern Ausdruck des Christusglaubens. Die exegetische Forschung sei kaum auf den Verkündigungscharakter der Texte eingegangen. Im Katholizismus versteht sich die Dogmatik traditionell als die eigentliche Theologie, während der Bibelwissenschaft länger untersagt war, historisch-kritisch zu arbeiten. Erst das Dokument *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils bezeichnete die Schrift als „Fundament“ und „Seele“ der Theologie. Und doch begegnet katholischen Bibelwissenschaftlern ein Argwohn. Der Kern der entsprechenden Auseinandersetzungen liegt in einer unterschiedlichen Wertung der menschlichen Geschichte.

Das vierte Kapitel „Auf der Suche nach Bedeutung“ (67-99) setzt mit der Beobachtung ein, dass gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Sichtweise auf Jesus als bewussten und totrauen Juden ungewohnt war. Wenn aber Jesus unbestreitbar Jude war, was konnte er Christen lehren? Etliche christliche Theologen zeichneten zum einen Jesus als einen, der sich selbst vom Judentum distanziert habe, und erklärten zum anderen das Judentum der Zeit Jesu als überlebt. Auf evangelischer Seite wurde Jesus als „Leuchtturmgestalt“ dargestellt,

welche den aufgeklärten Menschen des 19. Jahrhunderts als einzigartig erscheinen konnte. Die Entdeckung des Jude-Seins Jesu wurde nicht als eine erfreuliche Botschaft aufgenommen, sondern hatte etwas von einer Bedrohung an sich. Judenfeindliche Motive flossen in die Werke nicht weniger Bibelwissenschaftler und liberaler Theologen ein. Und ohne Herabwürdigung des Judentums schien einem aufgeklärten Christentum eine Stütze verloren zu gehen. Es blieb nicht aus, dass jüdische Forscher den christlichen Kollegen vorhielten, sie nähmen jüdische Forschungen nicht zur Kenntnis; in ihren Arbeiten zeigten jüdische Autoren Jesus als einen bedeutenden Juden, dem es zusammen mit Pharisäern um eine Erneuerung des Judentums ging. Wie im Gegenzug polemisierten christliche Theologen gegen diese jüdische Sicht und wiesen sie als minderwertig zurück. Das gehörte zum Umfeld der Theologie von Joseph Kleutgen, der in seinem umfangreichen Werk keinmal über den Juden Jesus sprach. Er konzentrierte sich auf Jesus Christus, den Sohn Gottes und die zweite Person der Dreifaltigkeit, und würdigte die Juden als Ungläubige und Gottesmörder herab.

Nach der Schoa aber waren solche Herabwürdigungen theologisch nicht mehr möglich. Johannes XXIII. strich die Rede von den „*perfidii Iudaei*“ aus der Karfreitagsliturgie, was jedoch noch nicht zur Korrektur der traditionellen Christologie führte. Diese relativierte die Eingebundenheit Jesu ins Judentum. In Nähe dazu zeigt Joseph Ratzinger in seinem dreibändigen Jesus-Werk einen Jesus, der mit seiner Gottessohnschaft die Grenzen des traditionellen Judentums überschreitet; in der weiteren theologischen Thematisierung des Verhältnisses zwischen dem irdischen Jesus und dem Sohn Gottes wird der jüdische Jesus zugunsten des Gottessohnes geopfert.

Norbert Reck fragt angesichts des Fehlens eines ausgeglichenen Verhältnisses zum Judentum:

„Was bedeuten nun diese Beobachtungen zum Antijudaismus und Antisemitismus in der Theologie hinsichtlich unserer Aus-

gangsfrage, warum so viele Menschen heute die christlichen Kirchen in Scharen verlassen?“

Er sieht den springenden Punkt in der Zurückhaltung der Dogmatik gegenüber der konkreten Geschichte, in der so viel Jüdisches zutage tritt. Damit sei ein Verlust an Relevanz für die Menschen der Gegenwart verbunden und ein gefährlicher „Herzfehler des Christentums“ entstanden. Die Kirche floh vor dem Jüdisch-Historischen und entzeitlichte die christliche Botschaft. Die Diesseitigkeit des Alten Testaments mit seinem vitalen Interesse an dieser Welt wurde nicht rezipiert, sondern durch die Orientierung am zeitlosen Heil im Christus-Glauben verdrängt. Das Christentum verlor an Bedeutung für das Leben und an Erzählbarkeit seiner Geschichte. Daraus folgert der Autor, eine Theologie zu suchen, die den jüdischen Jesus nicht mehr ignorieren, sondern kennenlernen will. Was bedeutet der jüdische Jesus *theologisch*? Das Judentum ist nicht länger als Konkurrenz um die Deutungshoheit über die biblischen Texte zu begreifen, sondern als Gesprächspartner beim Verstehen der Fragen und Rätsel des menschlichen Lebens.

Im fünften Kapitel „Nur Diskurse. Nur?“ (100-121) geht es darum, die Entwicklung der zurückliegenden 250 Jahre zu realisieren und die Erkenntnisse des geschichtlichen Denkens als Chance zu begreifen. Das Begreifen der Geschichte geht mit der Einsicht einher, dass der unmittelbare Zugang zur absoluten Wahrheit den Menschen nicht möglich ist. Gott ist größer als alle menschlichen Vorstellungen. Das aber macht den christlichen Glauben nicht belanglos. Es bleiben – hier macht Norbert Reck einen Grundbegriff im Denken des französischen Philosophen Michel Foucault (1926-1984) zum Leitbegriff seiner These – Diskurse. Wie kommt zustande, was in einer Gesellschaft als „Wissen“ oder „Wahrheit“ gilt? Es geschieht in Diskursen. Die Menschen bewegen sich in Diskursen, und die Diskurse bewegen sich in ihnen. Die Diskurse sind einem ständigen Wandel unterworfen. Es gibt „herrschende Diskurse“ und „Gegendiskurse“, so dass den einzelnen Menschen verschiedene Möglichkeiten der Positionierung

offenstehen. Aus biblischen Texten, die einen längeren Prozess der Entstehung durchliefen, sprechen ganze Chöre von Beteiligten. In ihnen kommen Diskurse zur Sprache, die vielen wichtig erschienen. Zur Wiederentdeckung der inhaltlich-inneren Autorität der Bibel bietet sich die diskursorientierte Lektüre ihrer Texte an, was analog auch für dogmatische oder liturgische Texte gilt. Die Diskurse geben die Chance, dass die alten Texte wieder über das Leben und seine Bedeutung zu sprechen beginnen. Die Diskursanalyse kann Wichtiges zum Gespräch der unterschiedlichen Positionen beitragen. Sie hat kein Problem mit dem Jüdischen in der Bibel, sondern sieht darin die Grundlagen aller biblischen Betrachtungen.

Das sechste Kapitel „Die Diskurse der Narrative“ (122-167) will veranschaulichen, was von der Weltsicht der biblischen Texte und ihren Wahrheitsansprüchen ans Licht kommt, wenn man diskursanalytisch konsequent nicht nach den Fakten „hinter“ den Texten Ausschau hält und auf metaphysische, dogmatische und geschichtsphilosophische Vorannahmen ebenso verzichtet wie auf die Einengung Gottes auf wenige Begriffe. Es ist die Vielstimmigkeit, in der die Heiligkeit der Bibel zum Tragen kommt; denn nur sie engt Gott nicht ein, sondern bewahrt die Weite der Diskurse. Im Judentum hat man sich zu dieser Sichtweise und damit zu einer pluralistischen Grundhaltung durchgerungen. Die Entwicklung im Christentum führte in die entgegengesetzte Richtung: Mit dem Konzil von Konstantinopel von 381 sei die kirchliche Lehre zur Orthodoxie erstarrt, was die Verständigung zwischen Juden und Christen nachhaltig erschwerte. Um dies zu überwinden, müsse über unterschiedliche Auslegungen diskutiert werden. Das bedeutet die Herausforderung, die jüdische Exegese der Bibel ernsthaft zur Kenntnis zu nehmen, was an vier biblischen Themen konkretisiert wird.

In diskursiver Konkurrenz zum strafenden Gott steht *Der Gott des Exodus* (127-138). Die biblischen Exodus-Erzählungen reden nicht von einer Strafe Gottes. Gott bewegt es vielmehr, dass sein Volk leidet und klagt. Der Grundgedanke, dass der Gott des Exodus kein Unrecht und Leiden will, hält

sich auch in den Transformationen der Diskurse. Die Exodus-Erzählung wird im Judentum zum Paradigma des Befreiungswillens Gottes schlechthin. Im Christentum wird ein anderer Diskurs sichtbar. Dieser betrachtet die Zeit als Entwicklung auf eine Vollendung hin, so dass er letztlich kaum etwas mit dem Gott des Exodus zu tun hat. Manche christlichen Theologen argwöhnen in der Theologie vom *Opfer* (139-146) den Pferdefuß für jeden modernen Glauben. In der Bibel gibt es viele Diskurse zu den diversen Opferpraktiken. Im alten Israel kann man von einer Zentralität des Opferkultes sprechen. Und nach der Zerstörung des Tempels verschwand der Gedanke des Opfers nicht einfach. Zielpunkt des biblischen Opfers ist der Segen Gottes. Und der Exodus-Diskurs stellt die Opferpraxis in Israel in ein neues Licht: Das Opfer sollte nicht Nahrungsgabe für Gott, sondern eine Dankfeier sein. Bedeutende jüdische Denker sahen im Gebet des Achtzehngebetes eine adäquate Form des geforderten Dankopfers. Was brachten Jesu Anhänger zum Ausdruck, wenn sie ihn den *Messias* (147-152) nannten? Welchem messianischen Denken folgten sie? Die zentralen Motive stammten aus den Schriften Israels, allen voran die Begriffe des Messias, des Sohnes Gottes und des Menschensohns. Von den Schriften Israels gingen die Blicke hin zu Jesus, nicht umgekehrt. Jesus wird von seinen Zeitgenossen im Horizont messianischer Erwartungen gedeutet. Und der sich dort äußernde Messiasdiskurs bringt diesseitsorientierte Hoffnungen auf mehr Gerechtigkeit zum Ausdruck. Während das Christentum vom „Christusereignis“ als der „Mitte der Zeit“ spricht, hält das Judentum die Erwartung aufrecht, indem es die „Entwicklung der Menschheit von der Zukunft“ erwartet, so Hermann Cohen (1842-1918). Das verbreitetste Bild Jesu neben dem Gekreuzigten ist für den Autor Jesu „*Gang über den See*“ (152-167). Verstanden die Erzähler der Geschichte von Jesu Gang über den See diese als „symbolisch“? Die Menschen hatten im ersten Jahrhundert mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, sodass man von einem damaligen „Zeitalter der Angst“ spricht. Angesichts dessen sind die Bemühungen der Pharisäer und der

Jesus-Anhänger bedeutsam, sich ihrer jüdischen Tradition zu versichern. Die Erzählung vom Gang Jesu über den See Gennesaret (Mt 14,22-33) macht sichtbar, dass Jesus für eine entschiedene Orientierung an der Tora steht. Er fordert den Apostel Petrus mit einem „Komm!“ auf, sich ebenfalls aufs Wasser zu begeben. Petrus soll die Ohnmachtsgefühle dadurch überwinden, dass er sich an den Gott des Exodus und seine Macht – so erzählen biblische Geschichten von Gottes Einwirken auf bedrohliche Gewässer (Jes 43,16; Ex 14,21-22) – hält. Aber Petrus beginnt unterzugehen, weil er sich von der Angst einholen lässt. Die Erzählung ist eine Geschichte von Vertrauen – auf Gott. In ihr stehen zwei Diskurse einander gegenüber: Der eine Diskurs sieht die Welt beherrscht von Mächtigen. Der andere Diskurs – der Diskurs Jesu – beharrt darauf, dass die Welt Gottes Welt ist; alles kommt darauf an, sich auf die Seite dieses Gottes der Gerechtigkeit zu stellen und an seiner Macht teilzuhaben. Die Machtübertragung Jesu an die Jünger findet auf dem Weg der Änderung der Diskurse statt. Die alten mythischen Ohnmachtsdiskurse werden ersetzt durch den antimythischen Diskurs vom Gott des Exodus. Der Diskurs über den Gott des Exodus bringt Erfahrungen Israels zum Ausdruck, die Christen respektvoll zur Kenntnis nehmen und ihre eigenen Vorstellungen kritisch überdenken lassen. So lernt man die biblischen Diskurse in ihrer Pluralität erkennen und kann sie auch weitererzählen.

Nach den Analysen der Diskurse biblischer Narrative fragt das abschließende Kapitel „Nicht aufhören zu erzählen“ (168-179) kritisch, was denn für das Christentum, das Verständnis der Bibel und die christliche Theologie heute ansteht. Es wäre bei den biblischen Erzählungen, vor allem bei der Erzählung vom jüdischen Jesus neu anzusetzen. Ein tieferes Sich-Einlassen auf den narrativen Charakter der meisten biblischen Texte stehe an. Man müsse erzählen und nun auch wirklich erzählen. Ohne „innerweltliche“ Hoffnungen wird sich nur wenig Zugang zur Bibel und zu ihren Erzählungen finden.

Das Erzählen ist das Rückgrat des Glaubens wie auch aller ernsthaften Theologie. Es geht also um die Rückkehr des

Erzählens und damit des vitalen Weltverhältnisses ins Christentum. Darin kulminieren grundlegende theologische Entscheidungen: *Erstens*: gehört dazu die Entscheidung, von den dürren Definitionen des Heils zu den klaren innerweltlichen Ansagen der biblischen Diskurse zurückzukehren. *Zweitens* folgt daraus zugleich die Entscheidung, Jesus als Juden nicht nur zu bekennen, sondern zu verstehen. *Drittens* bedeutet der Blick auf den jüdischen Jesus dann auch die Entscheidung zur Ausrichtung auf Jesu Gott, den Gott Israels.

Ohne Dialog werden wir keinen Schritt vorankommen. Leitend muss die Vorstellung sein, das Gerechte zu tun, soweit man es erkennen kann. Das überkommene judenfeindliche Christentum lässt sich nicht mehr erzählen und verkündigen. Alles ist Transformation; nichts bleibt, wie es ist. Christen und Christinnen aber sind aufgerufen, sich nicht zu ängstigen, sondern sich auf den Weg über das Wasser zu machen.

Norbert Reck hat mit seinem Essay ein ungewöhnliches Buch vorgelegt, welches vom Befund der Krise, nämlich dem Verlust an Bedeutung für das Christentum in Westeuropa seit dem Beginn der Moderne ausgeht. Die Frage nach der Wurzel dieser Krise beantwortet er mit der These, dass die Krise ihren Grund im Ausweichen gegenüber der jüdischen Identität Jesu habe. Es ist eine überraschende These. Denn seit dem Beginn der Moderne gibt es in Westeuropa ein Erstarren judenfeindlicher Einstellungen. Diesem gesellschaftlichen Trend entspräche es vielleicht eher, die jüdische Identität Jesu gleichsam unkenntlich zu machen als sie zu betonen, um die Akzeptanz in einer judenkritischen Kultur zu fördern und ein Fortschreiten des Mitgliederschwunds zu vermeiden. So ist man neugierig, welche Begründung der Autor für seine These vorlegt. Sein differenzierter Blick auf die Geschichte stößt auf einen Riss mitten durch die Theologie und die Kirche, der zugleich ein Riss zwischen Exegese und Dogmatik ist. Die Dogmatik sei von einer Zurückhaltung gegenüber der konkreten Geschichte geprägt. In der konkreten Geschichte ist aber viel Jüdisches präsent. Dass die Nichtachtung dieser Präsenz des Jüdischen indirekt und implizit einen Verlust an Relevanz für

die Gegenwart bedeutet, leuchtet ein. So erscheint es berechtigt, hier von einem „Herzfehler des Christentums“ zu sprechen und die Heilung dieses Herzfehlers mit der Frage anzugehen, was der jüdische Jesus theologisch bedeutet. Dass der theologischen Bedeutung des jüdischen Jesus mit Hilfe des Diskursdenkens von Michel Foucault nachgegangen wird, ist ungewöhnlich. Dennoch hat das Ungewohnte einen erstaunlichen Ertrag. Die diskursorientierte Lektüre des Alten wie des Neuen Testaments erschließt ihre Bedeutung für heute und ermöglicht das Gespräch zwischen den jüdischen und christlichen Positionen. So wird vermieden, dass sich christliche Identität auf Kosten der jüdischen Identität ausbildet. Und es wird die Möglichkeit eröffnet, Jesus als Juden zu verstehen und das im Sinne seiner Identität. Der hermeneutische Pfad der Diskursanalyse steht dann im Dienst einer theozentrischen Prägung, die – so die argumentativ vertretene Hoffnung des Autors – die kritische Lage des Christentums in Westeuropa ändern kann.

Hans Hermann Henrix

Trond Berg Eriksen/Håkon Harket/Einhart Lorenz, *Judenhass. Die Geschichte des Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019, 687 S., 50,- €, ISBN: 978-3-525-36743-8

Das erstmals 2005 in Oslo erschienene umfangreiche Kompendium zur Geschichte des Antisemitismus spannt einen weiten Bogen von der Abwendung der frühchristlichen Urgemeinden von ihrer jüdischen Mutterreligion bis hin zum vielschichtigen Antisemitismus der Gegenwart. Die Historiker Trond Berg Eriksen (geb. 1945) und Einhart Lorenz (geb. 1940) thematisieren zusammen mit dem Publizisten und Willy-Brandt-Biographen Håkon Harket (geb. 1961) gleich zu Beginn des Werkes die Vieldeutigkeit des Begriffs:

„Ein Kennzeichen des Antisemitismus ist, dass den Juden kollektiv – als Rasse, Nation, religiös oder sozial definierte Gruppe – unveränderbare Eigenschaften zugeschrieben werden, die mit dem wirklichen Leben der Juden sehr wenig zu tun haben“ (S.13).

Daraus folgt, dass es auch keinen stets unveränderten und

„ewig währenden Judenhass gibt, sondern, dass Antisemitismus immer ausgehend von der jeweils konkreten Gesellschaft sowie den jeweils konkreten Verhältnissen analysiert werden muss, unter denen er auftritt“ (S. 14).

Genau darin sehen die Autoren auch ihre Aufgabe. Sie untersuchen die historischen Rahmenbedingungen der jeweiligen Mehrheitsgesellschaften, unter denen diese Ausgrenzungen bis hin zu Verfolgung und Mord geschahen und weiterhin geschehen. Geographisch liegt dabei der Schwerpunkt auf Mittel- und Osteuropa, wobei aufgrund der Herkunft der Autoren auch sehr interessante und in anderen Darstellungen oft vernachlässigte Aspekte aus Skandinavien angeführt werden. Das Ganze ist übersichtlich gegliedert in 32 Kapitel zu je etwa 20 Seiten.

Die bis zur Theologie der Gegenwart kontrovers diskutierte Verhältnisbestimmung zwischen Judentum und Christentum behandelt Eriksen relativ kurz unter der Überschrift „Der alte und der neue Bund“ (S. 29-35). Wichtige Aspekte aus den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung werden benannt. Es zeigt sich allerdings hier so deutlich wie in keinem anderen Kapitel, dass die Autoren Historiker und keine Theologen sind. Die Fachbegriffe „Alter Bund“ und „Neuer Bund“ und deren Relationalität werden kaum geklärt. Angedeutet wird, dass der Konflikt letztlich auf einem beidseitigen Alleinvertretungsanspruch innerhalb des Monotheismus beruht. Die Aussage: „Die Juden führen jedoch bis zur Zeit Konstantins des Großen mit ihrer Missionstätigkeit in der hellenistischen Welt fort“ (S. 34) bedürfte einer erneuten Reflexion. Die Vision, dass zumindest am Ende der Zeit alle Völker in Frieden zum Berg Zion wallfahren, ist zwar seit der

späten Zeit des Exils Israels in Babylon belegt. Das bedeutet aber nicht den Auftrag zu einer aktiven Missionierung der Völker durch die Juden. Auch wäre es bei aller dargelegten Differenzierung des Begriffs besser, hier nicht von einem „theologischen Antisemitismus“ (S.29) zu sprechen, sondern von einem religiös motivierten „Antijudaismus“.

Mit vielen Details und in anschaulichen Sprachbildern wird das Schicksal der Juden in der Diaspora beschrieben. Das jüdische Leben im spätmittelalterlichen Spanien (S. 55-70) zeigt sich jenseits wohlmeinender Verklärung und harmonisierender Idealisierung hier als durchaus komplex. Es gab zwar durchaus ein fruchtbares Miteinander der drei monotheistischen Religionen. Die Toleranz gegenüber den Juden war allerdings meist eher im Eigeninteresse sowohl der Christen als auch der Muslime. Die Autoren konnten bei ihren Untersuchungen noch nicht auf das erst später erschienene Buch von Georges Bensoussan „Juden in der arabischen Welt“ (deutsch 2019) zurückgreifen, das die zahlreiche Spannungen zwischen diesen Weltreligionen besonders in Spanien und Nordafrika dokumentiert.

Spätestens infolge der Epidemien des 14. Jahrhunderts werden dann die Juden zu „Sündenböcken“ und „Brunnenvergifter[n]“ (vgl. S. 71-87). Diese Stigmatisierung führte später immer stärker zu der Ausbildung von Stereotypen, selbst wenn es im konkreten Alltag kaum Berührungen mit Juden gab. Eriksen zeigt dies anschaulich mit dem Hinweis auf die Schauspiele Shakespeares wie „Romeo und Julia“ oder noch stärker im „Kaufmann von Venedig“ (S. 115ff):

„Das Besondere an der Entwicklung im England des 17. Jahrhunderts war, dass die Juden die religiöse Fantasie der Puritaner sowohl in Richtung Bewunderung als auch in Richtung heftiger Ablehnung anregten“ (S.115).

Das ambivalente Verhältnis spiegelt letztlich seinen merkantilen und wirtschaftlichen Rahmen: man brauchte Juden als Geldgeber und verachtete sie gleichzeitig gerade wegen dieser Tätigkeit:

„Die Christen nahmen das Kreditgeschäft von Juden als eine Bestätigung für die moralische Unterlegenheit der Juden und sprachen selten über jüdische Kreditgeber, ohne Judas und die 30 Silberlinge zu erwähnen. Was Judas tat, wurde wirkmächtig“ (S.116).

Im kurzen Kapitel „Deutschland. Luther und die anderen“ (S, 103-113) wird auf Entwicklungen und Widersprüche beim selben Autor verwiesen. Während Luthers Schrift von 1523 „Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei“ trotz Betonung des Primats der Christen für Toleranz und Verständnis wirbt, überwiegen 1543 in seiner Schrift „Von den Juden und ihren Lügen“ eindeutig massive Herabsetzung und Diskriminierung.

Auch das Verhältnis der Aufklärung zum Judentum war zweideutig. Baruch Spinoza (1632-1677) wurde gleichsam als Vorläufer des Zeitalters der Vernunft verehrt und in seinem Ausschluss aus der Synagoge ein allen aufgeklärten Menschen drohendes Schicksal erkannt. Auch Moses Mendelssohn (1729-1786) war anerkannter Gesprächspartner. Es zeigte sich jedoch bald auch bei zahlreichen Vertretern der Aufklärung eine

„eigene Form des Antisemitismus. Die Juden seien nicht nur Repräsentanten ihrer eigenen Sturheit, sie hätten auch das Christentum in die Welt gebracht – ein nicht unbedeutender Schuldposten in den Augen der Propheten der Vernunft“ (S.141).

Wie sehr diese Spannungen sich auch innerhalb des Judentums bemerkbar machen, zeigen nicht nur die zahlreichen Konversionen, sondern auch die Konflikte zwischen der innerjüdischen Aufklärung „Haskala“ einerseits und besonders dem osteuropäischen „Chassidismus“ andererseits. Letzterer intendierte gegenüber einer als einseitige Rationalisierung verstandenen Aufklärung eine ganzheitliche und auch körperbetonte Form der Religion. Unter Aufnahme von Elementen der jüdischen Mystik - insbesondere der Kabbala - geriet der Chassidismus allerdings in einigen Ausfaltungen in Osteuropa selbst wieder zu einem geheimnisvollen, antiaufklärerischen

Mythos. Dieser bot dann wiederum zahlreiche Angriffsflächen für die Vertreter von Aufklärung und Rationalismus.

Der Antisemitismus im habsburgischen Österreich wird von Einhard Lorenz und Håkon Harket mit vielen Beispielen aus dem Bereich der Wirtschaft und Kultur aber auch der katholischen Kirche beschrieben (vgl. S. 325-364). Für Frankreich stellt besonders die so genannte „Dreyfus-Affäre“ am Ende des 19. Jahrhunderts den Tiefpunkt einer lang sich anbahnenden Entwicklung an – wiederum hingenommen oder sogar verstärkt durch kirchliche aber dann auch vermehrt durch sozialistische Kreise (365-381).

Wegen ihrer Unvergleichbarkeit wird die Schoa unter unterschiedlichen Aspekten ausführlich von den drei Autoren dargestellt und kommentiert. Die Pogrome in Osteuropa während und nach dem 1. Weltkrieg eröffnen die unsagbare Leidensgeschichte der Juden im 20. Jahrhundert. Die dadurch ausgelöste Flucht vieler Juden nach Mittel- und Südeuropa war dann wiederum für viele Einheimische ein willkommenes Anlass, ihren überkommenen antisemitischen Vorurteilen freien Lauf zu lassen. Besonders die Rolle der katholischen Kirche wird im Werk unter dem paradoxen und zugleich erhellenden Titel „Der Wille zur Ohnmacht“ beschrieben (S. 505-524). Manches Detail wird wohl erst in den kommenden Jahren nach Forschungen in dem ab 2020 frei gegebenen Archiv des Vatikans ans Licht kommen und besser zu verstehen sein. Dies gilt nicht nur bezüglich der Gestalt von Papst Pius XII. Auch die Rolle seines Vorgängers Pius XI bedürfte einer eingehenden Aufklärung. War doch Pius XI, geboren als Achille Ratti, ab 1918 Apostolischer Visitator und ab 1919 als Nuntius des Vatikans in Polen. Seine Berichte über die zeitgleich stattfindenden Diskriminierungen und Verfolgungen der Juden in Polen beschönigen das Problem und verdrehen die Rolle von Täter und Opfer. Gegenüber den „ausgezeichneten Bischöfen und respektablen Priestern“ sieht Ratti viele „Einflüsse des Bösen“ und schreibt in einem Bericht nach Rom: „Einen der bösesten und stärksten Einflüsse, die man hier spüren kann, vielleicht der stärkste und böseste, kommt von den Juden“ (S.

511). Insofern wären die Juden selbst schuld an ihrer Verfolgung und Vertreibung.

Dass der Antisemitismus und somit der Hass auf Juden auch nach der Katastrophe der Schoa und nach Gründung des Staates Israel 1948 kein Ende gefunden haben, beschreiben die Autoren anhand vieler Beispiele aus Deutschland, Österreich und Osteuropa. Es gilt häufig die Diagnose: „Es hat sich von schlimm zu schlimmer entwickelt“ (S. 569). Auch die vielfach beobachtbare Steigerung berechtigter Kritik an der konkreten Politik Israels zu pauschalem Hass auf alles Jüdische wird dokumentiert. Insofern bestätigt das umfangreiche und gut dokumentierte Werk am Ende die These, die bereits im Einleitungskapitel aufgestellt wurde: „Die Geschichte, die zwischen diesen Buchdeckeln erzählt wird, ist nicht abgeschlossen“ (S. 17).

Wolfgang Pauly

Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, Berlin: Suhrkamp Verlag 2019, 1752 S., 58,- €, ISBN: 978-3-518-58736-2

Im Alter von überschrittenen neunzig Jahren hat der größte deutsche Philosoph der Gegenwart, Jürgen Habermas, der auch „Hegel der BRD“ genannt wurde, ein Magnum Opus mit den Erkenntnissen seines über sechzigjährigen Lebenswerkes vorgelegt, das es in sich hat. Sein unglaubliches Wissen, sein Verständnis der Zusammenhänge der Genese der Philosophie und seine eigene Stellung zur Welt haben, wie es der Titel indiziert, nicht nur Bedeutung für die Bücherregale einschlägiger philosophischer Fakultäten, sondern erweisen sich als ebenso relevant für die Analyse gegenwärtiger gesellschaftlicher Entwicklungen. Der Begründer der „Theorie des kommunikativen Handelns“ führt die Leser durch eine spannende Geschichte der okzidentalen Philosophie, die er am roten Faden

des Verhältnisses von Glauben und Wissen, von Religion und Vernunft narratiert. Der 11. September 2001 mit seinen politischen Implikationen hat den Philosophen sensibilisiert für die Grenzen des Säkularismus und die neue alte Bedeutung der Religion im Denken von Individuen und Gesellschaften. Die christliche Religion bietet, wie in diesem Werk sehr deutlich sichtbar wird, das Potenzial für zivilgesellschaftliche Leistungen, wenn sie sich nicht dogmatisch zeigt. In dieser Frage sind die Veränderungsprozesse im Denken des prominenten Vertreters der Frankfurter Schule am deutlichsten auszumachen. Denn gerade in der Auseinandersetzung mit dem Faktor Religion musste Habermas die Grenzen der Vernunft und die Limitationen seines diskursuniversalen Prozeduralismus einräumen.

Die entscheidende Frage, die Habermas umtreibt, ist, mit Hilfe welcher Strategien die Philosophie ihrer Aufgabe auch im nachmetaphysischen Zeitalter treu bleiben kann. Diese philosophische Mission besteht für Habermas darin,

„das im lebensweltlichen Hintergrund verankerte intuitive Welt- und Selbstverständnis der jeweils gegenwärtigen Generationen zu erklären und so weit wie möglich im Lichte des wissenschaftlich akkumulierten und jeweils verbesserten Weltwissens kritisch zu prüfen und zu korrigieren“ (Bd. 1, S. 37, H. i. O.).

In diesem Satz kommt das doppelte Selbstverständnis Habermas' als sozialwissenschaftlicher Philosoph und politischer Intellektueller mit der Tendenz zu Handlungsimperativen deutlich zum Vorschein.

Es ist nicht möglich, die wichtigsten Essenzen dieses Werkes darzustellen, sodass an dieser Stelle lediglich die Bedeutung der Religion für den modernen Verfassungsstaat in seinem Werk dargestellt werden kann.

Der Weg in die rationale Moderne im 17. Jahrhundert

Die Trennung von Wissen und Glauben wird durch die säkulare Herrschaftsbegründung der Vertragstheorie im 17.

Jahrhundert mit Descartes und Hobbes vollzogen. Die Instrumente der Argumentation, Analyse und begrifflicher Klarheit ersetzen das metaphysische Prinzip bei der Erklärung der Weltzusammenhänge. Die Begründung politischer Herrschaft beinhaltet die gezielte Einwirkung der Gesellschaft auf sich selbst (Bd. 1, S. 148). Mit dieser Hinwendung zur Subjektphilosophie nimmt der Denker die Perspektive der ersten Person als Quelle eigener spontaner Leistungen ein und ersetzt die Perspektive einer dritten Person, die ihre Subjektivität lediglich als Träger evidenter Gewissheiten annimmt. Die Subjektphilosophie führt zu einer neuen, triangulären, Konstellation: Philosophie, Wissenschaft, Religion. Und der Weg der Vernunft spaltet sich für Habermas in dieser Epoche auf in die von Hume begründete skeptisch-empiristische Richtung und die der transzendental-welterzeugenden Vernunft. Humes Weg über die Kausalerklärungen forcierte den Szientismus, Kants Vernunft-Apriori den Weg in die auf universalistischen Annahmen basierende Vertragstheorie. Habermas kritisiert jedoch zu Recht den Glauben an eine Teleologie der Vernunft und zweifelt an institutionellen Lernprozessen, die die praktische Vernunft sukzessive ins Werk setzen (Bd. 2., S. 763), auch wenn diese im Verfassungsstaat in vielfacher Weise ihren Ausdruck gefunden hätten.

Das Denken in Ganzheiten herüberziehen von der Metaphysik in die Moderne

Habermas gesteht mehrfach die Transformation eigener Positionen zu, was von einer in intellektuellen Kreisen höchst seltenen Demut zeugt. Er habe im Jahre 1971 noch selber der Verwissenschaftlichung der Philosophie das Wort geredet und dabei übersehen, dass dabei „ein systematisches Interesse an Stationen der Geschichte der Philosophie als einem fortschreitenden Prozess der *Probleme eigener Art*“ verloren ginge (S. 27). Wie aber kann die Philosophie in nachmetaphysischer Gestalt dazu beitragen, ganzheitliche Antworten für das Individuum und die Gesellschaft bereitzustellen? Die Philosophie

braucht Anleihen aus der rationalen Substanz der Metaphysik, um jenseits der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft eine comprehensive Lebenswelt herzustellen. Hier kommt die Rolle der Religion ins Spiel.

Wachsende Wertschätzung für die Religion

Das Versprechen der Moderne ist „unabgegolten“ - Kants radikaler Vernunftglaube muss in letzter Konsequenz als gescheitert gelten. Die gegenwärtige Krise des liberalen Verfassungsstaats, die sichtbar wird durch die Interventionen eines zügellosen Kapitalismus auf der einen und populistischen und nationalistischen Kräften auf der anderen Seite, ist für Habermas auch eine Krise politischer Vernunft. Eine rein formalistische, prozedurale Rationalität reicht nicht aus. Die Religion bekommt in Habermas' Sozialphilosophie ihren angemessenen Platz. Der liberale Staat kann allgemeine Religionsfreiheit allerdings nur in dem Falle garantieren, wenn die religiösen Subkulturen den freien und kritischen Diskurs der gemeinsamen Zivilgesellschaft akzeptieren und damit die menschenrechtlichen Codes der Verfassung. Wer hätte gedacht, dass sich der Philosoph der diskursiven Rationalität einmal intensiv mit Augustinus oder Thomas von Aquin beschäftigen würde? Die christliche Theologie des Mittelalters, vor allem die spanische Spätscholastik speist die Entwicklungsgeschichte der Menschenrechte. Aber die Legitimationsgrundlagen der weltanschaulich neutralen Staatsgewalt stammen für Habermas letztlich aus den Quellen der säkularisierten Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. In einem Dialog mit Kardinal Ratzinger vor dessen Berufung zum Papst gab er zu:

„Deshalb sind politische Tugenden, auch wenn sie nur in kleiner Münze „erhoben“ werden, für den Bestand einer Demokratie wesentlich. Sie sind Sache der Sozialisation und der Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur. Der Staatsbürgerstatus ist gewissermaßen in

eine Zivilgesellschaft eingebettet, die aus spontanen, wenn Sie wollen „vopolitischen“ Quellen lebt“¹.

Der Satz seines Lehrers Theodor W. Adorno aus dem Jahre 1957 hatte Habermas lange beschäftigt:

„Nichts an theologischem Gehalt wird unverwandelt fortbestehen. Ein jeglicher wird der Probe sich stellen müssen, ins Säkulare, Profane einzuwandern.“ (II, S. 806).

Aus religiösen Quellen entwickelte Begriffe wie Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung, Geschichte und Erinnerung, Neubeginnen, Innovation und Wiederkehr, Emanzipation und Erfüllung, wie Entäußerung, Verinnerlichung und Verkörperung, Individualität und Gemeinschaft haben eine menschenrechtlich fundierte Säkularisierung ermöglicht. Habermas anerkennt die Leistungen von Religion, indem er von einer postsäkularen Gesellschaft spricht.

Was fehlt und fehlen muss

Dieses Werk gibt Kunde von unglaublichem Wissen und wird in hundert oder zweihundert Jahren in den Kanon der ganz großen deutschen Philosophen von Kant über Hegel und Marx eingereiht werden. Dennoch ist Habermas' Zeit deshalb vorbei, da sich die Philosophie universalisiert hat. Die Hegemonie der okzidentalen Philosophie lässt sich nicht halten. Philosophen und Themen wie Lao Tse, Zarathustra oder der Feminismus werden von Habermas nicht berücksichtigt.

Dennoch bleibt Habermas mit seiner vernunftbegleiteten Diskursethik der Philosophie, der die Philosophie des Subjektes in eine Theorie fairer Intersubjektivität überführt hat:

„Die diskursethische Erklärung der Vernunftmoral ist ein Vorschlag zur Detranszendentalisierung des kantischen Begriffs der Autonomie. Damit wird der Gebrauch der praktischen Vernunft

¹ Jürgen Habermas: Vopolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: *Zur Debatte* 1/2004. Jg. 34. S. 3. (Themen der Katholischen Akademie in Bayern).

vom intelligiblen Ich auf eine intersubjektiv ausgeübte Selbstgesetzgebung in praktischen Diskursen umgestellt; gleichzeitig bleibt aber das einzelne Objekt die Instanz, die über Handeln und Unterlassen entscheidet“ (II, S. 762).

Die Tatsache, dass er die Grenzen der formalisierten Rationalität erkannt hat, hat zu seinem Sich-Öffnen für den Faktor Religion geführt, sodass er die Bedingungen für dessen produktive Integration in die Gesellschaft formulieren konnte. Dies zeigt seine Bereitschaft, bis ins reife Alter zu lernen und Positionen zu reformulieren. Zwar ist die schiere Länge des doppelbändigen Werkes eine große Herausforderung, da jeder Satz seinen eigenen Anspruch hat, dennoch ist die Lektüre dieses Magnum Opus ein Genuss und eine Pflicht für Philosophen und sozialwissenschaftlich orientierte Intellektuelle zugleich.

Christoph Rohde

Johannes Wallmann, *Die Evangelische Gemeinde Theresienstadt. Zum Umgang der evangelischen Kirche mit ihrer Geschichte*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt 2019, 311 S., 35,- €, ISBN: 978-3-374-06000-9

Der renommierte Kirchenhistoriker Johannes Wallmann hat im letzten Jahr ein neues Buch präsentiert, das sich laut Titel mit der Evangelischen Gemeinde innerhalb des Konzentrationslagers Theresienstadt auseinandersetzt. Der Titel ist dahingehend irreführend, dass lediglich der erste – aber mit Abstand ausführlichste – Beitrag des Buches sich jenen Christen unter den KZ-Gefangenen widmet, die nach nationalsozialistischer „Rassenlehre“ als Juden gegolten haben.

Die anderen fünf Beiträge sind Wiederabdrucke von Artikeln Wallmanns, welche dieser in der Zeit zwischen 1987 und 2017 veröffentlicht hat. Alle Beiträge, dies sei vorweggenommen, bestechen durch die bekannte direkte Art Wallmanns, orientieren sich zumeist an unmittelbar zuvor neu veröffentlichten Arbeiten, kommen meist ohne größere Umschweife

schnell zum Thema und beinhalten nicht selten persönliche Anekdoten des Autors, was im positiven Sinn Einblicke in das Gefühlsleben und die Forschungsarbeit eines Wissenschaftlers ermöglicht.

Der erste Beitrag behandelt, wie erwähnt, die evangelische Gemeinde innerhalb des Konzentrationslagers Theresienstadt, zu der zwar bereits Forschungsarbeiten vorliegen. Wallmann legt aber klar und überzeugend dar, dass jene Arbeiten unter Wissenschaftlern und interessierten Laien so gut wie nicht bekannt sind. Zusätzlich kritisiert er, dass die EKD im Zuge des Reformationsjubiläums 2017 nicht jener sogenannten Judenchristen gedachte, die aufgrund der nationalsozialistischen Rassenideologie als Juden galten, was in den meisten Fällen KZ-Haft und Tod bedeutete. Wallmann möchte jenem Vergessen mit seinem Aufsatz entgegenzutreten, was wiederum den leicht irreführenden Buchtitel (verständlicherweise) erklärt. Als Hauptquellen für seine Darstellung dienen Wallmann die Tagebuchberichte des Pelzhändlers Philipp Manes, welcher dem Holocaust zum Opfer gefallen ist, sowie die nach dem Ende des Krieges verfassten Erinnerungen des Initiators, Hauptprotagonisten und Predigers der Evangelischen Gemeinde Theresienstadt, Dr. Arthur Goldschmidt. Anhand von ausgewählten Biographien prominenter Mitglieder der Gemeinde zeichnet Wallmann – so gut es die Überlieferungen zulassen – das Gemeindeleben nach. Dafür präsentiert er detailreich die biographischen Hintergründe einzelner Mitglieder, so beispielhaft jene von Katharina Wach. Diese war eine Enkelin Felix Mendelssohn-Bartholdys und die Mutter des bekannten Religionswissenschaftlers Joachim Wach. Während Joachim Wach die Emigration in die USA gelang und sein Bruder Hugo als Pfarrer im elsässischen Geudertshausen die NS-Zeit unbeschadet überstehen konnte, erlebten Mutter und Schwester den Schrecken der KZ-Haft. An dieser Stelle wäre es wünschenswert gewesen, hätte der Autor eine Erklärung geliefert, warum Mutter und Tochter nach Theresienstadt deportiert wurden, Hugo Wach hingegen nicht, obwohl er im Verständnis der Nationalsozialisten denselben

‚Mischlingsgrad‘ wie seine Schwester aufwies. Der Hinweis, dass die elsässische lutherische Kirche keinen ‚Arierparagrafen‘ besessen habe und deshalb mehrere Pfarrer jüdischer Herkunft dort ‚überwintern‘ konnten (S. 107), reicht an dieser Stelle nicht aus, um die Diskrepanz bezüglich der unterschiedlichen Schicksale von Mutter/Tochter und Sohn Hugo aufzulösen.

Die zweite Abhandlung des Buches beschäftigt sich mit der Rezeption von Luthers Judenschriften in der Zeitspanne zwischen Reformation und dem Ende des 19. Jahrhunderts. Im Problemaufriss wird unzweideutig dargelegt, dass zu diesem Thema bis dato jegliche Forschung fehle. Vielmehr gebe es unter Wissenschaftlern lediglich die ohne empirisch fundierte Angaben unterfütterten Thesen, dass es eine dauerhafte Kontinuität von judenfeindlichen Einstellungen im Luthertum gegeben habe, beginnend mit jenen ‚Judenschriften‘ des Reformators. Dies habe zu einer Empfänglichkeit für den modernen Antisemitismus geführt. Die weniger verbreitete gegenteilige These geht wiederum von keiner derartigen Kontinuität aus. Wallmann kann hier klar darlegen, dass die ‚Judenschriften‘ Luthers spätestens seit dem frühen 17. Jahrhundert überhaupt keine Rezeption mehr erfahren haben, sondern dass judenfeindliche Autoren gänzlich andere Hauptquellen für deren Argumentation nutzten. Luther als Autorität für Intoleranz gegenüber Juden verschwindet somit relativ schnell. Die ‚Wiederentdeckung‘ Luthers zur Herleitung von Judenhass im 19. Jahrhundert fand, so Wallmann, außerhalb der evangelischen Theologie statt, vor allem durch antisemitische Agitatoren wie Theodor Fritsch. Auch wenn dieser Artikel bereits 1987 in englischer Fassung erschienen ist, so wäre bei einem Wiederabdruck zumindest der Verweis auf neuere Literatur angebracht. Gerade im Zuge des Reformationsjubiläums sind eine Vielzahl von Schriften erschienen, die Wallmanns Thesen stark relativieren und gänzlich neue Perspektiven eröffnet haben.

Aufsatz drei geht dem Verhältnis von Pietismus gegenüber dem Judentum nach: bereits Philipp Jacob Spener zeigte eine

große Toleranz gegenüber dem Judentum, was charakteristisch für den gesamten Pietismus werden sollte, wodurch sich u.a. auch die skeptische Haltung von pietistischen Vertretern gegenüber der evangelischen Judenmission erklären lässt. Anknüpfend an Wallmanns Ausführungen ließe sich fragen, ob bzw. inwieweit sich jene pietistische Toleranz auf die preußische Haltung gegenüber Juden ausgewirkt hat.

Der angeblich von Luther eingeführte ‚Judensonntag‘ ist Bestandteil des vierten Aufsatzes: Der heutzutage als ‚Israel-Sonntag‘ bezeichnete 10. Sonntag nach Trinitatis, der früher die Bezeichnung ‚Judensonntag‘ trug, sei nach der gängigen Interpretation seit der Reformationszeit von antijudaistischen Vorstellungen geprägt gewesen, was wiederum auf Luther zurückzuführen sei. Wallmann bezieht sich in seinem diesbezüglichen Beitrag vor allem auf die 2004 veröffentlichte Monographie von Irene Mildenerger,¹ die aufzeigen konnte, dass Luthers Deutungen in seiner Predigt zu jenem 10. Sonntag nach Trinitatis gänzlich frei von judenfeindlichen Aussagen waren. Durch die Arbeit von Mildenerger sieht sich Wallmann in seiner Generalthese bestätigt, dass die evangelischen Kirchen jahrhundertlang dem judenfreundlichen Luther der frühreformatorischen Phase folgten, was sich auch anhand des ‚Judensonntags‘ zeigen lasse. Deshalb plädiert der Autor eindringlich – wie andere Forscher auch – für die Unterscheidung zwischen dem frühen und dem späten Luther, allen voran in Bezug der Beurteilung des Judentums; ein Plädoyer, dem man zustimmen kann.

Die letzten beiden Beiträge in Wallmanns Buch entsprechen leider nicht jenem wissenschaftlich-argumentativen Niveau der vorherigen Artikel, was bei den Themen ärgerlich ist. Beitrag sechs trägt den Titel *Luthertum und Zionismus in der Zeit der Weimarer Republik*, jedoch gibt Wallmann nach 27 Seiten plötzlich dem Leser zu verstehen, dass er jenes Thema

¹ Irene Mildenerger, *Israelsonntag. Gedenktag der Zerstörung Jerusalems. Untersuchungen zu seiner homiletischen und liturgischen Gestaltung in evangelischer Tradition*, Berlin 2004.

(in den noch verbleibenden 24 Seiten) nicht weiter behandeln werde. Als Leser stellt man sich unweigerlich die Frage, warum der Titel dann keine entsprechende Anpassung erfahren hat. Im ersten Teil referiert Wallmann ausführlich den Inhalt eines Vortrages des bekannten Holocaust-Forschers Uriel Tal aus dem Jahr 1983. Wallmann geht sehr ausführlich auf Tal ein, weil er der Meinung war, der Inhalt des Vortrages sei nicht bekannt, da er nie zur Veröffentlichung gelangt ist. Auf Seite 282 gibt der Autor dem Leser plötzlich bekannt, Tals Vortrag sei doch bereits zweimal veröffentlicht worden, was die Frage aufwirft, warum dann eine derart ausführliche Wiedergabe? Im zweiten Teil beschäftigt sich Wallmann mit der Beziehung zwischen Nationalsozialisten und Zionisten, in deren Zusammenhang er unter anderem die Besprechungen zwischen Georg Strasser und zionistischen Vertretern zur Erläuterung der ‚Judenfrage‘ nennt. Auch die vertragliche Vereinbarung zwischen NS-Staat und Zionistenvereinigung im August 1933 kommt zur Sprache. Wie man aus derartigen Gesprächen und einer vertraglichen Vereinbarung eine Verwandtschaft zwischen Nationalsozialismus und Zionismus konstruieren kann (S. 295), erschließt sich dem Rezensenten in keiner Weise. Es gab ebenso Gespräche und eine Art Staatsvertrag zwischen dem ‚Dritten Reich‘ und dem Vatikan, doch lässt sich daraus noch lange keine Verwandtschaft zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus herleiten.

Noch mehr Verwunderung, wenn nicht gar Kopfschütteln, hinterlässt Artikel Nummer fünf, in welchem sich Wallmann zunächst gegen eine These von Peter von der Osten-Sacken positioniert. Osten-Sacken behauptete, das von evangelischen Landeskirchen 1939 initiierte und finanzierte antisemitische *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben* („Entjudungsinstitut“) sei ein Vermächtnis von Martin Luther und dessen ‚Judenschriften‘ gewesen. Selbstredend ist die These Osten-Sackens nicht haltbar, bildeten doch Luthers „Judenschriften“ innerhalb des Instituts keinerlei Argumentationsgrundlage. Dennoch, dies muss mit aller Deutlichkeit gesagt werden,

unterlaufen Wallmann in seiner Argumentation eine Vielzahl von interpretatorischen wie auch sachlichen Fehlern. Dies ist vor allem auf ein Nichtbeachten nationaler sowie internationaler Forschungsarbeiten zur Kirchengeschichte und zum Holocaust zurückzuführen. So wiederholt er, um die Intention des Instituts darzulegen, einfach die von Protagonisten des „Entjudungsinstituts“ nach 1945 vorgetragene Selbstrechtfertigung, man habe doch nur mit den eigenen antisemitischen Arbeiten das Christentum im „Dritten Reich“ retten wollen. So stellt sich bereits an dieser Stelle die Frage, warum denn Grundmann und Co. nach 1945 ihren Antisemitismus einfach weiterverbreiteten.² Eine solche Fehldeutung der Intention des Instituts liegt schlicht an den Umständen, dass erstens dem Verfasser das theologische Weltbild der Thüringer Deutschen Christen mit der religiösen Deutung Hitlers als ‚gottgesandter Führer‘ gänzlich unbekannt ist, und zweitens, dass zusätzlich keinerlei neuere Forschungen zur NS-Geschichte herangezogen wurden. So sieht der Autor beispielhaft Martin Bormann, Heinrich Himmler, Reinhard Heydrich, Joseph Goebbels und Alfred Rosenberg als eine Einheit zur „Liquidierung“ der Kirche. Jene Legende von der Liquidierung der Kirchen durch NS-Vertreter ist schon seit Jahrzehnten durch die Forschung als bloße Ausrede von Kirchenvertretern nach 1945 zur Rechtfertigung der ideologischen Kollaboration der Kirchen mit dem NS-Staat erkannt worden. Zudem gab es auch niemals einen solchen Einheitsblock von NS-Führungsvertretern. Allein die Tagebücher Rosenbergs zeigen in aller Deutlichkeit dessen frühzeitige politische Kaltstellung sowie die Verachtung gegenüber Goebbels, die jede Zusammenarbeit

² Vgl. beispielhaft Torsten Lattki, »Das Bundesvolk kommt um im Gericht«. Der wenig verhüllte theologische Antijudaismus Walter Grundmanns in der DDR, in: Hans-Joachim Döring/Michael Haspel (Hg.), *Lothar Kreyssig und Walter Grundmann. Zwei kirchenpolitische Protagonisten des 20. Jahrhunderts in Mitteldeutschland*, Weimar 2014, S. 78–92; Dirk Schuster, *Die Lehre vom »arischen« Christentum. Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher »Entjudungsinstitut«*, Göttingen 2017.

verhindert hat.³ Neben solchen Ungenauigkeiten prägen Wallmanns Artikel zusätzlich eine Vielzahl von falschen Behauptungen: Nicht Reichskirchenminister Hanns Kerrl hat Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* zu einer Privatmeinung außerhalb der offiziellen Parteiideologie erklärt, wie Wallmann behauptet (S. 233), sondern es war Hitler im Jahr 1931.⁴ Auch ist Kerrl niemals von seinem Ministeramt zurückgetreten (S. 239), sondern er verstarb am 14. Dezember 1941 im Amt.⁵ Auch führte nicht ein Vortrag von Walter Grundmann an der Universität Wien zur Verbindung des Instituts zu der deutschsprachigen Landeskirche in Rumänien (S. 242), sondern deutsch-christliche Verbindungen wurden schon in den 1930er Jahren aufgenommen und seit der Institutsgründung im Mai 1939 gab es enge Kontakte nach Siebenbürgen. Als ebenso falsch muss Wallmanns Behauptung zurückgewiesen werden, lediglich in der Lübecker Landeskirche seien die Forschungen des Instituts rezipiert worden. In der Mecklenburgischen Landeskirche herrschte eine große Affinität gegenüber den „Entjudungsmaßnahmen“ und gar in der „intakten“ Hannoverischen Landeskirche hieß man die „Entjudung“ des Christentums gut. Die nicht selten positiven Rezensionen in Fachzeitschriften zu den Veröffentlichungen des Instituts benennt Wallmann gar nicht. Daran anknüpfend muss kritisch gefragt werden, woher der Autor die – ohne Quellenbelege – geäußerte Erkenntnis hat, evangelische Pfarrer hätten die Institutsforschungen überwiegend abgelehnt (S. 249).

Insgesamt bleibt ein zwiespältiger Eindruck nach der Lektüre von Wallmanns Aufsatzsammlung zurück. Neben vielen neuen Erkenntnissen, gerade in Bezug zur Bedeutung von Martin Luthers ‚Judenschriften‘ auf die Entwicklung des

³ Jürgen Matthäus/Frank Bajohr (Hg.), *Alfred Rosenberg. Die Tagebücher von 1934 bis 1944*, Frankfurt/M. 2015.

⁴ Ernst Piper, *Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe*, München 2007, S. 171.

⁵ Vgl. Hansjörg Buss, Das Reichskirchenministerium unter Hanns Kerrl und Hermann Muhs, in: Manfred Gailus (Hg.), *Täter und Komplizen in Theologie und Kirche 1933-1945*, Göttingen 2015, S. 140–170.

Antisemitismus, sorgen gerade die letzten beiden Beiträge doch für Verwunderung: Durch das Nichtbeachten von nationaler wie internationaler Forschungsliteratur über die NS-Zeit, durch das bloße Wiederholen längst widerlegter Aussagen älterer theologisch geprägter Kirchengeschichtsliteratur, durch reine Apologetik um der Apologetik willen, manövriert sich die Kirchengeschichte langfristig in die wissenschaftliche Bedeutungslosigkeit.

Dirk Schuster

Franz-Heinrich Beyer, *Eine Theologen-Existenz im Wandel der Staatsformen. Helmuth Schreiner. 1931-1937* Universitätsprofessor in Rostock, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, 184 S., 28,- €, ISBN 978-3-374-06054-2.

Franz-Heinrich Beyer, Professor emeritus für Praktische Theologie (Religionspädagogik), verfasste diese Monographie als Beitrag zum 600jährigen Jubiläum der Universität Rostock. Das Buch bietet einen Gesamtüberblick über Helmuth Schreiners (1893-1962) Leben und Werk. Den Schwerpunkt des Buches bildet das vierte Kapitel, das Schreiners Wirken als Professor für Praktische Theologie in Rostock (1931-1937) darstellt (S. 67-132). Da Beyer Schreiners Wirken im Kontext der Theologischen Fakultät behandelt, bietet das Buch auch einen Überblick über die Geschichte der Fakultät in den 1930er Jahren. Für diese Zeit konnte Beyer auf bisher nicht zugängliches Archivmaterial zurückgreifen.

Im 1. Kapitel des Buches blickt Beyer auf zwei Ereignisse, in die Schreiner auf unterschiedliche Weise verwickelt war: den Widerstand gegen die Berufung Günther Dehns auf die Professur für Praktische Theologie nach Heidelberg und den Blasphemieprozess gegen George Grosz wegen seines Bühnenbilds für *Der brave Soldat Schwejk*. In diesem Prozess trat Schreiner als Gutachter auf. Er warf Grosz vor, seine Bilder seien geeignet, „das religiöse Gefühl der Christen

und die Einrichtungen der Kirche aufs tiefste“ zu verletzen „und dadurch eine Schädigung der Volksgemeinschaft heraufzuführen“ (zit. S. 18). Da Dehn schließlich auf die Professur in Heidelberg verzichtete und an seiner Stelle der Rostocker Praktische Theologe Rhenatus Hupfeld berufen wurde, konnte Schreiner in Rostock die Nachfolge Hupfelds antreten.

Nachdem Beyer durch die beiden Schlaglichter Interesse an der Person Schreiners geweckt hat, bietet er eine chronologische Darstellung seines Lebens und Werkes. Das 2. *Kapitel* befasst sich mit der Zeit bis zu Schreiners Berufung nach Rostock. Nach seinem Theologiestudium in Halle, Berlin und Bonn (1911-1914) meldete sich Schreiner freiwillig zum Kriegsdienst. „Der Einsatz für Volk und Vaterland war und bleibt ihm etwas Selbstverständliches.“ (S. 20 f.) Nach dem Zweiten Theologischen Examen (1920) schrieb sich Schreiner für zwei Semester in der Philosophischen Fakultät in Erlangen ein, wo er aufgrund einer Dissertation über den Glaubensbegriff bei Friedrich Heinrich Jacobi promoviert wurde. Vermutlich war es Schreiners Wingolf-Freund Carl Gunther Schweitzer, der ihn dazu anregte, nach Erlangen zu gehen, und ihn dort in den Kreis um Friedrich Brunstäd einführte.

„Spätestens in diesem Kreis ist Schreiner mit den sozialemischen theoretischen Erwägungen Brunstädts in Berührung gekommen, die für seine berufliche Zukunft“ (S. 25)

bestimmend werden sollten. Neben Brunstäd waren es weitere bedeutende konservative Theologen wie Martin Kähler, Reinhold Seeberg und Friedrich Mahling, die Schreiner theologisch prägten.

„Ihnen gemeinsam ist die Ablehnung der europäischen Aufklärung, deren Folgen als Ausgangspunkt für die konstatierten Missstände der Gegenwart gelten.“ (S. 27)

Der Konservatismus verband sich mit einem sozialen Programm, das sich an den Begriffen ‚Gemeinschaft‘ und ‚Volk‘ orientiert, und einer ‚soziokulturellen Judenfeindschaft‘, die

„den Juden“ für die „Zersetzung“ all derjenigen Anschauungen und Wertvorstellungen“ verantwortlich machte,

„die aus deutschnationaler, konservativ-christlicher bzw. völkisch geprägter Perspektive betrachtet als unantastbar galten“ (Marikje Smid, zit. S. 29).

Von 1921 bis 1926 war Schreiner als Leiter der *Hamburger Stadtmission* tätig. Einen Schwerpunkt seiner Arbeit bildete die „praktische Apologetik“, die Schreiner

„als Lehre von der Kunst der Anwendung der Glaubenserkenntnisse in der jeweiligen konkreten Lage im Dienste der Liebe“ (zit. S. 40f.)

definierte. Schreiner organisierte Evangelisationswochen für Arbeiter sowie Weltanschauungswochen, die in der Universität stattfanden, und entfaltete eine umfassende Vortrags- und Publikationstätigkeit, in der er sich als völkischer Theologe und Kenner der sozialen Lage profilierte. 1926 veröffentlichte er ein umfangreiches Buch mit dem Titel *Geist und Gestalt. Vom Ringen um eine neue Verkündigung*, dessen sechstes, der praktischen Apologetik gewidmetes Kapitel mit seiner von der Theologischen Fakultät Rostock angenommenen Lizentiatenarbeit identisch ist.

Von 1926 bis 1931 wirkte Schreiner als Vorsteher des *Johannesstifts* in Berlin, das damals vor allem im Bildungsbereich tätig war. Mit der Zusage, die Stelle als Vorsteher zu übernehmen, verband Schreiner die Forderung, dass die *Apologetische Centrale*, die von Carl Gunther Schweitzer geleitet wurde, ans Johannesstift übersiedeln sollte. Seit 1927 war Walter Künneth dort als Dozent tätig. Wie in Hamburg so entfaltete Schreiner auch hier eine umfassende Vortrags- und Publikationstätigkeit. In der Berliner Zeit verfasste Schreiner nicht nur das Gutachten für den Grosz-Prozess, sondern auch eines zu den Grundlagen des Nationalsozialismus, aus dem sein Vortrag *Der Nationalsozialismus vor der Gottesfrage. Illusion oder Evangelium?* hervorging. Beyer weist darauf hin, dass dieser Vortrag in der Forschung unterschiedlich beurteilt

wird. Während Klaus Scholder eine „Nähe des Verfassers zum Nationalsozialismus mit Ausnahme der ‚völkischen Ersatzreligion‘“ konstatiert, erkennt Kurt Nowak „einen deutlich kritischen Grundtenor“ (S. 51). Beyer selbst verzichtet auf eine Bewertung, berichtet aber, dass die Schrift von nationalsozialistischer Seite zurückgewiesen wurde.

Im 3. Kapitel gibt Beyer einen kurzen Überblick über die Vorgeschichte und Geschichte der *Theologischen Fakultät Rostock*, ihre personelle Besetzung, die Entwicklung der Studentenzahlen und ihre öffentliche Wirksamkeit. Beyer nimmt an, dass sich Brunstäd, der seit 1925 den Lehrstuhl für Systematische Theologie innehatte und zum Zeitpunkt der Berufung Rektor der Universität war, stark für Schreiners Berufung eingesetzt haben dürfte.

Das zentrale 4. Kapitel trägt die Überschrift „*Helmuth Schreiner und die Theologische Fakultät Rostock im vierten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts*“. Es bietet einen Überblick über die Arbeit der Fakultät und Schreiners Wirken: seine Lehre, seine Tätigkeit als Dekan, seine Veröffentlichungen und seine außeruniversitären Aktivitäten. Im Mittelpunkt steht, wie sich Schreiner und die Fakultät im Kirchenkampf positionierten und dem Nationalsozialismus gegenüber verhielten. Beyer nimmt an, dass Schreiner kurzzeitig Mitglied der Deutschen Christen war (vgl. S. 80). Gleichzeitig gehörte er von Anfang an zur Jungreformatoren Bewegung. Als Freund Gerhard Jacobis stand er in Verbindung zum Jacobi-Kreis, in dem der Pfarrernotbund gegründet wurde. Ob Schreiner sich dem Notbund anschloss, geht aus Beyers Darstellung nicht hervor. Wenn Schreiner der Meinung war, dass die Einführung des Arierparagraphen nicht im Gegensatz zum Bekenntnis stand (vgl. S. 77), widersprach das jedenfalls der Verpflichtungserklärung des Pfarrernotbundes. Später gehörte er zu den lutherischen Kritikern der Barmer Theologischen Erklärung und zu den Mitbegründern des Lutherischen Rats. Ausführlich referiert Beyer Schreiners Veröffentlichungen zum Nationalsozialismus, unter denen der gemeinsam mit Walter Kühneth herausgegebene Band *Die Nation vor Gott*

und die drei darin enthaltenen Aufsätze Schreiners hervorzuheben sind.

Nach Beyer hat Schreiner

„sich niemals als Gegner des Staates und von dessen Maßnahmen, sondern ausschließlich als Gegner der nationalsozialistischen Ideologie verstanden, einer Ideologie, die ein Geschöpf (Rasse, Blut, Führer) an die Stelle des Schöpfers zu stellen im Begriff war. Ebenso hat er sich konsequent gegen die willkürlichen Eingriffe von Institutionen des Staates und der Partei in die Zuständigkeiten der Kirche, vor allem aber gegen seine innerkirchlichen Gegner gewandt. In diesen Auseinandersetzungen meinte er oft, sich“

gegen Alfred Rosenberg und die neuheidnischen Strömungen im Nationalsozialismus „auf Aussagen von Hitler berufen zu können.“ (S. 127) Noch 1937 zitierte er Hitlers Regierungserklärung von 1933, der zufolge die Regierung „in den beiden Kirchen die wichtigsten Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums“ (zit. S. 122) sehe. Schreiner bejahte den „Nationalsozialismus als Bewegung mit dem Ziel der Volkwerdung“ (S. 90). Gegen Angriffe im *Niederdeutschen Beobachter* verteidigte er sich in einem Brief von 21.6.1935: „Warum sind Sie so ungerecht gegen mich? Ich bin wahrhaftig kein Feind der nationalsozialistischen Weltanschauung“ (zit. S. 98). Zu einem „Gegensatz zwischen Nationalsozialismus und Christentum“ kommt es nach Schreiner nur dort, „wo man [...] aus dem Nationalsozialismus eine Religion macht“ (S. 90). Gemeinsam mit Künneth erklärt er im Vorwort zu *Die Nation vor Gott*, „das große Werk der nationalen Erneuerung“ könne nur dann „segensreich durchgeführt werden [...], wenn es getan“ werde „im Gehorsam gegen Gottes Ordnungen“.¹ Als man ihm vorwarf, er habe „judenfreundliche Äußerungen getan“ (S. 92), wies er das von sich. In den Auseinandersetzungen um die Durchführung der *Deutschen Evangelischen*

¹ Walter Künneth / Helmuth Schreiner, Vorwort, in: dies. (Hrsg.), *Die Nation vor Gott. Zur Botschaft der Kirche im Dritten Reich*, Berlin 1933, S. V-VII, dort: S. V (zit. Beyer, S. 83).

Woche in Stuttgart 1936 ging er auf Distanz zu Paul Humburg, der trotz des Verbotes der politischen Polizei Stuttgart auf der *Woche* reden wollte, und zog sich aus der Mitarbeit zurück (vgl. S. 110 f.).

Beyers Buch zeigt, wie Schreiners Versuch, den Nationalsozialismus grundsätzlich zu bejahen, aber dennoch an bestimmten, sein Verhältnis zum Christentum betreffenden Punkten Kritik zu äußern, scheiterte. Die nationalsozialistische Presse, der Reichsstatthalter von Mecklenburg, Friedrich Hildebrandt, und auch der deutsch-christliche Mecklenburger Oberkirchenrat betrachteten Schreiner und die Fakultät als Gegner des Nationalsozialismus. In einem Brief an das Mecklenburgische Staatsministerium vom 10. November 1936 bewertete der Oberkirchenrat „die Arbeit der theologischen Professoren der Universität Rostock als Schädlingsarbeit“ (S. 104). Im Juni 1937 verfügte der Reichsstatthalter auf der Grundlage des *Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtenstands* Schreiners Versetzung in den Ruhestand. Durch Briefe an das Mecklenburgische Staatsministerium und den Reichsminister für Wissenschaft versuchte Schreiner zu erreichen, dass seine Pensionierung zurückgenommen werde. Vorwürfe, die gegen ihn im Umlauf waren, bestritt er. Für eine Reihe von ihnen machte er den Mecklenburgischen Oberkirchenrat verantwortlich. An seinen Veröffentlichungen könne man sehen, „welche positive Stellung“ er „zu Staat und Volk einnehme“ (zit. S. 126). Doch Schreiners Bemühungen blieben ebenso erfolglos wie die der Fakultät und des Dekans Brunstäd. Wegen seines als „ungesetzlich“ (S. 130) eingestuftes Eintretens für Schreiner wurde Brunstäd im Dezember 1937 als Dekan entlassen.

Die Vorschläge der Fakultät für Schreiners Nachfolge wurden abschlägig beschieden. Schließlich beauftragte das Reichsministerium für Wissenschaft 1942 Hermann Werdermann mit der Lehrstuhlvertretung. Nach Beyer „findet das durchaus die Zustimmung Schreiners“ (S. 138) – obwohl Werdermann, was Beyer nicht erwähnt, Deutscher Christ war und am Eisenacher *Institut für Erforschung und Beseitigung*

des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben mitarbeitete.² Die Versuche der Rostocker Fakultät, Schreiner nach dem Krieg zur Rückkehr zu bewegen, bleiben erfolglos.

Das 5. Kapitel behandelt Schreiners Wechsel nach *Münster* und seine dortige Wirksamkeit. Im Februar 1938 wurde er dort Vorsteher des Diakonissenmutterhauses. Nach dem Krieg wurde er außerdem zum Ordinarius für Praktische Theologie berufen und übernahm das Amt des Dekans der Theologischen Fakultät. Aus Krankheitsgründen legte er 1955 das Vorsteheramt nieder und wurde 1957 vorzeitig emeritiert. Ein in das Kapitel eingefügter Exkurs gibt einen guten Überblick darüber, wie Schreiners Homiletik in der evangelischen Theologie von Wolfgang Trillhaas 1935 bis Reinhard Schmidt-Rost 2000 rezipiert wurde.

Das letzte Kapitel des Buches *Bewährte lebenslange Freundschaften Schreiners aus dem Wingolf* enthält biographische Skizzen zu Carl Gunther Schweitzer (am ausführlichsten), Gerhard Jacobi und Walter Künneht und beschreibt ihre Beziehung zu Schreiner. Das Buch schließt mit einem interessanten *Epilog* zu Schreiners Rostocker Personalakte, die erst 2009 zugänglich wurde.

Helmuth Schreiner war ein typischer Vertreter der nationalkonservativen, vom Luthertum geprägten Richtung der kirchlichen Opposition im ‚Dritten Reich‘. Beyers Arbeit erweitert und vertieft unsere Kenntnisse dieser Richtung. Mit Urteilen über Schreiner hält Beyer sich zurück. Allerdings zitiert er S. 139-142 Zeugnisse von Zeitgenossen über Schreiner, die durchweg positiv ausfallen.

Zu zwei Themen hätte ich mir eine genauere und differenziertere Darstellung gewünscht:

1. *Schreiners Stellung zur nationalsozialistischen Weltanschauung*: Wie bereits zitiert, hat Schreiner sich laut Beyer „niemals als Gegner des Staates und von dessen Maßnahmen, sondern ausschließlich als Gegner der nationalsozialistischen

² Vgl. Folkert Rickers, Art. Werdermann, Hermann, in: *BBKL*, Bd. 21 (2003), Sp. 1529-1547.

Ideologie verstanden“ (S. 127). Diese Charakterisierung passt auf die Intention, die Schreiner 1931 mit *Der Nationalsozialismus vor der Gottesfrage* verfolgte. Aber wie ist zu verstehen, wenn Schreiner 1935 erklärt, er sei „wahrhaftig kein Feind der nationalsozialistischen Weltanschauung“? Was bedeutet es, dass er im gleichen Brief über seine Pädagogik-Vorlesungen schreibt, er setze seine Ehre daran, sie „von der nationalsozialistischen Weltanschauung her aufzubauen“ (zit. S. 98)? Sind diese Aussagen taktische Schutzbehauptungen, welche die Ablehnung der nationalsozialistischen Weltanschauung verschleiern sollen? Oder unterscheidet Schreiner 1935 zwischen einer nationalsozialistischen Weltanschauung, die mit dem Christentum vereinbar ist, und inakzeptablen Auslegungen, die den Nationalsozialismus zu einer Religion machen oder mit einer neuheidnischen Religion verbinden? Gibt es eine Entwicklung bei Schreiner? Wie ist unabhängig von seiner subjektiven Selbsteinschätzung das Verhältnis seiner Theologie zur nationalsozialistischen Weltanschauung bzw. zu ihren Ausprägungen sachlich-objektiv zu beurteilen? Er lehnte es zwar ab, Rasse zum Weltanschauungsprinzip zu machen,³ aber dennoch integrierte er die Konzepte Rasse, Volk und Volksgemeinschaft sowie die Judenfeindschaft in seine Theologie.

2. *Schreiners Stellung zur Eugenik*: Beyer referiert S. 87 Schreiners Aufsatz *Möglichkeiten und Grenzen der Eugenik*⁴ und zitiert S. 88 eine Aussage Schreiners aus dem Jahr 1937, derzufolge sein Eugenik-Aufsatz „eindeutig“ seine „positive Stellungnahme“ zum nationalsozialistischen Eugenik-Gesetz von 1933 zeige. Wenn man nur Beyers Referat kennt, bleibt aber rätselhaft, wie Schreiner von einer positiven Stellungnahme sprechen konnte. Natürlich kann auch hier gefragt werden, ob es sich nicht um eine taktische Schutzbehauptung handelt. Eine genauere Lektüre des Textes zeigt aber, dass

³ Vgl. Helmuth Schreiner, Die Rasse als Weltanschauungsprinzip, in: Kühneth/Schreiner (Hrsg.), *Nation*, S. 38-53.

⁴ Helmuth Schreiner, Möglichkeiten und Grenzen der Eugenik, in: Kühneth/Schreiner (Hrsg.), *Nation*, S. 54-73.

Schreiners Verteidigung sachlich nicht unbegründet war: a) Beyer schreibt richtig, dass nach Schreiner „das Evangelium eine Abgrenzung von Unterwertigen und Vollwertigen als eine *endgültige* ablehne“ (S. 87; Hervorhebung M.H.). Aber dass am Ende vor Gott die Unterscheidung nicht zählt, schließt für Schreiner nicht aus, dass er der Unterscheidung von Vollwertigen und Unterwertigen für das Leben eines Volkes und das Handeln des Staates eine große Bedeutung beimisst. – b) Beyer schreibt, dass Schreiner den „Forderungen nach Sterilisierungen bei sogenannten Unterwertigen [...] starke Bedenken“ (S. 87) gegenüberstelle. Doch bei Schreiner findet sich die Einschränkung ‚sogenannte‘ nicht, und die ethischen Argumente, die er gegen die Sterilisierung anführt, nennt er im Rahmen einer ethischen Abwägung, die mit dem Resümee schließt: „Es wird also die Sterilisierung als negatives Mittel der Eugenik in manchen Fällen nicht zu umgehen sein.“⁵ Von dem bald nach Erscheinen des Buches in Kraft getretenen *Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses* unterscheidet sich die Position Schreiners nur in einem wichtigen Punkt: Für Schreiner ist „die freie Zustimmung des zu Sterilisierenden“⁶ Voraussetzung der Sterilisation. – c) Beyer schreibt richtig, dass nach Schreiner „die Armen und Kranken ein Schatz der Kirche“⁷ sind. Schreiner verlangt daher, dass sich die Wohlfahrtspflege auch um die Unterwertigen kümmere, und forderte von der Kirche Barmherzigkeit, aber eine Barmherzigkeit, die mit Zucht und Gerechtigkeit verbunden sein müsse. Beyer notiert etwas unklar: „Um die Fortpflanzung kranker Erbanlagen zu beschränken, fordert er die geschlossene Fürsorge gesetzlich zu regeln.“ (S. 87). Das bedeutet im Klartext: Schreiner verlangt, die Unterbringung der Unterwertigen solle durch ein Gesetz so geregelt werden, dass durch Kontaktbeschränkungen deren Fortpflanzung ausgeschlossen ist. Davon verspricht er sich eine größere eugenische Wirkung als von

⁵ Schreiner, *Möglichkeiten*, S. 68.

⁶ Ebd.

⁷ Schreiner, *Möglichkeiten*, S. 69; vgl. Beyer, S. 87.

der Sterilisierung. – d) Eindeutig abgelehnt wird von Schreiner die „Vernichtung der Unterwertigen“⁸, aber die war auch in dem Gesetz von 1933 noch nicht als Maßnahme vorgesehen.

„Dass seine nach seiner Auffassung theologisch begründete, nationale und staatsreue Gesinnung [...] nicht wahrgenommen und gewürdigt worden ist, das muss Schreiner“ laut Beyer in den Jahren 1937/38 „tief erschüttert haben.“ (S. 127). 1947 urteilte Carl Gunther Schweitzer, Schreiner sei „nur noch ein Schatten von dem, was er einst gewesen war“ (zit. S. 128). Beyer meint, dass dafür nicht allein und in erster Linie die schweren Kriegserlebnisse verantwortlich gewesen seien. Ihr „tieferer Grund scheinen doch die Ereignisse und Erfahrungen im Umfeld der Zwangspensionierung in Rostock gewesen zu sein“ (S. 128). Das rückt Schreiner – ich nehme an, ohne dass Beyer es wollte – in ein eigenartiges Licht. Denn dann wäre es die fehlende Anerkennung von Seiten der Nationalsozialisten gewesen, die Schreiner zermürbte. Aber Beyers Einschätzung ist eine Vermutung, mehr nicht.

Michael Hüttenhoff

⁸ Schreiner, *Möglichkeiten*, S. 60.

Lucia Scherzberg, *Zwischen Partei und Kirche: Nationalsozialistische Priester in Österreich und Deutschland (1938-1944)*, Frankfurt am Main, Campus Verlag 2020 (Religion und Moderne, Bd. 20), 645 S., 49,- €, ISBN: 978-3-593-51225-9

In *Zwischen Partei und Kirche*, Lucia Scherzberg, professor of systematic theology at Saarland University and co-editor of *theologie.geschichte*, studies a relatively small group of Catholic priests and select laity from Germany and Austria who actively promoted a positive relationship between the National Socialist state and the Catholic Church. In the book's introduction, among many questions, she asks,

„Handelte es sich um ein paar verrückte Fanatiker? Waren die Mitglieder isoliert oder fanden sie Unterstützung im übrigen Klerus“,

and

„Wie stark unterschieden sich die Priester in ihren Überzeugungen und Aktionen vom sonstigen Führungspersonal der Katholischen Kirche?“ (14).

Scherzberg finds that though they were fanatical in their support for National Socialism, these Catholic clerics and laity were far from deranged. Rather, they were intelligent, intensely calculating, and fully cognizant of their actions in support of Hitler and the Nazi government and party. Yet, as Scherzberg reveals, at times, their outlook was not always exceptional when compared with some of their fellow clergymen. Still, they made the ill-advised mistake of imperiously bucking the Church's hierarchical system by assuming roles and tasks traditionally reserved for the Church's episcopate, and thereby became *persona non grata* in their dioceses.

As I have shown in *Hitler's Priests: Catholic Clergy and National Socialism*, there were approximately one-hundred-fifty 'brown priests' who publicly supported and aligned

themselves with National Socialism.¹ In my more broadly based work, I devoted a chapter to examining the National Socialist Priests' Group (NS-Priester) studied by Scherzberg. By contrast, Scherzberg spent years researching the NS-Priester's personalities, tracking down minute details, and uncovering extensive networks between and among them. Her research deepens our knowledge of the complexity of church-state relations under National Socialism and builds upon previous works such as *Hitler's Priests*. Additionally, the pioneering studies of the late contemporary witness Franz Loidl, professor of church history at the Catholic-Theological Faculty of the University of Vienna, provided Scherzberg with a basic introduction to the NS-Priester that included vital primary documents, though the study was limited in scope and often apologetic in analysis.² Josef Lettl's brief but impressive Diplomarbeit, *Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden 1938*, offered a general introduction to the initial but short-lived public organization of the NS-Priester.³ More recently, in *Hitlers Jünger und Gottes Hirten*, Eva Maria Kaiser examined a few of the leading NS-Priester in her study of the Austrian bishops' post-war advocacy for former National Socialists.⁴ In

¹ Kevin P. Spicer, *Hitler's Priests: Catholic Clergy and National Socialism*, DeKalb, IL, 2008; vgl. „Gesplante Loyalität. ‚Braune Priester‘ im Dritten Reich am Beispiel der Diözese Berlin“, übersetzt von Ilse Andrews, *Historisches Jahrbuch* 122 (2002), S. 287-320.

² z.B. Franz Loidl, *Religionslehrer Johann Pircher. Sekretär und aktiver Mitarbeiter in der ‚Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden‘ 1938*, Vienna 1972; ders., Hg., *Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden 1938/1939. Dokumentation*, 1. Teil, Vienna 1973; ders., Hg., *Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden 1938/1939. Ergänzungsdokumentation*, 2. Teil, Vienna 1973.

³ Lettl was a former student of Rudolf Zinnhobler, professor of church history at the katholische Privatuniversität Linz. Josef Lettl, *Die Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden 1938*, Diplomarbeit, Linz 1981.

⁴ Eva Maria Kaiser, *Hitlers Jünger und Gottes Hirten: Der Einsatz der katholischen Bischöfe Österreichs für ehemalige Nationalsozialisten nach 1945*, Wien/Köln/Weimar 2017.

the end, Scherzberg's study is authoritative and will become a standard work.

Scherzberg uses the 1938 *Anschluss* to divide her work into two parts that contain headings but without chapter numbers. In the first part, Scherzberg identifies the original members of the *Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden* (AGF), the initial rendering of the NS-Priester that became public after the March 1938 Anschluss. The AGF consisted of both lay and ordained Catholics, primarily under the leadership of three individuals: Johann Pircher, a former religious of the Deutsch-Orden who had incardinated into the Vienna archdiocese in 1921 and joined the NSDAP in 1933; Wilhelm van den Bergh, a former Capuchin friar from the Netherlands who like Pircher had incardinated into the Vienna archdiocese in 1929; and Karl Pischiak, a lay Catholic, National Socialist, and *SA-Sturmbannführer* who had ties with Josef Bürckel, *Reichskommissar für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Reich* (1938-1939) and *Reichsstatthalter* and *Gauleiter* of Vienna (1939-1940). According to Scherzberg, the AGF developed from the remnants of several Catholic pro-Anschluss groups. The same individuals had also been entangled in more politically aligned extreme right-wing associations such as "die Katholisch-Nationalen", *Deutscher Klub*, and *Deutsche Gemeinschaft*. Many of these same individuals had likewise been involved in the post-war Catholic youth movement, which had been heavily influenced by the writings of theologian Michael Pfliegler. Pfliegler criticized political Catholicism and emphasized the importance of the Church's pastoral mission, especially to promote peace between church and state. Youth associations such as *Reichsbund Jungösterreich*, *Bund Neuland*, and *Quickborn* rejected the Peace Treaty of St. Germain-en-Laye (1919), supported a Groß-Deutschland, and embraced various forms of antisemitism, though generally not racial. Many of their members also rejected the Austrian *Ständestaat*, especially the close alignment between the Austrian Catholic Church and the Dollfuß and Schuschnigg governments. Catholic priests from Styria, whose borders had been

affected by the 1919 treaty, particularly rejected the situation of post-war Austria. Scherzberg provides a comprehensive overview of Austria's pre-*Anschluss* history to contextualize the AGF's foundation.

Before the 10 April 1938 *Volksabstimmung* on the *Anschluss*, the Austrian bishops issued a solemn declaration that expressed their goodwill towards National Socialism. The Holy See, however, was not pleased by the stance of the Austrian episcopate, especially after the encyclical *Mit brennender Sorge*, that criticized the German state's encroachment on the rights of the Catholic Church. On 8 April 1938, *Schmerzensfreitag*, many of the individuals who were predisposed to form the AGF, issued a letter directed to Cardinal Theodor Innitzer, archbishop of Vienna, in support of the *Anschluss* and critical of the Vatican. Eight days later, on 17 April, Pircher, van den Bergh, and two other priests in the name of the AGF issued a public appeal to the Catholic clergy to support the political developments between Austria and the German Reich. Newspapers covered it and reported that the appeal allegedly resonated with the clergy. Immediately, Jakob Weinbacher, Innitzer's secretary, made it known that he did not approve. As early as May 1938, the Vienna *Diözesanblatt* reminded clergy that they were not to be involved in politics and should limit their realm of activity to the pastoral sphere. On 30 September 1938, Cardinal Innitzer ordered diocesan newspapers to announce a ban against the AGF. Pircher and van den Bergh were never personally informed beforehand. In October 1938, Pircher issued a statement carried by Austrian newspapers that announced the disbandment of the AGF.

Scherzberg's argument reveals that the prohibition was not due solely to a question of tactics or a difference of opinion about applying them that led to the AGF's ban. Instead, one could attribute it more to the nature and function of the diocesan hierarchical structure, whereby only a bishop or his delegate speaks in the name of the Church. The ban also took place during a period of tense church-state conflict as the two sides negotiated for power in annexed Austria. With pressure

on his back from the Holy See to assert the rights of the Church and to critique National Socialism, Innitzer could not allow a renegade group of priests to speak for his diocese. Pircher and van den Bergh were not alone. Pircher claimed that 525 priests were members, and an additional 1844 expressed their support (out of 8,000 priests in Austria). Scherzberg finds that these numbers may not be entirely overstated. Through meticulous research, she identifies at least 150 priests who joined the AGF and offers convincing arguments about the missing individuals not accounted for.

Around the time of the AGF's prohibition, a power struggle ensued between Pircher and Pischtiak. Scherzberg speculates that Pischtiak used his connections with Bürckel to have the Gestapo confiscate the AGF's membership index from its headquarters in Pircher's home. At this point, it might have been helpful if Scherzberg had also analyzed the contemporary lay-cleric dynamics in this power struggle. Nevertheless, in the end, Scherzberg reveals that Pircher proved more skillful at power-play, apparently enjoying a more significant share of Bürckel's trust. Pischtiak then separated himself from the AGF and disappeared from the historical record.

Even though the AGF had formally disbanded, Pircher refused to let go of his dream to create a mass organization for priests within the NSDAP structure. Moving underground, Pircher maintained his contacts with like-minded priests. In a November 1938 letter to a former AGF member, he declared that the NS-Priester needed to retain,

„versöhnenden, vermittelnden und staatsbejahenden Ideen [bis] auch in religiöser Hinsicht ein modus vivendi erreicht sein wird“ (228).

He was not alone. Pfarrer, Richard Hermann Bühler, a retired priest of the Limburg diocese, suggested that they establish an “*NS Religionsdiener-Verband*“ that would educate in the clergy in a National Socialist spirit. Yet, in the disbanded AGF world, these efforts had little practical impact as the actual group of priests dwindled over time to a select few.

Amid this post-AGF climate, in December 1938, Pircher travelled to Köln to meet for the first time Richard Kleine, a priest of the Hildesheim diocese and religion teacher at the Duderstadt Gymnasium. Though the specific origins of their initial contact are unknown, Kleine would become a leading figure among the NS-Priester as well as its primary theorist. Kleine's entry along with others would also broaden the group's geographic scope, enlarging it from its primarily Austrian locale to a broader demographic reach that would encompass the Greater German Reich.

Scherzberg's research reveals a great deal more about Kleine than previous studies uncovered. To avoid scandal over Kleine's illegitimate birth, he had to be ordained for Hildesheim instead of his home diocese of Köln. Likewise, he was rejected as a *Feldgeistlicher* in the First World War. While not overemphasizing these points, Scherzberg speculates that they had an impact on his self-perception and world outlook. Still, Kleine had further influences. His professor, Arnold Rademacher, a specialist in fundamental theology at the University of Bonn, advocated for both church reform and the reunification in faith among the Christian denominations. In the same vein, at University of Tübingen, Wilhelm Koch, professor of dogmatics and apologetics and a progressive intellectual, provided Kleine with a religious worldview that contrasted with the dominant neo-scholastic approach of his era. Accused of the heresy of modernism, Koch ended up leaving teaching and returned to full-time pastoral ministry. The impact of Rademacher and Koch on Kleine would especially be felt when Kleine raised issues that preoccupied him and shared them with members of the NS-Priester.

In addition to Pircher, Kleine, van den Bergh, and Bühler, other prominent members included Alois Nikolussi, a priest of the Trient diocese who in 1919 became a Chorrer of St. Augustine at Stift Sankt Florian; Simon Pirchegger, a priest of the Graz-Seckau diocese, a Dozent of Slavic Studies at University of Bonn, and an NSDAP member; Joseph Mayer, an Augsburg priest and professor of moral theology

at *Theologische Fakultät* Paderborn; and Adolf Herte, a Paderborn priest and a professor of church history and patristics also at Paderborn. As Scherzberg's previous works have also shown, Karl Adam, professor of systematic theology at the University of Tübingen, later joined this group.⁵ A few Catholic laymen were also involved, including Josef Bagus, editor of the *Kolpingblatt*, and Alois Brücker, an editor and NSDAP member living in Köln. For each of these individuals, Scherzberg provides extensive background information to contextualize their support of National Socialism and initial contact with Pircher and Kleine. Additionally, she concludes the first part of her study by discussing the theological positioning of the group. The individual egos of the group's members, along with the intermittent commitment of each, did not easily lead to consensus on religious questions. Pircher, for example, remained obsessed and convinced of the group's ability to influence the outlook of high-ranking National Socialists on the Church. Kleine became fixated on an antisemitic interpretation of Christ's Sermon on the Mount, interpreting it as a declaration of war on Judaism. Finally, Mayer and Herte appeared reluctant in their involvement, having to be nudged along by Pircher.

Part two of the work focuses on the activities of the NS-Priester, who never agreed on an official name for the group. The outbreak of war for Germany, with its decisive initial victories and subsequent harsh defeats, created a radicalization in the group's outlook. Scherzberg's systematic theological expertise is evident throughout her writing, especially in part two, as she analyzes the publications and presentations of the group's members. Most chilling is the parallel she draws between the NS-Priester's antisemitism, which led members to advocate the removal of references to Jews in Catholic sacramental rites, and the dormant antisemitism among members

⁵ Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe*, Darmstadt 2001, and dies., *Karl Adam und der Nationalsozialismus*, Saarbrücken 2011 (theologie.geschichte, Beiheft 3).

of a subcommittee dealing with liturgical reform in the Fulda Bishops' Conference who discussed and similarly advocated for the removal of Jewish names from the marriage rite. Though the German bishops never agreed upon a revised rite for the sacraments under National Socialism, one did appear in 1948, with the Jewish names discussed above removed.

The ideas of the NS-Priester appeared in *Kameradschaftlicher Gedankenaustausch* (KG), a newsletter that ran inconsistently for twenty-seven issues from September 1939 to January 1945. With the help of a Catholic laywoman, Pircher edited and distributed each issue that typically was four pages in length. Pircher published most articles with pseudonyms. Nevertheless, Scherzberg spends significant time and does crucial detective work identifying the authors of the contributions. The KG's language was overtly nationalistic and repeatedly implored its readers to serve their fatherland faithfully, especially in wartime. Increasingly in each issue, the KG's language also became more militant and antisemitic. Alongside the KG, on his own initiative, from 1938-1940, Pircher wrote *Informationen zur kulturpolitischen Lage*, mirroring the SD's *Meldungen aus dem Reich*, in which he reported on church issues that he believed would be of interest to the state. He shared the reports with Gauleiter Bürckel, who, it appears, for a brief time financially supported Pircher's efforts. Despite their actions and National Socialist worldview, Pircher and Kleine had little sympathy for priests who proposed a more radical course for the Church's clergy, such as abandoning clerical celibacy. Likewise, Pircher revealed his allegiance to Catholicism by including criticisms of the state's treatment of the Catholic Church in his reports. He confided to Kleine that he might end up in Dachau for his more critical comments. Two separate party proceedings to remove Pircher from the NSDAP were eventually introduced, but neither succeeded.

The efforts of the NS-Priester brought them in contact with like-minded clergy and laity from other Christian denominations, and even in contact with representatives of völkisch non-Christian groups. Kleine pursued unification efforts with

the *Nationalkirchliche Bewegung Deutsche Christen* (DC), and with the *Völkisch-Religiöse Gemeinschaft* nurtured by Ernst Graf von Reventlow from Potsdam. Though Kleine at first was taken aback by the involvement of a few former Catholic clergymen in the DC, he soon adjusted and began to work with them. The dialogue that ensued led to a series of meetings where the participants attempted to work out the significant obstacles that existed between them. Scherzberg painstakingly analyses the discussion at these meetings and the individuals involved. Due to numerous factors, nothing of note resulted in the end. However, Kleine did receive an invitation from the Protestant biblical studies professor, Walter Grundmann, to join his *Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, which he accepted. As a result, Kleine's antisemitism became more radical and even at one point promoted an ecclesiastical solution parallel to the 'Final Solution' of the 'Jewish Question'.

Kleine's work with the DC led him into contact with the Mecklenburg *Landesbischof* Walther Schultz, who was sympathetic to Klein's ecumenical efforts. Kleine also sought a similar collaborator from the Catholic side and believed he had found one in the newly appointed archbishop of Paderborn, Lorenz Jaeger, a former *Wehrmachtspfarrer*. While a previous biography has been sympathetic to Jaeger's choices under National Socialism⁶, Scherzberg's findings reveal that while Jaeger was staunchly nationalist and open to listening, in the end, he rejected Kleine's efforts at a joint Protestant-Catholic Pastoral Letter and refused to sanction Kleine's understanding of church and ecumenism. Yet, Kleine did succeed in bringing together Schultz and Jaeger to a meeting with him to discuss the pastoral letter. A research project on Jaeger is ongoing in the Paderborn archdiocese.

⁶ Heribert Grub, *Erzbischof Lorenz Jaeger als Kirchenführer im Dritten Reich. Tatsachen-Dokumente-Entwicklungen-Kontext-Probleme*, Paderborn 1995.

As the war turned for the worse for Germany, the NS-Priester became more embittered, and their antisemitism proportionally increased. In their voluminous correspondence, they condemned the 1943 Decalogue Letter, which was critical of the state and adopted by the plenary assembly of the Fulda Bishops' Conference. Scherzberg concludes that the worsening of the war situation and the party's dwindling attention and notice given to the NS-Priester led to this escalation. One might also perceive that the radical antisemitism was always present, and that the apocalyptic situation at the end of the war provided the impetus for the priests to express their views more openly and, in turn, attempt to prove their allegiance even more. After the war, most of the known members of the NS-Priester, centered around Pircher and Kleine went through some form of denazification and lost their positions. The lay members, less so. Yet, Scherzberg reveals that none dropped their racist National Socialist views, but instead, merely suppressed them.

In her introduction, Scherzberg offered a theoretical framework that included the sociological theories of (de)-differentiation, (de)-secularization, and (re)-sacralization, to understand and evaluate how the priests interacted with the church and state. She returned to this framework in her conclusion. For Scherzberg, the priests she studied lived in a differentiated and often secularized society, operating within their own independent sub-system. She continued,

„Sie forderten freie Religionsübung, die Freiheit der Kirche und Gewissensfreiheit. Staat und Kirche waren in ihrem Verständnis für getrennte Bereiche zuständig – der Staat für das Volkwohl, die Kirche für das Seelenheil der Menschen. Konsequenterweise lehnten die Mitglieder der Gruppe Übergriffe des Staates oder der Parteiinstanzen auf die Kirche und die Ausübung der Religion ab“ (559-600).

Yet, in their own way and according to their values, the priests were traditional, upholding priestly celibacy and religious education. Often, they wanted the best of both worlds,

rejecting political Catholicism while still hoping to influence political and social processes. At the same time, they were willing to accept the state's oversight in areas such as the training of clergy.

Scherzberg also considered how the polycratic nature of the NS-State, especially evident in the leadership of Vienna's *Reichsstatthalter* and *Gauleiter* Josef Bürckel and Baldur von Schirach, affected the NS-Priester. Like many Germans, the NS-Priester did not blame Hitler for the persecution of the Church. Instead, they relegated the responsibility to lower-level National Socialists or more likely than not to clergy themselves for not supporting the party and state. While not identifying state leadership style as polycracy, the NS-Priester attempted to benefit from the regionally differentiated leadership approaches at-large by courting Bürckel and Schirach with varying levels of success. Finally, Scherzberg considered the role that masculinity and comradeship played in the relational milieu that NS-Priester fostered. Most of the NS-Priester, for example, bought into the overtly militaristic language of the time, with some taunting or jeering the hesitancy of fellow priests to act, accusing the latter of a breach in masculinity. The comradesly address shared between them and displayed boldly on their newsletter, however, ultimately had little weight as conflict and doubt arose among them. In the end, according to Scherzberg, they appear to be lone agents out for themselves and only brought together by a prevailing ideology. Each seemed willing to sell out the other, if necessary, to become more recognized by National Socialist leadership.

Lucia Scherzberg has produced an excellent study that should be widely read. It significantly helps the reader to understand the dangers of extreme nationalism and the temptations to misshape religion for personal and political gain.

Kevin P. Spicer

Katharina Ebner, Religion im Parlament. *Homosexualität als Gegenstand parlamentarischer Debatten im Vereinigten Königreich und in der Bundesrepublik Deutschland (1945-1990)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2018 (Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 13), 346 S., 70,- €, ISBN: 978-3-525-37061-2

Um mit dem Wesentlichen zu beginnen: Diese im Wintersemester 2016/17 an der Kath.-theol. Fakultät der LMU München als Dissertation im Fach Neuere und Mittlere Kirchengeschichte (Prof. Dr. Franz Xaver Bischof) angenommene „Studie zu den religiösen Bezügen in parlamentarischen Debatten über Homosexualität“ (S. 301) vermag in bewundernswerter Weise ein wenig erforschtes Kapitel der „Rolle von Religion in postsäkularen Gesellschaften“ (ebd.) zu beleuchten. Mit ihrer Schwerpunktsetzung auf die Homosexualität hat die Verfasserin (derzeit Leiterin der Nachwuchsgruppe Herrschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Würzburg) ihren Fokus bewusst jenseits einer rein kirchengeschichtlichen Darstellung des Zusammenspiels von politischen und religiösen Kräften in parlamentarischen Debatten der Nachkriegszeit gesetzt. Das *obiectum disputationis*, die Straffälligkeit homosexueller Handlungen, bietet seit jeher eine herausragende Angriffsfläche für ethische Erwägungen und Bewertungen, gerade dann, wenn sie auf dem Hintergrund religiöser Bezugnahmen erfolgen. Wer sich also über Strafbarkeit von Homosexualität und homosexuellen Handlungen Gedanken macht, der kann logischerweise ihren (z.T. religiösen) Bewertungshorizont nicht ausklammern. Ausdrücklich macht sich die Verfasserin zu Beginn ihrer Untersuchung folglich die Perspektive der an der Debatte beteiligten christlichen Konfessionen zu eigen:

„Aushandlungsprozesse zum Einfluss und zur Sichtbarkeit von Religion in der Gesellschaft, die auf der Ebene von Recht und Politik verhandelt werden, erfordern eine Bearbeitungsweise, die die beteiligten Konfessionen und Religionen einschließt.“ (S. 9)

Dies wird noch weiter auszufalten sein, soll jedoch schon an dieser Stelle einen wichtigen hermeneutischen Umstand begründen: Ich verfasse diese Rezension als Moralthologe, allenfalls aus der Perspektive eines theologischen Moralthistorikers, jedoch nicht aus rein historischer. Damit soll, wie schon angedeutet, der oben formulierte Anspruch an diese Arbeit in der Schnittstelle zwischen Politik und theologisch begründeter Ethik eingelöst werden.

Einleitung und inhaltlicher Aufriss

In ihrer Einleitung stellt die Verfasserin zunächst die Aktualität ihres Anliegens heraus, indem sie auf eine parlamentarische Bewertungsrevision hinweist, nämlich die Aufhebung der wegen homosexueller Handlungen nach § 175 StGB erlassenen Urteile und die Entschädigung bzw. Rehabilitierung der Verurteilten durch ein am 24.4.2017 vom Bundestag verabschiedetes Gesetz (S. 7). Dieser Vorgang wird parallelisiert mit der von Königin Elisabeth II. ausgesprochenen postumen Rehabilitierung des homosexuellen Mathematikers Alan Turing (1912-1954). (S. 8) Damit wird schon zu Beginn jener Akzent gesetzt, der die Arbeit im Überschneidungsfeld von Recht und Moral verortet und von daher auch eine rein politik-historische Betrachtung als zu oberflächlich erscheinen lässt. Sehr viel Mühe verwendet die Vf.in darauf, den deutsch-britischen Vergleich nicht allein aus der Sozialgeschichte, sondern auch aus einer konfessionsübergreifenden shared history heraus zu begründen (S. 9-13), die sich in der Nachkriegsentwicklung hin zu einer postkonfessionellen Gesellschaft in beiden Ländern ohnehin ergeben habe. M.E. erscheint durch den Fokus auf die Parlamentsdebatten zweier grundsätzlich säkularer Staaten der überkonfessionelle Hintergrund schon hinreichend plausibel, wobei aus der geschichtlichen Vorprägung die jeweiligen konfessionellen Anknüpfungspunkte ebenso ersichtlich sind. Ein dritter einleitender Schwerpunkt wird in der Begriffsbestimmung ausgemacht: Was genau ist unter „Homosexualität“ zu verstehen? (S. 14-15) An dieser Stelle verweist die Vf.in

korrekt auf die Unterscheidung zwischen Handlung und Neigung bzw. persönlichem Identitätsmerkmal, die geschichtlich in gleicher Weise mit jener Vokabel verbunden worden waren und ihren Begriff zu einem vielschichtigen werden ließen. Die Homonymie der Vokabel „Homosexualität“ spiegelte sich also in verschiedenen Begriffen. Dies systematisch herauszustellen und jeweils in der Analyse zu kennzeichnen (welcher Begriff von Homosexualität wird hier oder dort verwandt?), wäre sicherlich gerade im Folgenden hilfreich gewesen. Der Forschungsüberblick konzentriert sich auf das Feld „Religion im politischen Raum“ (S. 15-17) und berücksichtigt auch Studien zur Geschichte der Sexualethik (A. Angenendt, allerdings als Kirchenhistoriker)¹, wobei spezifisch moraltheologische Studien zur Homosexualität eine eher untergeordnete Rolle spielen. Das hierzu jüngst veröffentlichte Sammelwerk von S. Goertz² wird leider nur von dessen Einleitung her fruchtbar gemacht, es bietet jedoch weitaus mehr für die systematische Analyse nutzbare Untersuchungen (z.B. die Kategorisierung der antihomosexuellen Diskurse unterschiedlicher Konfessionen bei M. Brinkschröder.³ Dennoch beeindruckt die Spannweite gerade der zitierten englischsprachigen (größtenteils historischen) Untersuchungen zum Thema. Hier fließen dann auch spezifisch anglikanische und protestantische Perspektiven mit ein. In einem abschließenden Überblick versucht die Vf.in das konfessionelle, gesellschaftliche und politische Feld des untersuchten Zeitraumes in der Bundesrepublik Deutschland und im Vereinigten Königreich (1945-1990) zu sondieren, wobei nicht nur soziologische Daten, sondern auch kirchenpolitische und moraltheologische Weichenstellungen im Zuge des 2. Vatikanums eine Rolle spielen, was auch für die Bewertung der Homosexualität Konsequenzen hatte. (S. 26-33) Allein aus diesem Kapitel wird abermals deutlich, welch

¹ Arnold Angenendt, *Ehe, Liebe, Sexualität im Christentum. Von den Anfängen bis heute*, Münster 2016.

² Stefan Goertz (Hg.), „*Wer bin ich, ihn zu verurteilen?*“, *Homosexualität und katholische Kirche*, Freiburg, Basel, Wien 2015.

³ ebd. S. 279-322.

großes Gewicht der moraltheologischen Bewertung von Homosexualität in den nun folgenden Analysen zugestanden wird.

Leitfragen der Analyse

Aus dem Vorherigen ergeben sich drei Leitfragen, die für die gesamte Arbeit bestimmend sein werden:

Erstens: Untersuchung des „Verhältnisses von Christentum und Rechtsordnung“ (S. 32), einschließlich der Rolle von Moral und deren inhaltliche Bestimmung. An dieser Stelle dürfte es also um Begründungsmodelle gehen, die sich aus den sich überschneidenden Interessenshorizonten von gesellschaftlicher und konfessioneller Identitätswahrung ergeben.

Zweitens: Regulierung von Sexualität als Kondensationspunkt von Gemeinwesen und Individuum. Hierdurch werden Zuständigkeitsfragen des Staates als regulierende Instanz im Bereich persönlicher Moralität in den Blick genommen.

Drittens: Integration von neuen Wissensbeständen, woraus sich neue Werturteile hinsichtlich der Homosexualität ergeben (und zwar sowohl auf konfessioneller als auch auf politischer Seite).

Diese drei ethisch dimensionierten Leitfragen müssten nun auch in der Gliederung klar erkennbar bleiben. Die Verfasserin wählt hingegen einen anderen Weg, indem sie der Gliederung ein historisches Raster unterlegt: Teil 1 ist dem Aufbruch der Nachkriegszeit gewidmet, der die Strafbarkeit von homosexuellen Handlungen debattiert hatte (1945-1969), Teil 2 widmet sich den Aushandlungsprozessen der Entkriminalisierung von Homosexualität (1967-1979), während Teil 3 die Spezifika der konservativen Wertedebatte (1980-1990) herauszustellen sucht. Den zuvor genannten drei Leitfragen wird hingegen eine hermeneutische Funktion hinsichtlich der Analyse zugestanden. Dies stärkt sicherlich die Lesbarkeit der gesamten Studie, geht aber ein wenig zulasten des inhärenten analytischen Interesses.

Methodische Anfrage

Ferner ist zu bemerken, dass an dieser methodisch bedeutsamen Stelle keine systematische Darstellung des analytischen Instrumentariums erfolgt. Wer beispielsweise im Hinblick auf die homosexuelle Orientierung zwischen einer ethischen Neubewertung aufgrund von veränderten wissenschaftlichen Erkenntnissen und aufgrund ihrer politisch-gesellschaftlichen Signalwirkung unterscheidet, bewegt sich bereits in unterschiedlichen Begründungsmustern (deontologisch versus teleologisch). Somit ist es angesichts des Vorhabens, die Rolle von religiösen Argumentationen hinsichtlich eines sexualethischen Themas innerhalb von parlamentarischen Debatten untersuchen zu wollen, dringend notwendig, sich der moraltheologischen Positionen der beteiligten unterschiedlichen christlichen Konfessionen zur Frage der Homosexualität eingehend zu vergewissern. Dies wird wie gesagt in der Einleitung zusammenfassend angedeutet (S. 27-32) und später stellenweise angerissen, jedoch nicht explizit und in der Gliederung nachvollziehbar an der jeweils passenden zeitgeschichtlichen Stelle ausgeführt. Um noch konkreter zu werden: Als Moraltheologe hatte ich mich schon darauf gefreut, durch diese Arbeit auch die Positionen der unterschiedlichen protestantischen sowie der anglikanischen Kirchen zur Homosexualität einschließlich ihrer Begründungsmuster und -zusammenhänge kennenzulernen. Sie bilden quasi den argumentativen Untergrund jener parlamentarisch geäußerten Positionen, die die Verfasserin mit so viel Akribie und Sachverstand zusammengetragen und zeitgeschichtlich eingeordnet hat.

Normierungsmodelle

Diesen Punkt möchte ich am Beispiel der Debatte um den sogenannten *Wolfenden Report* (veröffentlicht im September 1957) im britischen Parlament deutlich werden lassen. Dabei handelt es sich um den Abschlussbericht eines von der Regierung eingesetzten Fachkomitees unter der Leitung von

Sir John Wolfenden zum legislativen Umgang mit der Homosexualität, der sowohl ihre Pathologisierung ablehnte als auch eine strikte Trennlinie zog zwischen privatem sexuellen Verhalten und öffentlich sanktionierter Moral. (S. 56-57) Im Verlauf der prägnanten wie auch kohärenten Nachzeichnung der öffentlichen sowie parlamentarischen Debatte (S. 59-82) wäre es nun sehr hilfreich gewesen, den Sündenbegriff der beteiligten Konfessionen zumindest von den Grundlagen her anhand zeitgenössischer Moralhandbücher aufzuarbeiten: Inwieweit ist zwischen Sünde (*sin*) und Verbrechen (*crime*) im Bereich des sexuellen Verhaltens zu unterscheiden? Auf eben diese Unterscheidung nahm beispielsweise der Abgeordnete Llewelyn Williams im Dezember 1958 für die katholische bzw. die anglikanische Kirche ausdrücklich Bezug. (S. 75) Letztlich steht dahinter neben der Trennung zwischen Privat und Öffentlich auch die Frage nach dem Geltungsgrund derjenigen sittlichen Prinzipien, auf die man sich in der Debatte um die rechtliche Sanktionierung von homosexuellen Handlungen sowohl von Seiten der Kirchen als auch der konfessionell geprägten Abgeordneten berufen hat. Hier wäre an erster Stelle das naturrechtliche Begründungsmodell zu nennen, welches beispielsweise der Kategorisierung von Homosexualität als *natural sin* bzw. *unnatural vice* unterliegt. (S. 77) Dieses deontologische Normierungsmodell beansprucht eine Allgemeingültigkeit, die sich nicht notwendigerweise von einem theologischen Kontext herleiten muss und sich von daher auch in der deutschen Debatte unter dem Stichwort des „Sittengesetzes“ wiederfindet. (S. 105) An zweiter Stelle stünde eine theonome Begründung, die sich zumeist auf biblische Aussagen stützt (S. 74, 166f. – schottische/nordirische Debatte) und einen christlichen Wertehorizont voraussetzt. An dritter Stelle könnte man ein kommunitaristisch-teleologisches Normierungsmodell ausmachen, das sich letztlich als Kondensat der gelebten moralischen Traditionen versteht und sich auf das sittliche Empfinden des Bürgers beruft. (S. 85) Es finden sich in der Debatte aber auch teleologische Argumentationsfiguren, die bestimmte sexuelle Verhaltensweisen

als „schädlich für die Menschheit“ (S. 77 – Lord Denning) abqualifizieren und von daher staatliche Sanktionen begründen. Zu guter Letzt sei hier auch noch das beziehungsethische Argumentationsmodell des Bischofs von Guildford erwähnt (S. 171f.), welches ebenso zu den teleologischen zu zählen ist. Aus diesen wenigen Kategorisierungen ergäbe sich ein ethisch-systematisches Raster, welches bei der Analyse der Argumentationen (= normativ-ethischen Begründungsfiguren) sicherlich hilfreich gewesen wäre.

Die gesamte Arbeit hätte ebenso von einigen historisch-kritischen Anmerkungen zur Bibelhermeneutik der unterschiedlichen beteiligten Konfessionen profitiert (z.B. S. 77, 182f., vollständige Auflistung im Anhang, S. 342) und folgende eher pauschale Aussage der Verfasserin in den rechten Kontext gesetzt:

„So zeigte sich, dass Bibel und religiöse Schriften und Traditionen als argumentative Grundlage für sehr unterschiedliche Positionen dienten.“ (S. 240)

Gerade in diesem Feld existiert eine Vielzahl von Studien⁴, die sich aus exegetischer Sicht mit eben diesen oft angeführten biblischen Aussagen kritisch auseinandersetzen.

Fazit

Durch meine systematischen Einwürfe soll jedoch nicht das Verdienst dieser Arbeit geschmälert werden, welches mittels einer präzisen Nachzeichnung der parlamentarischen Debatten im Deutschen Bundestag und im britischen Parlament hinsichtlich des legislativen Umgangs mit dem Phänomen der Homosexualität die Bedeutung religiös motivierter Argumentationen herausstellt. Diese erscheinen für den britischen Bereich der fünfziger und sechziger Jahre auffälliger und markanter als in der Bundesrepublik, wo man beispielsweise auf biblisch begründete Argumentationsgänge weitestgehend

⁴ vgl. bspw. die Beiträge von Th. Hieke und M. Theobald im bereits zitierten Sammelband von S. Goertz

verzichtete und auf das Naturrecht (S. 104) oder das „Sittengesetz“ (S. 187) rekurrierte. Die von der Verfasserin konstatierte Einflussnahme des sogenannten Volkswartbundes auf die Debatte mag in politischer Hinsicht ihre Berechtigung besitzen, ist allerdings als semi-offizielle Stimme der katholischen Kirche schwer zu belegen. (S. 112-117) Als Fazit der gesamten Untersuchung ließe sich festhalten,

„dass im Verlauf des Untersuchungszeitraums die religiöse Bezugnahme in den parlamentarischen Debatten über Homosexualität sowohl in der Bundesrepublik als auch in Großbritannien deutlich abgenommen hat.“ (S. 298)

Jedoch ist in gleichem Zuge anzumerken: „Eine lineare Liberalisierungstendenz lässt sich im Untersuchungszeitraum nicht belegen.“ (S. 299) So bleiben am Ende keine einfachen Antworten, wohl aber differenzierte Erkenntnisse von religiös durchwirkten politischen Diskursen zu einem bis heute weder kirchlich noch gesellschaftlich abschließend diskutierten sexualethischen Themenfeld.

Dieses gut lesbare und auch narrativ kohärente Werk wird durch einen übersichtlichen Anhang der jeweiligen debattierten und schließlich beschlossenen Gesetzestexte sowie durch ein Personen- und gut ausgefaltetes Sachregister sinnvoll abgeschlossen.

Rudolf B. Hein

Magnus Striet/Rita Werden (Hgg.), *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, Freiburg i.Br.: Herder-Verlag 2019 (Katholizismus im Umbruch 9), 200 S., 20,- €, ISBN: 978-3-451-38509-5.

Seit einigen Jahren hält der Missbrauchsskandal die katholische Kirche weltweit in Atem. In Deutschland verlieh Klaus Mertes 2010 mit seinem offenen Brief der Debatte Schwung, die mit der Veröffentlichung der MHG-Studie 2018 und der

anschließenden Einrichtung des *Synodalen Weges* ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht hat. Zahlreiche theologische Beiträge begleiten diese Auseinandersetzungen.¹

In diesen Kontext ist auch der vorliegende Band von Magnus Striet und Rita Werden einzuordnen, der Ergebnisse eines interdisziplinären Fachsymposiums im März 2017 und weitere Reflexionen bis zum Stichtag 6. November 2018 beinhaltet. Mit Blick auf die MHG-Studie und den Bericht aus Pennsylvania halten Striet und Werden im Vorwort unmissverständlich fest, dass es sich bei Missbrauchstaten im Raum der katholischen Kirche nicht nur um Einzelfälle handeln könne, sondern auch *systemische* Ursachen zu analysieren seien.

Dem „soziale[n] System“ (10; 15) „Kirche“ ist der erste Beitrag des Bandes gewidmet: „Sexueller Missbrauch im Raum der Katholischen Kirche. Versuch einer Ursachenforschung“ (15-40). Darin fragt Magnus Striet, ob nicht ein „historisch gewordenenes systemisches Bewusstsein“ oder gar

„theologische Denkfiguren im Raum der Kirche missbrauchsbegünstigend, weil systemstabilisierend gewirkt haben könnten.“
(18)

Er setzt zunächst drei Schlaglichter: „Antimodernismus“ (19-24), „[v]erweigerte Selbstaufklärung“ (24-29), „Priesterbild“ (29-33) und wirft damit unter der formalen Perspektive „Identität“ Themen auf, die sich wie ein roter Faden durch den Band ziehen und *materialiter* in den sich anschließenden Beiträgen entfaltet werden. Er sieht die Vertuschung von Missbrauch als antimodernistische Identitätsstrategie, die sich

¹ Man denke insbesondere an die erschienenen Sammelwerke. Um nur drei wichtige aus dem deutschsprachigen Raum zu nennen: Godehard Brüntrup/Christian Herwartz/Hermann Kügler (Hg.), *Unheilige Macht. Der Jesuitenorden und die Missbrauchskrise*, Stuttgart 2013; Matthias Remenyi/Thomas Schärfl (Hg.), *Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise*, Regensburg 2019; Konrad Hilpert/Stephan Leimgruber/Jochen Sautermeister/Gunda Werner (Hg.), *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven*, Freiburg i.Br. 2020 (Quaestiones disputatae 309).

der Vorstellung einer heiligen Institution und eines idealisierten Priesterbildes bediene und damit die insbesondere von der Französischen Revolution beförderte „Freiheitsmoderne“ (20) im Keim zu ersticken suche. Ein „nüchternes Sprechen“ (31) über menschliche Unzulänglichkeit und Sexualität bedrohten diese Konstruktion und würden deshalb unterbunden.

Im Abschnitt „Sünder oder Opfer?“ (34-40) wirft Striet die originelle Frage auf, ob Missbrauch auch durch eine augustinisch-pessimistische Anthropologie begünstigt werde, die Kinder immer schon als kleine Sünder*innen kennzeichne. Insbesondere durch die Verquickung von Erstkommunion und Beichte werde ein Raum geschaffen, in dem Priester und Kind sich sehr intim und nahe begegneten. Diesen Zusammenhang und andere theologische Überlegungen, die zu einem gefährlichen „Habitus im Kirchensystem“ (40) beitragen, müsse die Kirche immer wieder kritisch reflektieren. Subtile theologische Differenzierungen seien danach zu befragen, ob sie überhaupt in diesem System Wirkung zeigten, und es gelte, in der Stimme der Betroffenen einen theologischen Ort zu entdecken.

Einen methodisch originellen Beitrag liefert Rita Werden unter der Überschrift „Systemische Vertuschung. Zur Rede von Scham in den Stellungnahmen von Bischöfen im Kontext der Veröffentlichung der MHG-Studie“ (41-77).

Das Hervorhebenswerte ihres Beitrags besteht darin, dass sie der Analyse des Diskurses einen breiten Raum bietet. Sie konstatiert ein

„Missverhältnis zwischen dem von den Bischöfen geäußerten Bedauern und der Erschütterung einerseits und ihrem Schweigen über den persönlichen Anteil, mögliches eigenes Fehlverhalten andererseits“ (42).

Werden schickt ihrer Untersuchung eine Unterscheidung von Scham- und Schuldkultur voraus: Während Scham ein Phänomen sei, bei dem Gruppeninteressen im Vordergrund stünden und die Funktionalität eines Kollektivs gesichert werde (etwa durch die Verweigerung von Anerkennung als

Exklusionsmechanismus), werde beim Thema „Schuld“ die Autonomie der*s Einzelnen und damit auch die Verantwortung für die eigenen Taten unterstrichen.

Viele bischöfliche Äußerungen, so Werdens Beobachtung, ließen sich als schamkulturell identifizieren: Durch „Deagentivierung“ (53), Passivformulierungen und „Ausflüchte ins Theologisch-Anthropologische“ (53) diffundiere Verantwortung. Die Bischöfe schämten sich für ein System, dem die Schuld vage zugeordnet werde. Die konkret Verantwortlichen würden jedoch – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nicht benannt.

Im Abschnitt „Frage nach den Ursachen und die Krise einer Selbstlegitimation“ (61-71) setzt Werden sich mit missbrauchsbegünstigenden theologischen Denkfiguren auseinander. Sie identifiziert insbesondere in Beiträgen von Gerhard Ludwig Müller und Joseph Ratzinger die Strategie, theologische Diskurse mit Autoritätsargumenten zu unterbinden. Andere Meinungen, besonders in moralischen Fragen, erschienen so als Angriff auf Wahrheit und Heiligkeit der Kirche und nicht als legitime Denkkoption. Demgegenüber gibt Werden zu bedenken, dass Theologie „menschenerdacht“ (73) sei und Macht „in der Kirche eine theologische Legitimation [hat]. Sonst hat sie keine.“ (74) Diskursanalyse und theologische Kritik weisen hier den Weg zur Überwindung einer schamkulturellen und missbrauchsanfälligen „institutionelle[n] Raison“ (76) zugunsten einer Schuldkultur, die Tat und Täter klar benennt.

Einen sehr pointierten Aufsatz liefert Georg Essen, der sich aus historischer und systematischer Perspektive mit dem Priesteramt beschäftigt und somit ein Hauptthema des vorliegenden Bandes bespielt. Unter dem Titel „Das kirchliche Amt zwischen Sakralisierung und Auratisierung. Dogmatische Überlegungen zu unheilvollen Verquickungen“ (78-105) geht er der Frage nach, inwiefern ein bestimmtes Priesterbild Missbrauch begünstigt. Zunächst grenzt er zu diesem Zweck die „Sakralisierung des Priesters“ (82) im Laufe der Geschichte von „Charisma“ im Weberschen Sinne ab: Die „Aura der

Heiligkeit“ (82) besitze der Priester durch seine Weihe, sie müsse sich nicht unter Beweis stellen. Dazu trügen maßgeblich die Vorstellung des *character indelebilis* der Weihe und die *ex opere operato*-Lehre bei.

Anschließend nimmt Essen das Zu- bzw. Auseinander von Priester und Gemeinde historisch in den Blick (84-90). Dabei stellt er fest, dass der Gedanke der Eucharistie als gemeinschaftlicher Feier sich immer mehr auf den Priester als zentralen Akteur verengt habe, der nun eine Mittlerfunktion übernehme, die „mit der Forderung nach kultischer Reinheit“ (86) einhergehe. Da insbesondere sexuelle Praktiken als bedrohlich für diese Reinheit gegolten hätten, sei die Einführung des priesterlichen Zölibats nur konsequent.

Dass diese archaischen Gedanken nach wie vor in der Kirche präsent seien, habe Benedikt XVI. unter Beweis gestellt. Besonders die mit Zitaten des Pfarrers v. Ars flankierte Ausrufung des Priesterjahres 2009 lasse sich in diesen Traditionsstrang einordnen: „Es ist ein Priesterbild der Gegenwelt, das hier von päpstlicher Seite stilisiert wird“ (91). Diese Vorstellung, so Essen, trage maßgeblich zur toxischen Mischung aus negativ konnotierter, verdrängter Sexualität und pathologischer Selbstaufgabe bei. Als Gegengift schlägt er eine Rückbesinnung auf das Zweite Vatikanum und den „dort zaghaft begonnene[n] Weg einer Desakralisierung des Presbyterdienstes“ (102) vor, insbesondere im liturgischen Bereich.

Einen etwas anderen, aber nicht weniger bedeutsamen Fokus setzt Stephan Goertz: „Sexueller Missbrauch und katholische Sexualmoral. Mutmaßliche Zusammenhänge“ (106-139) Dabei stellt er eine kontrastreiche Diskussionslandschaft dar: Während die einen (Joseph Ratzinger beispielsweise) meinten, man müsse die geltenden Normen zur Sexualmoral noch stärker und offensiver einschärfen, sähen die anderen in ebendiesen Normen einen erheblichen Risikofaktor. Wie genau die Sexualmoral der Kirche zum Missbrauch beitragen könne, zeigt Goertz anhand dreier Themenfelder.

Als erstes nimmt er die Tabuisierung von Sexualität in den Blick, die sich auf Augustins Skepsis gegenüber der

Lust zurückführen lasse. Ausführlicher widmet Goertz sich zweitens dem vermeintlichen „Risikofaktor Homosexualität“ (121-128). Er widerspricht der These, dass insbesondere homosexuelle Priester für den Missbrauch in der Kirche verantwortlich seien. Das eigentliche Problem bestehe vielmehr, so Goertz' Erwiderung, in der Nichtannahme der eigenen sexuellen Identität. Gepaart mit systemischen Anreizen und Möglichkeiten zur Verheimlichung werde das Priesteramt aufgrund dieser beiden Faktoren attraktiv für Personen mit ungeklärter Sexualität – ein erheblicher Risikofaktor.

Drittens gebe es, so Goertz abschließend, keine angemessenen moraltheologischen und kirchenrechtlichen Begrifflichkeiten, die die „[s]exuelle Selbstbestimmung anerkennen“ (128-136). Unter den „Sünden gegen das sechste Gebot“ würden im Kirchenrecht (c. 1395) ganz disparate Phänomene zusammengefasst und – bis heute – gälten als schützenswerte (Rechts-)Güter beispielsweise der priesterliche Zölibat oder die Keuschheit und nicht das sexuelle Selbstbestimmungsrecht der Betroffenen. In Kontrast dazu erinnert Goertz an *Gaudium et spes* und *Familiaris consortio*, die die systematische Grundlage lieferten, Missbrauch als „Widerspruch zum Personsein der Betroffenen“ (131) zu klassifizieren. Ein entsprechender Reflexionsprozess unter Einbezug von Laien sei demnach dringend notwendig und sogar aus moralischer Sicht geboten.

Gunda Werner schließt mit einem sozialwissenschaftlich und historisch abgesicherten Beitrag an: „Bildung und Kontrolle. Historische Rückführung des Narrativs eines ‚gesunden‘ Sündenbewusstseins in exemplarischen lehramtlichen Verlautbarungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“ (140-174). Mit Foucault stellt sie dar, wie Subjekte gleichzeitig gebildet, unterworfen und – insbesondere durch die Ohrenbeichte – in die Machstrukturen der Kirche eingebunden würden.

Beginnend mit der Verinnerlichung des Sündenbewusstseins seit Abaelard und der Zurückdrängung der öffentlichen Buße zugunsten der Ohrenbeichte gelange der Priester dank

seines intimen Wissens über jedes einzelne Mitglied der Gemeinde in eine erhebliche Machtposition. Die neuzeitliche Wende zum autonomen Subjekt gehe dabei zunächst mit einer Loslösung von der „alles normierenden Heilsanstalt der Kirche“ (152) einher. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert setze jedoch aufgrund der Verbindung von Eucharistie und Beichte eine machterhaltende Gegenbewegung ein. Die Verknüpfung von Erstkommunion und Erstbeichte schließlich schaffe eine fatale Abhängigkeit der Subjekte und damit einen „Nährboden übergreifiger bis sexualisierter Gewalt-Handlungen“ (155).

„Macht“ versteht Werner in diesem Kontext (angelehnt an Foucault) disziplinierend, hierarchisch strukturiert, aber gleichzeitig unsichtbar: Es reiche aus, wenn die Einzelnen sich überwacht fühlten (vgl. Benthams Panopticon), um sich selbst zu überwachen. Diese „fiktive Beziehung“ (163) führe zu einer Entsolidarisierung bei parallel stattfindender Gleichschaltung. In den letzten Jahren lasse sich zwar ein Rückgang der Beichtpraxis feststellen, dieser gehe jedoch mit einem Beharren des Lehramts auf dem „Sündenbewusstsein“ (166) der Gläubigen einher. Erst mit *Evangelii Gaudium* zeichne sich eine Änderung in dieser Frage ab.

Hubertus Lutterbachs historischer Beitrag „Die Kultische Reinheit – Bedingung der Möglichkeit für sexuelle Gewalt von Klerikern gegenüber Kindern?“ (175-195) rundet den vorliegenden Sammelband ab. Seine Grundthese lautet: Das Ideal kultischer Reinheit verbinde Mönche bzw. Priester und Kinder auf eine exklusive Art und Weise. In dieser Gemeinsamkeit liege ein begünstigender Faktor für sexuellen Missbrauch.

Lutterbach erklärt, dass die alttestamentliche Vorstellung einer „kultische[n] Befleckung“ (im Gegensatz zur „Sünde als ethisch-gesinnungsorientierter Verstoß“ (176)) im 6. Jahrhundert eine Renaissance erlebe. Zudem formierten sich ab dem 4. Jahrhundert spirituell-elitäre Gruppierungen in Ägypten und Syrien, die sich später in Klöstern zusammenschlossen. Im Frühmittelalter prägten diese Bewegungen auch den restlichen Klerus. Auf dieser Grundlage entwickle sich im

Laufe des Mittelalters das Ideal des „*senex puer*“ (181), des kindlichen Mannes. Dieses Vorbild lasse sich dadurch plausibilisieren, dass Kinder ihre (genitale) Sexualität noch nicht ausleben und deshalb als in besonderem Maße kultisch rein gelten konnten. In zahlreichen Quellen werde diese Idealisierung greifbar (Lutterbach nennt zum Beispiel „Kinderlektoren“ (183)). Später seien weitere Bräuche hinzugekommen und noch im 19. Jahrhundert könne, etwa in Beuron, eine „kinderorientierte[] Mönchsspiritualität“ (190) nachgewiesen werden. Erst das Zweite Vatikanum breche mit diesen Vorstellungen, indem es in *Lumen Gentium* 32 auf der „neutestamentlich verwurzelten, gemeinsamen Gotteskindschaft aller Getauften“ (191) beharre.

Das Kinder und Mönche/Priester verbindende Ideal kultischer Reinheit habe, so Lutterbachs Fazit, einen „exklusiven sozialen Raum“ (193) konstituiert, in dem es gerade im Bereich der Sexualität an Kontrolle gemangelt habe. Entsprechend brauche es für eine wirksame Aufarbeitung des Missbrauchsskandals Expert*innen, die vom „Ideal der kultischen Reinheit unberührt sind.“ (195)

Der vorliegende Band behandelt, wie deutlich geworden sein sollte, ein theologisch höchst spannendes und akutes Themenfeld. Dabei ist besonders bemerkenswert, dass die zu Beginn ausgespannten roten Fäden – trotz unterschiedlicher Herangehensweisen – immer wieder aufblitzen: Themen wie kirchliche Identität und Antimodernismus, ein sakralisiertes Priesterbild und der exklusive Begegnungsraum von Kindern und Priestern finden sich in fast jedem Artikel wieder. Die ein oder andere Redundanz ließ sich dabei wohl nicht vermeiden.

Begrüßenswert und wichtig ist ebenso das Anliegen des Bandes, interdisziplinär vorzugehen. Welchen Mehrwehrt eine ausführliche Beschäftigung mit den nichttheologischen Wissenschaften hat, stellt Gunda Werner in ihrer Auseinandersetzung mit Michel Foucault unter Beweis. Ähnlich ertragreich wäre es gewesen, auch den Begriff des *Habitus*, der mehrfach auftaucht (so bspw. bei Striet, 25; 40 und Essen, 84; 105), philosophisch oder sozialwissenschaftlich (in

Anlehnung an Pierre Bourdieu beispielsweise) weiter zu entfalten. Gerade für das so zentrale Thema Priesterbild bzw. –ideal wäre zudem eine Auseinandersetzung mit aktuelleren psychologischen Theorien – oder gar ein eigener Beitrag aus psychologischer Sicht – wünschenswert gewesen. Gleiches gilt für den Themenkomplex *Macht und Liturgie*.

Noch wichtiger als diese thematischen Ergänzungen wäre m.E. jedoch ein anderer Punkt. Striet schreibt selbst, wie unabdingbar es sei, den Betroffenen zuzuhören (vgl. 40). Wieso, so lässt sich kritisch rückfragen, wurde diese Perspektive dann nicht einbezogen? Doris Wagners eindrückliche Monographie: *Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche*, Freiburg i.Br. 2019 wird zwar erwähnt (17), ein entsprechender Beitrag fehlt allerdings.

Eine große Herausforderung des Themas insgesamt ist die Vieldeutigkeit der verwandten Begriffe. Dies gilt für „Missbrauch“ selbst, womit ganz unterschiedliche Taten gemeint sein können (geistlich, körperlich, sexuell) und „Betroffene“ bzw. „Opfer“ (sind nur Kinder und Jugendliche oder auch Erwachsene einzubeziehen?). Potenziert wird diese Schwierigkeit durch die Parallelisierung von Missbrauch und Vertuschung: Dabei handelt es sich um zwei nahe beieinanderliegende Phänomene, die nicht zu trennen sind, aber unterschieden werden müssen. Sicher gibt es Faktoren, die beides befördern, bei anderen Themen wäre m.E. jedoch eine Differenzierung heuristisch sinnvoll. Eine bestimmte Ekklesiologie z.B. erschwert sicherlich die Aufklärung von Missbrauchstaten, aber ob sie diese auch selbst befördert, scheint fraglich.

Am Ende der einzelnen Beiträge werden praktische Konsequenzen besprochen; etwa der Bruch mit „jener verhängnisvollen Tradition einer sazerdotalen Sonderrolle des Weihpriesters“ (Essen, 104), die Entprivatisierung der Beichte (Werner) und die Aufarbeitung der Taten durch Laien bzw. die Etablierung einer „laikalen Rechtskultur“ (Lutterbach, 195). Hier tauchen zwei Probleme auf: Zum einen ist es nicht immer klar, wie diese Vorschläge mit den im Artikel besprochenen Themen zusammenhängen. Inwiefern können etwa der

Vorschlag der Etablierung von Verwaltungsgerichten und die Forderung nach einem Einbezug von Laien – so sehr diese Impulse zu begrüßen sind! – Ergebnisse einer historischen Studie zum kultischen Reinheitsideal von Klerikern und Kindern sein? Zum anderen bleiben die Vorschläge vage: Wie genau lassen sich Betroffene (institutionell) in die Aufarbeitung und Prävention einbeziehen? Und wie sähe eine Wiederbelebung des öffentlichen Aspekts der Buße aus? Gerade in Zeiten von omnipräsenten *social media* ist es essenziell, geschützte Räume zu schaffen, in denen Menschen ihr Scheitern ohne Angst vor Stigmatisierung thematisieren können. Wie dabei gleichzeitig Missbrauch verhindert werden kann, bedarf weiterer ausführlicher Debatten.

Dass diese und andere Fragen offengelassen werden, spricht nicht gegen den vorliegenden Band. Im Gegenteil, damit erfüllt er seine Aufgabe im Rahmen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit einem komplexen Phänomen in den Grenzen zweier Buchdeckel: Er liefert kreative Impulse, weist in präventiver Absicht auf bleibende Probleme hin und regt zu weiterem Nachdenken und Forschen an. Magnus Striet und Rita Werden ist es hier gelungen, ein Werk herauszugeben, das nicht nur interessante Einsichten für Forscher*innen bietet, sondern auch für pastoral Mitarbeitende ein kritischer Begleiter sein kann.

Martin Höhl

James H. Cone, *Kreuz und Lynchbaum*. Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann. Aus dem Englischen von Ursula Sieg. Struvenhütten, mutual blessing edition 2019, 264 S., 24,- €, ISBN: 978-3-9817459-4-8.

„*Christ is a nigger*“¹

„Der Tod von Michael Brown in Ferguson am 9. August 2014 gab den Anstoß für die Übersetzung und Herausgabe dieses Buches“, schreibt Ursula Sieg im Vorwort (S. 13).² Diese Rezension wurde geschrieben kurz nach dem Tod von George Floyd und den Schüssen auf Jacob Blake durch weiße Polizisten. Was werden die jüngsten „Fälle“ sein, wenn Sie diese Zeilen lesen? Ein ohnmächtiges „Hört das denn niemals auf?“ schleicht sich leicht in den Kopf bei der Lektüre des letzten Buches von James H. Cone. Er selbst erlebte die jüngsten Ereignisse nicht mehr: Cone, der 1969 mit „Black Theology and Black Power“ die afro-amerikanische Befreiungstheologie in den USA begründete, starb am 28. April 2018 im Alter von 79 Jahren.

Auf das Lynchen zurückkommen

In „The Cross and the Lynching Tree“ (so der Originaltitel von 2011) erinnert Cone schmerzhaft an das tief sitzende Trauma eines „Hört das denn niemals auf?“ der Schwarzen, welches in der weißen Bevölkerung weitgehend verdrängt und vergessen wurde: an die Epoche der massenhaften Lynchmorde, die sich vom Ende des amerikanischen Bürgerkrieges

¹ „Christ is a nigger, / Beaten and black“: Beginn des Gedichtes „Christ in Alabama“ von Langston Hughes, zitiert bei Cone, Kreuz 185.

² Sieg begründet in diesem Vorwort auch ihre Übersetzung von Worten wie „Nigger“ und „Negro“, deren Gebrauch bei Cone sich deutlich von der aktuellen Sprachdiskussion unterscheidet. Dies und auch die (Nicht-)Übersetzung bleiben irritierend – aber dies scheint mir eine produktive Irritation, weil sie den Blick auf die wirklichen Verhältnisse lenkt.

bis in die 1940er Jahre zog. Auch in Europa scheint mir wenig über diese Geschichte bekannt: Mir jedenfalls war nicht nur das Ausmaß unbekannt – schätzungsweise 5.000 Opfer (29 f.) - sondern vor allem die demonstrative Öffentlichkeit dieser Folter-Morde: Sie waren ein häufig in Zeitungen sogar angekündigtes Medienspektakel, bei dem mitunter „Frauen und Kinder damit beginnen durften, die Opfer zu quälen“, von dem Fotos gemacht und „Postkarten gedruckt“ wurden (38). Schwarze – meist wegen des (häufig unbegründeten) Vorwurfs der Annäherung an weiße Frauen – zu verstümmeln, zu erhängen, zu verbrennen, war fast 80 Jahre lang ein Bestandteil von Gesellschaft und Kultur (überwiegend, aber nicht ausschließlich) in den Südstaaten der USA.

Diese öffentlich akzeptierte und auch offiziell wenig bekämpfte Kultur rassistischer Gewalt war zudem Teil einer auf beiden Seiten, bei Tätern wie Opfern, christlich geprägten Kultur. Die weiße Suprematie gehörte zum christlichen Selbstverständnis der weißen Bevölkerung, „weiße Rassisten predigten jeden Sonntag ein entmenslichendes, rassenspezifisches Evangelium im Namen des Kreuzes Jesu“ (21). Diese Ideologie ließ Weiße auch die sich so stark aufdrängende ikonische Parallelität von Kreuz und Lynchbaum, von Bildern der Opfer und den Darstellungen des Gekreuzigten in den Kirchen, übersehen, bei der Cones Buch ansetzt.

„Die auffällige Abwesenheit des Lynchbaums in Amerikas theologischen Diskursen und Predigten“ (67) erstaunt dabei genauso wie umgekehrt die starke kreuzestheologische Prägung afroamerikanischer Frömmigkeit, von der ausgehend Cone seine befreiungstheologische Kreuzestheologie entwickelt. Wie konnten sich die Opfer einer rassistischen christlichen Ideologie und Praxis nach und durch Generationen in Sklaverei und Unterdrückung mit dem weißen Jesus und mit der Heilsbedeutung seines Kreuzestodes identifizieren? Wäre es nicht viel naheliegender gewesen, dass die Opfer diesen weißen Christus ihren weißen Unterdrückern überließen, ihn mit ihnen als Symbol der Unterdrückung ablehnten – so wie

es von Cone zitierte Protagonisten schwarzer Emanzipation wie Langston Hughes (184 ff.) durchaus getan haben?

„Es war nicht leicht für Schwarze, eine Sprache zu finden, um öffentlich über das Christentum zu sprechen, weil an den Jesus, an den sie glaubten, - zumindest dem Namen nach – auch Weiße glaubten, die Schwarze lynchten. Tatsächlich waren es weiße Sklavenhalter, Vertreter der Rassentrennung und Lyncher, die den Inhalt des Evangeliums definierten.“ (191)

Die Christologie der Songs

Den Ursprung dieses Wunders einer genuin afroamerikanischen Christologie – in welcher nach den Worten des Theologen Howard Thurman „der Sklave die Erlösung der Religion“ unternahm, „die der Sklavenhalter in ihrer Mitte verlästert hatte“ (211) - sucht Cone in den Texten des Blues und der Gospel auf. (Er hat der Theologie dieser Musik 1972 sein Buch „*The Spirituals and the Blues: An Interpretation*“ gewidmet.) Ich gestehe, dass Cones Interpretation zahlreicher Songs mich über die Leichtigkeit nachdenklich werden ließ, mit der ich wie viele meiner Generation und meines Milieus diese Musik liebe und mir angeeignet habe. Im Blues schufen sich Sklav*innen und ihre Nachfahren eine eigene Sprache – Ausdruck und Protest:

„Der Blues hat die Menschen vorbereitet, für Gerechtigkeit zu kämpfen, indem er ihnen eine kulturelle Identität gab“ (64).

Der theologischen Grundierung auch dieser „weltlichen“ Musiksprache waren sich manche der Musiker durchaus bewusst – etwa, wenn Stanley Crouch Jesu Verlassenheitsschrei am Kreuz „die ‚vielleicht beste Blueszeile aller Zeiten‘“ nennt (198).

Im Gospel entwandten die Schwarzen ihren weißen Unterdrückern die Jesusgeschichte. Cone zeigt, wie direkt die Sprache der Spirituals die Sänger*innen nach Calvary (Golgotha) unter das Kreuz versetzt, an die Seite Jesu („I was

there when they nailed him to the cross“; 55), und mit seinen Gefährt*innen, insbesondere mit Maria und Martha, mit dem das Kreuz tragenden Nordafrikaner Simeon von Kyrene, aber auch mit alttestamentlichen Gestalten wie dem Gotteskämpfer Jakob, identifiziert. Diese Frömmigkeit an der Seite des leidenden Jesus unterläuft die protestantische Soteriologie, welche vom Gedanken stellvertretender Sühne und damit der Erlösung der Sünder geprägt ist, durch das, was Jürgen Moltmann im Vorwort „Solidaritätstheologie“ nennt (8): Christus ist mit den Verfolgten, Leidenden und Ermordeten solidarisch – und so solidarisieren diese sich mit ihm, finden sich in ihm wieder. Die Frömmigkeit der schwarzen Kirchen der USA schöpft deshalb vor allem aus einer Kreuzestheologie: „das Kreuz spricht zu Unterdrückten in einer Weise, wie es Jesu Leben und Lehre und sogar die Auferstehung nicht tun.“ (61)

Zwei Fallstudien: Niebuhr und King

Bevor Cone diese Frömmigkeit auf die Perspektive einer befreiungstheologischen Soteriologie hin befragt, geht er auf zwei historische Kontrastbeispiele ein.

Zunächst widmet er sich dem einflussreichen sozial-liberalen politischen Theologen Reinhold Niebuhr: „Amerikas einflussreichster Theologe des 20. Jahrhunderts“ (69) und prominentester Vorgänger Cones als Professor am Union Theological Seminary in New York. Cone möchte das Schweigen Niebuhrs zu dem in dessen Zeit noch vielfach praktizierten Lynchen verstehen. Wie konnte einem kritischen Theologen, der zudem das Evangelium und die Passion Jesu politisch-moralisch deutete, die Parallelität von Kreuz und Lynchbaum entgehen? Cone weist darauf hin, dass sich Dietrich Bonhoeffer während seines Gastaufenthaltes 1931 am Seminary ausdrücklich mit dem Lynchen befasste (84 f.), ebenso darauf, dass es ein New Yorker Jude, Abel Meeropol, war, der 1937 das durch Billie Holiday berühmt gewordene Lied „Strange Fruit“ über das Lynchen schrieb (211 ff.). Niebuhr dagegen

riet zur selben Zeit zu politischem Realismus und zur Geduld. Natürlich verurteilte er die Rassentrennung und kirchliche Rechtfertigungen für sie, doch er integrierte die Rassennach der Logik des Nebenwiderspruchs in die Klassenfrage. Er konnte vier Bücher über US-amerikanische Geschichte schreiben, ohne sich mit Rassismus auseinanderzusetzen (99), er konnte persönlich Zeuge von Lynchgalgen in Mississippi werden, ohne das Erlebte theologisch zu verarbeiten (90 f.).

Cone analysiert die Haltung Niebuhrs mit großem Respekt, bis hin zu seinem eigenen Kontakt zu ihm (109 ff.); um so eindringlicher fällt sein Urteil über die erschütternde Wahrnehmungsbarriere des weißen bürgerlichen Intellektuellen gegenüber dem aus, was heute mit dem Slogan „Black Lives Matter“ markiert wird:

„Was in seiner Sprache über Golgotha fehlte, war der Kontext, der die gegenwärtigen Kreuzträger in Amerika erkennbar gemacht hätte.“ (115)

In Spiegelung dazu und ebenso im biografischen Kontext untersucht Cone die Kreuzestheologie Martin Luther Kings. Die Initialzündung zur Bürgerrechtsbewegung, Rosa Parks Protest gegen die Rassentrennung im Bus, ereignete sich wenige Monate nach dem aufsehenerregenden Lynchmord an dem 14-jährigen Emmet Louis Till. King findet zu seiner Berufung als Prophet dieser Bewegung, indem er Todesängste nach einer Morddrohung gegen ihn überwindet. King studierte Niebuhr, er orientierte sich zur Deutung der Passion Jesu an der Hegelschen Dialektik (124 f.), aber er verstand diesen theoretischen Hintergrund als Auftrag für einen nicht aufzuschiebenden Kampf – bis hin zur Deutung des eigenen möglichen Todes als „Preis, den ich zahlen muss, um meine weißen Brüder und Schwestern vom andauernden spirituellen Tod zu befreien“ (zitiert 141). King verbindet also die schwarze Christologie der Solidarität mit einer existenziell übernommenen Soteriologie der Stellvertretung!

Afroamerikanische Soteriologie

Während der atemberaubenden Lektüre der Studien Cones zur Geschichte des Lynchens und seiner Reflexion in Blues und Gospel, in afroamerikanischer Literatur, bei Niebuhr und King begleitete mich stets die gewissermaßen aufgeschobene Theologenfrage, ob und wie angesichts dieser Zeugnisse eine Relecture christlicher Kreuzestheologie noch möglich wäre. Denn:

„Es ist eine Sache, über das Kreuz als theologisches Konzept nachzudenken oder als magischer Talisman, eine andere aber, Golgotha mit dem Lynchbaum in der Erfahrung Amerikas zu verbinden.“ (175)

Cone findet zu seiner Antwort interessanterweise über die Reflexion der Erfahrung von Frauen. Er nähert sich dabei ausdrücklich der womanistischen Theologin Delores Williams an, die seinerzeit den Androzentrismus von Cones früherer Befreiungstheologie kritisiert hatte.³ Nach ihrer Analyse wurden schwarze Frauen oft in eine „Stellvertretungsrolle“ für ihre Männer gedrängt (195), welche der sexualisierte Rassismus in eine ambivalente, verunsicherte und überkompensierende Männerrolle zwängte.⁴ So sind es früh (nämlich lange vor der ebenfalls mit einer Frau beginnenden Bürgerrechtsbewegung!) schwarze Frauen wie C.H. Brown, A.J. Cooper, M.C. Terrell u.a. (221), welche den Kampf gegen das Lynchen

³ Dolores Williams, *Sisters in the Wilderness: The Challenge of Womanist God Talk*. Maryknoll, New York 1993, S. 269. (Williams war übrigens eine Doktorandin von Cone.)

⁴ Was Cone (via Williams) über das „Zusammenspiel“ weißer Rassisten mit ihrer „Theorie“ über schwarze Männer als ständige sexuelle Bedrohung ihrer weißen Frauen (ein Grundmotiv der Lynchaktionen) einerseits und die Auswirkungen auf die Selbstbilder schwarzer Männlichkeit (angesichts deren Unfähigkeit, ihre Frauen und Kinder zu beschützen) andererseits analysiert, ließe sich m.E. tiefer deuten durch das Konzept des „Kyriarchalismus“, wie es Elisabeth Schüssler Fiorenza entwickelt hat. Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Kyriarchat/Herrschaft und die ekklesia der Frauen*, in: dies., *Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie*, Münster 2004, S. 69-88.

anführen und reflektieren. Die 1862 noch in Sklaverei geborene Ida B. Wells dekonstruierte dabei auch die strukturelle Unchristlichkeit des weißen rassistischen Christentums, welches zur Anfechtung ihres eigenen Glaubens wurde – jedoch ohne dass sie diesen verlor.

Das Aushalten dieser „Stellvertretung“ in der eigenen Community und gegenüber dem Selbstwiderspruch rassistischen Christentums scheint mir der Angelpunkt von Cones Soteriologie: Sie kritisiert mit den womanistischen Theologinnen die traditionelle Sühnetheologie stellvertretenden Leidens (233 f.) und will doch „das Kreuz für den christlichen Glauben als zentral ansehen“ (235). Diese zentrale Bedeutung ist zunächst tatsächlich die der Solidarität – aber in der theologisch anspruchsvollsten Version einer Identifizierung Gottes mit den Leidenden, ja einer Identifikation Gottes in ihnen:

„Weil Gott bei Jesus am Kreuz anwesend war und sich weigerte dem Satan und dem Tod das letzte Wort über seine Bedeutung zu überlassen, war Gott auch anwesend bei jedem Lynchmord in den Vereinigten Staaten von Amerika. Gott sah, was Weiße unschuldigen und hilflosen Schwarzen antaten, und erklärte ihr Leid zu Gottes eigenem. Gott transformierte die gelynchten schwarzen Körper in den gekreuzigten Leib Christi. Jedes Mal, wenn ein weißer Mob einen Schwarzen lynchte, lynchten sie Jesus. Der Lynchbaum ist Amerikas Kreuz. Wenn amerikanischen Christ_innen klar wird, dass sie Jesus nur in den gekreuzigten Körpern in unserer Mitte finden, werden sie dem wahren Skandal des Kreuzes begegnen.“ (245)

Dies ist eine wahrlich „steile“ Soteriologie einer schwarzen Befreiungstheologie. Cone führt in ihr seine Herkunft aus der afroamerikanischen Calvary-Frömmigkeit mit seiner theologischen Beeinflussung durch Karl Barth zusammen – so entsteht eine herausfordernde politische Christologie. Sie führt ihn zu Sätzen, wie sie europäischen akademischen Theolog*innen kaum in die Tasten fließen würden:

„Gottes liebende Solidarität kann Hässlichkeit – ebenso Jesus am Kreuz wie das schwarze Lynchopfer – verwandeln in Schönheit, in Gottes befreiende Gegenwart.“ (249)

Ich gebe zu, dass ich über einen solchen Satz noch nicht hinwegblicke. Ich empfehle gerade deshalb Cones Buch unbedingt der Diskussion in unserer kontinentalen Theologie, die (so mein vielleicht ungerechter Eindruck) nach der notwendigen Dekonstruktion soteriologischer Konzepte vom Opfer bis zur Satisfaktion oft nur noch Abstraktes oder Banales zu sagen hat.

Gregor Taxacher

Heinzpeter Znoj und Sabine Zurschmitt (Hg.), *Churches, Mission and Development in the Post-colonial Era. Christian Engagements between Holistic and Modernist Schemes of Improvement*. Baden-Baden: Academia 2019, 161 S., 39,- €, ISBN: 978-3-89665-820-3

Einleitung

Wo liegen die Wurzeln der Entwicklungszusammenarbeit?

In welchem Zusammenhang stehen die Begriffe *Mission* und *Entwicklung* und wie können diese Begriffe in dem diversen Feld unterschiedlicher Konfessionen, Missionstheologien und Entwicklungstheorien definiert werden?

Welche Rolle spielen Christentum und Kirche in der Entwicklung, Nationwerdung und Identitätsbildung der Länder des globalen Südens?

Hat durch Mission in kolonialer und postkolonialer Zeit Entwicklung stattgefunden, und was sind gegenwärtig Ziel und Auftrag von Mission in den christlichen Konfessionen?

In „Churches, Mission and Development in the Post-colonial Era“ (2019) gehen die Herausgeber Heinzpeter Znoj und Sabine Zurschmitt der Frage nach, welche Funktion christliche Kirchen und Mission in dem vieldimensionalen Gebiet der Entwicklungszusammenarbeit einnehmen. Mit englischen und deutschen Aufsätzen aus Anthropologie, Geschichtswissenschaft und Theologie wagt der Band einen Dialog der Disziplinen, in welchem anhand von Praxisbeispielen aufgezeigt

wird, dass nachhaltige Entwicklungszusammenarbeit und ein ganzheitliches Missionsverständnis einen komplementären Beitrag leisten können. Die AutorInnen skizzieren die mitunter konträre Landschaft der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit in der Schweiz und fokussieren sich auf Akteure der Kirchen, Missionsorden und –gesellschaften, welche als Wegbereiter und lokale Partner internationaler Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit im heutigen Kontext wissenschaftliche Beachtung verdienen, ohne sich gegenüber kritischen Anfragen der postkolonialen Studien bezüglich der Rolle der Kirchen in Kolonisation und Staatenbildung zu verschließen. Fallbeispiele aus Indonesien und Simbabwe, Interviews mit MissionarInnen sowie historische Quellenarbeit veranschaulichen, dass die Frage nach den Wurzeln der christlichen Entwicklungszusammenarbeit und ihrer Definition nicht allgemein, sondern nur in Bezug auf das Missions- und Entwicklungskonzept der jeweiligen Organisation oder Kirche beantwortet werden kann.

Aufbau und Inhalt

Der Einleitung der Herausgeber folgend gliedert sich der Band (161 Seiten) in drei Abschnitte aus jeweils zwei Aufsätzen. Im ersten Teil erfolgt eine theologische und sozialanthropologische Klärung des Begriffs Mission, um einerseits die konfessionellen und biblischen Bedeutungsdifferenzen aufzuzeigen, andererseits dem Leser eine Orientierung am ganzheitlichen Missionsverständnis zu bieten, *welches auf Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils und des Ökumenischen Rates der Kirchen* entwickelt wurde. Der zweite Teil bietet eine geschichtliche Perspektive auf den Paradigmenwechsel in der christlichen Mission hin zu einem nachhaltigen Entwicklungsverständnis anhand zweier Beispiele, die auch die Grenzen dieses Konzepts und Abhängigkeiten von der staatlichen Entwicklungspolitik aufzeigen. Wie vielschichtig nicht nur die Vorstellungen von Mission, sondern auch Entwicklungsstrategien sind, wird im dritten Abschnitt

deutlich, in dem zwei anthropologische Analysen aus Indonesien die Verstrickungen von christlichem Entwicklungsengagement, Indigenisierung der Kirchen, Interessen europäischer Spendenorganisationen und staatlicher Entwicklungspolitik aufzeigen.

Claudia Hoffmann: The Roots of Christian Motivated Development Work. A Theological Perspective

Die Baseler Theologin Claudia Hoffmann untersucht die Verwurzelung christlicher Entwicklungszusammenarbeit in der Mission. Der in der Gegenwart negativ konnotierte Begriff *Mission* wird häufig mit der historischen Konversion Andersgläubiger in schuldhafter Verstrickung mit der Kolonisation in Verbindung gebracht. Trotz angebrachter postkolonialer Kritik an Missionsstrategien im 19. und 20. Jahrhundert muss man würdigen, dass die *diaconia*, der Dienst an den Armen, schon vor dem Hinzutreten staatlicher Institutionen als konstitutives Element der Mission galt. In einer theologischen Reflexion stellt Hoffmann verschiedene biblische Missionskonzepte vor (Mt 28; Lk 4 und 24; 1Kor 9) und zeigt auf, dass der Bibel kein einheitliches Missionskonzept zugrunde liegt. Die verschiedenen biblischen Konzepte bieten den Referenzrahmen für Missionstheologien der christlichen Konfessionen, welche hier in die Kategorien römisch-katholisch, protestantisch, pentekostal und evangelikal eingeteilt werden. Am Beispiel des Missionswerkes *Mission 21*, seit 2001 ein Zusammenschluss verschiedener evangelischer Missionsakteure in der Schweiz, erarbeitet Hoffmann Charakteristika christlicher Entwicklungstätigkeit. Neben einem partnerschaftlichen Verhältnis stehen Eigeninitiative und –verantwortung der lokalen Partner im Vordergrund der Langzeiteinsätze in der personellen christlichen Entwicklungszusammenarbeit, welche in der Motivation durch den persönlichen Glauben begründet ist.

Maria Hughes: Notions of mission – Re-examining Protestant Missionaries' Understandings of the Content and Purpose of Their Work in Today's World and Their Reaching for Utopia

„Classic mission does not exist anymore“ (S. 41). Mit diesem Zitat steigt die Sozialanthropologin Maria Hughes in ihren Forschungsbeitrag über den Missionsbegriff in Verbindung zur heutigen Entwicklungszusammenarbeit ein. Die deutliche Abkehr von der traditionellen Bedeutung von Mission als Bekehrung von Nichtchristen hinterlässt eine Leerstelle, in welcher die Autorin InterviewpartnerInnen mit protestantischem Hintergrund darüber zu Wort kommen lässt, wie sie missionarische Arbeit heute definieren. Neben der Distanzierung vom Missionsverständnis als Christianisierung äußern Hughes GesprächspartnerInnen in den Interviews vermehrt die Vorstellung von Mission als Entwicklungszusammenarbeit mit einer ganzheitlichen Dimension, die nicht nur auf physische oder technische Hilfe, sondern auch auf soziale und spirituelle Bedürfnisse der Menschen ausgerichtet ist. Daneben wird die Bewusstseinsbildung für Solidarität mit den Armen und für kulturelle Vielfalt betont. Maria Hughes' Forschungsarbeit kommt zu dem Schluss, dass sich theologisches Missionsverständnis und Entwicklungszusammenarbeit nicht eindeutig voneinander abgrenzen lassen und stützt damit die Grundthese des Bandes, dass die beiden Begriffe *Mission* und *Entwicklung* mehr Berührungspunkte haben als zunächst angenommen.

Barbara Miller: „Nachhaltige Entwicklung“ als Innovation? Diskurs der Missionsgesellschaft Bethlehem in den 1960er und 1970er Jahren

In ihrem deutschsprachigen Beitrag stellt Barbara Miller am Beispiel der Missionsgesellschaft Bethlehem (SMB) vor, wie sich aus der Missionspraxis in Simbabwe in den 1960er und 1970er Jahren ein Diskurs über Nachhaltigkeit,

Ressourcenverteilung und Solidarität zwischen den Völkern entwickelt hat, bevor das Konzept *nachhaltige Entwicklung* 1987 im Bericht der *Weltkommission für Umwelt und Entwicklung* thematisiert wird. Anhand der Missionszeitschrift *Bethlehem* (ab 1972 *Wendekreis*) analysiert sie die schriftlichen Mitteilungen der Missionare in Simbabwe, die in ihren Projekten vor Ort Zukunftsalternativen entgegen einer auf wirtschaftliches Wachstum ausgerichteten Entwicklungspolitik aufbauen und sich in einem Richtungswechsel zunehmend an die Interessierten und Unterstützer in der Schweiz richten, um diese für die Auswirkungen ihres eigenen Konsumverhaltens und Rohstoffverbrauchs auf die Länder des globalen Südens zu sensibilisieren.

Noëmi Rui: Versuche einer alternativen Entwicklungspolitik in den 1970er Jahren. Wege der Kooperation in der ökumenischen Bewegung

Vielgenannte Leitgedanken der gegenwärtigen kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit lauten: Bewusstseinsbildung, Nachhaltigkeit, gleichberechtigte Entwicklungskooperation mit den lokalen Partnern, Aus- und Weiterbildung von lokalen Fach- und Führungskräften sowie Eigeninitiative und Ko-Finanzierung. Noëmi Rui reflektiert in ihrem Beitrag am Beispiel der Entwicklungseinheit des *Ökumenischen Rates der Kirchen* und der *Interkerkelijke Coördinatie Commissie voor Ontwikkelingsprojecten*, der Niederländischen Organisation für kirchliche Entwicklungszusammenarbeit, wie sich in den 1960er und 1970er Jahren aus der Kritik am traditionellen christlichen Missionsverständnis der Wandel zur kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit vollzogen hat. Eine hierarchisch geprägte Geber-Empfänger-Mentalität wurde abgelöst durch die zunehmende Konzentration auf die lokale Realität und die Bedürfnisse der Menschen, welche in gemeinsam formulierten Entwicklungskonzepten ihren Ausdruck findet. Anhand von zwei konkreten Projekten in Indonesien – dem

Aufbau eines nationalen *Development Centres* und dem Dorfentwicklungsprogramm durch lokale Motivatoren – erläutert Rui die Chancen dieses bedürfnisorientierten Ansatzes. Jedoch wird auch deutlich, dass eine gleichberechtigte Kooperation aller Akteure ein Lernprozess ist, welcher von der Zusammenarbeit mit der lokalen Bevölkerung und Regierung sowie der Schwierigkeit, das Machtgefälle zwischen finanzierenden und ausführenden Organisationen zu überwinden, beeinflusst wird.

Sabine Zurschmitt: Regulating Succession: The Challenge to secure the Future of longterm Catholic Development Cooperation in Western Flores, Eastern Indonesia

Wie vollziehen sich die Übergabe und Nachfolge eines kirchlichen Entwicklungsprojektes, welches über 40 Jahre von einem Missionar geleitet wurde und in welchem die Interessen der lokalen Bevölkerung, der Diözese, der politischen Führung, der Spenderorganisationen sowie der Missionsgesellschaft aufeinander treffen? Sabine Zurschmitt greift in ihrer ethnographischen Studie über die Rolle der Steyler Missionare auf der Insel Flores die These dieses Bandes - dass Entwicklungsparadigmen aus kirchlichem missionarischem Engagement entstanden sind – auf und zeigt Schwierigkeiten und Grenzen dieser Verbindung zwischen *Mission* und *Entwicklung* auf. Am Beispiel des Steyler Missionars Father Armin würdigt Zurschmitt die Notwendigkeit und Wirkmächtigkeit missionarischen Engagements in abgelegenen Gebieten Indonesiens im 20. Jahrhundert, wo die Kolonialregierung und später der Staat nicht tätig geworden sind. Missionarische Langzeiteinsätze führen häufig zu Ortskenntnissen und einer Vertrauensbasis zu der lokalen Bevölkerung, wodurch die MissionarInnen gefragte lokale Partner für Geldgeber aus dem Ausland werden. Die Schwierigkeiten dieser Doppelrolle als Geldgeber und Empfänger sowie die Zusammenarbeit mit der durch die Indigenisierung des Klerus geprägten Diözese,

der auf wirtschaftliches Wachstum ausgerichteten Regierung und internationalen Entwicklungsorganisationen führen zu komplizierten Prozessen, wenn der Missionar das Patronat über die Projekte abgeben und eine Nachfolge organisieren möchte: Wer bekommt eine Leitungsposition? Inwieweit dürfen der Bischof, internationale Geldgeber und der Unterstützerkreis aus der Schweiz mitentscheiden, wie die Gelder zukünftig verwendet werden? Wer besitzt das Land, welches dem Missionar für die Projekte von den Clan-Ältesten zur Verfügung gestellt wurden? Wie kann eine nachhaltige Weiterführung der Projekte gewährleistet werden, die die lokale Bevölkerung unterstützt und die gleichzeitig den Vorgaben internationaler Entwicklungszusammenarbeit gerecht wird?

Cypri Jehan Paju Dale: Catholicism, Development Ideology, and the Politics of (De)colonization in West Papua

Cyprianus Dale untersucht die Rolle der Katholischen Kirche in der politischen Entwicklung Westpapas: Westpapua gehört zu der Republik Indonesien, während die Osthälfte der Insel den autonomen Staat Papua-Neuguinea bildet. Die ehemalige niederländische Kolonie Westpapua wurde 1962 entgegen der Forderung der indigenen Bevölkerung nach einem eigenständigen Staat der indonesischen Regierung unterstellt. Die indigenen Katholiken werfen ihrer Kirche vor, das Entwicklungsprogramm der niederländischen und indonesischen Regierungen zu unterstützen, welches mit einer Zivilisierung der indigenen Bevölkerung einhergeht. Die Bevölkerung fordert die politische Anerkennung und Unabhängigkeit Westpapas entgegen dem Transmigrationsprogramm der indonesischen Regierung, welches auch die Katholische Kirche mit der Einsetzung indonesischer Bischöfe betrifft. Dales Fazit lautet, dass die Kirche eine wesentliche Rolle in der Formierung des indonesischen Staates in Westpapua gespielt hat, einer Entwicklungsideologie folgend, die die Lebensbedingungen der Bevölkerung verbessern soll, ohne auf deren Selbstverständnis, die eigenen Traditionen und Wünsche einzugehen.

Eindringlich beschreibt er Protestaktionen der indigenen Gläubigen, die als Basis der Katholischen Kirche in West Papua von den kirchlichen Autoritäten gehört werden möchten. In dieser sozialanthropologischen Analyse des katholischen Milieus in Westpapua formuliert Cyprianus Dale den Auftrag, das Zusammenspiel von Nationalität, Ethnizität und politischer Ideologie in der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit zu überdenken und als Weltkirche im befreiungstheologischen Sinn Solidarität zu üben mit den Gläubigen, die sich in der kirchlichen Hierarchie nicht repräsentiert sehen.

Fazit

Der Band „Churches, Mission and Development in the Post-colonial Era“, veröffentlicht 2019 als Sonderausgabe in der Reihe ANTHROPOS, bietet Diskussionsstoff für Anthropologen, Geschichtswissenschaftler und Theologen, die sich keine einfachen Antworten in Bezug auf die Verflechtung der Interessen christlicher Religionsgemeinschaften, der Politik und Hilfsorganisationen in der globalisierten Welt erwarten. Die anfängliche Frage, wo die Wurzeln der heutigen kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit liegen und in welchen Bedeutungszusammenhängen die Begriffe *Mission* und *Entwicklung* in postkolonialer Zeit interagieren, wird aus historischer, sozialanthropologischer und theologischer Sicht beantwortet mit dem Verweis auf Schwierigkeiten und begrüßenswerte Entwicklungen. Die ökumenische Perspektive zeigt die Vielfalt der Missions- und Entwicklungskonzepte in den christlichen Konfessionen auf, jedoch kann man aus theologischer Warte den Verweis auf die päpstliche Enzyklika *Laudato Si* (2015) ergänzen, in welcher der Begriff *ganzheitliche Entwicklung*, ausgehend vom Individuum, in seiner Dringlichkeit auf ökologische, sozialpolitische und ethische Krisen zu reagieren, reflektiert wird.

Den Leser erwartet ein Einblick in das Ringen protestantischer, pentekostaler, katholischer und evangelikaler Christen um ein zeitgemäßes Missionsverständnis, das einer

nachhaltigen Entwicklung dient, ohne die Frage auszuklamern, ob die Begriffe *Entwicklung* und *Mission* Ziele und Motivation der jeweiligen Beteiligten hinreichend auszudrücken vermögen: Einzutreten in ein Beziehungsgeschehen mit den Menschen der Weltgemeinschaft und dem Schöpfer, das geprägt ist von Solidarität mit den Armen, Sensibilität für kulturelle Diversität und einem Verantwortungsgefühl füreinander und gegenüber der Natur.

Friederike Dillenseger

Nicole Wiedenmann, *Revolutionsfotografie im 20. Jahrhundert. Zwischen Dokumentation, Agitation und Memoriation*, Köln: Herbert von Halem Verlag 2019, 555 S., 131 Abb., 42,- €, ISBN: 978-3-7445-1204-6.

Wem wäre nicht das Foto des 1967 von Militärs erschossenen und in einem Waschhaus aufgebahrten Che Guevara geläufig, wem nicht das des fallenden Soldaten von Robert Capa (1936), das womöglich aber von Gerda Taro stammt? Das Spektrum der Arbeit von Nicole Wiedenmann geht jedoch über solche ikonischen Repräsentationen weit hinaus: Es reicht von einer Zeichnung junger Barrikadenkämpfer in Berlin 1848 bis zu den Kommunarden von Paris 1871 und den Sandinisten 1979. Es taucht die serielle Selbstinszenierung Hitlers als Rhetor ebenso auf wie die Benito Mussolinis als Massenagitator. Es sind nicht nur die triumphalistischen Bilder von Revolutionären und Kämpfen revolutionärer Qualität, sondern auch die stillen, wie die des sterbenden Studenten Benno Ohnesorg, der 1967 vom Westberliner Polizeibeamten (und Ostberliner SED-Mitglied) Kurras erschossen wurde. Diese Fotografie wurde zu einer Ikone der Studentenbewegung und ging ins kollektive Gedächtnis der Bundesrepublik ein. Diese Kategorie des kommunikativen und kulturellen Gedächtnisses wird im Zuge des Untersuchungsdesigns von Nicole Wiedenmann mehrfach und zentral aufgegriffen.

Bei der Arbeit von Wiedenmann, die an der Universität Erlangen lehrt, geht es um mehr als die Dokumentation und Ausdeutung eines fest umrissenen fotografischen Genres. Es werden kulturtheoretische Dimensionen des Themas erläutert und der theoretische Rahmen der Untersuchung eingehend abgesteckt. Diese wurde anfänglich von Aleida Assmann betreut, was die Akzentsetzung auf „Memoration“ nahelegte. Gemeint ist, dass Revolutionsbilder zirkulieren, tradiert und erinnert werden, dass sich Kanones entwickeln und sich so übereinstimmende „formale Parameter“ der Bildrhetorik und der Pathosformeln ausbildeten. Es werden die Fotos revolutionärer *Körper* behandelt und deren „fotografische Inszenierung ... (die) Verflechtung mit und Überschreibung durch revolutionäre Symbole und schließlich deren Ersetzung durch eben diese Symbole“ (S. 19) berücksichtigt.

Das erste Kapitel leistet zunächst eine begriffsgeschichtliche Herleitung von ‚Revolution‘ (S. 20-57). Indes, da man Revolution schwer definieren könne, rekurriert Wiedenmann auf das Moment einer „besseren Welt“, die, häufig chiliastisch ausgeprägt, im Revolutionsbegriff eingeschrieben sei (S. 41). Es beanspruchten im Übrigen während des 20. Jahrhunderts nicht nur Linke, sondern genauso Islamisten, Konservative und Nationalsozialisten revolutionäre Qualität für sich. Letztlich hebt die Autorin auf Revolution als legitimatorische Selbstermächtigungsformel ab (S. 57).

Im zweiten historiographiegeschichtlichen und kultursoziologischen Kapitel (S. 58-142) unterstreicht die Verfasserin, dass und wie die Bilder revolutionärer Ereignisse ohne eine Berücksichtigung diskursiver Elemente und insbesondere, und mit Nachdruck, der „notwendig“ *performativen* Akte der Revolutionäre nicht sinnvoll gedeutet werden können. Damit kommt die Kategorie der *Öffentlichkeit* von Revolutionen ins Spiel. Offensichtlich haben Revolutionen sehr viel mit Schauspielen zu tun, die wiederum auf eingeführte Symbole und Rituale zurückgreifen, und so verhalten sich Revolutionäre wie Medien-Stars (S. 115). Wiedenmann präsentiert ausführlich den Bildkanon der Pariser Kommune (S. 124-130), dessen

Topik sie von Delacroix ableitet, und der konterrevolutionär vereinnahmt wurde (S. 209). Die starren Fotografien der reichlich anachronistischen Pariser Barrikaden, so erscheint es dem Rezensenten, waren indes wenig dazu geeignet, den *Bewegungsmodus* von Revolution zu reproduzieren und die Gleichzeitigkeit von revolutionärem, medialem und politischen Wandel zu belegen, welche die Autorin postuliert. Schon eher zeigt sich das Bewegungsmotiv bei den auf Barrikaden tanzenden 48er-Kämpfern (im Medium der Lithografie) oder bei den gegen die Truppen des Warschauer Paktes protestierenden Jugendlichen (S. 132, 137).

Das dritte Kapitel über „Revolutionsfotografie als Instrument der Dokumentation, Memoriation und Agitation“ (S. 143-226) entfaltet sich ebenfalls auf bild- und medientheoretischem Terrain. In der Tat haben gerade Fotografien für die politische Bildpraxis besondere Relevanz. Sie stellen demnach nicht nur Fixierungen von Ereignissen dar, sondern beeinflussen durch ihre Präsenz (und ihre *Aneignung*, diesen Begriff vermisst man) selbst die Geschehnisse. Zeichenprozesse, Performanz und Bild sind miteinander „verschlungen“. Es gibt deshalb durchaus eine „Realität“, die mit Texten/Bildern/Diskursen aber vermittelt ist, die sie wiederum mit-konstituieren. Mit dieser theoretischen Grundsatzklärung setzt sich die Autorin vom extremen Konstruktivismus ab (S. 64, 71, 145).

Heinrich Heine nahm für sich in Anspruch, *daguerreotypische Geschichtsbücher* zu schreiben und verwies damit nicht nur auf die neue Medientechnologie, sondern beanspruchte mit dieser Aussage, reale Ereignisse und Zusammenhänge präzise und wahrhaftig darzustellen (S. 159). Heine kommentierte ja nicht nur, sondern nannte reportagenhaft die Orte und Akteure revolutionärer Ereignisse. Folgerichtig kommt die Erklärung dokumentarischer Fotografien ohne die Ausdeutung bildbegleitender Texte, ohne die Suche nach Urhebern von Fotos sowie Anlässen und Orten des Geschehens nicht voran (S. 176, 183), und hierbei kann man getrost auf das Repertoire der Geschichtswissenschaft zurückgreifen. Indes

ist festzustellen, dass sich die Autorin mit den Betextungen ihrer Bilder nicht näher beschäftigt. Noch schwieriger wären aber prozesshafte Verknüpfungen und Vernetzungen in der Sphäre des *kollektiven Gedächtnisses* zu operationalisieren. Wieder auf leichter zu eruierendem Boden befindet man sich bei den Fragen nach der „medienspezifischen Kanonbildung“ (S. 201) und der Funktion von Fotografie als Agitationsinstrument. Auch das Problem, was an Doku-Fotos „authentisch“ ist, hat sich inzwischen im methodischen Repertoire der Bildgeschichte etabliert. Mit der Frage danach, wie weit sich Fotografien nicht nur als Dokumente, sondern als bedeutungsgenerierende Symbole darstellen, sind weitere kulturhistorische Dimensionen angelegt. Solche Problemstellungen an der Grenzlinie von ästhetischer Theorie, Medien- und Geschichtswissenschaft eröffnen ein weites Forschungsfeld.

Auch die Frage nach der „Affektmobilisation“ durch „Agitation“ ist im Zusammenhang des Untersuchungsgegenstandes besonders einleuchtend. Die Studentenrevolte von 1968 erhielt sicherlich Schwung durch Fotografien, die zu agitatorischen Zwecken eingesetzt wurden. Da sie aber gleichzeitig in ‚herrschenden‘ Medien wie der Bild-Zeitung massiv auftauchten, lief ihre gesamtgesellschaftliche Wahrnehmung anders ab, als es den Intentionen der Bildurheber entsprach.

Das vierte Kapitel (S. 227-507, es nimmt also mehr als die Hälfte des Buches ein) bringt dann, ebenso fundiert und hervorragend organisiert, „exemplarische Analysen von Revolutionsfotografien“. Hier dürfen sich die Leser/innen ein wenig zurücklehnen und die gebotenen Interpretationen und Einordnungen in jeweilige Diskursformationen aus ihrem eigenen Geschichts- und Bilderwissen heraus überprüfen.

Nicole Wiedenmann hat ihr Bildmaterial recht pragmatisch ausgewählt - im Hinblick auf die Zwecke der Untersuchung, nach Maßgabe der Zugänglichkeit (S. 232f.), aufgrund des Ziels, es auch auf symbolische Gehalte hin zu untersuchen (S. 235), und durch eine praktische Entscheidung: Jedes Ereignis soll prinzipiell durch nur ein Einzelfoto repräsentiert werden, aber insgesamt sollte genügend Material vorhanden sein, um

größere Strukturen, Prozesse und die Momente der Mythenbildung klären zu können.

Das Kapitel arbeitet sich dann zu weiteren öffentlichen Bildern vor, die von revoltierenden Massen, aber auch der friedlichen Suffragetten-Demonstrationen von 1913/1917 (S. 277). Die Bildmanifeste militanter Suffragetten, die wachsend einen Märtyrertopos bedienten, folgten dem Urbild des Märtyrertums in Davids „Tod des Marat“ (S. 363). Unerlässlich musste das Motiv des „Revolutionsführers als Rhetor“ in das Tableau aufgenommen werden. Der Bogen spannt sich von Camille Desmoulins bis zu Lenin, der als göttliche Macht inszeniert wurde. Neben Hitler, der seinen eigenen Führerkult durch die Anfertigung rhetorischer Posenfotos einübte, die sogar kommerziell vertrieben wurden (S. 315), wird auch Mussolini einbezogen, der mit seinen grotesken Formen an die Antike anknüpfte und damit bei vielen Italienern gut ankam (S. 323, 333).

Am Ende dieser reichhaltigen Studie stehen die Akte moderner Bilderstürmer, der ‚Mauerspechte‘ von 1989, die auf den Bildervorrat des Bastillesturms von 1789 zwar nicht bewusst zurückgriffen, sich aber gleichermaßen eines gehassten Symbols der Unterdrückung entledigten. Wiedenmann ist es gelungen, ihrer bildanalytischen Untersuchung einen komplexen und gut nachvollziehbaren theoretischen Rahmen zu geben. Insgesamt überzeugt ihr Bildkorpus, das freilich recht ausgeweitet wurde, weil auch der zugrunde gelegte Revolutionsbegriff weit gefasst wurde. Es tauchen hier nicht nur explizite, als solche bewusst verstandenen Revolutionen auf, sondern auch die Bildlichkeit von Krieg, von Demonstrationen, von Reden (wie die Castros), deren Vermittlung mit dem Thema der Revolution nicht immer eindeutig ist. Wenn man an den Sozialdokumentarismus von Jacob Riis und Lewis Hine in den USA um 1900 (S. 209) denkt, verweist dieser tatsächlich auf *Agitation*, der Zusammenhang zu *Revolution* kann aber nicht hergestellt werden, denn zum Ersten verfolgten diese beiden Fotografen ihre beruflichen Ziele und zum Zweiten ging es ihnen um die Durchsetzung von Sozialreformen.

Schließlich ist das von Wiedenmann betonte Element der *Zirkulation* von Revolutionsbildern sehr plausibel, die man nicht nur von der Vergangenheit herkommend (im Sinne von Dispositiven) verstehen sollte, sondern auch innerhalb der jeweiligen historischen Medienensembles und damit als Transfer zwischen verschiedenen Medien - ein Gesichtspunkt, der freilich allzu weit in die allgemeine Mediengeschichte hineingeführt hätte.

Clemens Zimmermann

VERZEICHNIS DER AUTOREN UND AUTORINNEN

Dr. Florian Bock, Juniorprofessor für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Katholisch-Theologische Fakultät, Ruhr-Universität Bochum.

Friederike Dillenseger, Dipl.-Theol., Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Weltkirche und Mission (IWM) an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, verantwortlich für den Forschungsbereich Missionsgeschichte.

Uwe Grelak, M.A., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Hochschulforschung, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg

Dr. Rudolf B. Hein, Professor für Moraltheologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster.

Dr. h.c. Hans Hermann Henrix, Honorarprofessor an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, vieljähriger Direktor der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen

Martin Höhl, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Moraltheologie, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen/Frankfurt am Main.

Dr. Michael Hüttenhoff, Professor für Historische und Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes.

Dr. Gunter Mahlerwein, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kultur- und Mediengeschichte an der Universität des Saarlandes.

Dr. John D’Arcy May, Prof. em. in Intercultural Theology and Interreligious Studies, Trinity College Dublin, Irland

Dr. Christian Neddens, Professor für Systematische Theologie an der Lutherischen Theologischen Hochschule Oberursel

- Dr. Peer Pasternack**, Professor, Direktor des Instituts für Hochschulforschung, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg
- Dr. Wolfgang Pauly**, Professor im Institut für Katholische Theologie, Universität Koblenz-Landau, Abteilung Landau.
- Maximilian Plich**, Bachelorstudent der Katholischen Theologie und der Germanistik, studentischer Mitarbeiter an der Zeitschrift *theologie.geschichte*, Universität des Saarlandes
- Dr. Christoph Rohde**, ehem. Lehrbeauftragter an der Hochschule für Politik München. Seine Dissertation ‚Hans J. Morgenthau und der weltpolitische Realismus‘ erhielt den Förderpreis der Ludwig-Maximilians-Universität München im Jahre 2002; selbständiger Dozent im Bereich Volkswirtschaft und Medienpolitik für verschiedene Bildungsträger
- Dr. habil. Karol Sauerland**, Prof. em. für Germanistik, Warszawa und Torun.
- Dr. Ralf Schäfer**, Historiker und lateinischer Philologe, promovierte am Zentrum für Antisemitismusforschung an der Technischen Universität Berlin; forscht zur Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, des Antisemitismus und zur Gesellschaftsgeschichte des Sports.
- Dr. Lucia Scherzberg**, Professorin für Systematische Theologie, Mitherausgeberin von *theologie.geschichte*, Universität des Saarlandes
- Dr. Dirk Schuster**, akademischer Mitarbeiter, Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft, Universität Potsdam.
- Dr. Kevin P. Spicer**, C.S.C., James J. Kenneally Distinguished Professor of History, Stonehill College, North Easton, Massachusetts, USA.

Dr. Gregor Taxacher, Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Katholische Theologie an der TU Dortmund.

Philipp Tönjes, Student der Katholischen Theologie, Universität des Saarlandes

Dr. Dr. Christian Wevelsiep, Privatdozent an der Europa-Universität Flensburg.

Dr. Clemens Zimmermann, Professor für Kultur und Mediengeschichte an der Universität des Saarlandes.

Dr. Paul Michael Zulehner, em. Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien.

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.