

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

# **theologie.geschichte**

Zeitschrift für Theologie  
und Kulturgeschichte

Band 16 (2021)



t.g

# **theologie.geschichte**

herausgegeben von

Katharina Peetz  
August H. Leugers-Scherzberg  
Lucia Scherzberg

**theologie.geschichte**

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND  
KULTURGESCHICHTE

**Band 16 (2021)**

Herausgegeben von

KATHARINA PEETZ

AUGUST H. LEUGERS-SCHERZBERG

LUCIA SCHERZBERG

c 2021 *theologie.geschichte*  
Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

ISSN 2191-1584 eBook  
ISSN 1862-1678 Online-Ausgabe  
DOI: <https://doi.org/10.48603/tg-2021>

Gestaltung und Satz: August H. Leugers-Scherzberg

## INHALTSVERZEICHNIS

### I. AUFSÄTZE

*Emmanuel Faye*

[Hannah Arendts Politik- und Revolutionsverständnis](#)

*Katharina Peetz*

[Listening to Ordinary Rwandans searching for a new theology after genocide](#)

### II. MISZELLEN

*Dominik Bertrand-Pfaff*

[A “Compassion Of The Father” by Albrecht Dürer. Theological Aesthetics and Ethics in Iconography](#)

*Celine Koch*

[Der Synodale Weg auf Instagram. „Mein Gott\\* diskriminiert nicht. Meine Kirche schon. Initiative Theologiestudierender/-promovierender für eine diskriminierungsfreie röm.-kath. Kirche.“](#)

*Björn H. Krondorfer*

[Christlicher Nationalismus](#)

*Maximilian Plich*

[Der ‚Heliand‘ als Zeugnis des Antisemitismus](#)

### III. REZENSIONEN

[Jörg Seiler \(Hg.\), Literatur, Gender, Konfession. Katholische Schriftstellerinnen, Bd. 1: Forschungsperspektiven und Antonia Leugers, Literatur, Gender, Konfession. Katholische Schriftstellerinnen, Bd. 2: Analysen und Ergebnisse \(Yvonne Al-Taie\)](#)

Bruno Tadeu Buonicore, Freiheit und Schuld als Anerkennung. Die Entwicklung des strafrechtlichen Schuldbegriffs im demokratischen und sozialen Rechtsstaat (Dominik Bertrand-Pfaff)

Theodor W. Adorno, Bemerkungen zu ‚The Authoritarian Personality‘ und weitere Texte (Dirk Braunstein)

Paul M. Zulehner, Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher\*innen 1970-2020 (Margit Eckholt)

Verena Hammes, Erinnerung gestalten. Zur Etablierung einer ökumenischen Gedächtniskultur am Beispiel der Reformationsmemoria 1517-2017 (Martin Hein)

Jodi Magness, Masada. Der Kampf der Juden gegen Rom (Norbert H. Reck)

Andreas Stegmann/Henning Theißen (Hg.), Christliches Leben in der DDR. Diskussionen im ostdeutschen Protestantismus von den 1950er bis zu den 1980er Jahren (Markus Thureau)

Bernhard Frings/Bernhard Löffler, Der Chor zuerst. Institutionelle Strukturen und erzieherische Praxis der Regensburger Domspatzen 1945 bis 1995 (Nikolaus Wandinger)

Christfried Brödel, Unter Kreuz, Hammer, Zirkel und Ährenkranz. Kirchenmusik in der DDR (Nils Hoffmann)

Daniel Bogner, Ihr macht uns die Kirche kaputt... doch wir lassen das nicht zu! (Udo Lehmann)

Jörn Rüsen, Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte (Tobias Schulte)



[Matthias Grebe/Jeremy Worthen \(Hg.\), After Brexit? European Unity and the Unity of European Churches](#) (Simone Sinn)

[Hans-Georg Hermann/Benjamin Lahusen/Thilo Ramm/ Stefan Christoph Saar \(Hg.\), Nationalsozialismus und Recht. Zweite und Dritte Babelsberger Gespräche](#) (Christoph Rohde)

[Aleida Assmann, Die Wiedererfindung der Nation. Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen](#) (Karol Sauerland)

[Matthias Remenyi/Thomas Schärtl \(Hg.\), Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise](#) (Lucia Scherzberg)

[Samuel Salzborn \(Hg.\), Antisemitismus seit 9/11. Ereignisse, Debatten, Kontroversen](#) (Dirk Ansorge)

[Maruhukiro Déogratias, Für eine Friedens- und Versöhnungskultur. Sozial-politische Analyse, ethischer Ansatz und kirchlicher Beitrag zur Förderung einer Friedens- und Versöhnungskultur in Burundi](#) (Martin Leiner)

[Veronika Springmann, Gunst und Gewalt. Sport in nationalsozialistischen Konzentrationslagern](#) (Ralf Schäfer)

[Christian Heilbronn/Doron Rabinovici/Natan Sznajder \(Hg.\), Neuer Antisemitismus?, Fortsetzung einer globalen Debatte](#) (Felix Axster)



# **I. AUFSÄTZE**



Emmanuel Faye

HANNAH ARENDTS POLITIK- UND  
REVOLUTIONSVERSTÄNDNIS <sup>1</sup>

---

*Totalitarismus und Revolution: Der Mythos einer Trennung  
von Politik und Gemeinwohl*

Im September 1954 wurde Hannah Arendt von der *American Political Science Association* zu einer Konferenz eingeladen, die für ihre Karriere als *political scientist*<sup>2</sup> entscheidend werden sollte. Ihr Freund Waldemar Gurian hatte ihr bereits mit einer Einladung an die Universität Notre Dame die Tür ein Stück weit geöffnet. Die Veröffentlichung der *Elemente und Ursprünge des Totalitarismus* (1951) festigte dann ihre institutionelle Position. Dieses Buch, das in Großbritannien unter dem Titel *The Burden of Our Time* erschien, ist kein politikwissenschaftliches Werk im strengen Sinne, sondern ein großes Zeitgemälde im Stil etwa von Oswald Spenglers kulturkritischem Bestseller *Der Untergang des Abendlandes*. Arendt handelte drei Gesichtspunkte ab: Antisemitismus, Imperialismus und Totalitarismus. Erst 1953, in der Festschrift

---

<sup>1</sup> Der vorliegende Text wurde in einer ersten Fassung in dem Band *Hannah Arendt, la révolution et les droits de l'homme* (hgg. Emmanuel Faye und Yannick Bosc, Paris 2019, S. 15–34) veröffentlicht und in aktualisierter Form im Seminario internazionale per l'aggiornamento degli insegnanti - Heidegger. Nazismo e filosofia, organisiert von Giancarlo Conti und Roberta Lanfredini (19. Oktober 2019 ; Universität Florenz) vorgetragen. Er beruht auf einer eingehenden Untersuchung zum Kontext von Hannah Arendts Lebenswerk, die der Autor zuvor in einer Buchveröffentlichung (*Arendt et Heidegger. La destruction dans la pensée*, Paris 2016, <sup>2</sup>2020) vorgestellt hat. Die deutsche Übersetzung dieses Werkes ist in Vorbereitung. – Anm. d. Übersetzerin Leonore Bazinek.

<sup>2</sup> Vgl. „*Concern with Politics in Recent European Thought*“. Diese Konferenz wurde mit zwei vorbereitenden Skizzen im 6. Band der kritischen Ausgabe veröffentlicht (Hannah Arendt, *The Modern Challenge to tradition: Fragmente eines Buchs, Kritische Gesamtausgabe/Complete Works. Critical Edition*, Band 6, Göttingen 2018, S. 560–592 und 815–826).

für Karl Jaspers, entwarf sie eine Theorie für die vermeintliche Besonderheit der totalitären Herrschaft in einem Text mit der Überschrift „Ideologie und Terror“, der in die deutsche Ausgabe und dann auch in die amerikanischen Neuauflagen aufgenommen wurde. Arendt führte das totalitäre Regime auf sein „Wesen“ zurück, das sie als „Terror“ begriff. Das Prinzip dieses Terrors bestehe nicht etwa in einer Ideologie oder Weltanschauung, sondern in seiner „logische[n] Entwicklung“.<sup>3</sup>

Arendt war der Auffassung, eine Weltanschauung könne nicht an sich totalitär sein. Dies ist der Grund, weshalb sie im Gegensatz zu Aurel Kolnai, der bereits 1938 seine bemerkenswerte Synthese *Der Krieg gegen den Westen*<sup>4</sup> vorgelegt hatte, die nationalsozialistische Weltanschauung nicht untersucht. Stattdessen stellte sie die Logik selbst vor Gericht. Arendt spricht von der „Tyrannei des logischen Systems“, die „damit beginnt, dass sich der Geist der Logik unterordnet“. Dadurch würden „die Menschen die Fähigkeit [...] des Denkens verlieren“<sup>5</sup> – ganz als ob die logische Kohärenz ein Zwang wäre, der von außen dem Denken auferlegt würde, um es zu zerstören.

Sie betonte unter anderem, dass eine bedeutende Anzahl deutscher Intellektueller, allen voran Heidegger, sich Hitler aus Furcht angeschlossen hätten und bestritt damit die Tatsache, dass diese Zustimmung auf Enthusiasmus beruhte. Durch die Anklage der Logik und damit der Vernunft wird

<sup>3</sup> „[L]ogical process“ (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland 1958, S. 472). [<https://archive.org/details/TheOriginsOfTotalitarianism>] [Da Arendt die deutschen Ausgaben ihrer Texte häufig stark modifizierte, greifen wir in der vorliegenden Übersetzung auf die amerikanischen Ausgaben zurück, die die Grundlagen der französischen Übersetzungen bilden. –Anm. d Ü.]

<sup>4</sup> Vgl. Aurel Kolnai, *The War against the West*, New York 1938 [<https://archive.org/details/TheWarAgainstTheWest>]; dt.: *Der Krieg gegen den Westen* (2011).

<sup>5</sup> „The tyranny of logicity begins with the mind’s submission to logic as a never-ending process, on which man relies in order to engender his thoughts [...] Men lose the capacity of [...] thought“ (Hannah Arendt, *Origins 1958*, S. 473 f.).

in gewisser Weise die Rationalität der Aufklärung infrage gestellt. Die ausschließliche Betonung des Terrors lässt den Enthusiasmus und den Fanatismus unberücksichtigt, den Hitler in *Mein Kampf* „Idealismus“ nennt, verstanden als Aufopferung des Individuums für seine Gemeinschaft und sein Volk. Diese Sichtweise geht mit einer Infragestellung der Französischen Revolution einher. Die Französische Revolution habe den *terreur* auf die Tagesordnung gesetzt. Arendt legte damit in „Ideologie und Terror“ die Grundlagen für diejenigen Thesen, die sie in ihren späteren Werken, vor allem in dem Essay *Über die Revolution* (1963) weiterentwickeln sollte.

Arendt beschränkte sich jedoch nicht darauf, eine politische Totalitarismustheorie zu umreißen. Es ging ihr um die Formulierung einer politischen Gesamtkonzeption. Wie Heidegger mit einer Handbewegung die gesamte Geschichte der abendländischen Metaphysik von Platon bis Nietzsche als „Seinsvergessenheit“ wegwischte, stellte Arendt die gesamte Tradition der politischen Philosophie von Platon bis Marx in Frage.<sup>6</sup> Ihre Neubestimmung des Politischen griff Burkes Formel von der „konzertierten Aktion“ auf.<sup>7</sup>

Ernst Cassirer legte in seiner posthum veröffentlichten kritischen Studie *The Myth of the State* (1946) eine Untersuchung der politischen Mythen der Gegenwart vor. Er berücksichtigte sowohl den von Hegel inspirierten Mythos des Staates als auch den Mythos der Rasse, der von Gobineau bis Chamberlain und Rosenberg ausgearbeitet wurde. Arendt trug nun dazu bei, das Politische als solches zu mythologisieren. Sie stützte sich dazu auf das Paradigma des griechischen Stadtstaates, der *polis*. Dieser Vergleich wird insbesondere in *Vita Activa* bemüht, kehrt aber in allen ihren politischen Essays und in *Über die Revolution* bis zur letzten Seite immer wieder. Außerdem bezog sie sich auf die römische Trias der Religion, Autorität und Tradition, da diese etwas von der Republik an das Reich und die römische Kirche weitergegeben

---

<sup>6</sup> Siehe Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York 1961, S. 17.

<sup>7</sup> „[A]cting in concert“ (Burke)“ (Hannah Arendt, *Origins* 1958, S. 474).

hätte.<sup>8</sup> Ihre wesentlichen Bezugspunkte im Essay *Über die Revolution* sind die Amerikanische Revolution und die die Revolutionsräte.

Die Autorin gibt nicht an, wie diese verschiedenen geschichtlichen und politischen Bezugspunkte miteinander zu vereinbaren seien. Allerdings trugen diese dazu bei, dass sie Menschen mit den unterschiedlichsten Bildungshorizonten erreichen konnte. Das Paradigma des Politischen, das sie vertreten wollte, veränderte sich so gut wie nie. Es beruht auf der deutlichen Trennung des Politischen vom Sozialen; eine Position, die Arendt mit Carl Schmitt und einer Reihe gegenrevolutionärer und antimarxistischer Autoren teilte.

Arendt hatte im Wintersemester 1924–25 Heideggers Vorlesung über Platons Dialog *Sophistes* gehört. Ihre Auflösung der Beziehung zwischen Gemeinwohl und Politik geht auf eine philologisch weder durch die griechische Sprache noch die Literatur gesicherte Unterscheidung zwischen *zoë* und *bios*<sup>9</sup> zurück, die Heidegger in dieser Vorlesung traf. Demnach sei die *zoë* die den Lebensnotwendigkeiten unterworfenen tierische Existenz, die sich in der Existenzweise des *animal laborans* sowie in allem mit Arbeit verbundenem Handeln ausdrücke. Der *bios* sei demgegenüber die genuin menschliche Existenz des politischen Handelns, die nur die geringe Anzahl jener erreiche, die sich von den vitalen Notwendigkeiten, mit denen die soziale Existenz konfrontiert ist, befreien könnten. Diese wahre menschliche Existenz erlange man vermittels einer „zweiten Geburt“. Dazu müsse das Joch und die Dienstbarkeit der Arbeiterexistenz auf andere Menschen abgeschoben werden. Arendt scheute sich nicht zu behaupten, dass die Unterscheidung der Menschen von den Tieren „die menschliche Gattung als solche durchzieht“.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Siehe Hannah Arendt, *Between Past and Future*, op. cit., S. 164.

<sup>9</sup> Siehe Hannah Arendt, *The Human Condition* (1958), London 1998, S. 97. [[http://sduk.us/afterwork/arendt\\_the\\_human\\_condition.pdf](http://sduk.us/afterwork/arendt_the_human_condition.pdf)].

<sup>10</sup> „The distinction between man and animal runs right through the human species itself“ (*ibd.*, S. 19).



Indem sie auf diese Weise eine natürliche Einheit des Menschengeschlechts ablehnte, näherte sich Arendt einem prinzipiellen Polygenismus an, der die Universalität der Idee der Menschheit zurückweist. In den *Elementen und Ursprüngen* rechnete sie die Vorstellung einer „Menschheit“ ausdrücklich zu den „schönen verträumten Vorstellungen“.<sup>11</sup>

Nur auf dem Hintergrund dieser radikalen Thesen kann man die Bedeutung der immer wieder verwendeten Begriffe „Natalität“ und „Pluralität“ in der politischen Terminologie Arendts verstehen. Der Begriff der „Natalität“ ist eine Kriegserklärung gegen das Naturrecht und die rechtliche Anerkennung einer natürlichen Gleichheit aller Menschen, die sie offen ablehnt. Den Terminus „Pluralität“ verwendet sie in dem Sinne, dass es für sie ein Wesen „Mensch“ nicht gibt, sondern nur Menschen. „Die politische Welt ist ein Pluriversum, kein Universum“, liest man in Carl Schmitts Schrift *Der Begriff des Politischen* (1933). Das Wort „Pluriversum“ unterstrich Arendt im Exemplar ihrer persönlichen Bibliothek, die heute im Bard College aufbewahrt wird.<sup>12</sup>

Demnach wäre es illusorisch, Arendts Sicht des Politischen als Verteidigung der Demokratie und der Menschenrechte aufzufassen oder in ihrem Verständnis von Pluralität eine Unterstützung der pluralistischen Demokratie, die für alle sozialen Gruppen offen ist, zu sehen. Arendt nutzte vielmehr jede Gelegenheit, um die egalitären Massengesellschaften, wie sie sie nennt, anzugreifen, weil diese die Bildung einer neuen „politischen Aristokratie“ verhindern würden. In ihrer Sicht sind „nur die Besten (*aristoi*) [...] wirklich menschlich.“<sup>13</sup> Die Demokratie wird im Essay *Über die Revolution* als „die schlechteste Regierungsform“ bezeichnet, da sie als „Herrschaft der

---

<sup>11</sup> „[I]dealistic talk about mankind and the dignity of man [...] all these fine and dreamlike notions“ (Hannah Arendt, *Origins* 1958, S. 235).

<sup>12</sup> Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Hamburg 1933, S. 36: [<http://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Schmitt-Begriff.pdf>]. In Schmitts Text bezieht sich die Pluralität nicht auf Menschen, sondern auf Staaten.

<sup>13</sup> „[O]nly the best (*aristoi*) [...] are really human“ (Hannah Arendt, *Human Condition*, S. 19).

Vielen“ mit der Herrschaft der Mehrheit gleichgesetzt werde und einer nur für Wenige geltenden Isonomie entgegengesetzt sei.<sup>14</sup> Gnade in Arendts Augen fand lediglich die Isonomie, verstanden als gegenseitige Anerkennung einer kleinen Anzahl Gleichgestellter, die konzertiert handeln. Sie scheute keine Mühe, um zu erklären, dass die Mehrheit der Menschen nicht in der Öffentlichkeit der *polis* lebe: „In der Antike sind dies“, schrieb sie, „der Sklave, der Ausländer und der Barbar; vor der Moderne dann der Arbeiter und der Handwerker und schließlich in unserer Welt der Angestellte oder der Geschäftsmann“.<sup>15</sup> Es reiche vollkommen, dass diese Macht, die durch das gemeinsame Handeln entstehe, nur von wenigen ausgeübt werde. Arendt betonte: „Eine vergleichsweise kleine, aber gut organisierte Gruppe kann nahezu uneingeschränkt über große, stark bevölkerte Reiche herrschen.“<sup>16</sup>

Man kann also sehr genau verfolgen, wie Arendt nach und nach ihre geschichtlichen Bezugnahmen in den Dienst des von ihr vertretenen politischen Paradigmas stellte. Im Essay *Über die Revolution* ist ihr hauptsächlicher Referenzpunkt nicht mehr wie in *Vita Activa*, der griechische Stadtstaat oder, wie in *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, die römische Trias, sondern, wie es der Titel andeutet, die „Revolution.“ Man findet jedoch dieselbe Abtrennung des Gemeinwohls von der Politik, dieselbe Art, ein Sklavensystem zu verwerfen, und dieselbe Mythologisierung eines privilegierten Bezugspunktes.

---

<sup>14</sup> „[T]he worst form of government [...] the rule of the many“ (Hannah Arendt, *On Revolution*, London 1965, S. 30) [<https://archive.org/details/OnRevolution/page/n3/mode/2up>]

<sup>15</sup> „[T]he slave, the foreigner, and the barbarian in antiquity, [...] the laborer or craftsman prior to the modern age, the jobholder or businessman in our world.“ (Hannah Arendt, *Human Condition*, S. 199).

<sup>16</sup> „A comparatively small but well-organized group of men can rule almost indefinitely over large and populous empires, and it is not infrequent in history that small and poor countries get the better of great and rich nations.“ (*ibd.*, S. 200).

Arendt nimmt keine historische oder philosophische Analyse der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit vor, um Anhaltspunkte für allgemeinere Aussagen zu finden. Sie möchte dem Leser eine vorherbestimmte Sicht vermitteln. Ihr Ziel ist es, das Paradigma der Revolution in den Köpfen der Menschen zu verändern, ebenso wie die historischen Referenzen oder Modelle, die wir spontan mit diesem Wort verbinden. Zu diesem Zweck wird ein Doppeltes unternommen:

1. Keine Bezugnahme mehr auf die Französische Revolution von 1789, die als „Katastrophe“ und „große Tragödie“<sup>17</sup> dargestellt wird, und auf die Russische Revolution, die fast vollständig ignoriert oder nur als Übergang vom revolutionären Terror zum Totalitarismus erwähnt wird.

2. Der gleichzeitige Rückgriff auf die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776, die als einzige erfolgreiche Revolution - als „[...] triumphaler Erfolg“<sup>18</sup> - dargestellt wird, und auf die kurzlebigen Räterepubliken von 1918, die „verlorenen Schätze“ der Revolution, ohne dass klar ersichtlich wäre, wie diese beiden Bezüge miteinander in Einklang zu bringen sind, außer durch die Anspielung auf Jeffersons gescheitertes Projekt, die *counties* in *wards* zu gliedern.

### *Ein Beitrag zum Kalten Krieg*

Wir sind mit einem außergewöhnlichen Lebensweg konfrontiert. Wir haben eine Intellektuelle vor uns, die 1954 anlässlich einer Einladung durch die *American Political Science Association* die Funktion einer *political theorist* für sich in Anspruch nahm. Anschließend häuften sich die Einladungen an die angesehensten Universitäten – Notre Dame, Yale, Berkeley, Princeton – bevor man ihr an der Universität Chicago, einer konservativen Institution *par excellence*, und dann an der *New School of Social Research* in New York, dem

---

<sup>17</sup> „[G]reat tragedy“; „Disaster“ (Hannah Arendt, *On Revolution*, S. 131 und 55).

<sup>18</sup> „[T]riumphantly successful“ (*ibd.*, S. 56).

Zentrum der postmodernen *New Left*, eine Stelle anbot. Hannah Arendt konnte allerdings weder auf dem Gebiet der politischen Philosophie noch der politischen Theorie irgendwelche Vorleistungen aufweisen. Ihre Doktorarbeit trug den Titel *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Daran schlossen sich verschiedene Artikel zur deutschen Romantik an. In New York schlug sie die Laufbahn einer Journalistin ein, besetzte eine verantwortliche Position in der *Conference of Jewish Relations* und war Mitarbeiterin im Schocken Verlag (1945-1948), bis die Veröffentlichung ihrer Trilogie *Elemente und Ursprünge des Totalitarismus* ihr plötzlich ersten Ruhm einbrachte. Aber dieses polymorphe und schwer einzustufende Werk wird seit seinem Erscheinen von der überwiegenden Mehrheit der Historiker kritisiert. Reicht es also aus, um Arendts akademische Reputation zu erklären?

Seit 1944 war Arendt eine der wichtigsten Autor\_innen der *Partisan Revue*, die damals als links galt. Inzwischen weiß man allerdings, dass diese Zeitschrift von der CIA unterstützt wurde. *Elemente und Ursprünge* war 1951 von *Preuves*, der Zeitschrift des *Congress for Cultural Freedom* (CCF), der von der CIA konzipiert und finanziert wurde, besonders wohlwollend aufgenommen worden. Arendt nahm 1955 an dem großen Kongress des CCF in Mailand teil. Die französische Übersetzung ihres Vortrags zur Entstehung und Entwicklung des Totalitarismus und der autoritären Regierungsformen im 20. Jahrhundert erschien im folgenden Jahr in der Zeitschrift *Preuves*. Obwohl Arendt sich in ihrer privaten Korrespondenz mehr als einmal über den CCF lustig gemacht hatte, akzeptierte sie die Unterstützung dieser Organisation, die ein klares Ziel, insbesondere im Hinblick auf die europäische Linke, verfolgte.

Wenngleich eine gründlichere Analyse dieser subventionierten Aktivitäten und Veröffentlichungen Arendts noch aussteht, können wir ideologische Stellungnahmen in ihren Werken nachweisen, wie zum Beispiel in den Prologen, Einleitungen und Schlussfolgerungen der drei Hauptwerke *Elemente*

und *Ursprünge des Totalitarismus* (1951), *Vita Activa* (1958) und *Über die Revolution* (1963). Arendt bezog in allen drei Werken zu dem neuen „Kalten Krieg“ zwischen den USA und der UdSSR Stellung:

1. Das kurze Vorwort der ersten englischen Ausgabe der *Elemente und Ursprünge* wurde in keine französische Ausgabe aufgenommen. Selbst die Ausgabe von Bouretz (Gallimard 2002), die beansprucht, die Schlüsseltexte gesammelt zu präsentieren, ist keine Ausnahme.<sup>19</sup>

Wir befinden uns im Sommer 1950, kurz vor dem Ausbruch des Korea-Krieges. Vom ersten Satz an sieht sich Arendt am Vorabend eines Dritten Weltkrieges zwischen den beiden Weltmächten, die die beiden vorherigen Kriege überdauert hatten. Sie schreibt:

„Zwei Weltkriege binnen einer Generation, getrennt von einer ununterbrochenen Kette von lokalen Kriegen und Revolutionen, auf die keinerlei Friedensvertrag für die Besiegten gefolgt war; keinerlei Nachsicht der Sieger. Wir erwarten folglich einen Dritten Weltkrieg zwischen den beiden noch bestehenden Weltmächten. Diese Zeit des Wartens ähnelt der Ruhe, die sich breitmacht, wenn alle Hoffnung verschwunden ist. Wir erhoffen weder die Wiederherstellung der alten Ordnung mit ihren Traditionen noch die Wiederbelebung der Massen der fünf Kontinente, die in das von der Gewalt der Kriege und Revolutionen produzierte Chaos geworfen wurden, sowie der fortschreitenden Zerstörung von allem, was bisher davon ausgespart war. Wir beobachten in den verschiedensten Situationen und den unterschiedlichsten Zusammenhängen einen Anstieg derselben Phänomene: den Verlust der Heimat in einer nie gekannten Weise, der Entwurzelung auf einem nie gekannten Niveau.“<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Michelle-Irène Brudny veröffentlichte eine französische Übersetzung dieses wichtigen Textes im *Magazine littéraire* (Juni 2002) [dem wir auch hier folgen – Anm. d. Ü.].

<sup>20</sup> „Two world wars in one generation, separated by an uninterrupted chain of local wars and revolutions, followed by no peace treaty for the vanquished and no respite for the victor, have ended in the anticipation of a third World War between the two remaining world powers. This moment of anticipation is like the calm that settles after all hopes have died. We

In diesem Werk, das so oft als Kritik des nationalsozialistischen Totalitarismus aufgefasst wird, findet sich kein einziger positiver Satz zu dem Sieg von 1945 über das Dritte Reich. Die Autorin erwähnte lediglich, dass es nach den beiden Weltkriegen nicht zu Friedensverträgen für die Besiegten gekommen sei. Diese Bemerkung ist nicht nachvollziehbar, denn dem Waffenstillstand vom 11. November 1918 folgte die Unterzeichnung des Versailler Vertrages – zugegebenermaßen erst am 28. Juni 1919 und nicht mehr durch das aufgelöste Kaiserreich, sondern durch die junge Weimarer Republik. Die Kapitulation der Wehrmacht (1945) führte nicht zu einem Friedensvertrag, weil die NS-Regierung durch die Völkermordpolitik zu kompromittiert war, um als Verhandlungspartner akzeptiert werden zu können.

Wie dem auch sei, der Verbündete von gestern, die Sowjetunion, wurde nun ohne Umschweife als Feind von heute hingestellt. In der Schlussfolgerung von 1951, die in den folgenden Ausgaben nicht mehr aufgenommen wurde, legitimierte Arendt dann im Vorhinein einen möglichen Einmarsch in das Hoheitsgebiet der UdSSR. Sie schlug einen solchen nicht nur vor, sondern bezeichnete ihn sogar als politische Pflicht:

„[D]ie russischen Konzentrationslager, in denen Millionen von Menschen nicht einmal mehr die zweifelhaften Vorrechte der Gesetzgebung ihrer eigenen Länder genießen, könnten und dürften Gegenstand einer Aktion, die die Rechte und Regeln der Souveränität nicht zu respektieren hätte, werden.“<sup>21</sup>

---

no longer hope for an eventual restoration of the old world order with all its traditions, or for the reintegration of the masses of five continents who have been thrown into a chaos produced by the violence of wars and revolutions and the growing decay of all that has still been spared. Under the most diverse conditions and disparate circumstances, we watch the development of the same phenomena – homelessness on an unprecedented scale, rootlessness to an unprecedented depth.” (Hannah Arendt, *Origins* 1958, S. vii)

<sup>21</sup> „Russian concentration camps, on the other hand, in with many millions are deprived of even the doubtful benefits of the law of their own country, could and should become the subject of action that would not have to

Selbstverständlich kann man es Arendt als Verdienst anrechnen, zu diesem Zeitpunkt auf die sowjetischen Lager hingewiesen zu haben. Aber man muss hier genau lesen, um zu bemerken, wie weit sie geht. Sie möchte nicht nur eine Weltmacht in Schach halten, die nun als feindlich angesehen wird, sondern eine mögliche militärische Aktion auf dem Hoheitsgebiet dieses Feindes schon im Voraus rechtfertigen.

Kommen wir auf das Vorwort von 1951 zurück. Arendt schloss mit folgenden Worten:

„Der Antisemitismus (und nicht allein der Judenhass), der Imperialismus (und nicht allein das Erobern), der Totalitarismus (und nicht die einfache Diktatur) – einer nach dem andern, einer brutaler als der andere, haben gezeigt, dass die Menschenwürde eine neue Garantie braucht, die nur in einem neuen politischen Prinzip, in einem neuen weltweiten Recht, dessen Geltung sich auf die ganze Menschheit erstreckt, gefunden werden kann. Seine Macht muss jedoch strikt begrenzt bleiben und wird von territorialen Körperschaften einer neuen Art in Kraft gesetzt und kontrolliert.“<sup>22</sup>

Dieser Text ist außerordentlich aufschlussreich, denn er spiegelt eine Stellungnahme wider, die zugleich politisch („einem neuen politischen Prinzip“), rechtlich („einem neuen weltweiten Recht“) und geopolitisch („territorialen Körperschaften einer neuen Art“) ist und dies zu genau dem Zeitpunkt – im Sommer 1950 –, als Carl Schmitt sein Vorwort zum *Nomos der Erde* schrieb. Rufen wir uns die Worte in Erinnerung, mit denen dieses Vorwort schließt: „Es sind die Friedfertigen,

---

respect the right and rules of sovereignty.“ (Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951, S. 437.

<sup>22</sup> „Antisemitism (not merely the hatred of Jews), imperialism (not merely conquest), totalitarianism (not merely dictatorship) — one after the other, one more brutally than the other, have demonstrated that human dignity needs a new guarantee which can be found only in a new political principle, in a new law on earth, whose validity this time must comprehend the whole of humanity while its power must remain strictly limited, rooted in and controlled by newly defined territorial entities.“ (Ebd., S. ix [seitengleich beibehalten in *Origins 1958* – Anm.d. Ü.]).

denen das Erdreich versprochen ist. Auch der Gedanke eines neuen Nomos der Erde wird sich nur ihnen erschließen.“<sup>23</sup>

Schmitt gab sich von diesem Zeitpunkt an als Verteidiger des Friedens, obwohl er in seinen früheren Veröffentlichungen Anfang der 1940er Jahre eine „Großraumpolitik“ verteidigt hatte, die der Politik der Eroberung des „Lebensraumes“ im Osten durch das Dritte Reich diente.

Gibt es zwischen dem „neuen weltweiten Recht“ und den „territorialen Körperschaften einer neuen Art“ die Arendt erwähnt, sowie dem „neuen Nomos der Erde“ von Schmitt eine Verbindung? Konnte Arendt diesen Text bereits für ihr Vorwort verwenden? Hat sie ihr Schlusskapitel korrigiert oder gar erst hinzugefügt, nachdem sie begonnen hatte, den im Herbst 1950 veröffentlichten *Nomos der Erde* zu lesen? Auf jeden Fall ist Schmitts Buch eines der Werke, die sie am aufmerksamsten gelesen hat, wie es die angestrichenen Stellen in ihrem heute im Bard College aufbewahrten Exemplar belegen. Sie hob zum Beispiel den letzten Absatz von Schmitts Vorwort, den wir oben zitiert haben, mit zwei Ausrufezeichen hervor.

2. In einem völlig veränderten Kontext bezog sich Arendt sieben Jahre später (1958) in ihrer Einleitung zu *Vita Activa* auf die erste russische Sputnik-Mission im Weltraum (4. Oktober 1957). Damit trug sie dieser besonderen Periode des bedeutenden technologischen Vorsprungs Sowjetrusslands gegenüber den Amerikanern Rechnung. Hinter dem Run auf den Weltraum verbarg sich unter anderem das atomare Wettrüsten. Wenn die Russen also über Raketen verfügten, die einen Satelliten in den Weltraum schießen konnten, dann waren sie ebenfalls in der Lage, interkontinentale Geschosse auf die Vereinigten Staaten abzufeuern.

---

<sup>23</sup> Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, Berlin <sup>2</sup>1974.



In den „Einleitenden Bemerkungen“ ihres Essays parallelierte Arendt dann die „Flucht von der Erde in das Universum“ und die „Flucht aus der Welt in das *Selbstbewusstsein*“<sup>24</sup>.

*Die Einleitung zum Essay Über die Revolution (1963)*

Bei einer kritischen Lektüre der Einleitung „Krieg und Revolution“<sup>25</sup> stellt man fest, dass Arendt zwar im Titel einen Essay über die Revolution ankündigt, sich aber letztlich an der Beziehung zwischen Kriegen und Revolutionen des 20. Jahrhunderts orientierte.

Sie erstellte zunächst eine Liste der vermeintlich veralteten Ideologien des 19. Jahrhunderts, die „den Kontakt zu den ausschlaggebenden Wirklichkeiten unserer Welt verloren haben“.<sup>26</sup> Unter diesen Ideologien nannte sie den Kapitalismus und den Kommunismus, die allerdings weder 1963 noch heute „überholte“ Ideologien, sondern konkurrierende Organisationsweisen der Wirtschaft und der sozialen Verhältnisse darstellen. Es ist ein fragwürdiger theoretischer Kunstgriff, 1963 zu behaupten, dass nun Kriege und Revolutionen statt Kapitalismus und Kommunismus die Schlüssel zur politischen Wirklichkeit seien.

Diese Konzeption beruht auf einem Grundprinzip ihrer bereits erwähnten Weltanschauung, der radikalen Trennung der Politik von der Wirtschaft und dem Sozialbereich. Deswegen konnte der Krieg an die erste Stelle der Schlüsselprobleme der Politik rücken, da Kapitalismus und Kommunismus stillschweigend in das Gebiet der Wirtschaft und der gesellschaftlichen Organisation verbannt wurden. Daran anschließend stellt sich das Problem der Revolution.

Mit dem Ausschluss des Kapitalismus und des Kommunismus musste Arendt auch nicht mehr die Russische Revolution

<sup>24</sup> „[T]wo fold flight from the earth into the universe and from the world into the self“ (Hannah Arendt, *Human Condition*, S. 6; vgl. *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München 1994, S. 13).

<sup>25</sup> Siehe Hannah Arendt, *On Revolution*, S. 11-27.

<sup>26</sup> „[H]ave lost contact with the major realities of our world“ (*ibd.*, S. 11).

von 1917 behandeln. Ihre Liste der angeblich veralteten Ideologien des 19. Jahrhunderts erlaubte ihr also, ohne nähere Begründung die erste große Revolution des 20. Jahrhunderts aus ihrer Untersuchung auszusparen. Arendt ging geschickt vor: der erste Eigenname, den sie nannte, war Lenin. Sie kommt dann mehrmals, wie wir sehen werden, auf Marx und Lenin zurück, ohne jedoch der Revolution von 1917 ein selbstständiges Kapitel zu widmen.

Arendt wandte auch hier, wie so oft in ihren Schriften, den Trick an, etwas als Ergebnis der Geschichte zu präsentieren – hier das Veralten einer Ideologie –, was in Wirklichkeit das Produkt ihrer theoretischen Konstruktion war. Man muss deswegen sehr genau hinschauen, um den durchweg strategischen Gebrauch ihrer historischen Referenzen erfassen zu können.

Auf diese Weise bezog Arendt Position und mischte sich in die aktuellen Ereignisse des Kalten Krieges zwischen den USA und der UdSSR ein. Als ausgebildete Journalistin war sie in der Lage, den jeweiligen Einstieg in ihre Essays brandaktuell zu gestalten.

In dem kurzen Vorwort zur ersten englischen Ausgabe (1951) der *Elemente und Ursprünge* deutete sie den drohenden Korea-Krieg als Vorspiel eines Dritten Weltkrieges zwischen den USA und der UdSSR, im Vorwort zu *Vita Activa* (1958) spielte sie auf die erste Sputnik-Weltraummission an, die die technologische Überlegenheit der UdSSR über die USA demonstrierte und auf welche die USA mit dem Mondlandungsprogramm Apollo antworteten. Die Einleitung zum Essay *Über die Revolution* (1963) bezog sich schließlich auf die Kuba-Krise, die die USA und die UdSSR an den Rand eines Atomkrieges geführt hatte. Kurz, wir befinden uns im Kalten Krieg, in dem sich die beiden Atommächte zwar mit Machtdemonstrationen gegenüberreten, ohne jedoch zur Tat zu schreiten. Diese Einleitungen sind ganz und gar aus Anspielungen an das tagesaktuelle Geschehen gesponnen, die dem Leser von heute zumeist entgehen. Deshalb kommt im Klappentext auch nichts davon zur Sprache.

Die Behauptung eines engen Zusammenhanges zwischen Krieg und Revolutionen im 20. Jahrhundert geht nicht in erster Linie auf eine geschichtliche Beobachtung zurück, sondern bringt eine politische Stellungnahme zur Tagespolitik zum Ausdruck. Arendt bezog sich direkt auf den militärpolitischen Kontext des Kalten Krieges.<sup>27</sup> Es handelte sich um einen Krieg der maßgeblichen Atommächte, der allein mit technologischen Machtdemonstrationen ohne militärische Auseinandersetzung stattfand. Der Ausbruch eines Krieges verblieb im Möglichen - eine echte atomare Konfrontation hätte allerdings die Auslöschung der beiden Kriegsparteien oder sogar der ganzen Menschheit riskiert. Vor dem Hintergrund des Kalten Krieges und des nuklearen Wettrüstens war die einzige effektive Gewalt, die noch möglich war, die der Revolutionen.

Was aber verstand Arendt unter „Revolution“? Zunächst stellte sie ein Revolutionsparadigma in den Vordergrund, das mit demjenigen der Französischen Revolution nicht übereinstimmte. Ging es in der Französischen Revolution um einen Aufstand der Bevölkerung gegen die unterdrückende Herrschaft sowie das ungerechte Sozialsystem des *Ancien Régime* und der Monarchie, so zielte Arendts Paradigma auf die Emanzipation eines Volkes von der Fremdherrschaft ab. Sie bezog sich auf das Modell der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776, die sie von der ersten Seite an zitierte. Es ging also nicht mehr um Gleichheitsforderungen, noch weniger um die Aufhebung des Privateigentums oder des Klassenkampfes – ganz zu schweigen von der Abschaffung der Sklaverei.

Was Arendt unterstützte, ohne dies ausdrücklich zu sagen, waren die Aufstandsbewegungen der von Sowjetrußland beherrschten Völker, die zu einer Revolution im Sinne der Unabhängigkeit von der sowjetischen Herrschaft führen würden. Der Präzedenzfall dafür war der Aufstandsversuch in Budapest 1956 mit seinen revolutionären Räten, der durch

---

<sup>27</sup> *Ebd.*, S. 19.

sowjetische Intervention niedergeschlagen wurde. Dies war das zentrale Thema des Kalten Krieges. Es folgte die Unterdrückung des Prager Frühlings (1968). Die „Solidarnosc“-Bewegung zu Beginn der 1980er Jahre in Polen löste schließlich kaskadenartige Effekte aus, die einige Jahre später zum Zusammenbruch der Sowjetunion führten.

Arendts Kunstgriff bestand nun darin, die linke Revolutionsmythologie, einen der wichtigsten politischen Mythen, zum Vorteil der USA, d.h. einer der beiden Parteien des Kalten Krieges, zu vereinnahmen. Sie hatte verstanden, dass man mit einer konservativen Haltung, die sich gegen die Revolution von 1917 richtete, den ideologischen Krieg gegen die Sowjetherrschaft bei der Jugend und den Intellektuellen nur verlieren konnte. Aber es sollte gerade erreicht werden, dass die osteuropäischen Völker das Lager wechselten und von der Herrschaft des Warschauer Paktes in die Einflussphäre der NATO übergingen. Es kam also darauf an, diese geopolitischen Kämpfe als Revolutionen der Freiheit darzustellen, was zweifellos zum Teil richtig ist. Aber es führte zu einem ganz anderen Revolutionsparadigma: nicht mehr 1789 und 1917, sondern 1776. Die Modelle der Französischen und der Russischen Revolution wurden durch die amerikanische Unabhängigkeitserklärung ersetzt.

Arendt hatte die Lektionen der deutschen konservativen Revolution, die bereits einige Elemente des revolutionären Potentials der marxistischen Linken zu vereinnahmen wusste, gelernt. Dazu orientierte sie sich nicht nur an dem Modell von 1776, sondern stellte im letzten Kapitel auch noch eine Beziehung zu den Revolutionsräten her. Diese Vorgehensweise erinnert an diejenige von Moeller van den Bruck 40 Jahre früher in seinem Buch *Das Dritte Reich*.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Arthur Moeller van den Bruck, *Das Dritte Reich*, Hamburg <sup>3</sup>1934, S. 67; vgl. ebenfalls das Vorwort von Hans Schwarz, ebd., S. 12. Über Arendt und Moeller, vgl. Leonore Bazinek, „La polis d’Hannah Arendt, un paradigme d’irréalité ?“, *Texto* ! 2017 : <http://www.revue-texto.net/index.php?id=3957>

Diese Strategie des Kalten Krieges kann sicherlich die Zustimmung jener erhalten, die die Befreiung der Völker von der Sowjetherrschaft unterstützen, und erklärt somit den weltweiten Erfolg Arendts nach dem Zusammenbruch der UdSSR. Das, was sie zu legitimieren geholfen hatte, war schließlich 1989 erfolgreich. Es ist jedoch wichtig, genau zu sehen und zu analysieren, worin diese „Freiheit“, die sie fördern wollte, bestand.

### *Befreiung und Freiheit*

Die Struktur des Essays *Über die Revolution* besteht, ähnlich wie diejenige der *Elemente und Ursprünge*, aus einem Vergleich oder einer Parallele. In ihrem ersten Buch fasste Arendt unter einem einzigen Ausdruck, dem des „Totalitarismus“, das Dritte Reich und die Sowjetunion zusammen. In *Über die Revolution* stellte sie die aus ihrer Sicht gelungene Amerikanische Revolution und ihre Unabhängigkeitserklärung der Französischen Revolution, in der sie ein „Desaster“ sah,<sup>29</sup> und der Erklärung der Menschenrechte gegenüber.

Bei der Lektüre von Arendts Essay fällt das Fehlen einer historischen Analyse der Französischen Revolution auf. Für eine Autorin, die über dieses Ereignis nachdenken will, ist es verwunderlich, dass sie die historischen Voraussetzungen für das Ausbrechen der Französischen Revolution völlig ausgeklammert hat. Ihre Kritik stützt sich nicht auf historische und soziale Untersuchungen, sondern auf ein manichäisches Konzept des moralischen Empfindens. Der Fehler der Revolutionäre, insbesondere Robespierres, habe darin bestanden, dass sie dem Mitleid da Raum gegeben hätten,<sup>30</sup> wo alleine die Solidarität hätte sprechen sollen, wo also die Vernunft sich an das Gefühl anschließe<sup>31</sup> – ein überraschendes Plädoyer für die Vernunft aus Arendts Feder.

---

<sup>29</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*, S. 55; vgl. oben.

<sup>30</sup> Siehe *ebd.*, S. 75.

<sup>31</sup> Siehe *ebd.*, S. 88.

Das Thema des Mitgefühls bezieht sich natürlich auf Rousseau. Doch obwohl Arendt den Genfer Philosophen mehrfach erwähnte, ging sie nicht zu einer philosophischen Analyse seines politischen Denkens über. Stattdessen machte sie einen ziemlich langen Abstecher zu Dostojewski und seiner Legende vom „Großinquisitor“, die an sich schon eine ganze Exegese verdienen würde, so bedeutsam war der Bezug auf Dostojewski für die Strömungen der „konservativen Revolution“. Arendt war jedoch innovativ, indem sie die Brüder Karamasow mit Hermann Melvilles posthumem Roman *Billy Budd* verglich,<sup>32</sup> was die Frage verkompliziert und verschiebt, da das Mitgefühl in dem amerikanischen Roman untrennbar mit einer Form der homosexuellen Liebe verbunden ist. Auf jeden Fall ist, wie in ihrem Band über den Imperialismus, der Ort der „Überprüfung“ von Arendts Gedanken nicht so sehr die Wirksamkeit der Geschichte oder die Analyse philosophischer Gedanken, sondern der Roman und die Charakterstudie. Dies ist in der Tat angemessen für einen Gedanken, der jede kausale Erklärung ablehnt, um die erzählte Geschichte, die Erzählung und vor allem ihre biografische Dimension zu betonen. Dieser Rückgriff auf die Literatur, insbesondere auf Melville, ist mit dem von Carl Schmitt zu vergleichen, der sich mit der Figur des Benito Cereno, dem Helden einer kurzen Erzählung des amerikanischen Schriftstellers, identifizierte, um sein nationalsozialistisches Engagement zu entschuldigen.<sup>33</sup>

Mit dem Einbruch des Mitleides wird, Arendt zufolge, die Politik vom „Sozialen“<sup>34</sup> überlagert. Für Arendt bestand die Ursünde der Revolution darin, dass sie die Schleusen geöffnet hatte, die ihrer Meinung nach das Politische vom Sozialen trennen sollten.

<sup>32</sup> *Ebd.*, S. 82-88.

<sup>33</sup> Carl Schmitt erwähnt Benito Cereno zwei Mal in *Ex captivitate salus* (vgl. *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Berlin 2002, S. 21 und 75) sowie in seinem Briefwechsel mit Ernst Jünger (vgl. die zahlreichen Hinweise im Register der Ausgabe Ernst Jünger - Carl Schmitt, *Briefe 1930-1938*, Stuttgart 2012, S. 922).

<sup>34</sup> „[S]ocial“ (Hannah Arendt, *On Revolution*, S.91).

Wer hofft, doch noch so etwas wie eine soziologische oder sozioökonomische Analyse der französischen Gesellschaft unter dem Ancien Régime und der Revolution zu finden, wird enttäuscht. Arendt zog es vor, ihre Argumente zu personifizieren. Sie konzentrierte ihre Kritik auf die Art und Weise, in der „die Konflikte der Seele, der zerrissenen Seele von Rousseau“ die sie auf den cartesianischen Zweifel zurückführte, von Robespierre ins Politische gewendet wurden. Damit wurden sie „mörderisch, denn sie waren unlösbar“.<sup>35</sup> So findet sich inmitten des Kapitels über „Die soziale Frage“ eine lange Abhandlung über die Heuchelei und die Tugend nach Robespierre, die in eine scharfe Kritik der Menschenrechte und einen Lobpreis Edmund Burkes mündet. Diese zwei Seiten geben Arendts Denken komprimiert wieder.<sup>36</sup>

Arendt behauptete, dass „das berühmte Argument Burkes“ gegen die Menschenrechte „weder obsolet noch ‚reaktionär‘“ sei. Allerdings verschob sie die Bedeutung dieser Kritik. Es sei nicht mehr die Abstraktion, die in Zweifel gezogen werde, sondern der Umstand, dass die Menschenrechte die Garantien zerstören würden, die die „Achtung der Rechtsperson“ biete. Kurz gesagt, die „Natürlichkeit“ der Menschenrechte und die Gleichstellung, die sie voraussetzt, werden in Frage gestellt. Die französischen Revolutionäre seien dem Irrtum verfallen zu glauben, „die Natur selbst emanzipiert“ zu haben. Sie meinten, damit „den natürlichen Menschen in jedem Menschen befreit und ihm die Rechte gegeben zu haben, die ihm aufgrund seines Menschseins, durch sein Geboren-Sein, und nicht durch seine Zugehörigkeit zu einer politischen Körperschaft zukommen“.<sup>37</sup>

Die Autorin amalgamierte die Menschenrechte mit dem *terreur*, ohne jedoch die geschichtlichen Ursachen der

---

<sup>35</sup> „[T]hey became murderous because they were insoluble“ (*ibd.*, S. 97).

<sup>36</sup> Siehe *ibd.*, S. 108-110.

<sup>37</sup> „They believed that they had emancipated nature herself, as it were, liberated the natural man in all men, and given him the Rights of Man to which each was entitled, not by virtue of the body politic to which he belonged but by virtue of being born“ (*ibd.*, S. 108).

Revolutionskriege, die sich in erster Linie gegen die europäischen Monarchien richteten, präzise zu untersuchen. Sie meinte, dass die französischen Revolutionäre „durch die endlose Jagd auf die Heuchler und durch die Leidenschaft, die Gesellschaft zu entlarven [...] die Maske der Persona weggerissen“, und „alle Einwohner ohne die beschützende Maske einer Rechtspersönlichkeit belassen hätten“.<sup>38</sup> Die Vermengung von Menschenrechten und *terreur* führt zu folgendem Problem: Der *terreur* stellt unbestreitbar das *habeas corpus* infrage, aber kann man hierfür die Erklärung der Menschenrechte verantwortlich machen?

Außerdem verschwieg Arendt die Tatsache, dass diese Rechte in der Erklärung von 1789, die sie weder zitierte noch analysierte, untrennbar mit dem Menschen und dem Bürger verbunden sind. Sie warf der Erklärung vor, „die Politik auf etwas Natürliches zu reduzieren“, indem sie „positive, grundlegende Rechte“ nennt, „die der Natur des Menschen innewohnen“ und „sich von seinem politischen Status unterscheiden“.<sup>39</sup> Im nächsten Kapitel behauptete sie dann allerdings, dass diese Rechte nichts Anderes als „vorgetäuschte Rechte“ seien, da sie „die allgemeinen Menschenrechte mit den Rechten der Bürger“ gleichsetzten.

In dem ihr eigenen sophistischen Argumentationsstil versuchte Arendt also, die Kohärenz und die Legitimität der Menschenrechte zu zerstören, indem sie zwei widersprüchliche Argumente verwendete. Durch die Menschenrechte, die einem „durch Geborensein alleine“ zugestanden werden, werde das Recht dort naturalisiert, wo es nur das politische Recht der Bürger geben dürfe. Dann aber behauptete sie, dass die Naturrechte gar keine seien, weil sie sich letztlich unter die Bürgerrechte subsummieren ließen. Diese sophistische

<sup>38</sup> „[B]y the unending hunt for hypocrites arid through the passion for unmasking society, they had, albeit unknowingly, torn away the mask of the persona as well“ (*ebd.*).

<sup>39</sup> „[To] spell out primary positive rights, inherent in man’s nature, as distinguished from his political status, and as such they tried indeed to reduce politics to nature“ (*ebd.*).



Weise, ein Prinzip durch eine – wie ich es nennen möchte – „Scheren“-Argumentation, also zwei widersprüchliche Entgegnungen, zurückzuweisen, scheint dazu geeignet, das Denken zu verwirren und die Kritik zu neutralisieren, zumindest so lange, bis man sich dieses Vorgehens sowie seines wiederholten Gebrauchs bewusst wird.

Man kann der Autorin von *Über die Revolution* zugestehen, dass sie, wie bereits Burke und andere auch, den Finger in die Wunde gelegt hat, was die Wahrung der Menschen- und Bürgerrechte angeht und dies vor allem in Bezug auf Staatenlose. Aber kann man wirklich sagen, dass ihre Lösungsversuche eine Entwicklung des Rechts eingeleitet hätten, die, insbesondere im Asylrecht und der Frage der Staatenlosigkeit, zwingend zur Widerlegung der Prinzipien führt, auf denen die Menschenrechte beruhen, angefangen bei der Behauptung der natürlichen Gleichheit aller Menschen? Man kann sich über die Bereitwilligkeit nur wundern, mit der heute so oft zeitgenössische Autoren Arendts Kritik an den Menschenrechten zustimmen.

### *Ein diskriminierendes Paradigma der Politik*

Es empfiehlt sich nun, die wesentlichen Züge der politischen Konzeption Arendts in einigen Zeilen abschließend zusammenzufassen. Arendt geht, wie wir gesehen haben, von Heideggers Unterscheidung zwischen *zoë* und *bios* aus. Die *zoë* repräsentiert die grundlegende biologische Existenz der Menschen, die individuelle, private Existenz der Arbeit und des „Sozialen“, die Existenz, die sich als Ziel setzt, das Lebensnotwendige zu beschaffen. Wer auf dieser Ebene bleibt, ist nichts anderes als ein *animal laborans*. Er versteht es eigentlich nicht, Mensch zu sein. So behauptet Arendt, dass die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier das Menschengeschlecht durchzieht. Es gibt keine reale anthropologische Einheit des *genus humanum* in dieser Konzeption. Das eigentlich menschliche Leben beginnt erst mit dem Eintritt in den *bios politikos*, das heißt in die gemeinsame politische Aktion, die

einen gemeinsamen Raum, eine politische Gemeinschaft bildet, die man Stadt, Vaterland oder Reich nennt: die *polis*. Es gibt also nicht eine, sondern zwei Geburten und diese These der „zweiten Geburt“ begründet Arendts Sicht des Politischen und ihren so oft falsch verstandenen Begriff der „Natalität“.

So kann man verstehen, dass Arendt sich mit Carl Schmitt in der Bejahung einer völligen und radikalen Trennung von Politik und Gemeinwohl trifft. Wie wir gesehen haben, kennt sie Schmitts Schrift *Der Begriff des Politischen* in der ausdrücklich rassistischen und nationalsozialistischen Fassung von 1933 sehr gut. Görings Schützling versuchte, diese Ausgabe nach 1945 vergessen zu machen. Schmitts Konzeption des Politischen und Arendts Sicht sind sich ziemlich nahe – mit dem Unterschied, dass Schmitt die Diskriminierung des Feindes und Arendt die politische Wahl der Freunde betont. Aber es ist dasselbe diskriminierende Freund–Feind–Paradigma, welches sie jeweils von einer Seite her aufgreifen.

Der Essay *Über die Revolution* ist offensichtlich von Schmitts Kritik am Wohlfahrtsstaat inspiriert. Dies kommt insbesondere in der deutschen Fassung zum Tragen. Die Autorin hat hier wesentliche Ausführungen hinzugefügt, so vor allem einen fünften Teil zum letzten Kapitel, in dem es besonders um die Frage des Wohlfahrtsstaates geht.<sup>40</sup>

Arendt ist es gelungen, dieses diskriminierende Paradigma des Politischen attraktiv darzustellen. Darin liegt sicherlich eine ihrer Stärken. Die Politik wird zum bevorzugten Ort der Wahl der Freunde und der gegenseitigen Anerkennung als Gleichberechtigter, zum Ort der Grundlegung der Freiheit, die mit politischem Handeln gleichgesetzt wird. Es ist ein Ort ohne Souveränität oder Gewalt, an dem mehr als zwei Jahrtausende politischer Philosophie von Platon bis Marx obsolet geworden sind. Diese politische Philosophie habe, so Arendts Argument, nicht klar zwischen Autorität und Herrschaft zu

<sup>40</sup> Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München-Berlin 2016, S. 344 ff. Das sehr ausführliche Sachregister dieser Ausgabe ist besonders nützlich (vgl. *ebd.*, S. 419–426). Die französische Ausgabe hat leider das Register der amerikanischen Ausgabe nicht übernommen.

unterscheiden gewusst. Wer würde sich einem solchen Modell widersetzen wollen?

Man vergisst hier im Allgemeinen, bis zu welchem Punkt Arendts Paradigma selektiv und diskriminierend ist. Das Politische ist in der Tat ebenfalls der Ort, an dem sich die Macht durch die gemeinsame Tat einer kleinen Anzahl konstituiert. Die Sklaven, die Arbeitnehmer, die Handwerker, die Angestellten sind ausdrücklich aus dem politischen Handeln ausgeschlossen. Sie gehören der ökonomischen und sozialen Sphäre an, in der Gewalt und Herrschaft unvermeidlich freien Lauf haben. Die Notwendigkeit, vitale Bedürfnisse erfüllen zu müssen, sei demnach bereits eine Quelle der Knechtschaft, die von daher niemals abgeschafft, sondern allenfalls durch die technologische Entwicklung gemildert werden könne. Dieser grundsätzliche Fatalismus macht alle emanzipatorische Politik zunichte. Um sich von dieser fundamentalen Knechtschaft zu befreien, muss man sich fähig zeigen, andere an seiner Statt für die lebensnotwendigen Bedürfnisse sorgen zu lassen, indem man ihnen das Joch der Notwendigkeit aufzwingt. Die politische Freiheit Einiger beruht demnach notwendigerweise auf der Knechtschaft und Sklaverei der Vielen. Mit anderen Worten – lediglich jene, die sich als Herren im sozialwirtschaftlichen Gebiet erweisen, sind anerkanntermaßen frei für das gemeinsame politische Handeln.<sup>41</sup>

So wird verständlich, warum die Französische Revolution, die das Problem der Armut lösen und die Menschen von der Ungleichheit, die den sozialen und wirtschaftlichen Beziehungen innewohnt, emanzipieren wollte, als Desaster beschrieben wird, das unvermeidlich aus der Absorption des Politischen durch das Gemeinwohl folgt. Die vermeintliche Amerikanische Revolution wird dagegen verherrlicht, obwohl sie die Sklaverei nicht abgeschafft hat, ganz im Gegenteil zur Französischen Revolution, durch die diese 1794

---

<sup>41</sup> Um diese Konzeption zu legitimieren, bevorzugt Arendt einen völlig nebensächlichen Sinn des lateinischen Wortes „Mensch“, das den „Sklaven“ bezeichnet.

in den Kolonien beendet wird. Durch die Amerikanische „Revolution“ wurde vielmehr der Reichtum geradezu auf der Aneignung der von der indianischen Bevölkerung bewohnten Gebiete und der Versklavung von hunderttausenden, aus ihrer Heimat zwangsweise deportierten Afrikanern begründet. Auf diese Weise konnten die aus Europa ankommenden Bürger für ein gemeinsames politisches Handeln relativ frei werden.

In dieser Konzeption des Politischen ist das Prinzip einer natürlichen Gleichheit unter den Menschen ausdrücklich verneint. Gleichheit und Freiheit sind hier in keiner Weise natürliche Rechte; sie konstituieren sich nur im geteilten Raum des Politischen, der notwendigerweise für einige reserviert ist. Der politischen Konzeption Arendts fehlt jegliche universale Dimension. Für so etwas wie Menschenrechte gibt es keinen Platz. Das „Recht, Rechte zu haben“ führt lediglich zur Befreiung einer kleinen Anzahl auf Kosten der fortdauernden Knechtschaft aller anderen. Bleibt zu fragen, warum ein solches „Modell“ in unseren Demokratien heute so anziehend erscheint.

***Zum Autor:***

Dr. Emmanuel Faye, Professor für moderne und zeitgenössische Philosophie an der Universität Rouen in der Normandie, einschlägige Forschungen zum Einfluss der nationalsozialistischen Weltanschauung auf die Philosophie und die politischen Theoriebildung

Katharina Peetz

LISTENING TO ORDINARY RWANDANS SEARCHING FOR A  
NEW THEOLOGY AFTER GENOCIDE

---

*Preliminary statement*

The following article is based on a lecture that I gave at the “Reinventing Theology in Post-Genocide Rwanda: Challenges and Hopes” conference that took place at Centre Christus, Kigali in June 2019. It was supposed to be published in the conference proceedings; however, the Editorial Board asked for substantial changes that I could not accept. Those changes related mainly to three points: my portrayal of the Twa, my statement on “others” who “have lost family members in killings and human violations that occurred in the aftermath of the genocide” and had “no public space for mourning,” and my position that post-genocide theology should confront all violations of human rights and narrow-minded identity policies. Consequently, the Board refused to publish my article. Therefore, I decided to publish the article in the open access journal *theologie.geschichte* to engage in transparent scholarly discussion and open peer review.

theologie.geschichte

*1. Introduction*

25 years ago, genocide devastated Rwanda.<sup>1</sup> Over three months, an estimated 800,000 – 1,000,000 Tutsis and were murdered, together with those Hutus who attempted to save them. During this genocide, Christian faith was seriously

---

<sup>1</sup> This work was supported by the German Research Foundation in the context of the project »Ordinary Theology in the Rwandan Peace and Reconciliation Process« (PE 2312/1-1).

challenged by the participation of many priests, monks, nuns, and laypersons in the killings. They transformed church buildings from sanctuaries into slaughterhouses, while institutionally the Christian churches appeared to stand on the sidelines.<sup>2</sup> However, some Christians risked their lives to protect those individuals regardless of their ethnic group who were identified for genocide. After the genocide, the Rwandan society embarked on a journey of reconciliation.<sup>3</sup> The Rwandan government under current president Paul Kagame implemented a “National Policy of Unity and Reconciliation.”<sup>4</sup> As important players of civil society, the Christian churches play a role in the quest for peace and reconciliation, but they also must face their involvement in the genocide.<sup>5</sup> Today, many people view Rwanda as a success story in terms of economic growth and reconciled coexistence. Still, there are others who focus more on the lasting challenges of the reconciliation process, whether state sponsored or grassroots.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> See Longman, Timothy: Church Politics and the Genocide in Rwanda, in: *Journal of Religion in Africa* 31/2, 2001, 163–186; and Carney, J. J.: ‘Far from having unity, we are tending towards total disunity’: The Catholic Major Seminary in Rwanda, 1950–62, in: *Studies in World Christianity* 18/1, 2012, 82–102.

<sup>3</sup> See for the Catholic reconciliation efforts Carney, J. J.: A Generation After Genocide: Catholic Reconciliation in Rwanda, in: *Theological Studies* 76/4, 2015, 785–812; or in regard to the protestant denominations van’t Spijker, Gerard: Focused on reconciliation: Rwandan protestant theology after the genocide, in: *Transformation* 2016, 1–9.

<sup>4</sup> See Schliesser, Christine: From “a Theology of Genocide” to a “Theology of Reconciliation”? On the Role of Christian Churches in the Nexus of Religion and Genocide in Rwanda, in: *Religions* 9/31, 2018, 1–14, here 3.

<sup>5</sup> See Kubai, Anne N: *Being church in post-genocide Rwanda. The challenges of forgiveness and reconciliation*, Life & Peace Institute, Upsala, 2005.

<sup>6</sup> See Silva-Leander, Sebastian: On the Danger and Necessity of Democratisation: trade-offs between short-term stability and long-term peace in post-genocide Rwanda, in: *Third World Quarterly* 29/8, 2008, 1601–1620.

My starting point centers upon the people who make reconciliation possible: ordinary Rwandans. Many ordinary Rwandans are vulnerable because of their past experiences. In addition, vulnerabilities exist in many forms and levels in present-day Rwandan society. Vulnerable people are not frozen in passive endurance of experiences of violence. Rather, many individuals confront and transform their past experiences by engaging various types of resources. Those resources may be social or religious, individual or shared, material or immaterial.<sup>7</sup> Against this background, I will examine an important religious resource that genocide survivors, former prisoners and their children use to deal with their genocidal experiences: ordinary theology. Ordinary theology as Jeff Astley defines it refers to the theological beliefs of people with no formal theological education.<sup>8</sup> Finally, I will present my reflections on how the search for new and creative ways of doing theology after genocide can be enriched from the perspective of ordinary theologies in terms of both content and form.

## *2. Looking at ordinary Rwandans*

Among the people involved in reconciliation processes at the local level, there are first and foremost the genocide survivors. They have suffered genocidal violence, and, in most cases, their individual processes of overcoming trauma are still ongoing. Many survivors express a feeling that the genocide lives on inside of them.<sup>9</sup> In this respect, survivors will remain a vulnerable group in Rwandan society. Nonetheless there are many survivors that have empowered themselves through

---

<sup>7</sup> See Bazuin, Joshua Theodore: *Religion in the remaking of Rwanda*, Nashville, 2013.

<sup>8</sup> See Astley, Jeff: *Ordinary theology: looking, listening, and learning in theology*, Explorations in practical, pastoral, and empirical theology, Aldershot, Hants, England ; Burlington, VT, 2002.

<sup>9</sup> See Burnet, Jennie E.: *Genocide lives in us: women, memory, and silence in Rwanda*, Women in Africa and the diaspora, Madison, 2012.

means of trauma healing, by drawing on religious resources, or by joining survivors' organizations or reconciliation groups. Another vulnerable group in Rwandan society are former prisoners. Many of them still must deal with the fact that they committed genocidal atrocities. Some of them try to ignore their own guilt or reject feeling remorseful. Others find themselves in a psychological crisis as they must deal with the reality of their crimes during the genocide. This crisis can be described as moral injury, a specific form of trauma, that some persons develop after they have violated their own moral beliefs. Spiritual and existential conflicts, loss of trust, feelings of guilt and shame can be identified as core symptoms of moral injury.<sup>10</sup> The children of survivors and former perpetrators are another vulnerable group. Some of them see Rwanda's future as bright and their own country as united and reconciled, while others suffer from the heavy silence in their own families as Jean Hatzfeld's interviews reveal.<sup>11</sup> According to Hatzfeld the children of genocide perpetrators are ensnared in shame because of what their parents have done. The deeds of their parents lead them to seek lives for themselves that have no past (»trouver une existence sans passé«<sup>12</sup>). In their view, the murder or crimes of their fathers and mothers have diminished their own chances to receive a good education and have a successful future.<sup>13</sup> The children of survivors are vulnerable because of the transgenerational effects of the traumas their parents sustained. For example, children of genocide-exposed mothers have higher rates of posttraumatic stress disorder and a higher depressive symptom severity than children of non-exposed mothers.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> See Jinkerson, Jeremy D.: Defining and assessing moral injury: A syndrome perspective., in: *Traumatology* 22/2, 2016, 122–130, here 122.

<sup>11</sup> See Hatzfeld, Jean: *Un papa de sang*, Paris, 2017.

<sup>12</sup> Ebd., 203.

<sup>13</sup> See ebd., 73.

<sup>14</sup> See Rudahindwa, Susan/Mutesa, Léon/Rutembesa, Eugene/u. a.: Transgenerational effects of the genocide against the Tutsi in Rwanda: A



There are also some vulnerable people at the local level that are not in the focus of most reconciliation initiatives. The experiences and sufferings of ethnic Twa during the genocide are largely unknown and often dismissed. Prejudices against Twa people are persistent and one could say that they are the invisible members of the Rwandan society.<sup>15</sup> Others have lost family members in killings and human rights violations that occurred in the aftermath of the genocide. Those people find that there is no public space for the mourning of their losses.<sup>16</sup> Yet, others experience oppression because of their divergent political views or are displaced because they cannot afford to buy the expensive roofing material mandatory in some parts of Rwanda's capital. In the dynamics of "unity and reconciliation" there are also those who seemingly do not fit, including victims not willing to forgive and perpetrators not willing to feel remorse or deal with their moral injuries. Instead, the latter often view themselves as innocent or as passive tools in the hands of Satan or "the bad government."<sup>17</sup> Finally, there are those who have found silent ways of resistance against the official "unity and reconciliation" policy.<sup>18</sup>

This short, non-conclusive overview highlights, the complexities of the reconciliation processes at the Rwandan local level. It also illustrates that there is no easy path to sustainable reconciliation. There are many kinds of wounds that still need to be transformed: spiritual, environmental,

---

post-traumatic stress disorder symptom domain analysis, in: *AAS Open Research* 1, 2018, 10.

<sup>15</sup> See Thomson, Susan M.: Ethnic Twa and Rwandan National Unity and Reconciliation Policy, in: *Peace Review* 21/3, 2009, 313–320, here 313.

<sup>16</sup> See Reyntjens, F.: Constructing the truth, dealing with dissent, domesticating the world: Governance in post-genocide Rwanda, in: *African Affairs* 110/438, 2011, 1–34, 26–27.

<sup>17</sup> See Peetz, Katharina: Reue(los)igkeits-Täter\*innen - Perspektivlose Nachkommen. Zum pastoralen Umgang mit Reue(losigkeit) im postgenozidären Ruanda, in: *Contritio Annäherungen an Schuld, Scham und Reue*, Hrsg. v. Julia Enxing/ Katharina Peetz, Leipzig, 2017, 98–122.

<sup>18</sup> See Thomson, Susan M.: *Resisting Reconciliation. State Power and Everyday Life*, Halifax, 2009.

social, intellectual, or psychological. People need to reinvent their fractured identities and lives and revivify their shattered hopes.<sup>19</sup> If one wants to promote sustainable reconciliation, different degrees and kinds of vulnerabilities need to be carefully taken into consideration. As Marcel Uwineza states, “Every Rwandan was wounded, regardless of one’s ethnic affiliation, though wounds varied by degree.”<sup>20</sup>

### 3. *Listening to Ordinary Theologies*

Even though people on the grassroots level have received little or no theological education of a systematic or scholarly nature, they are theologizing and therefore subjects of their own theology. This ordinary theology, according to Jeff Astley, can be defined as “the content, pattern and processes of ordinary people’s articulations of their religious understanding.”<sup>21</sup> During the eight months I spent in Rwanda, I tried to listen closely to ordinary theologies of genocide survivors, former perpetrators, and their children.<sup>22</sup> Sometimes listening was easy as people shared with me their thoughts on how God had saved them from death and despair or gave them the power to confess their guilt. Sometimes it was a borderline experience for me, especially when survivors told me how their family members were murdered. More often than not the people I spoke with made clear that they appreciated our conversations. Rose Chantal, a survivor, described herself as an ordinary Christian at the end of our first conversation. She

---

<sup>19</sup> See Uwineza, Marcel: *Memory: A Theological Imperative in Post-Genocide Rwanda*, 11.

<sup>20</sup> Uwineza, Marcel: On Christian Hope, in: *America. The Jesuit Review* 2016, 24–27, 24.

<sup>21</sup> Astley, Jeff: Ordinary Theology as Lay Theology, in: *INTAMS review* /2, 2014, 182–190, here 182.

<sup>22</sup> In total, I spoke with 33 Rwandans of different denominational and religious backgrounds.

told me that she was not used to talk her faith with anyone. My questions enabled her to critically examine her life:

Usually, it is not a common practice to call a Christian and sit down and discuss like this. But when you are asked questions and when you feel you have to answer them, this helps you to make a kind of self-assessment, self-evaluation.<sup>23</sup>

Rose-Chantal's statement shows that ordinary theologies often remain hidden as people do not regularly discuss such issues with one another. Our conversation was a chance for Rose-Chantal to articulate and reflect on her faith and her understanding of God. I tried to encourage her reflections by listening to her in an active and non-judgmental way. Listening to people shows them that they matter as persons and that their thoughts, feelings and longings also matter. Therefore, listening can be seen as a "crucial act of love for which human beings long."<sup>24</sup> But listening is also a challenging task because it requires us to give up our role as experts. Rather we need to become learners again.<sup>25</sup> So what did I learn while listening to the theologies of ordinary Rwandans.

### *3.1. Enriching ordinary images of God*

I expected that people at the grassroots would ask frequently "Where was God during the genocide?" and would focus on the question of theodicy. This was indeed an initial reaction during and immediately after the genocide<sup>26</sup> but nowadays for most ordinary Rwandans the presence of God in their lives is self-evident. The survivors I talked with do not blame God for the genocide. Instead, they interpret their own survival as the

---

<sup>23</sup> Interview with Rose-Chantal, 16<sup>th</sup> November 2016.

<sup>24</sup> Moschella, Mary Clark: *Ethnography as a pastoral practice: an introduction*, Cleveland, Ohio, 2008, 254.

<sup>25</sup> See ebd., 142.

<sup>26</sup> See Uwineza, *On Christian Hope*, 24. "We all asked ourselves: [...] Where has the God of Rwanda gone? (Mana y'u Rwanda wagiye he?)"

result of God's actions. Therefore, they interact with God in a posture of thankfulness.

For Margu rite, a Catholic survivor, it was the hand of God that protected her during the genocide. A friend of her father's hid her, her siblings, and her mother in a hole in the ground. He covered the hole with wood and earth and planted young banana shrubs on it. For this Hutu, genocidal propaganda was not more important than the Christian commandment to love neighbor. Margu rite and her family stayed in this dark, narrow, and oppressive place for over a week. It was difficult to breathe but in this life-threatening situation she felt close to God. Coming out of that hole is a key moment in Margu rite's life that she associates with the power of God. One can interpret her experiences as a kind of resurrection: coming from a dark, life-threatening place into the light. She believes in a God that protects and liberates people and whose power surpasses everything.

“Then when I got out of that pit, that big hole, I concluded that it was thanks to God's power and not to man's power.”<sup>27</sup>

That God's power is boundless and surpasses man's power is a common conviction for many ordinary Rwandans. It is God's power that gives and takes life. God has the power to intervene in everyday situations. And the power of God can also be seen in human actions as God is able to act through people. An intense relationship to this powerful God can empower human beings. Survivors articulated that it was God's power that helped them to overcome negative emotions such as hatred, shame, or anger. They told me that God can see, heal and change the hearts of people. Also, some released prisoners stated that their courage to confess genocidal crimes and ask for forgiveness was the result of God's powerful and transformative actions in their lives. I think it is especially the survivors who need the image of a powerful, almighty God. Their belief in God's power enables them to abstain

---

<sup>27</sup> Interview with Margu rite, 10<sup>th</sup> August 2017.

from revenge. As God is seen as the almighty ruler of life and death, he is able to save their murdered loved ones. He can also render the justice that the survivors long for. Almightyness and justice are facets of God that are predominant regarding the eschatological concepts of the people with whom I spoke.

In contrast, God's mercy is seen by many ordinary Rwandans as restricted to the span of human earthly life. While we are alive, God's mercy is boundless. He can forgive any sin, even genocidal crimes, when people truly repent and ask for forgiveness. The experience of God's mercy also motivates individuals to approach other people kindly and mercifully.<sup>28</sup> Change and conversion are possible until life ends, even in the last second of our life. After death, there only remains the judgment of God. On Judgment Day, God's mercy will be limited by his thirst for justice – at least in the eyes of some respondents. God will execute his punishment, but at the same time people were saying that those who did not repent and had not asked for forgiveness had already judged themselves. Some respondents are even convinced that survivors who have not given forgiveness will be punished.

The ordinary image of God as described above has some voids. Their eschatological concepts are restricted to the idea of judgment as a tribunal. Accordingly, man's fate is seen by many respondents either at the right side of Jesus (heaven) or the left side of Jesus (hell). The notion of judgment is clearly central to Christian faith. In the Bible there is a productive tension between God's thirst for justice and his merciful love towards humankind. God's Last Judgment Day could very well be envisioned as a transformative process that the whole creation undergoes to become truly new. In this process everyone, including genocide victims and perpetrators, will have to face each other. The evil people suffered and inflicted would be visible and perceptible to everyone. Without the

---

<sup>28</sup> Interview with Spéciose, 12<sup>th</sup> July 2017: "God is merciful. So God had mercy on us then we survived. So because we have survived we should forgive others."

presence of God and his boundless love and mercy, these encounters will lead to cries for revenge and retribution. Still there is the hope that the divine mercy, love, and compassion shown to all would in the end overcome any resistance to forgiveness. It is important to note that the decision to forgive is the right of the victim. God would not be God if he would force people to forgive one another and his divine forgiveness does not supersede the forgiveness that we give to one another. Rather, the experience of divine forgiveness reinforces the motivation for granting inter-human forgiveness. But mere forgiveness is not reconciliation. Reconciliation will take place when we move forward and embrace our former enemies to signify that they belong to the same family of God's children.<sup>29</sup> I think it would be helpful for some ordinary Rwandans to hear that the final judgment could also be understood as a social event that God initiates in order to restore the universal shalom among people.<sup>30</sup> In doing so, it should be made clear that this conception of judgment does not devalue the daily human efforts and struggles for transformation, change, and reconciliation. Rather, it can give people hope even when all human efforts for reconciliation fail.

What I seldom found was the idea that the powerful, almighty God is also a weak and wounded God, a God that died on the cross and bore not only the sins but the wounds of humankind. Only one Catholic survivor compared the sufferings of genocide victims with "Jesus' afflictions when he was about to crucified,"<sup>31</sup> but she did not state whether this comparison was helpful to her. So, it is hard to determine how common the notion of a weak and vulnerable God is on the local level. That the accentuation of God's brokenness can be helpful to genocide survivors was experienced by Jesuit father

---

<sup>29</sup> See Hryniewicz, Waclaw: *The challenge of our hope: Christian faith in dialogue*, Cultural heritage and contemporary change v. 32, Washington, D.C., 2007, 75–76.

<sup>30</sup> See *ibid.*, 76–77.

<sup>31</sup> Interview with Margu rite, 10<sup>th</sup> August 2017.

Marcel Uwineza. At Centre Christus in Kigali, he heard that God's power was manifested through his vulnerability on the cross. This idea was giving him hope and strength.<sup>32</sup>

Günther Thomas has used the term *responsive vulnerability* to describe the relationship between God and his creation. As God is in a caring and compassionate relationship with his creation, he can be affected and moved by its fate. There is also a deep resonance between God's actions and the actions of the world, but God is not determined by worldly actions. God's incarnation in Jesus Christ is the highlight of the intense resonance between the divine life and the life of the world. His incarnation results in an intimate closeness to the world that God chose out of compassion and love. Jesus Christ's life is characterized by a perilous vulnerability as he suffered fear, shame, exclusion, physical and psychological violence and death. The most powerful image of Jesus' vulnerability is his exposure on the cross: naked, thirsty, dirty, wounded, fearful, utterly powerless. In Thomas' view, Jesus' death is an event of divine passion in three different regards. His death on the cross is the moment of utter divine suffering and passivity. The son's death is also stirring and calling forth the divine passion, leading not into divine wrath but into divine transformative engagement. Thus the resurrection of Jesus becomes an outstanding event of passionate creativity: God is overcoming death ultimately.<sup>33</sup>

### *3.2. Taking forgiveness as a gift seriously*

Many ordinary Rwandans I interviewed saw forgiveness as a precondition for reconciliation. Forgiveness was mainly associated with healing, inner peace, and liberation. To ask

---

<sup>32</sup> See Uwineza, *On Christian Hope*, 24.

<sup>33</sup> See Thomas, Günther: *Divine Vulnerability, Passion and Power*, in: *Exploring vulnerability*, hrsg. v. Heike Springhart/ Günther Thomas, Göttingen Bristol, CT, U.S.A., 2017, 35–58, 55–56.

for forgiveness was seen as a requirement for individual salvation. All interviewees shared that God would not save unrepentant perpetrators, and a few respondents even doubted the possibility of salvation for unforgiving survivors. The ability for inter-human forgiveness was commonly seen as the result of God's actions. God is thought of as an initiator and companion in processes of inter-human forgiveness. Joséphine, a genocide survivor, indicated that she forgave the perpetrators in order to receive forgiveness. The need to forgive in order to receive forgiveness is a message she also conveys to survivors who have not yet forgiven and to unrepentant perpetrators. It seems that Joséphine's motivation to forgive was at least partly the result of her concern for her salvation. She is clearly convinced that God will only forgive her in the end after she has forgiven. However, making forgiveness a precondition for salvation would question the character of forgiveness as a gift. The same is true when one makes forgiveness an essential element of Christian identity by stating that to be Christian means to forgive.<sup>34</sup> It is also questionable whether unconditional forgiveness is truly liberating for genocide survivors, as John May suggests. Denise Uwinmana-Reinhard forgave the perpetrators unconditionally as "Jesus on the cross,"<sup>35</sup> yet she did not find the inner peace she hoped for. In the end, she could not continue living next door to the people she forgave and left her village and ultimately Rwanda.<sup>36</sup> In my interpretation her unconditional gift of forgiveness did not transform the relationship with the perpetrators precisely because they were not experiencing or showing "profound repentance stemming from a deep personal conversion (metanoia)."<sup>37</sup>

<sup>34</sup> See Carney, *A Generation After Genocide*, 800.

<sup>35</sup> See Denise Uwinmana-Reinhardt, *Mit Gott in der Hölle des ruandischen Völkermords*, Basel 2013, 205.

<sup>36</sup> See Peetz, Katharina, Reue\*lose Täter\*innen -Perspektivlose Nachkommen – Zum pastoralen Umgang mit Reue(losigkeit), in: Exning/Peetz: *Contritio*, 98-122.

<sup>37</sup> John May in his review of this article.



Conceptualizing inter-human forgiveness as a divine gift was rather common in my sample. Nadine told me that people who have received God's mercy, forgiveness, and love, are motivated to share their experience with others. According to her, this leads people on a journey of forgiveness.<sup>38</sup> To conceptualize forgiveness as a divine gift can be a relief for the survivors. The horrors of genocide are immense and the wounds deep. The thought that you do not have to find the strength to forgive what is unforgivable by yourself might be liberating. While respondents were stating that you cannot rush a person to forgive and that forgiveness needs time, I found no answers in which non-forgiveness was considered a legitimate response in the face of genocide. Rather, there were some cynical positions that shifted the burden from the perpetrator to the unforgiving survivor. The Pentecostal Christian Christophe who identifies as a bystander explained that the refusal of forgiveness transfers the burden from the offender to the offended.

For example, if someone asks you for forgiveness and if you don't give him forgiveness, that's your problem, it's not his. Because he has put down his burden and you who don't give forgiveness, you take up that burden.<sup>39</sup>

Christophe negates that there might be legitimate reasons not to forgive. The survivors might not be convinced that the plea for forgiveness they hear comes from the bottom of the heart of the offenders. There might also be some survivors not capable of forgiving genocide. It is important to accept such positions rather than to answer them with the request to (finally) forgive. In the Christian context, to refuse forgiveness is seldom seen as a legitimate permanent posture. "Forgivers" tend to be privileged as examples of "ideal Christians," "civic virtuous," or "moral characters." Forgiveness is also needed in order to reach reconciliation. In such an atmosphere the

---

<sup>38</sup> Interview with Nadine, 18<sup>th</sup> November 2016.

<sup>39</sup> Interview with Christophe, 2<sup>th</sup> December 2016.

moral pressure to forgive is high.<sup>40</sup> By contrast, genocide survivor Esther Mujawayo refuses to forgive:

“[T]he more I think about that, the more I ignore what forgiving means, except this mini-settlement that I make with myself to hold out[] for a pretended moral appeasement, to ‘win’ against hatred [...] Today, as the years go, I accept better, I finally accept that, no, I will not forgive.”<sup>41</sup>

For Mujawayo, forgiveness is not possible because she cannot bring herself to feel empathy towards the perpetrators that killed many of her family members. In addition, she does not have the experience that the killers feel remorse. Even though she cannot forgive, Mujawayo is not opposed to the project of reconciliation “because there is no other possible choice.”<sup>42</sup> It seems to me that this lack of the idea of legitimate non-forgiveness in ordinary theologies should be reflected in the enterprise of doing theology after genocide.

### 3.3. *Locating evil outside of God*

It is a shared view in my sample that God is goodness itself and the source of all good things. Evil is thus attributed to external forces such as Satan or bad human behavior. Perpetrators tend to shift their personal responsibility to external factors. Common are the views that perpetrators were misled by the authorities that planned genocide or that they are ensnared by Satan. Satan is seen as the dark force and source of temptations that is present in the everyday lives of ordinary Rwandans. Genocide survivor Joséphine states that Satan prevents people from doing good things. Satan rejoices

---

<sup>40</sup> See Brudholm, Thomas/Rosoux, Valérie, *The Unforgiving: Reflections on the Resistance to Forgiveness After Atrocity*, in: *Law and Contemporary Problems* 73, 2009, 33–50, 35–36.

<sup>41</sup> Ester Mujawayo cited in ebd., 44–45.

<sup>42</sup> Mujawaya cited in ebd., 48.

in the hold he has over human beings and prevents them from conversion. The only way to resist Satan for Joséphine is to believe in God and to have a deep, faithful, and fruitful relationship to God. According to her, in your life, you are between God and Satan. While Satan uses his destructive and alluring force, God employs his power to guide people gently to God. Interestingly, Joséphine describes God's force as gentle and loving as this enriches the concept of God's power. In her mind, to be in a good relationship with God helps to avoid sin and evil deeds. Conversely, the perpetrators of the genocide did not have enough relationship with God to prevent them from becoming killers. In Joséphine's eyes, to depart from Satan is an active decision that liberates people and reconnects them firmly with God.<sup>43</sup>

Theologically speaking, the talk of Satan might be a tool to avoid as it locates responsibility for the genocide and evil in God. While many ordinary Rwandans see Satan as a creature of God and God as more powerful than Satan, they do not think that God is responsible for evil. In this line of thinking, everything that is horrific, tragic, and lamentable is ultimately Satan's doing. Hence, God is not the one that needs to be accused or blamed. The avoidance of blaming God is a coping mechanism for survivors as they can rely on their exclusive good, loving, and protecting God. It is remarkable that by contrast many respondents were formulating the theodicy question in cases of everyday suffering. If one argues that God is not responsible for evil as God has given God's creatures the ability and freedom to differentiate between good and evil, a postgenocidal theology should emphasize human responsibility. This would mean to theologially criticize attempts to minimize individual responsibility. Satan would then be primarily a metaphor for the fundamental incomprehensibility of genocide.

---

<sup>43</sup> Interview with Joséphine, 17<sup>th</sup> November 2016.

### 3.4. *A more inclusive way of thinking about the (religious) other*

The ordinary theologies I found also highlight the repression of traditional religious notions, conceptions and practices during the Christian mission in the colonial era. For example, the notion that Jesus Christ might be considered as an elder brother or ancestor was only mentioned in a few conversations. Pagan practices such as sorcery, ancestor worship, or traditional healing were described as evil and dangerous by Christophe, a member of the Rwandan Pentecost Church:

For instance, when you don't have faith and if you fall sick, there are people who go to the sorcerers. And those sorcerers lie to them, telling them they would treat their disease, treat them. And then you spend so much money over that. So, faith is very important.<sup>44</sup>

Christophe sees his faith as a shield against sickness and evil forces. According to him, consulting a traditional healer is not only costly but dangerous as this form of treatment does not help at all. Christophe's narrative is structured by the sharp distinction between what is allowed, good, and Christian and what is evil, forbidden, and non-Christian. In his case, those distinctions are accompanied with exclusivist conceptions of salvation and with narrow views regarding the religious other: Only those people who have the right kind of faith and have done good deeds will be saved and go to heaven. Such exclusive views on salvation are frequent in my findings.

Even though the marginalized Muslim minority was able to protect many people who were being hunted down during genocide, resisted the genocidal propaganda, and is active in the reconciliation process,<sup>45</sup> some of my Christian respondents

---

<sup>44</sup> Interview with Christophe, 2<sup>th</sup> December 2016.

<sup>45</sup> See Kubai, Anne: *Walking a Tightrope: Christians and Muslims in Post-Genocide Rwanda*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 18/2, 2007, 219–235.

did not interact with Muslims in their everyday lives and simultaneously stated that Jesus is the only way to God. Pascal, an Anglican English teacher, is prejudiced against Islam. For example, he is convinced that in Muslim countries, killing someone who offended you would not be considered as a sin.<sup>46</sup> The negative views on Islam are especially pointed in the case of a Sébastien, a young man from an interethnic family. Sébastien is convinced that members of Islam “may be destroyed,”<sup>47</sup> that is to say that they will go to hell. Stéphanie told me that heaven is closed for other religions like Islam or Hinduism because “they don’t want to believe in God.”<sup>48</sup> This is somewhat surprising as a continuous topic in the conversations with people at the local level was the post genocidal insight that all people are children of God and therefore of the same value.

Yet there are other people in my investigation that advocated a more or less decided inclusivism. Two respondents stated that God is the only judge so God will know how to deal with non-Christians.<sup>49</sup> Thaciana, a Presbyterian survivor, was convinced that Jesus does not “want any person to perish.” According to her, they [the Muslim] too can be saved and be called children of God.<sup>50</sup> Ubald, a pastor in the Apostolic Church of Rwanda, told me about his engagement in the campaign “Rwanda, thank God!” that connects all churches and religions. He told me that he sees Muslims as children of God, who “wear different clothes” and that they are different but “our God is the same.”<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> Interview with Pascal, 7<sup>th</sup> November 2016.

<sup>47</sup> Interview with Sébastien, 22<sup>th</sup> November 2016.

<sup>48</sup> Interview with Stéphanie, 24<sup>th</sup> November 2016.

<sup>49</sup> “What I think about them is that we all have been created in the image of God. And the God who has created us had a mission. So, he has a way he reserves for himself to fulfill his mission. He knows how he will deal with those people.” Interview with Frédéric, 11<sup>th</sup> January 2017.

<sup>50</sup> Interview with Thaciana, 12<sup>th</sup> December 2016.

<sup>51</sup> Interview with Pastor Ubald, 11<sup>th</sup> January 2017.

The ambivalent talk about the religious other shows that interreligious dialogue and practice are essential when doing theology after genocide. This is even more important because the religious landscape of Rwanda diversified and changed drastically after genocide. While the Christian churches were heavily criticized for their entanglement in the genocide and lost many members, the Muslim community was evaluated positively as many survivors owed their life to the commitment of the religious other. As a result, more and more Rwandans have been turning to Islam.<sup>52</sup> Yet, as my investigation shows, prejudices against Muslims are persistent. These prejudices need to be tackled and transformed in order to make reconciliation sustainable.

### 3.5 Taking conversion stories into consideration

After the genocide multifold so called ‘new’ churches<sup>53</sup>, mainly rooted in pentecostal, charismatic or evangelical traditions, gained members in Rwanda. These churches flourished as a lot of Rwandans felt betrayed by their ‘old’ churches. During genocide people were murdered in “the sanctuaries where the victims sought refuge, believing that the clergy would protect them.”<sup>54</sup> The feeling of betrayal towards their ‘old’ churches is to some degree responsible for the many cases of survivor’s conversions I found in my sample. There “are frequent changes in either religious belief or affiliation as a result of personal suffering as people search for a religious tradition that can provide either more support for coping and recovery or a more convincing explanation for their suffering.”<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> See Anne Kubai, *Walking a Tightrope*, 219-235.

<sup>53</sup> These Churches are ‘new’ insofar they were not present in Rwanda before genocide. See Kubai, Anne, Post-Genocide Rwanda: The Changing Religious Landscape, in: *Exchange* 26 (2007), 198-214, here 199.

<sup>54</sup> Kubai, *The Changing Religious Landscape*, 204.

<sup>55</sup> See Bazuin, *Religion in the remaking of Rwanda*, 103.

The genocide survivor Rose-Chantal was Catholic before 1994 but converted to the Rwandan Pentecost Church in 1999. She explained that she needed another religious space as she had suffered trauma during genocide and her relationship with God had, in turn suffered. She could not stand to be Catholic anymore because her parents were killed inside a Catholic church. She later converted to the Rwandan Anglican Church because her fiancé was Anglican.<sup>56</sup> Rose-Chantal hence has had spiritual and practical experiences in at least three different religious communities. Her consecutive multiple religious affiliation has coined her ordinary theology and shaped the resources of her coping with her genocidal experiences.

Joséphine's case indicates not a consecutive but a concurrent multiple religious affiliation. In terms of spiritual practice, Joséphine sees herself as a convert. She left the Catholic Church for the Pentecostal Church after genocide. This was caused by a spiritual crisis and the death of her beloved son. Her conversion helped Joséphine to work on her traumatic experiences. At the same time, Joséphine is a member of a local reconciliation group monitored and accompanied by Catholic clerics. The pastoral care she received from Catholic clerics helped Joséphine immensely by her own account. At the same time, Joséphine participated in activities with former prisoners. They rebuild destroyed houses or plant and harvest together. Those activities were essential as Joséphine came to view the perpetrators again as fellow human beings.

The cases of Rose-Chantal and Joséphine indicate that survivors of genocide will go where they find resources for overcoming and transforming their traumatic experiences – be it in their original denomination or religion, be it in a new denomination or religion, be it in various denominations or religions simultaneously.<sup>57</sup> Yet, in my investigation, there

---

<sup>56</sup> Interview with Rose-Chantal, 16<sup>th</sup> November 2016.

<sup>57</sup> While there were many people converting to Islam directly after genocide, today it is especially the New Churches that attract people. See Kubai, *Post-Genocide Rwanda*, 198–214.

were also people who converted from paganism to Christian faith prior to the genocide, highlighting the fact that people with consecutive or concurrent multiple religious affiliations have been present throughout Rwanda's history. Throughout the interviews, frequent references were made to traditional religious ideas and notions, such as the idea of sharing food as a symbol of reconciliation.<sup>58</sup> The multiple religious and denominational backgrounds that many ordinary Rwandans have should therefore be reflected as a resource for sustainable reconciliation within the framework of a theology after genocide.

#### 4. *Doing theology after genocide*

Having listened to ordinary theologies, what do we learn for the enterprise of finding new and creative ways of doing theology after genocide?

It is my conviction that a postgenocidal theology needs to deal with the complexities and the vulnerability that characterize the Rwandan society in order to make the efforts for reconciliation and peace at the grassroots' level sustainable. While the genocide survivors remain the most vulnerable group of the Rwandan society and therefore need continuous support, the unequal distribution of resources produces new vulnerable groups and tensions within the society. In the period from 1994 till 2000 "the spectacular shift of wealth from poor to rich has resulted in a decrease of consumption shares and mean incomes for all quintiles – worst for the poorest quintiles – except for the richest 20 per cent, who now enjoy the same consumption level as the remaining 80 per cent of the population taken together."<sup>59</sup> Therefore, a theology

---

<sup>58</sup> See Interview with Rose-Chantal, 16<sup>th</sup> November 2016.

<sup>59</sup> Ansoms, An: Resurrection after Civil War and Genocide: Growth, Poverty and Inequality in Post-conflict Rwanda, in: *The European Journal of Development Research* 17.3 (2005), S. 495–508, 502.



after genocide cannot focus exclusively on the reconciliation between survivors and perpetrators, but needs to advocate social justice and political participation of all Rwandans.

It might be productive to advocate God's responsive vulnerability among genocide survivors and to diversify the ordinary understanding of judgment. It might be liberating for people to hear that they could also conceptualize judgement as a social event to bring about universal shalom among people. I also think that doing theology after genocide means to accentuate not only the gift character of forgiveness but to reflect also on legitimate postures of non-forgiveness. Even if one does not want to advocate non-forgiveness as legitimate and Christian, a theology after genocide should focus on reducing moral pressure to forgive and on creating spaces of acceptance for people who cannot forgive even twenty-five years later. The noted minimizing of individual responsibility of ordinary killers is something a theology after genocide needs to tackle. Killers involved in mass killings tend to minimize their own involvement. This was notoriously the case for National Socialist perpetrators who did not consider themselves guilty by arguing that they had only "executed orders."<sup>60</sup> How can we locate individual responsibility adequately in a society that is not as individualistic as modern western countries and in which ubuntu<sup>61</sup> is a shared value? And how can we think theologically and productively about the relationship between God and evil after genocide? I think doing theology after genocide could also benefit from the reflection upon the multiple religious experiences many

---

<sup>60</sup> See Kellenbach, Katharina von: *The mark of Cain: guilt and denial in the post-war lives of Nazi perpetrators*, Oxford ; New York, 2013.

<sup>61</sup> See Gobodo-Madikizela, Forgiveness is 'the wrong word': Empathic Repair and the Potential for Human Connection in the Aftermath of Historical Trauma, in: Martin Leiner/Christine Schliesser, *Alternative Approaches in Conflict Resolution*, Palgrave Macmillan US 2017, 111-123. According to Gobodo-Madikizela ubuntu is an interrelational ethic "based on the understanding that one's subjectivity is inextricably intertwined with that of others in one's community", ebd. 120.

ordinary Rwandans have had. If one sees those experiences as resources, new and creative formats for reconciliation groups might be found. This could also help to promote interdenominational and interreligious cooperation at the local level.

It seems to me that there might be a gap between what pastors, priests, nuns, and brothers advocate in regard to the salvation of the religious other and what many Rwandans on the local level think. Doing theology after genocide means for me to work on this gap and to initiate more interreligious reconciliation projects that bring together people in their everyday activities. I think postgenocidal theology should also be a theology that is grounded in the unique Rwandan experience. Therefore, what is needed and has been done already is a constructive engagement in the dialogue between Christian thinking and traditional religious beliefs.

In terms of form, I see theology after genocide as a humbler theology. I understand it as a listening and tentative theology that is concerned with what is going on at the grassroots level and in the minds of ordinary Rwandans. Such a theology engages in the postcolonial request to value and support people who are vulnerable, excluded or oppressed.<sup>62</sup> To value and support the poor, the vulnerable – in short, the subaltern – to give them a voice and to listen to their experiences for me is a deeply Christian concern. A postcolonial approach would uncover the colonial power structures that have formed and still form Rwanda and would bring out hitherto marginalized perspectives. It is important to remember that the Christian mission accompanied and legitimized the colonial rule over Rwanda. It is also important to be vigilant today and to analyze where the power structures of today exclude and marginalize people. In the ongoing search for sustainable reconciliation, it is vital to do theology from the perspective

---

<sup>62</sup> See *Postkoloniale Theologien: bibelhermeneutische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, ReligionsKulturen Band 11, Hrsg. v. Andreas Nehring/ Simon Tielesch, Stuttgart, 2013..

of the survivors, the released prisoners, the Twa, the people living with disability, or the politically excluded, in short, to do theology from the margins.<sup>63</sup> Thus, it would be problematic to think that there is only one way of doing theology after genocide. Rather, theologians should offer various kinds of theologies and multiple images of God that meet the spiritual needs of people who have been harmed either by genocide, by discrimination, by human rights violations or by social as well as political exclusion. In reverse, theologians should be open to learn from the ordinary God talk of marginalized people. Rather than being a one-way street, doing theology after genocide means to embark on encounters with people who remain haunted by their past, but at the same time are on their way “to have life again.”<sup>64</sup> Doing theology after genocide means, therefore, to question hitherto privileged religious knowledge, hegemonic oppression, established convictions, and exclusive self-referentiality.

Theology after genocide should also be resistive. Theological resistance is needed where only one way of telling the Rwandan history and one way of remembering is allowed. Resistance is needed where there are no spaces to publicly mourn all victims. Resistance is needed where human rights are abused or abolished. The human rights arose out of historical human experiences of injustice and violation. They are the concretions of the idea of an intrinsic dignity of all human beings, that stands also at the core of Christian anthropology. The quest for freedom, equality, social justice and participation is a human rights’ as well as a Christian concern.<sup>65</sup> As Déogratias Maruhukiro points out, the church has the mission to be an advocate for all victims of human rights violations. Theology after genocide should

---

<sup>63</sup> See Nehring/Tielesch, *Postkoloniale Theologien*

<sup>64</sup> Interview with Joséphine, 1<sup>st</sup> August 2017.

<sup>65</sup> See Hilpert, Konrad, *Die Menschenrechte - ein Thema der Theologie?*, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen*, 29 (1986), 161-172, here 166-168.

therefore constantly remind the church of its responsibility to implement and protect human rights. In doing so such theology “shapes the church as a ‘prophet in times of crisis’ by its courage always to ‘proclaim the word in season and out of season’ (2 Tim 4:2).”<sup>66</sup>

Apart from the much-needed prophetic mode of speaking in times of crisis, a postgenocidal theology can only be truly postgenocidal if its mode of theological speaking is also the mode of hope.<sup>67</sup> As theologians after Auschwitz and the Rwandan genocide, we hope that in the end God will make right the whole of Creation.

“That is a tremendous distinction and gift of Christian hope. This hope is not only for me but is hope for the salvation of others.”<sup>68</sup>

***Author:***

Dr. Katharina Peetz, Akademische Rätin for Dogmatics and Fundamental Theology at the Institute for Catholic Theology at the University of Koblenz-Landau, Landau Campus, Co-editor of *theologie.geschichte*

<sup>66</sup> Déogratias Maruhukiro in his review of my article.

<sup>67</sup> See Uwineza, *On Christian Hope*.

<sup>68</sup> See *ibd.*, 26.

## **II. MISZELLEN**



*Dominik Bertrand-Pfaff*

A “COMPASSION OF THE FATHER” BY ALBRECHT DÜRER

Theological Aesthetics and Ethics in Iconography

---

“We live in a suffering world, whose suffering is rooted in a death-dealing poverty that is massive, mounting, unjust, and scandalous. Confronted with such a world of suffering one’s primary and ultimate response is – as it would be before any suffering – that of compassion.”<sup>1</sup>

### *1. Introduction*

In this article, I am going to deal in a first step with François Boespflug’s<sup>2</sup> analysis of Albrecht Dürer’s engraving from 1511 called ‘Trinity’ (391 x 285 mm), which is part of a very large family,<sup>3</sup> Secondly I propose a theological-ethical interpretation of this analysis.

Albrecht Dürer was born in 1471 in Nuremberg, where he died in 1528. He became acquainted with Renaissance accomplishments in the field of perspective, cohesive compositions of pictures and depictions of bodies during trips to the upper part of Italy, to Venice in particular (1494/95 and 1505/07). Italy revealed the higher appreciation of artists to Dürer, who was on a par with carpenters and tailors

---

<sup>1</sup> Jon Sobrino, *Theology in a Suffering World. Theology as intellectus amoris*, in: Paul Knitter et al. (Eds.), *Pluralism and Oppression. Theology in World Perspective*, Lanham: Univ. Press of America 1991, p. 176.

<sup>2</sup> François Boespflug, *La Trinité, par Albrecht Dürer (gravure, 1511)*, in: *Moreana* Vol. 43, 168 43 (2006), 4, Nr. 168 and 44 (2007), 1 u. 2, Nr. 169/ 170, p. 178-203. Boespflug was professor of Religious Studies at the Roman-Catholic Faculty in Strasbourg, France.

<sup>3</sup> François Boespflug, *Trinität. Dreifaltigkeitsbilder im späten Mittelalter*, Paderborn: Schöningh 2001, p. 201-204.

as a German craftsman. Yet, when he traveled to the Netherlands in 1520/21, being already privileged by Emperor Maximilian I, for whom he had worked from 1515 to 1519, he himself was welcomed like a sovereign. Dürer's self-portrayal as Christ around 1500 testifies to his self-confidence and expresses an acquired connection between the creating God and the artist at his mercy. Moreover, Dürer's perfected artistic skills with regard to engravings have to be mentioned. The years 1480-1520 can be considered as the climax of the production of such pictures classified as 'Compassio of the Father': in that sense, Dürer is an artist like every other artist. He borrowed extensively from the repertoire of pictures of the epoch.<sup>4</sup>

## 2. Boespflug's Analysis of the engraving

The Trinity appears as a motif in half a dozen of his works. However, the engraving from 1511 is Dürer's only work in which the Trinity is simultaneously the topic, the title and the central motif.<sup>5</sup> It is an engraving made from wood for the purpose of private adoration and depicting no other human than Christ. Its quick and wide promulgation in Europe seemed not in the least to be retarded by Dürer's conversion to the Lutheran Church, so that it can be called a transconfessional reception.

<sup>4</sup> Being a son of the town's Hungarian goldsmith, he learned his father's craft and began his apprenticeship in 1486 under the painter and engraver Wolgemut. While he was on the road (1490-1494), his goal was first of all the Rhineland and then Basel, at that time the center of scholarship and book trade. In 1494, his marriage took place in Nuremberg. Back in Nuremberg, he engaged himself exhaustively with art theory, on which he also composed articles. (F.e. *Vier Bücher von menschlicher Proportion* (1528). Erwin Panofsky, *Dürers Kunsttheorie*, Berlin: Reimer 1915. Erwin Panofsky, *The Life and Art of Albrecht Dürer*, Princeton: Princeton University Press, 3rd ed. 1971, p. 279).

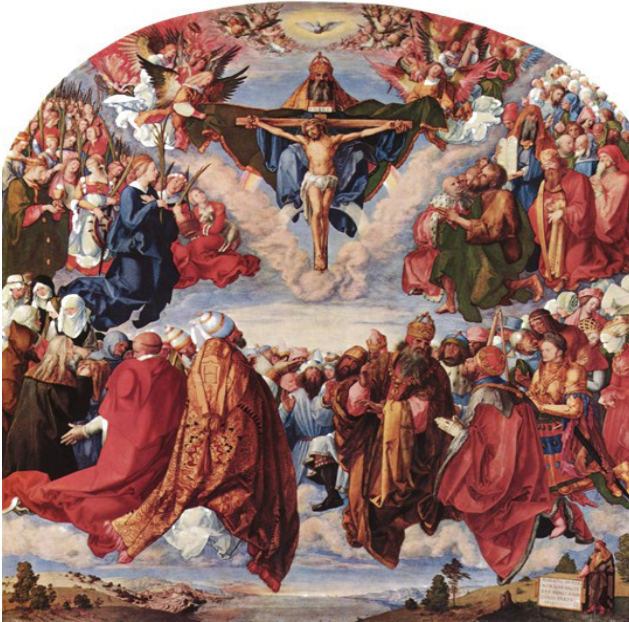
<sup>5</sup> <http://www.albrecht-duerer-apokalypse.de/images/albrecht-duerer-die-heilige-dreifaltigkeit-der-gnadenstuhl.jpg> (24.12.2020).





The fact that the engraving of 1511 is the only work of Dürer in which the Trinity is at the same time the topic, the title and the central motif is no hindrance for us to discover a constitutive and even essential element of comparison to it in the case of the Landauer altar. Of course, the differences between these two works of the artist are apparent: in the first case a monumental painting (135 x 123.4 cm without the frame) serving as a retable of a hospice chapel and portraying a diversity of people; in the second case an engraving for private worship,

depicting nobody else but Christ.<sup>6</sup> Although detailed evidence concerning the creation of the engraving is unknown, that of the retable is well known. It owes its name ‘(Matthäus-) Landauer altar’ to the man who commissioned it, a metal merchant who possessed mines and a foundry in Eisleben, and lived in Nuremberg.<sup>7</sup> The painting was supposed to correspond to the topics of the five glass windows of the chapel and to be ornamented with a frame with bas-relief motifs. It was Dürer’s task to manufacture them as well as layouts for the glass windows.



The two illustrations of the Trinity, which were created in the same year, have certain things in common. Among the points

<sup>6</sup> [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3c/Albrecht\\_Dürer\\_003.png](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3c/Albrecht_Dürer_003.png) (24.12.2020).

<sup>7</sup> Boespflug *Trinité*, p. 182.

cited by Boespflug, the most interesting are the following: 1. God Father is portrayed as an old man keeping the body of the Savior between his straddled knees; 2. the dove of the Holy Ghost, which is nestling to a cloud of light, is gliding in an immobile way above the group of Father and Son; 3. the latter is surrounded by two rows of angels, which are descending from the rear part of the sky; 4. the pair of angels on the first level is holding the lappets of God's coat apart, thus revealing Christ's body; the following pairs of angels are carrying the arma Christi.<sup>8</sup>

First we will contemplate Dürer's engraving from a theological-aesthetic point of view, following the interpretation of François Boespflug. Among others, the following aspects of the engraving are innovative and distinctive according to him:

1. The Crucified is no longer hanging on the cross in the engraving---the cross has been entrusted to an angel at his left side---but he is leaning against his Father's right leg, being supported under the armpits by his Father's hands;

2. One can find a gesture of tender closeness, when the Father bends his head and casts down his eyes;

3. There are four winds present, which form a small group beneath God's throne at the lower part of the composition. They are arranged in a circular arc and are represented by four human heads of different ages with long hair, swollen cheeks and furrowed brows (owing to the effort of the blowing) among the clouds;

4. The central group is composed of the Father and the Son. Dürer's depiction of them seems to be an invention---or he borrowed his notion of Father and Son from a less known drawing. It has had many followers in art history. His invention consists in the parallelism and the interconnecting nature of the faces of the Father and the Son. It is underlined by the direction of the Father's gaze; in this iconographic genre,

---

<sup>8</sup> Boespflug, *Trinité*, p. 182f.

head and gaze often show a kind of withdrawal, or they really turn away.<sup>9</sup>

According to the literature cited by Boespflug one can imagine that these traits led to a deep emotion and largely contributed to the European success of this engraving.<sup>10</sup>

Boespflug claims that Dürer's engraving was created for the sake of making the observer sensitive to Christ's agony so that he can take part in the '*Compassio* of the Father' for his Son, and, what is more, to give him the reassurance that he himself will be admitted to the Father's lap with *compassio* after his death. The spatio-temporal situation in which the engraving incorporates the Trinity neither refers to Scripture nor to a dogma. One can even call it a 'dedogmatized' picture of the Trinity, which is exposed to the worshippers' emotion. With regard to the special elaboration of the engraving, it seems to be clear that the Trinity is located in heaven, which is neither the intelligible heaven nor that of dogma or credo. The heaven of the picture can be characterized as the heaven which constitutes the last horizon of human history: it stays connected to the world through the four winds, which can be considered as the annunciation of the Last Judgment, a biblical topic adding a more eschatological than cosmological (the four directions) nature to the engraving.<sup>11</sup>

Regarding the way 'time' is elaborated in the picture, according to the literature cited by Boespflug all evidence is in favor of the interpretation that the engraving artist puts the observer into a time *before* the Last Judgment by means of the engraving.<sup>12</sup> Hence, it is not a vision of the glorified Trinity, a *visio beatifica*, after the Last Judgment. The main argument for this interpretation is theological in nature and may be found in the presence of the Trinity in the form of a mercy seat. To por-

<sup>9</sup> Boespflug, *Trinité*, p. 183f.

<sup>10</sup> Boespflug, *Trinité*, p. 188.

<sup>11</sup> Gertrud Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst, Band 2: Die Passion Christi*, Gütersloh: Mohn, 2nd ed. 1983, p. 237. Boespflug, *Trinité*, p. 197.

<sup>12</sup> Boespflug, *Trinité*, p. 199.

tray Christ as the Crucified *after* the time of the Last Judgment is unimaginable.<sup>13</sup> The engraving belongs to the genre ‘*Pietà* of the Father’, a suffering of the Father, or rather a ‘*Compassio* of the Father’<sup>14</sup>. The meaning of the ‘*Compassio* of the Father’ mainly consists in piety; the Father’s gesture differs radically from an ‘objective’ presentation of salvation through the cross. In the engraving, the Father’s attention is directed to Christ exclusively and intimately; there is no distance between him and his Son.

For Boespflug the heavenly scene of the engraving seems to indicate that the Father came to fetch the dead Christ without human witnesses<sup>15</sup>, as if the engraving were an invitation to an *imitatio pietatis*. The French author underlines finally that the imitation and worshipping of the Father consists in conceiving the Father as a model for an attentive and loving gaze at Jesus Christ, who has died for our sins. However, the angels’ gazes must also be taken into account. As far as one can say, they too are directed to the Savior’s face. The observer is led to Christ through the Father and the angels. He enters, so to speak, into a contemplation of an angelic nature, namely into the Father’s gaze from heaven upon the corpse of his dead Son.

### 3. A Theological-ethical Interpretation

So much for the presentation of Boespflug’s analysis. It seems to be evident that Dürer considered himself as somebody who was involved in the theological discussions of his time and who wanted to contribute to them with his own reflection---in

---

<sup>13</sup> Denzinger-Hünemann 1000, p. 334f.

<sup>14</sup> François Boespflug, La compassion de Dieu le Père dans l’art occidental (XIIIe – XVIIe siècle), in: *Le mal et la compassion. Actes du colloque de l’Association des Théologiens pour l’Étude de la Morale*, Orsay, Sept. 1989, Le Supplément 172, Paris: Editions du cerf 1990, p. 123-159.

<sup>15</sup> Boespflug, *Trinité*, p. 185.

his case by way of his engraving.<sup>16</sup> He intended to help the believers by making a theological locus accessible in a more attractive, and in a more salutary and therapeutic way, believing that theological reflection is able to attract attention by its own salutary potential. In following the interpretation of Boespflug it also seems legitimate to consider his reflection as a theological approach to the eschatological situation of Christianity. Theological reflection demands a form of judgment that can be found in different types of mediation concerning the salvific power of the theological message. That brings us to the following question: Why and how should theology contribute to a scholarly interpretation of a picture in a way that is not already accessible to an aesthetic or art historical approach? History of Christianity teaches us the relevance of the topic: History shows a rich tradition of compassion. Dietmar Mieth differentiates between four Christian motives<sup>17</sup> for “*compassio*” that can be historically established:

1. The Father’s mercy,
2. the Son’s solidarity in suffering and death,
3. the Samaritan’s pity
4. “*compassio fraterna*”, that is, brotherly alliance in suffering.

We see: the term of compassion is very complex in integrating a multitude of other notions, such as mercy, solidarity and alliance in suffering, pity... This could be mentioned as one of the reasons why compassion is considered as a problematic term but it can also to be considered as the basis of its success. We find the same problems in translating the Latin *miseriordia* as compassion. That is why the term compassion should be considered in and by the ensemble of the Christian motives.

---

<sup>16</sup> François Boespflug, L’art chrétien comme “*lieu théologique*”, in: *Revue de théologie et de philosophie* 131 (1999), p. 385-396.

<sup>17</sup> Dietmar Mieth, Mitleid, in: Johann Baptist Metz et al., *Compassion. Weltprogramm des Christentums – Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg: Herder 2000, p. 21.

A theological interpretation would have to be a relevant addition to aesthetical and other interpretations. Georges Didi-Huberman's approach to viewing pictures assured theological competence in interpreting images, and claimed that theology could abolish blind-alleys of other studies of pictures. In general, these studies are said to be too much orientated towards the models of the mimesis theory. Didi-Huberman emphasizes that this model undermines a theology of the picture because it refers to mimesis (mimicry) instead of imitation (following the example).<sup>18</sup> We claim the negation of the mimesis to be a feature of the picture with regard to theological reflection: a theological interpretation emphasizes the imitational aspect of the image in the dialectics of similarity and dissimilarity also in a practical perspective of formalizing incarnation.<sup>19</sup> This would hint at the fact that as theology a picture always countermands a mimesis theory. For in the act of composing there would already be a negation of the creation similar to the dissimilarity in the similarity, and therefore it would pave the way to abstract, modern art. The idea of putting the negation of the mimesis into relation cannot further be illuminated here; it belongs more to the field of a basic analysis of the theology of the picture. We only deal with the negation of the mimesis as a feature of the picture in regard to theological reflection. An allusion will first be made to a way of finding a theological judgment and thereafter to its fixation. Furthermore, this search indicates a perception of the piece of art that exceeds itself, which Manfred Frank expressed in the following way:

---

<sup>18</sup> Georges Didi-Huberman, *Art & théologie*, in: *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris: Encyclopaedia universalis 1998, p. 88-89.

<sup>19</sup> In following Paul Ricoeur, Alain Thomasset underlines the relations existing between the practical transformation of the subject, imagination and "incarnation": Alain Thomasset, *L'imagination dans la pensée de Paul Ricoeur fonction poétique du langage et transformation du sujet*, in: *Études théologiques et religieuses* 80 (2005/4), p. 525-541. Alain Thomasset, *Personnages bibliques et formation éthique des lecteurs*, in Camille Focant /André Wénin, *Analyse narrative et Bible*, Leuven: University Press 2005 (BETL 191), p. 84-91.

“Owing to its inexhaustibility, the work raises questions on life and its time; it questions them; not just its own time, however, but every coming time that can be appealed to for redemption of its yet unfulfilled sense.”<sup>20</sup>

The art of interpretation is to be regarded as the proprium of the theological search for a judgment. Thus, theology considers itself as being the interpretation of faith in the hermeneutic tradition. The elements for this judgment can be retrieved in the structure of the theological search for a judgment which traverses the following three ways: *via affirmationis*, *negationis* and *eminentiae*.

At this point, the thesis will be that the dedogmatizing predicate, in the particular kind of intellectual appropriation, reveals practical relevance in a dogmatic zone of insecurity.<sup>21</sup> This predicate ought to correspond to the peculiarity of art owing to its own claim, since it refers to forms and their coordination: “Things become subject of a judgment of taste through the fact that they have a form.”<sup>22</sup> This view concerns, in particular, forms that represent a sensuous pattern of arrangement and that constitute the view through their coordination. The elements for this reflection can be retrieved in the structure of the theological search for a predicate which transcends the three ways of *via affirmationis*, *negationis* and *eminentiae*:

“Negative theology (n.th.) originally means an assertion which negates what God is not and which thereby refers to God’s tran-

<sup>20</sup> “Durch seine Unausschöpflichkeit stellt das Werk Fragen an das Leben und an seine Zeit; es stellt sie in Frage; doch nicht nur eben seine Zeit, sondern jede kommende, die sich zur Einlösung seines immer noch unvollendeten Sinnes aufrufen lässt.” Manfred Frank, *Das Sagbare und das Unsagbare*, Frankfurt / Main: Suhrkamp 1993, p. 210.

<sup>21</sup> Georges Didi-Huberman, Art & théologie, in: *Dictionnaire de la théologie chrétienne*, Paris: Encyclopaedia universalis 1998, p. 88-89.

<sup>22</sup> “Es ist die Eigenschaft, eine Form zu haben, die die Dinge zum Gegenstand eines Geschmacksurteils macht.” Reinhard Hoeps, Bild und Ikonoklasmus. Zur theologisch kunsttheoretischen Bedeutung des Bilderverbotes, in: Christoph Dohmen et al. (Eds.), ... *kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*, Würzburg: Echter 1987, p. 191.



scendence ('Deus absconditus'). Opposed to it is affirmative theology. Both forms of speaking about God are related to one another inextricably. This is traditionally expressed by the three approaches in the speech on God: affirmation (*via affirmationis*), negation (*via negationis*), and eminent comparison (*via eminentiae* or analogy). Together they define the full sense of n.th. The latter then describes a spiritual process in which a self-revelation---an immanence---of transcendence is presupposed, namely in a way that this presupposition, at the same time, motivates a negation of itself and of all other positions so that thereby there is a reference to the affirmation of an absolute transcendence which was actually meant. If understood in this way, n.th. is the main form of thinking and expressing religious language."<sup>23</sup>

This theoretical-theological-appropriation by the intentionality of faith can be found in the fact that the *via eminentiae* prepares a form either of the *vita contemplativa* or of the *vita activa*, two forms of appropriation.<sup>24</sup> Consequently, the mystical *via eminentiae* results in the topos of expunging a picture with pictures (Seuse), which does not mean that the mystical life-form necessarily has to culminate in a *vita contemplativa*. In accordance with Master Eckhart, it can rather consider man himself as an active image of the divine image through the interference of the divine.<sup>25</sup> Since the active image for its part is based on the Divinity, it can therefore exceed mysticism. This structure should be suitable for an interpretation of a picture interested in connecting ethics with the picture. In this sense, the interpretative treatment of the picture strives finally for a practical search for a judgment on the elements of a judgment of taste.

At this point, it must be emphasized that the *via eminentiae* does not only aim at a vision, but also at practice or at the

<sup>23</sup> Josef Hochstaffl, Art. Negative Theologie, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3rd ed., Bd. 7, Freiburg / Br.: Herder 1998, p. 723.

<sup>24</sup> See also Paul Ricœur, Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt, in: Paul Ricœur, *Le juste 1*, Paris: Ed. Esprit 1995, p. 143-161.

<sup>25</sup> Mauritius Wilde, *Das neue Bild vom Gottesbild. Bild und Theologie bei Meister Eckhart*, Fribourg: Univ.-Verl. 2000.

search for a practical judgment. A possible form of the *vita contemplativa* is founded in the icon of the glorified Christ, in which he is present in plenitude. Against this background, the practical relevance of an eschatologically prefigured view of the engraving seems to be based on the need for salvation and on the experience of deficiency, which are realized in this engraving and which refer to (even existential) desiderata longing to be satisfied. In order to guarantee that the satisfaction of these needs will not lead to nowhere, this picture has at the same time to be connected to an idea in which this deficiency is salvaged (the glorified Christ). Thus, the form as a presupposed idea even in the interaction of the negation of the form in the new form does not play an inferior role. Consequently, the assertion “you shall recognize them by their fruits” is not the decisive criterion but an integrative part of the *via eminentiae*. Moreover, the possibility of focusing upon a *vita activa* requires a distance in order to gain a field for practice. Only a step backwards, something which dissociates from the presence of the plenitude in the *via negationis*, brings about the opening to a practical perspective. This takes place as a withdrawal into the articulation of the desideratum. It becomes obvious that this example is nourished by the eschatological ‘not yet’, which is preceded by a promise but into which deficiency as a form of the articulation of the desideratum is also included.

The engraving not only aims at an *imitatio pietatis* but also at an *imitatio paternae compassionis*. The Father’s imitation consists in the conception of the Father as a model for an attentive and loving gaze upon Jesus Christ, who died for our sins. The gaze of the angels is a similar one and so should be that of man. In that sense it would be an inverse interpretation of the verse: “Whatever you did for one of the least of these brothers of mine, you did for me” (Mt 25,40). The *via affirmationis* can be found in the form of the presence of the glorified Christ, who is, however, not held in the Father’s arms as the Glorified, but in the negation, as a *via negationis*, as the dead one having been taken down from the cross. In

addition, it became obvious that the dogmatic mimetism is undermined for the sake of an eschatological edification by suggesting that the Father shows compassion for whoever exists in the interim state after the death of Christ and before the Last Judgment. The newly created constellation (*via eminentiae*) leads to the suggestion of a new attitude which cannot be reduced to the contemplation of the Glorified, the Sublime or of the Judge, but which demands an attitude of compassion in the here and now: “the appearance of the appearance in its transcendence”<sup>26</sup>. The aesthetic interpretation of a theological intention is turned into a practical model of vital appropriation and offers suggestions for the believing attitude in the sense of compassion as a virtue.<sup>27</sup> Namely Thomas Aquinas emphasized the central significance of *miser cordia* for moral theology by calling it the greatest of all virtues. Thomas Ryan interprets the *miser cordia* in his article about Thomas Aquinas as compassion.<sup>28</sup> Accordingly, the Summa says:

<sup>26</sup> “[D]ie Erscheinung der Erscheinung in ihrer Überschreitung” Reinhard Hoeps, Bild und Ikonoklasmus. Zur theologisch kunsttheoretischen Bedeutung des Bilderverbotes, in: Christoph Dohmen et al. (Eds.), ... *kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*, Würzburg: Echter 1987, p. 193.

<sup>27</sup> See about this subject: William Spohn, *Go and do likewise: Jesus and ethics*, New-York: Continuum 1999, chap. 4. Leonardo Boff, *Das Prinzip Mitgefühl*, Freiburg/Breisgau: Herder 1999. Lawrence Blum, Compassion, in: A. Oksenberg Rorty (Ed.), *Explaining Emotions*, Berkeley et al.: Univ. of Calif. Pr. 1980, p. 507-517. Hille Haker, “Compassion” als Weltprogramm des Christentums? – Eine ethische Auseinandersetzung mit Johann Baptist Metz, in: *Concilium* 37 (2001), 4, p. 436-450. Daniel Harrington/James F. Keenan, *Jesus and Virtue Ethics*, Lanham: Rowamn & Littlefield, 2005. Thomas Ryan, Aquinas on Compassion: Has He Something to Offer Today? in: *Irish Theological Quarterly* 75 (2010) p. 157-174. Alain Thomasset, Personnages bibliques et formation éthique des lecteurs, in Camille Focant/André Wénin, *Analyse narrative et Bible*, Leuven: University Press 2005 (BETL 191), p. 84-91. Alain Thomasset, *Les vertus sociales. Justice, solidarité, compassion, hospitalité, espérance*, Namur: Lessius 2015. Dietmar Mieth, *Kleine Ethikschule*, Freiburg/Breisgau: Herder 2004, p. 104.

<sup>28</sup> Ryan, *Aquinas*.

“On itself, misericordia takes precedence of other virtues, for it belongs to misericordia to be bountiful to others, and, what is more, to succor others in their wants, which pertains chiefly to one who stands above. Hence, misericordia is accounted as being proper to God: and therein His omnipotence is declared to be chiefly manifested. (...) But of all the virtues which relate to our neighbor, misericordia is the greatest, even as its act surpasses all others, since it belongs to one who is higher and better to supply the defect of another, in so far as the latter is deficient.”<sup>29</sup>

Thus, the central virtue of justice is based on *misericordia*: “Now the work of divine justice always presupposes the work of misericordia, and is founded thereupon.”<sup>30</sup> Furthermore, Master Eckhart considers *misericordia* to be the best name for God.<sup>31</sup> According to Oliver Davies, compassion can be called a virtue owing to the following criteria:

“In compassion one can discern an identifiable triadic structure: we are exposed to another’s distress (cognition), we feel moved by what we see (affective) and we take active steps to try to remedy it (volitional).”<sup>32</sup>

However, we cannot find compassion in Thomas’s system of virtues. Neither is it one of the theological virtues nor of the cardinal or moral virtues. In view of this systematic shortcoming with respect to compassion, Thomas’s statement that compassion, or rather “*misericordia*”, is the greatest virtue, surprises. Despite this shortcoming, Thomas Ryan accentuates the continuing relevancy of compassion:

“There are occasions where compassion in the voluntary act of displacement and self-dispossession experiences the other as an epiphany of being. A new horizon as enhanced or enriched existence opens up, disclosing the inter-subjectivity or ‘sociality’ of

<sup>29</sup> *STh* II-II, q. 30 a. 4 co.

<sup>30</sup> “Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae et in eo fundatur” (*STh* I, 21, 4 c.).

<sup>31</sup> Ryan, *Aquinas*, p. 167, note 48.

<sup>32</sup> Ryan, *Aquinas*, p. 163.

conscienceness itself (...) – being that reveals itself in what it does.”<sup>33</sup>

#### 4. Conclusion

In that sense, we can agree with Merklein when he writes against the background of the New Testament eschatology that eschatological images in the sense of an aesthetic search for a practical judgment in a new constellation also contain a

---

<sup>33</sup> Ryan, *Aquinas*, p. 173. In a first approach we can point out following ethical significations of compassion: for Aquinas compassion as misericordia is seen as a virtue in the horizon of a teleological ethics, but: also as a hierarchical expression of domination. Other more deontologically orientated approaches are those of Johann Baptist Metz for whom compassion is as a kind of categorical (unconditioned) imperative (Johann Baptist Metz, *Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen*, in: Johann Baptist Metz et al., *Compassion. Weltprogramm des Christentums – Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg: Herder 2000, p. 9-18.) and close to him Orlando O. Espin who considers compassion as a commandment (Orlando O. Espin, *Idol and Grace. On Traditioning and Subversive Hope*, New York: Orbis Books 2014). “Jesus simply placed compassion—for victims and for the poor, as well as for the impure and the sinner—at the core of his radical interpretation of Torah and of his understanding of the will of God. Nothing was more important than compassion, and nothing was to curtail, diminish, or domesticate it or explain it away. Compassion was scandalous, it could provoke violent backlash, and it might prove very difficult, but it was the only absolute because God had been compassionate towards the people of Israel when they were insignificant and enslaved in Egypt, as well as throughout their history.” But: a categorical imperative doesn’t integrate the passion-character of compassion. And: is the Christian ethics an ethics of obligation or of capacities/capabilities? Finally it seems that the virtue approach of Dietmar Mieth realizes in an original manner the subversive character of compassion in an aesthetically relevant realization (Dietmar Mieth, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf*, Düsseldorf: Patmos 1984, p. 18). See also: Walter Kardinal Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums - Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg/Br.: Herder 2012. Lisa Cahill (Ed.), *Mercy*, in: *Concilium* 53 (2017), 4. In 2015/2016 Pope Francis declared the Extraordinary Jubilee of Mercy.

motivation to act.<sup>34</sup> However, this attitude should for its part also constitute the time before the Last Judgment as human praxis represents a form of interpretation.<sup>35</sup>

**Author:**

PD Dr. Dominik Bertrand-Pfaff, associate member of IZEW (Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften, Tübingen University) and LIPHA (Laboratoire interdisciplinaire d'étude du politique Hannah Arendt, University Paris-Est Créteil, France)

<sup>34</sup> Helmut Merklein, Eschatologie im NT, in: H. Althaus, *Apokalyptik und Eschatologie*, Freiburg: Herder 1987, p. 35: "Darüber hinaus sollte man nicht unterschätzen, dass gerade Bilder ein enormes Handlungspotential zu motivieren vermögen."

<sup>35</sup> Alain Thomasset, Personages bibliques et formation éthique des lecteurs, in Camille Focant /André Wénin, *Analyse narrative et Bible*, Leuven: University Press 2005 (BETL 191), p. 84-91; Dominik Bertrand-Pfaff, Intentions and Appropriations in Dürer's Trinity, in: Hans Alma et. al. (Eds.) *Visual Arts and Religion*, Berlin: Lit 2009, p. 17-22.

*Celine Koch*

## DER SYNODALE WEG AUF INSTAGRAM

„Mein Gott\* diskriminiert nicht. Meine Kirche schon.  
Initiative Theologiestudierender/-promovierender für eine  
diskriminierungsfreie röm.-kath. Kirche.“<sup>1</sup>

---

So lautet der Begrüßungstext im Profil des Accounts @meingottdiskriminiertnicht auf Instagram. Wie die Instagram-Seite @jung\_synodal wurde er mit Blick auf den Synodalen Weg der katholischen Kirche in Deutschland eingerichtet. Die Initiativen gehen unter anderem auf junge Theolog\*innen zurück, die es sich, laut den Initiatorinnen von @meingottdiskriminiertnicht, Luisa Bauer, Lisa Baumeister und Claudia Danzer, zur Aufgabe gemacht haben, digital „dauerhaft laut“ zu sein.<sup>2</sup> Sie möchten jungen Menschen, die sich innerhalb der Institution Kirche weder gehört noch gesehen fühlen, mit Hilfe von Instagram eine Stimme geben und mehr Transparenz schaffen. Auf ihren Accounts teilen sie ihre Motivation: Nie den Glauben daran zu verlieren, dass sich etwas zum Positiven ändern kann, Mut zu machen und vor allem auch Wut zu äußern.<sup>3</sup>

In ihren Themen unterscheiden sich die beiden Instagram-Accounts kaum, denn diese liegen auf der Hand: Machtmissbrauch, Intransparenz, Klerikalismus, Männerbünde, Täterchutz, Reform des priesterlichen Lebens, Frauen in Diensten und Ämtern, Sexualmoral, Homosexualität und Homophobie. Der Account @meingottdiskriminiertnicht schreibt „Gott\*“

<sup>1</sup> Zit. n. <https://www.instagram.com/meingottdiskriminiertnicht/>; Stand: 19.05.2021.

<sup>2</sup> Vgl. <https://www.katholisch.de/artikel/27020-initiative-menschen-erleben-in-der-kirche-taeglich-diskriminierung>; Stand: 19.05.2021.

<sup>3</sup> Siehe <https://www.instagram.com/stories/highlights/18112775617211731/>; Stand: 19.05.2021.

mit Genderstern, um sich für ein vielfältiges Gottesbild stark zu machen, wie man einem Interview der Seite „katholisch.de“ entnehmen kann.<sup>4</sup> Beide Initiativen sprechen nicht nur Missstände und strukturelle Hindernisse innerhalb der katholischen Kirche an, sondern formulieren auch klare Ziele und versuchen, als gutes Vorbild voranzuschreiten.

### *Der Synodale Weg*

Nach der Veröffentlichung der MHG-Studie „Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz“<sup>5</sup> war klar: Es muss sich etwas ändern. Aus diesem Grund wurde der Synodale Weg im März 2019 ins Leben gerufen, um gemeinsam Antworten auf die schwere Krise zu finden, in der sich die Institution Kirche in Deutschland – aber auch über Deutschland hinaus – befindet. Der Synodale Weg wird getragen von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), die erkannt haben, dass nicht selten die Kirche Menschen den Blick auf Gott verstellt und ihre Suche nach ihm erschwert. Nicht nur Missbrauchsskandale haben einen Imageverlust der Kirche ausgelöst, sondern auch die Tatsache, dass sich immer weniger Menschen mit den Lehren der katholischen Kirche identifizieren können und in vielen Bereichen, wie beispielsweise Sexualmoral, Geschlechtergerechtigkeit, Besetzung kirchlicher Ämter usw., Reformen längst überfällig sind. Es soll ein ehrlicher, offener und selbstkritischer Dialog in der Synodalversammlung und den Synodalforen zu den Themen „Macht und Gewaltenteilung in der Kirche – Gemeinsame Teilnahme und Teilhabe am Sendungsauftrag“, „Leben in gelingenden Beziehungen – Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“, „Priesterliche Existenz heute“

<sup>4</sup> Siehe <https://www.katholisch.de/artikel/27020-initiative-menschen-erleben-in-der-kirche-taeglich-diskriminierung>; Stand: 04.06.2021.

<sup>5</sup> [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf); Stand: 03.06.2021.



und „Frauen in Diensten und Ämtern in der Kirche“ geführt werden. Die Synodalversammlung ist das oberste Organ des Synodalen Weges und besteht aus insgesamt 230 Personen, darunter die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz, 69 Vertreter des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Vertreterinnen und Vertreter geistlicher Dienste und kirchlicher Ämter, junge Menschen und Einzelpersonlichkeiten, zu denen auch die jungen Instagrammer\*innen gehören. Dabei wurde auf die Einbeziehung von Laien und Priestern, von Frauen und Männern in gleichem Maße geachtet. Der Account @jung\_synodal weist jedoch darauf hin, dass nur circa 20 Menschen der Synodalversammlung jünger als 30 Jahre alt sind. Der Synodale Weg begann am 1. Dezember 2019 und ist auf zwei Jahre angelegt. Zuletzt konnten aufgrund der Corona-Pandemie nur noch Online-Konferenzen stattfinden.<sup>6</sup>

### *Mut voranzuschreiten*

@meingottdiskriminiertnicht nennt als Hauptziel für den Synodalen Weg Geschlechtergerechtigkeit. Es geht um die Anerkennung und Wertschätzung der Berufung und Charismen aller Menschen, die Ausschöpfung des vollen Potenzials sowie den Verkündigungsdienst aller Menschen unabhängig von Eignung, Fähigkeiten, Kompetenz und vor allem von Geschlecht. Drei Teilziele werden formuliert: die Einforderung dessen, was auch heute schon möglich ist, jedoch noch nicht völlig ausgeschöpft wird, der geschlechtsunabhängige Zugang zu allen Weiheämtern und eine institutionelle Verankerung und Monitoring der angestrebten Ziele auch nach dem Synodalen Weg. Denn auch nach dessen Ende sollte der Fortschritt hin zu einer geschlechtergerechten Kirche weiter vorangetrieben und kontrolliert werden. Bei Fragen, die das kirchliche Lehramt betreffen – und darüber hinaus – sprechen sich die Mitwirkenden für ein Denken über eine binäre

---

<sup>6</sup> Siehe: <https://www.synodalerweg.de/faq> und <https://www.synodalerweg.de/struktur-und-organisation/synodalversammlung>; Stand: 19.05.2021.

Geschlechterordnung hinaus aus. Bei der Formulierung all dieser ambitionierten Ziele achten die Accounts stets auf geschlechtergerechte Sprache, die niemanden ausschließt. Die jungen Gläubigen fordern eine verbesserte Sprachfähigkeit innerhalb der katholischen Kirche und des Synodalen Weges, da viele unklare Begrifflichkeiten gebraucht würden, die zum Teil mehrdeutig, missverständlich oder zu schwammig seien. Nur wenn man ein Problem benennen kann, kann man es auch lösen. Daher braucht es eindeutige Begrifflichkeiten.<sup>7</sup>

Die Accounts sind gut strukturiert: @meingottdiskriminiert nicht erklärt zunächst, was der Synodale Weg überhaupt ist und wie es dazu kam. So werden nicht nur Personen angesprochen, die sich ohnehin mit der Thematik beschäftigen, sondern auch jene, die zufällig auf den Account stoßen und ihr Interesse für den Synodalen Weg gerade erst entdecken. Mit Schaubildern wird der genaue Ablauf des Synodalen Weges von der Veröffentlichung der MHG-Studie bis hin zur letzten geplanten Synodalversammlung im Oktober 2022, inklusive der Termine, abgebildet. Die Betreiber\*innen teilen die Ablaufpläne der Synodalversammlungen, stellen Workshops vor und geben Einblick in Hintergrundveranstaltungen des Synodalen Weges, die im Zuge der Vernetzung der Teilnehmer\*innen stattfinden. In Instagram-Stories erzählen die jungen Gläubigen, wie sie zum Synodalen Weg kamen und Teil einzelner Synodalforen wurden. Viele sind selbst Opfer von Diskriminierung innerhalb der katholischen Kirche und haben sich daher entweder aktiv um die Teilnahme beworben oder wurden dazu eingeladen. Sie teilen ihre Enttäuschung und auch ihre Hoffnungen. Sie machen ihren Follower\*innen verständlich, warum auch sie immer noch an eine Zukunft der katholischen Kirche glauben. Dazu erklären sie, wie Beschlüsse nach dem Synodalen Weg ablaufen und

---

<sup>7</sup> Siehe: <https://www.instagram.com/p/CNnLUz7MnW7/>, [https://www.instagram.com/jung\\_synodal/](https://www.instagram.com/jung_synodal/) und <https://www.katholisch.de/artikel/27020-initiative-menschen-erleben-in-der-kirche-taeglich-diskriminierung>; Stand: 19.05.2021.

wie wahrscheinlich es ist, dass entsprechende Veränderungsansätze tatsächlich umgesetzt werden.<sup>8</sup>

Kritische Stimmen könnten nun vielleicht behaupten, den Mut zur Kritik hätten die jungen Menschen bloß auf digitalen Plattformen. Doch das ist nicht der Fall. Denn die jungen Mitglieder der Synodalversammlung zitieren auch, was dort gesagt wurde. Beispielsweise lautet ein Zitat eines der U30-Mitglieder, das auch im Forum „Leben in gelingenden Beziehungen - Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft“ mitarbeitet, von der Ersten Synodalversammlung in Frankfurt am Main am 31. Januar 2020:

„Bischof Voderholzer hat vorhin gesagt, er würde sich unwohl fühlen. Ich möchte betonen: Ich hoffe doch, dass wir uns unwohl fühlen. Wir haben allen Grund dazu. Ich fühle mich sehr unwohl hier zu stehen als Nicht-Mann, nicht-heterosexuelle Person, als nicht mal binäre Person, als junger Mensch in dieser Kirche, fühle ich mich unwohl hier zu stehen und zu wissen, dass um mich herum die gesamte Struktur, die die Ergebnisse, die die MHG-Studie nur nochmal betont hat, verursacht, versammelt ist.“<sup>9</sup>

Diese Worte sind ehrlich und direkt, vielleicht sogar hart. Doch was hilft es, Gefühle weiterhin zu unterdrücken? Was hilft es Tatsachen weiterhin zu beschönigen? Auch ein Zitat der Regionenkonferenz in München vom September 2020 ist unverblümt:

„Wir haben es satt, dass uns unser Glauben abgesprochen wird, weil wir lieben, wie wir lieben. Wir haben es satt zu hören, wir seien in der Schöpfung nicht vorgesehen. Ich bin schwul und katholisch, ich glaube und Gott steht auch bei mir.“<sup>10</sup>

Wie viele Menschen haben den Mut, so etwas laut zu sagen?

---

<sup>8</sup> Vgl. <https://www.instagram.com/meingottdiskriminiernicht/>; Stand: 19.05.2021.

<sup>9</sup> Zit. n. <https://www.instagram.com/p/CKdhwwDMwVJ/>; Stand: 25.05.2021.

<sup>10</sup> Zit. n. <https://www.instagram.com/p/CKdiQuTs8xb/>, Stand: 25.05.2021.

Von Sozialen Medien und speziell von Instagram kann man halten, was man möchte. Aus diesen Initiativen kann man jedoch herauslesen, dass es nicht um bloße Reichweite und die Zahl der Follower\*innen geht. Vielmehr handelt es sich um junge Nachwuchstheolog\*innen, Wissenschaftler\*innen sowie Gläubige, die sich für eine diskriminierungsfreie Kirche einsetzen und die Medien ihrer Zeit dafür nutzen. Dabei wird der Account *@meingottdiskriminiertnicht* beispielsweise unterstützt von der Bewegung „Maria 2.0“, dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ), dem Freiburger Diözesanverband der Katholischen Jungen Gemeinde (KJG), verschiedenen Theologie-Fachschaften, Privatpersonen und einer wachsenden community. Im Interview mit „katholisch.de“ treten Luisa Bauer, Lisa Baumeister und Claudia Danzer entschlossen für eine zukunftsfähigere Kirche auf. Bei der Frage nach Tradition und Offenbarung berufen sie sich vor allem auf einen liebenden Gott und Jesu Eintreten für Benachteiligte und Marginalisierte. Die jungen Frauen erklären vieles als „historisch bedingt“ und fordern eine baldige Veränderung, damit Kirche wieder glaubwürdig werden könne. Trotzdem beanspruchen sie für sich nicht, den „einen“ Masterplan zu haben und rücken stattdessen den Diskurs und den Dialog immer wieder in den Vordergrund, um demokratische Strukturen zu etablieren.<sup>11</sup>

### *Warum überhaupt noch römisch-katholisch sein?*

In angekündigten Online-Konferenzen holen sich die Betreiber\*innen der Accounts entsprechenden Input und Feedback. Sie beantworten nicht nur Fragen, sondern stellen auch welche. Sie gehen auf die Fragen und Meinungen ihrer Follower\*innen ein und beziehen Stellung dazu. Eine Antwort auf die Frage, was die Follower\*innen vom Synodalen Weg

---

<sup>11</sup> Vgl. <https://www.katholisch.de/artikel/27020-initiative-menschen-erleben-in-der-kirche-taeglich-diskriminierung> und <https://www.meingottdiskriminiertnicht.de/werde-unterst%C3%BCtzer-in>; Stand: 19.05.2021.

halten, lautet beispielsweise: „Nichts! Alles nur Show!“ Die Stellungnahme dazu ist authentisch: Man könne diese Aussage verstehen und teile sie zuweilen auch. Viele vorherige Gespräche zur Akzeptanz queerer Menschen, der Gleichberechtigung von Frauen in der Kirche und Machtmissbrauch hätten bereits stattgefunden und keine Besserung erzielt. Trotzdem wolle man den Mut nicht aufgeben, an einer Veränderung zu arbeiten.<sup>12</sup> Um ihre Motivation zu untermalen, fragen sie ihre community frei heraus, warum sie eigentlich noch römisch-katholisch ist, und tauschen ihre Erfahrungen aus. Die Antworten darauf sind so vielfältig und bunt wie die community der Accounts selbst. Sie lauten: „Weil ein Austritt zu einfach wäre und ich den konservativen nicht die Kirche überlassen möchte“, „Für mich ist es eine Identitätsfrage. Ich wechsele ja auch nicht einfach so z.B. meine Nationalität“, „Ich mag die Liturgie“, „Ich kann mir auch nicht einfach eine neue Familie aussuchen“, „Ich will katholische Religionslehrerin werden. Plus die Kirche kann nicht ewig so weitermachen“, „Die Kirche ist mein Zuhause, außerdem ändert sich nichts, wenn man einfach geht“, „Weil ich sie radikal von innen verändern will“, „Ohne Grenzgänger:innen und Brückenbauer:innen sitzen alle separat in der eigenen Bubble“, „Aktuell nur weil ich Patente werden will“, „Weil ich mir meine Kirche und Heimat nicht von alten, weißen Männern nehmen lasse“ und „Weil ich Angst habe. Fühlt sich ein bisschen so an, wie Schluss machen“. Daneben gibt es jedoch auch zögerliche Stimmen und Kritik: „Ich finde bald keine guten Gründe mehr, warum ich nicht altkatholisch sein sollte“, „Ich bin tatsächlich zum Protestantismus konvertiert“, „Ich war ehrlich gesagt kurz davor (auszutreten), aber wegrennen bringt nichts. Man muss es anpacken“ und „Habe bald diesen katholische Theologie Studienabschluss und traue mich daher nicht auszutreten“.<sup>13</sup> Auch über solche Ängste wird auf den Accounts offen gesprochen.

<sup>12</sup> Vgl. <https://www.instagram.com/stories/highlights/17871650474181558/>;  
Stand : 19.05.2021.

<sup>13</sup> Zit. n. <https://www.instagram.com/stories/highlights/17871230645280074/>;  
Stand: 19.05.2021.

Denn einige Follower\*innen stellen sich die Frage, ob den Teilnehmer\*innen der Synodalversammlung, die anstreben, Religionslehrer\*in zu werden, ihre „Missio canonica“ und damit die katholische Lehrerlaubnis entzogen werden könnte.<sup>14</sup> Eine solche Tatsache sei nicht bekannt, trotzdem scheint die Angst davor da zu sein.

Darüber hinaus sorgt @meingottdiskriminiertnicht für ausreichend Inspiration, beispielsweise mit einem Adventskalender aus 24 Zitaten von sogenannten „Türöffner\*innen“, vorwiegend Theologinnen, Wissenschaftlerinnen und Feministinnen, die sich für Geschlechtergerechtigkeit und eine nicht diskriminierende Kirche einsetz(t)en. Unter diesen findet man z.B. Ute Ranke-Heinemann,<sup>15</sup> die weltweit erste Frau, die sich in katholischer Theologie habilitierte, Ida Raming,<sup>16</sup> die sich 2002 zusammen mit sechs anderen Frauen auf der Donau zur katholischen Priesterin weihen ließ, Helen Schüngel-Straumann,<sup>17</sup> die erste Schweizerin mit Doktor\*innentitel in katholischer Theologie, James H. Cone,<sup>18</sup> US-amerikanischer Theologe, der der „black theology“ und der „black liberation theology“ den Weg bereitete, Rosemary Radford Ruether,<sup>19</sup> eine zusammen mit Mary Daly bekannte frühe Vertreterin der feministischen Theologie, Musa Wenkosi Dube,<sup>20</sup> eine der bekanntesten aktuellen Vertreter\*innen der postkolonialen Theologie und noch einige mehr. Dazu lassen die Betreiber\*innen in ihren Insta-Stories auch mal selbst Frust ab und zeigen ihre Gefühle. Von Enttäuschung über Hoffnung bis Wut ist alles dabei. Vor allem kommunizieren sie ihre Bemühungen, nah an ihren Follower\*innen zu sein. Sie gestalten Beiträge mit Witz und Ironie. Unter dem Hashtag #zartbitterbisherb stellen sie

<sup>14</sup> Siehe <https://www.instagram.com/stories/highlights/17871650474181558/>; Stand: 19.05.2021.

<sup>15</sup> Siehe <https://www.instagram.com/p/CIPynDaAdsJ/>; Stand: 19.05.2021.

<sup>16</sup> Siehe <https://www.instagram.com/p/CISWXaHAUur/>; Stand: 19.05.2021.

<sup>17</sup> Siehe <https://www.instagram.com/p/CIXi5ASA5Qj/>; Stand: 19.05.2021.

<sup>18</sup> Siehe <https://www.instagram.com/p/CiAJHp8Aufm/>; Stand: 19.05.2021.

<sup>19</sup> Siehe <https://www.instagram.com/p/CiIsJrqLANI5/>; Stand: 19.05.2021.

<sup>20</sup> Siehe <https://www.instagram.com/p/CiIutGfvgZiu/>; Stand: 19.05.2021.

beispielsweise absurde Zustände in der katholischen Kirche in Grafiken dar. Ein Kreisdiagramm zur Frage, was sich für heterosexuelle Paare ändert, wenn auch homosexuelle Paare kirchlich heiraten dürften, beinhaltet daher zwei Kreissektoren. Einen Kreissektor in Grün mit der Bezeichnung „Nichts“ und einen Kreissektor in Rot mit der Bezeichnung „Nope, wirklich gar nichts“.<sup>21</sup> Bei dem Spiel „Was packe ich in meine Tasche für die Online-Konferenz (des Synodalen Weges)“ auf dem Account *@jung\_synodal* werden neben der Bibel, Schreibutensilien und dem Laptop auch die Jogginghose, Kaffee, Schnaps und die Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte eingepackt.<sup>22</sup> Die jungen Aktivist\*innen stellen sich nicht auf ein Podest, sondern sie begeben sich mit ihrer community auf Augenhöhe und möchten auf dem Synodalen Weg ein Sprachrohr für sie sein.

### *Wie kann katholische Kirche Heimat sein?*

Die Aktivitäten auf den Instagram-Accounts zeigen, dass sich zahlreiche junge Menschen mit der Entwicklung der katholischen Kirche beschäftigen und sie nach wie vor als ihr Zuhause betrachten. Führt man sich vor Augen, wie wenig gerade die Stimme von jungen Menschen in der katholischen Kirche immer noch Gehör findet, ist ihr Engagement umso beeindruckender. Die Arbeit auf den Accounts macht deutlich, dass sie sich um die Zukunft ihrer Kirche sorgen und ihr in einigen Punkten, wie beispielsweise Geschlechtergerechtigkeit, sensibilisierter Sprache, dem Hinterfragen von Machtstrukturen und erstarrten Lehren weit voraus sind. Die jungen Gläubigen können sich vielleicht nicht mit allen Lehren der katholischen Kirche identifizieren, doch sie identifizieren sich mit Jesus und seiner Liebe zum Nächsten und zu marginalisierten Personen. Betrachtet man die Krise der katholischen Kirche,

---

<sup>21</sup> Siehe <https://www.instagram.com/p/CHijq95A6ms/>; Stand: 19.05.2021.

<sup>22</sup> Siehe <https://www.instagram.com/stories/highlights/17890917763909526/>; Stand: 19.05.2021.

erscheint sie zunächst komplex und die Situation verfahren. Bei näherem Hinschauen werden die Gründe dafür jedoch immer klarer – ebenso wie die Lösung einzelner Probleme. In einer Zeit, in der die individuelle Selbstverwirklichung des Menschen immer wichtiger wird und eine zunehmende Pluralisierung von Gesellschaften stattfindet, die durch Globalisierung und Digitalisierung unterstützt wird, ist es nicht sonderlich überraschend, dass die starren Strukturen der katholischen Kirche nicht länger Halt bieten. Vor allem junge Menschen sind bestrebt, die Welt kennenzulernen und ihre aufkeimende Energie zu nutzen, um ihre Umwelt zu hinterfragen und Neues zu erschaffen. Ein Mensch muss sich mit seinem Glauben identifizieren können, um Halt darin zu finden. Eine Kirche, die weiterhin Menschen ausschließt, in einer Welt, die zunehmend daran arbeitet Toleranz und Diversität zu schaffen, Tabuthemen auszumerzen und Ausgegrenzten eine Stimme zu geben, bietet jungen – und auch älteren Menschen – keine Möglichkeit zur Identifikation. Eine solche Kirche gibt keinen Halt. Eine solche Kirche schürt Angst, Enttäuschung und Unsicherheit. Der Beitrag hat gezeigt, dass viele junge Menschen die Kirche als ihre Heimat betrachten. Doch was verbindet wir mit dem Begriff „Heimat“? Wir verbinden damit möglicherweise Familie, Kindheit, das Gefühl von Wärme und Geborgenheit. Einen Ort, zu dem wir zurückkehren können, wenn wir uns verloren haben, und den Ort, der uns zu dem gemacht hat, was wir heute sind. Wie kann katholische Kirche im Jahr 2021 noch ein solcher Ort sein, wenn sie homosexuellen Menschen die kirchliche Heirat verwehrt und queere Menschen ausgrenzt? Wie kann katholische Kirche Heimat sein, wenn sie Macht missbraucht, um sexuelle Verbrechen zu vertuschen? Wie kann katholische Kirche Heimat sein, wenn sie sich trotz der zunehmenden, immer lauter werdenden Stimmen weiterhin taub stellt gegenüber den Bedürfnissen der Menschen? Und wie kann Kirche glaubwürdig sein, wenn sie sich auf Jesu Christi Worte und Taten stützt, ohne anscheinend deren Bedeutung zu erkennen? All diese Fragen stellen sich junge Menschen und stehen in einem schweren Konflikt



zwischen ihrem Glauben und ihrer Kirche. Nicht alle haben die Kraft, an einer Institution festzuhalten, die noch immer Probleme damit hat, sich ihre Fehler einzugestehen und die Verantwortung dafür zu tragen. Im schlimmsten Fall verlieren diese Menschen nicht nur ihren Glauben an die Institution, sondern sogar an Gott selbst. Doch die jungen Aktivist\*innen auf Instagram möchten mit ihrem Engagement genau das verhindern. Sie bringen Glaube, Kirche und Religion zu den jungen Menschen und sprechen Themen an, die in einem Sonntagsgottesdienst keinen Platz finden. Sie vernetzen sich mit anderen und bieten Raum für Dialoge, Diskussionen, Gefühle und Meinungen. Sie tun das auf ihre Art, mit ihrer Sprache und über ihre Plattformen. Denn Sprache verändert sich ebenso wie die Medien, in denen sie genutzt werden kann, um etwas zu verändern. Was früher Zeitungen und Flugblätter waren, sind heute Newsletter und Instagram-Stories. Was früher ein Plakat auf der Pinnwand in der hintersten Ecke der Kirche war, ist heute ein Post auf Instagram. Was sich jedoch nicht verändert hat, sind die Themen, die Menschen bewegen. Nämlich: Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Solidarität. Am Ende sollte sich die katholische Kirche die Frage stellen, ob es nicht Zeit ist, sich auf das Neue mit all seinen Ausdrucksweisen einzulassen, was nicht bedeuten muss, alles Altbekannte aufzugeben. Denn durch Kreativität, Mut und Respekt vor Tradition kann aus Altem etwas Neues geschaffen werden. Sicher ist, dass sich der katholische Nachwuchs seinen eigenen Weg suchen wird, seinen Glauben zu leben. Am Ende wird die Institution Kirche entscheiden müssen, ob sie bereit ist, etwas dafür zu tun, weiterhin ein Teil dieses Weges zu sein.

**Zur Autorin:**

Celine Koch, BA im Fach "Historisch orientierte Kulturwissenschaften", studiert derzeit an der Universität des Saarlandes "Angewandte Kulturwissenschaften" im Masterstudien-gang mit den Schwerpunkten Anthropologie, Religionswissenschaften und Systematische Theologie.



Björn Krondorfer

CHRISTLICHER NATIONALISMUS<sup>1</sup>

---

Im April 2021 führte das von mir geführte Martin-Springer-Institut an der Northern Arizona University eine Online-Vortragsreihe zum Thema „Christlicher Nationalismus“ durch. Den Anstoß dazu gab zum einen der gewaltsame Umsturzversuch durch den Sturm auf das Kapitol am 6. Januar 2021, zum andern ein Perspektivenwechsel in den Fachwissenschaften und auch der populären Literatur im Blick auf die antimodernen, antihumanistischen und biblizistischen Strömungen innerhalb des US-amerikanischen Christentums. Hatten Wissenschaftler\_innen und Beobachter\_innen der Szene diese Strömungen jahrzehntelang als Ausdrucksformen eines religiösen Fundamentalismus, d.h. als ein kulturelles Phänomen, betrachtet, sprechen sie jetzt von einem „Christlichen Nationalismus“ im politischen Sinne. Diesem sei es wichtiger, eine spezifische mythologisierte Geschichtsversion Amerikas als eine von Gott erwählte Nation zu verteidigen als die eigene Mission auf die Verkündigung eines „bibeltreuen“ Lebensstils zu beschränken. Der kulturelle Kampf verwandle sich in einen politischen. Das Christentum des Christlichen Nationalismus sei mehr als eine Religion – es mache sich ideologische Positionen, wie Nativismus, die Überlegenheit der „weißen Rasse“, eine patriarchale Ordnung und Heteronormativität zu eigen.

Die Vortragsreihe fand unter dem Titel *Unholy Alliance: Nationalism and Christianity* statt und präsentierte Stimmen

---

<sup>1</sup> Der Beitrag wurde zuerst unter dem Titel *Webinar Note: Christian Nationalism – A Conversation ...* publiziert in: *Contemporary Church History Quarterly*, Bd. 27, Nr. 2 (Juni 2021), online verfügbar unter: <https://contemporarychurchhistory.org/2021/06/webinar-note-christian-nationalism-a-conversation/>. Wir danken den Herausgebern der CCHQ für die freundliche Erlaubnis zum Abdruck einer überarbeiteten Übersetzung, die von Celine Koch, August H. Leugers-Scherzberg und Lucia Scherzberg angefertigt wurde.

aus verschiedenen nationalen Kontexten: Victoria Barnett sprach über *Protestants and Ethno-Nationalism in Nazi Germany*; Sarah Posner über *The Rise of Christian Nationalism Among American White Evangelicals*; Annamaria Orla-Bukowska über *Roman Catholicism, the Church, and Polishness in Contemporary Poland* und Katja Tolstaya über *Post-Soviet Patriotism, Nationalism, and Russian Orthodoxy*.

Der Schwerpunkt der Reihe lag nicht darin, die Verbindungen zwischen religiös inspirierten antidemokratischen Gruppen in verschiedenen Nationen direkt anzusprechen. Dennoch ist es wichtig zu beachten, dass solche transatlantischen Netzwerke zwischen amerikanischen ultrakonservativen Evangelikalen und ihren orthodoxen und katholischen Kollegen in Osteuropa existieren. Man könnte diese Zusammenarbeit als eine neue Art von ökumenischem Bündnis bezeichnen. Deswegen gemeinsame Basis besteht in der Bekämpfung der Abtreibung, der LGBTIQ-Bewegung, der Women's Health-Bewegung und in antidemokratischen Programmen. Die Führer dieser Strömungen glauben, dass starke, autokratisch regierte Staaten ihre Vorstellungen von religiösen Werten fördern, wie in Putins Russland, Orbans Ungarn und dem von der Partei „Recht und Gerechtigkeit“ (PiS) regierten Polen. In den USA propagieren das *Institute for Cultural Conservatism* oder der *World Congress of Families*, gegründet und gefördert von Personen wie Paul Weyrich, William Lind und Brian Brown, den autoritären Stil Putins und Orbans als Vorbild für ein erneuertes Amerika.

Die Vortragsreihe machte darauf aufmerksam, dass Religion, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als eine schwindende Kraft angesehen wurde, wieder zu einem wichtigen Akteur in Gesellschaft und Politik geworden ist, der häufig illiberale und nationalistische Visionen von Regierungsführung und Politik unterstützt. Ich fasse die wesentlichen Thesen der Beiträge hier kurz zusammen und verlinke auf die sehenswerten Aufzeichnungen der Vorträge in den Sozialen Medien.

**Victoria Barnett**, ehemalige Direktorin des Programms des *United States Holocaust Memorial Museums* für Ethik, Religion und Holocaust, begann die Vortragsreihe mit einer Analyse der protestantischen Kirchen während des Dritten Reiches, die sich an ein Publikum von Nicht-Fachleuten richtete. Angesichts der historischen Neigung der deutschen Protestanten, sich mit einem deutschen Nationalstaat zu identifizieren, war es nicht verwunderlich, dass viele Deutsche – nach der Niederlage 1918 und dem als nationale Demütigung wahrgenommenen Versailler Vertrag – große Hoffnungen hegten, Hitler könne Deutschland wieder zu seinem angestammten (und überragenden) Platz unter den Nationen verhelfen. 1933, als Hitler die Macht übernahm, gab es wenig Widerstand von Seiten der Kirchen, bis einige Theologen und Geistliche begannen, den Eingriff der Nationalsozialisten in die kirchliche Autonomie zu fürchten. Diejenigen, die mit dieser Geschichte vertraut sind, werden schnell erkennen, welche drei sich in den evangelischen Kirchen entwickelnden Bewegungen Barnett unterschied: die Deutschen Christen, die Bekennende Kirche und die patriotische Mitte (die sogenannten „intakten Kirchen“). Die Deutschen Christen, so Barnett, waren eine „christlich-nationalistische, pro-nazistische Gruppe innerhalb der deutschen evangelischen Kirche“. Ihre „politisch nationalistischen, rechtsgerichteten“ Anhänger „entwickelten ein Verständnis des Protestantismus, das stark völkisch geprägt war“. Sie betonten „die germanische Natur ihres Glaubens [und] bestätigten einen Großteil des nationalsozialistischen Programms“. Auf die Frage nach den Lehren für die heutige Zeit verwies Barnett auf das Versagen der Kirche, eine starke oppositionelle Stimme gegen den Nationalsozialismus zu erheben. Sie erwähnte die Tragödie, dass man zum Zuschauer wird - zu dem, was Bonhoeffer als „stumme Zeugen böser Taten“ beklagte. Ihren Vortrag finden Sie hier: [www.youtube.com/watch?v=msc6ZV4eT94&list=PLvTDA4SpA8Z408WLA4D68ZX1zrY3z5aM-](http://www.youtube.com/watch?v=msc6ZV4eT94&list=PLvTDA4SpA8Z408WLA4D68ZX1zrY3z5aM-)

Die zweite Rednerin, **Sarah Posner**, Autorin von *Unholy Alliance: Why White Evangelicals Worship at the Altar of Donald Trump* (2020), führte in die Entwicklung der amerikanischen fundamentalistischen Evangelikalen und ihre Kämpfe seit den 1950er Jahren ein. Sie fragte, wie eine religiöse Bewegung, die sich ursprünglich als Verteidigerin von Religion und Familienwerten präsentierte, zu einer politischen Kraft wurde. „Der Glaube, Amerika sei eine christliche Nation, die durch den Säkularismus bedroht wird“, so argumentierte sie, „nahm in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts zu.“ Abschließend wies sie auf die Gefahr antidemokratischer Überzeugungen unter weißen Evangelikalen hin, die die Religion für ihre eigenen politischen Ziele einsetzen. Angesichts dieser Entwicklungen warnte sie, dass „Selbstzufriedenheit keine Option ist“. Ihren Vortrag finden Sie hier: [www.youtube.com/watch?v=vCUvl3EkoZU&list=PLvTDA4SpA8Z408WLA4D68ZXlZrY3z5aM-&index=2&t=3775s](https://www.youtube.com/watch?v=vCUvl3EkoZU&list=PLvTDA4SpA8Z408WLA4D68ZXlZrY3z5aM-&index=2&t=3775s)

**Anna Maria Orla-Bukoswka** von der *Uniwersytet Jagielloński* in Krakau führte in die gegenwärtige Erscheinungsform des polnischen Katholizismus ein, mit seiner Spaltung in die, wie sie es nannte, „offene und geschlossene“ Kirche. Während die erstere für einen offenen Dialog mit der Zivilgesellschaft eintritt und die Vielfalt (einschließlich der katholisch-jüdischen Beziehungen) begrüßt, bezieht sich die geschlossene Kirche auf die kirchliche Hierarchie, die die nationalistische Agenda der PiS-Partei unterstützt. Mit Blick auf den „Gründungsmythos der polnischen Geschichte als *Chrzest polski*, die Taufe Polens im Jahr 966“, präsentierte sie eine komplexere Geschichte der langsamen Christianisierung Polens mit seiner multikulturellen und ethnisch vielfältigen Bevölkerung. Erst durch den Holocaust und die Neuziehung der Grenzen nach 1945 wurde Polen zu einem mehrheitlich katholischen Staat, obwohl die Religion im Kommunismus unterdrückt blieb. „Die gesamte moderne polnische Geschichte hat die Polen gelehrt, nicht dem Staat, sondern der Kirche zu vertrauen“, hielt sie fest. Infolgedessen wurden der

römische Katholizismus und der polnische Nationalismus miteinander verwoben, was zu der gegenwärtigen Allianz zwischen Kirche und staatlichen Behörden führte, die eine illiberale Agenda verfolgen und Minderheitengruppen diskriminieren. Ihren Vortrag finden Sie hier: [www.youtube.com/watch?v=21V-gVCRkyc&list=PLvTDA4SpA8Z408WLA4D68ZXlZrY3z5aM-&index=3&t=18s](http://www.youtube.com/watch?v=21V-gVCRkyc&list=PLvTDA4SpA8Z408WLA4D68ZXlZrY3z5aM-&index=3&t=18s)

**Katya Tolstaya**, Professorin für Religion und Theologie in der Post-Trauma-Gesellschaft an der *Vrije Universiteit*, Amsterdam, stellte aktuelle Fragen zu Nationalismus und russisch-orthodoxer Kirche im postsowjetischen Russland vor. Sie beschrieb kurz einige wesentliche Unterschiede zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus bzw. Protestantismus (z. B. die zentrale Rolle von Ikonen und Märtyrern) und verfolgte die Verbindung von russischem Patriotismus und Orthodoxie bis zu Dostojewski zurück, der erklärt hatte, dass „russisch zu sein bedeutet, orthodox zu sein“ - ein Satz, so Tolstaya, der heute oft von extremen russischen Nationalisten zitiert wird. Trotz der religiösen und ethnischen Vielfalt in der postsowjetischen Gesellschaft „ist die Orthodoxie in Russland zur Nationalkirche geworden“. Die Orthodoxie ist nicht nur eine mächtige gesellschaftsprägende Kraft, sondern wird heute auch zur Legitimierung der nationalen Expansion in andere Gebiete wie die Ukraine benutzt. Tolstaja beklagte die mangelnde Transparenz in Bezug auf die vermutete Zusammenarbeit zwischen dem KGB und der Kirche in der Sowjetunion, das Fehlen einer „Zivilgesellschaft“ im heutigen Russland und die Beteiligung von Theologen an der „Instrumentalisierung heiliger liturgischer Texte“ für fremdenfeindliche und nationalistische Zwecke. Ihren Vortrag finden Sie hier: [www.youtube.com/watch?v=TYrDTHP9NWk&list=PLvTDA4SpA8Z408WLA4D68ZXlZrY3z5aM-&index=4&t=25s](http://www.youtube.com/watch?v=TYrDTHP9NWk&list=PLvTDA4SpA8Z408WLA4D68ZXlZrY3z5aM-&index=4&t=25s)

**Zum Autor:**

Dr Björn Krondorfer, Professor of Religious Studies, Direktor des *Martin-Springer Instituts*, *Northern Arizona University*, Flagstaff





Der ‚Heliand‘ ist eine in altsächsischer Sprache verfasste, stabgereimte Evangelienharmonie, die wohl vor oder in der Mitte des 9. Jahrhunderts wahrscheinlich im Auftrag Ludwigs des Deutschen von einem unbekanntem Dichter verfasst wurde. Adressaten waren zunächst Kleriker, die des Lesens und Schreibens kundig waren und in liturgischen, unterrichtlichen und klösterlichen Kontexten, etwa bei Tischlesungen vor einem hörenden, eher in der volkssprachlich-mündlichen Tradition sozialisierten Publikum aus dem Text vortrugen.<sup>1</sup> Diese Schrift sowie die dadurch vermittelten Hinweise auf den geistesgeschichtlichen Kontext der Entstehungszeit sind ein relevanter Gegenstand mehrerer Wissenschaften, darunter die mediävistische Germanistik, die Theologie oder auch die Geschichtswissenschaften. Für viele Studierende dieser Fächer dürfte die Begegnung mit dem ‚Heliand‘ somit während ihres Studiums zum Standardprogramm gehören.

So kann dieses Werk als eines der frühesten volkssprachlichen Textzeugnisse<sup>2</sup> oder gar als „das bedeutendste

---

<sup>1</sup> Vgl. Bettina Heinrich, *Frühmittelalterliche Bibeldichtung und die Bibel. Ein Vergleich zwischen den altenglischen, althochdeutschen und altsächsischen Bibelparaphrasen und ihren Vorlagen in der Vulgata*, Frankfurt a. M. u. a. 2000 (Europäische Hochschulschriften. Reihe I. Deutsche Sprache und Literatur Bd. 1769), S. 345; vgl. Gesine Mierke, *Memoria als Kulturtransfer. Der Altsächsische „Heliand“ zwischen Spätantike und Frühmittelalter*, Köln, Weimar, Wien 2008 (Ordo. Studien zur Literatur und Gesellschaft des Mittelalters und der frühen Neuzeit 11), S. 56-59; vgl. Bettina Mattig-Krampe, *Das Pilatus-Bild in der deutschen Bibel- und Legendenepik des Mittelalters*, Heidelberg 2001 (Germanistische Bibliothek 9), S. 67; vgl. Boris Gübele, *Deus vult, Deus vult. Der christliche heilige Krieg im Früh- und Hochmittelalter*, Ostfildern 2018 (Mittelalter-Forschungen 54), S. 181.

<sup>2</sup> Vgl. Mierke, *Memoria*, S. 56.

germanische Sprachdenkmal aus dem 9. Jahrhundert<sup>3</sup> von Interesse sein. Auch kann die Inkulturation des christlichen Glaubensguts in einen mittelalterlichen germanischen Kontext in dieser Evangelienharmonie untersucht werden.<sup>4</sup> Weniger verbreitet, aber dringend angezeigt, ist eine Auseinandersetzung mit dem ‚Heliand‘ unter dem Aspekt einer Aufarbeitung der Vergangenheit.

Mittlerweile finden sich Publikationen, die das Werk nicht nur als Verkündigungsschrift zur Missionierung der Sachsen und zur Festigung des Glaubens der gerade erst zum christlichen Glauben Bekehrten<sup>5</sup> einordnen, sondern über diese weit verbreitete Annahme hinausgehen.<sup>6</sup> Von Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der christliche Gelehrte Hrabanus Maurus, der bis 842 Abt des Klosters Fulda und ab 847 Erzbischof von Mainz war und unter dessen Einfluss möglicherweise der Heliand-Dichter als dessen Schüler stand.<sup>7</sup> Hraban war zwar ein Befürworter eines einheitlichen christlichen Frankenreichs aber ein Kritiker der gewaltsamen Sachsenmission und der zur Reichsteilung führenden Streitigkeiten unter den Söhnen Karls des Großen nach dessen Tod.<sup>8</sup> Aufgrund dieses Einflusses kann der ‚Heliand‘ als Versuch verstanden werden, Verfehlungen, die während dieser Ereignisse geschahen, zu thematisieren. Durch das Aufzeigen ethischer Grundprinzipien und die Darstellung Jesu und seiner Jünger als Gesellschaft, die diesem Ideal entspricht, sollte möglicherweise an die Missionierung und Eingliederung durch die Franken unter

<sup>3</sup> Vgl. Martin Friedrich, Jesus Christus zwischen Heiden und Juden. Das Christusbild in der Germanenmission dargestellt am „Heliand“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 113, 3 (2002), S. 313-328, hier: S. 318.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., S. 344; vgl. Mierke, *Memoria*, S. 169; vgl. Mattig-Krampe, *Pilatus-Bild*, S. 67.

<sup>6</sup> Etwa Mierke, *Memoria*.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 169.

<sup>8</sup> Vgl. Franz Brunhölzl, Hrabanus Maurus, in: *Neue Deutsche Biographie* 9 (1972), S. 674-676 [Online-Version]; <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118553909.html#ndbcontent>, Zugriff am: 20.09.2021; vgl. Mierke, *Memoria*, S. 56; S. 167 f.

Karl dem Großen und an gewaltsame Verstöße gegen diese Prinzipien erinnert und zu vorbildlichem Verhalten aufgerufen werden. Ebenso könnte es ein Ziel des ‚Heliand‘ und seiner Darstellung Jesu und seiner Jünger gewesen sein, identitäts- und einheitsstiftende Normen und Werte, die Sachsen und Franken gemeinsam sind, als Basis für ein angestrebtes, einheitliches *imperium christianum* aufzuzeigen und beide zum gemeinsamen verbindenden Gebet und Erinnern an Jesu Leben und Wirken aufzurufen.<sup>9</sup>

Während der Schrift einerseits in ihrer Entstehungszeit also selbst die Funktion zugeschrieben werden kann, eine belastete, gewaltsame Vergangenheit zu problematisieren, erscheint es andererseits angebracht, dass die heute mit dem ‚Heliand‘ befassten Wissenschaften auch diesen selbst, stärker als bisher, aus der Perspektive einer Aufarbeitung der Vergangenheit betrachten.

Dass Text und Rezeption nicht unbelastet sind, lässt sich spätestens dann erahnen, wenn man sich aus Interesse an Sprache, Religion und Kultur des Mittelalters oder, wenn es im Studium auf dem Plan steht, für eine Lektüre des Werks entscheidet und eine Übertragung vom Altsächsischen ins Neuhochdeutsche zu Hilfe ziehen möchte.

So stammen die beiden mangels neuerer deutschsprachiger Alternativen nach wie vor verbreiteten Übersetzungen<sup>10</sup> von zwei Persönlichkeiten, die in das nationalsozialistische System verstrickt waren. Es handelt sich zum einen um den Kunsthistoriker und politischen Publizisten Wilhelm Stapel. Dieser vertrat eine antimodernistische und, „mit protestantischer Ausrichtung [...] aggressiv völkisch-nationalistische Position mit antisemitischem Duktus“<sup>11</sup>, unterstützte den Nationalsozi-

---

<sup>9</sup> Vgl. ebd., S. 169 ff.; S.337 ff.; S. 340 ff.

<sup>10</sup> *Der Heliand. Übertragen von Wilhelm Stapel*, München 1953; *Heliand und die Bruchstücke der Genesis. Aus dem Altsächsischen und Angelsächsischen übertragen von Felix Genzmer*, Stuttgart 1955.

<sup>11</sup> Alf Christophersen, Wilhelm Stapel und das Deutsche Volkstum, in: Michael Hüttenhoff/ Lucia Scherzberg (Hg.), *Protestanten und Katholiken aus dem deutschsprachigen Europa*, Bruxelles 2021 (Confrontations au

alismus, arbeitete nach 1933 als Referent in der „Forschungsabteilung Judenfrage“ am *Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands* und beeinflusste mit seinem Eintreten für eine Synthese von lutherischem Christentum und völkischem Denken die NS-Kirchenpolitik.<sup>12</sup> Die andere, wohl verbreitetste Übersetzung, die im Folgenden auch hier gebraucht wird und die aufgrund der Übertragung des germanischen Stabreims ins Neuhochdeutsche als sprachlich hochwertig angesehen werden kann, stammt von dem Professor für Rechtswissenschaft und Germanenkunde Felix Genzmer, der Unterzeichner des ‚Bekenntnisses der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat‘ sowie förderndes SS-Mitglied seit März 1933 war.<sup>13</sup> Dies lässt fragen, ob antisemitisches Gedankengut in den Text hineingelesen wurde oder ob es im ‚Heliand‘ selbst enthalten ist.

Bei der Lektüre des Textes fallen zahlreiche antisemitische Elemente auf, die im Folgenden aufgezeigt werden. So zeugen einige Passagen davon, dass die Sachsen nicht nur dadurch integriert und Einheit zwischen ihnen und den Franken erreicht werden sollte, dass man an die belastende Gewalt während der Sachsenmission erinnerte und diese implizit als Verstoß gegen die Werte darstellte, welche Sachsen und Franken gemeinsam waren. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, dass zu diesem Zweck auch die Juden als beide Völker verbindendes Feindbild dargestellt und exkludiert wurden. Der ‚Heliand‘ erscheint also auch als Zeugnis des mittelalterlichen Antisemitismus.

---

National-Socialisme en Europe francophone et germanophone. Auseinandersetzungen mit dem Nationalsozialismus im deutsch- und französischsprachigen Europa (1919-1949) 5.1), S.45-57, hier: S. 45.

<sup>12</sup> Vgl. Oliver Schmalz, Stapel, Wilhelm, in: *Neue Deutsche Biographie* 25 (2013), S. 56-57 [Online-Version]; <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118752758.html#ndbcontent>, Zugriff am: 20.09.2021.

<sup>13</sup> Vgl. Ernst Klee, *Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*, Frankfurt a. M. 2003, S. 178-179.

Zwar betont Friedrich, dass Jesus trotz einiger Anpassungen an den Kontext Norddeutschlands, der Schreiber und Adressaten bekannt war, als Jude, der in Galiläa aufgewachsen ist, zu erkennen bleibt. Auch werde er mit Titeln bezeichnet, von denen die meisten, wie ‚Christ‘ oder ‚Davids Sohn‘ messianisch-jüdische seien, während hellenistische oder speziell germanische zwar auffielen, aber in ihrer Häufigkeit nicht herausragten,<sup>14</sup> sein Jude-Sein also nicht verdrängt werde.<sup>15</sup> Im ‚Heliand‘ stehe der Substitutionstheologie, die von der Ablösung der Juden als auserwähltes Volk Gottes durch die Kirche ausgehe, ein „Teilnahmemodell“, zur Seite, nach der die Heidenwelt in die Verheißung an Israel hineingenommen wird“.<sup>16</sup> Weil Heil und Hilfe nach dieser Darstellung aufgrund von Jesu Jude-Sein „von den Juden“ und dank diesen „zu den übrigen Völkern“ komme,<sup>17</sup> seien somit auch „philojudaistische“ Elemente zu finden, neben den antijudaistischen, die aus dem an die Juden gerichteten Vorwurf, Christus und sein Heil selbst jedoch abzulehnen, entstanden seien.<sup>18</sup> Jedoch sind es aber vor allem letztere, die nach dem Lesen im Gedächtnis bleiben. Auch ist ihnen die größere Wirkmächtigkeit zuzuschreiben als Beitrag zur Verbreitung und Etablierung gängiger antisemitischer Stereotype sowie, so Friedrich, zur negativen Wahrnehmung und „Dämonisierung“ von Juden, die nicht selten auch in Taten und Verfolgungen umschlug.<sup>19</sup>

<sup>14</sup> Vgl. Friedrich, Jesus, S. 322.

<sup>15</sup> Vgl. ebd., S. 320-321.

<sup>16</sup> Ebd., S. 325.

<sup>17</sup> Ebd., S. 326; „Doch dann soll Hilfe kommen den anderen Völkern allen“ [XXXVI, 3007f.]. ‚Dann‘ sollte eigentlich sogar ‚daher‘, ‚von dannen‘ übersetzt werden: Die Hilfe (das Heil!) kommt von den Juden zu den übrigen Völkern.“ – ebd., S. 326; „toh scal thanen helpe cumen allun elithiodun.“ – *Heliand und Genesis*, hg. v. Otto Behagel, bearb. v. Burkhard Taeger, Tübingen 91984, S. 107; vgl. Friedrich, Jesus, S. 327.

<sup>18</sup> „Das Bild das der Heliand von den Juden und von der Beziehung von Christus zu seinem Volk zeichnet, mach den Eindruck eines rätselhaften Schwankens zwischen Antijudaismus und Philojudaismus.“ – vgl. Friedrich, Jesus, S. 326-328.

<sup>19</sup> Vgl. Friedrich, Jesus, S. 324; S. 328.

Auch wenn Friedrich darauf hinweist, dass im damaligen Sachsen kaum Juden lebten, die dadurch hätten herabgewürdigt werden können,<sup>20</sup> muss festgehalten werden, dass es sich um ein Zeugnis für eine Stimmung handelt, die nach Mattig-Krampe geprägt war von sich in variierender Form wiederholenden Vorwürfen,<sup>21</sup> sowie worauf Friedrich hinweist, von Zwang, Gewalt und Missionierungsversuchen,<sup>22</sup> mit welcher Juden allgemein und unabhängig von ihrer Anwesenheit und Aufenthaltsorten konfrontiert waren.

So lässt der ‚Heliand‘-Dichter „keinen Zweifel an der Strafe“,<sup>23</sup> welche die als „Gegner Christi“<sup>24</sup> Gezeichneten „für ihren Unglauben erhalten werden“.<sup>25</sup> Als solche werden in ausschmückenden Zusätzen ohne Entsprechung zu der jeweiligen Stelle in den Evangelien oder in der Evangelienharmonie des ‚Tatian‘, die als „Hauptquelle“<sup>26</sup> des ‚Heliand‘ angesehen werden kann, immer wieder auch die Juden dargestellt. Diese werden, als Feinde Jesu beschrieben,<sup>27</sup> die trotz seiner Zeichen seiner Lehre nicht glauben und seine Göttlichkeit nicht anerkennen wollen, sondern ihn aus Bosheit verhöhnen, bekämpfen und vernichten wollen.<sup>28</sup> Damit erscheinen die Juden als diejenigen, die den aus ihrer Mitte stammenden, für alle Völker, in erster Linie aber für sie gesandten Messias nicht erkennen wollen, im Gegensatz zu den ihnen gegenübergestellten Heiden.<sup>29</sup> Sie werden pauschal zum Negativbeispiel für Unglauben, das den mittelalterlichen Adressaten als Kontrast zu einem Leben aus dem christlichen Glauben heraus dienen soll, dessen Vorzüge an anderer Stelle immer wieder

<sup>20</sup> Vgl. ebd., S. 324.

<sup>21</sup> Vgl. Mattig-Krampe, *Pilatus-Bild*, S. 70.

<sup>22</sup> Vgl., Friedrich, *Jesus*, S. 315.

<sup>23</sup> Heinrich, *Frühmittelalterliche Bibeldichtung*, S. 344.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Mattig-Krampe, *Pilatus-Bild*, S. 68.

<sup>27</sup> Vgl. Friedrich, *Jesus*, S. 323.

<sup>28</sup> Vgl. Mattig-Krampe, *Pilatus-Bild*, S. 68; S. 70.

<sup>29</sup> Vgl. Friedrich, *Jesus*, S. 326-328.

betont werden.<sup>30</sup> Darüber hinaus wird noch der Eindruck einer Boshaftigkeit der Juden an sich bewirkt. Etwa heißt es in Fitte 28 im Anschluss an die Stillung des Sturmes:

So tat mit seinen Jüngern/ an der Tage jedem Gutes der Waltende./ Doch wollten die Juden seine mächtige Kraft/ noch mehr bezweifeln, daß er der Allwaltende/ auf Erden wäre, des Landes und der Leute./ Ihr Lohn dauert noch an: sie büßen dafür in der Verbannung,/ daß sie dort Böses taten dem Sohne selber.<sup>31</sup>

Hier klingt zudem die verbreitete Zuschreibung einer jüdischen Heimatlosigkeit an, die aus den historischen Situationen von Exil und Tempelzerstörung gefolgert, als Kollektivstrafe interpretiert und exkludierend verwendet wurde – denn die Juden erscheinen als diejenigen, die nirgendwo dazugehören.

Im Kontext der Heilung des Gelähmten wird ohne Grundlage in den entsprechenden Evangelienabschnitten Mk 2, 1-12, Mt 9, 2-8, Lk 5, 17-26<sup>32</sup> geschrieben, dass „die grimmen Juden“ auch weiterhin „es nicht erkennen“ wollten,

„daß er Gott wäre. Nicht glaubten sie seiner Lehre,/ erhoben lauten Widerspruch, stritten wider seine Worte./ Dafür ward ihnen Strafe zuteil, die sie noch lange belastet,/ leidvolle Vergeltung, weil sie nicht hören wollten/ den Himmelskönig, Kristes Lehre,/ die er verkündete allda, weit über diese Welt.“<sup>33</sup>

<sup>30</sup> Vgl. Heinrich, *Frühmittelalterliche Bibeldichtung*, S. 344.

<sup>31</sup> *Heliand und die Bruchstücke*, S. 81; „Sô deda the drohtines sunu dago gehuilikes gôd uerck midî s iungeron, sô neo Iudeon umbi that an thea is mikilun craft thi u mêt ne gelôbdun, that he alouualdo alles uuâri, landes endi liudio: thes sie noh lôn nimat, uuîdana uuracsîð selban thene sunu drohtines.“ – *Heliand*, S. 86; vgl. Friedrich, Jesus, S. 323.

<sup>32</sup> *Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe*, i.A. Der deutschen Bischofskonferenz u.a., Stuttgart 2016.

<sup>33</sup> *Heliand und die Bruchstücke*, S. 82; „sie ni uueldun antkennen toh, Iudeo liudi, that he god uuâri, ne gelôbdun is lêran, ac habdun im lêðan strîd, uunnun uuîðar is uuordun: thes sie uuerk hlutun, lêðlîc lôngeld, endi sô noh lango sculun, thes sie ni uueldun hôrien heðencuninges, Cristes lêrun, thea he cûðde oðar al, uuîdo aftar thesaro uueroldi, [...]“ – *Heliand*, S. 87.

Die dies noch steigende Behauptung, dass diese Strafe die Juden als Vergeltung noch lange belasten werde, lässt darauf schließen, dass hier ein Gedankengut vorliegt, das der jahrhundertlang wirkmächtigen Interpretation des sogenannten Blutrufs in der Passion des Matthäusevangeliums (Mt 27,25<sup>34</sup>) nahekommt.

So überrascht es nicht, dass auch dieser in der Passionsdarstellung im ‚Heliand‘ aufgenommen und weiter ausgeschmückt wird. Gemäß der dortigen Darstellung handelt es sich nicht nur um ein Eingeständnis der Anwesenden aus dem jüdischen Volk, Jesus unschuldig zu Tode gebracht, sich also an ihm versündigt zu haben, und um eine Übernahme der Verantwortung für diese Tat,<sup>35</sup> wengleich tatsächlich einzig der römische Präfekt Todesurteile vollstrecken lassen konnte.<sup>36</sup> Auch das darüber hinausgehende Verständnis, es liege eine Selbstverfluchung und Anerkennung einer Kollektivschuld vor, die deshalb pauschal alle Juden, wie auch nachfolgende Generationen trifft, lässt sich hier erkennen:<sup>37</sup>

„Da rief aus einem Munde/ die Masse der Juden, die mächtige Menge,/ sie wolle bei diesem Manne dafür einstehn, was man Böses ihm brächte:/ ‚Sein Blut komme über uns, Kreuzestod und Mordklage,‘/ und über unsere Kinder desgleichen, unsere Abkömmlinge alle!// Wir stehen ein für jegliches, wir selbst für seinen Tod,/ wenn wir damit etwas Sündhaftes tun.“<sup>38</sup>

<sup>34</sup> „Da rief das ganze Volk: Sein Blut – über uns und unsere Kinder!“ - *Die Bibel. Einheitsübersetzung* 2016.

<sup>35</sup> Vgl. Heinrich, *Frühmittelalterliche Bibeldichtung*, S. 337.

<sup>36</sup> Vgl. Paul Petzel/ Norbert Reck, *Von Abba bis Zorn Gottes. Irrtümer aufklären - das Judentum verstehen*, Ostfildern 2017, S. 34-35; S. 35.

<sup>37</sup> Vgl. Petzel/ Reck, *Von Abba*, S. 34-37; vgl. Werner Bergmann, Ulrich Wyrwa, *Antisemitismus in Zentraleuropa. Deutschland, Österreich und die Schweiz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2011 (Geschichte kompakt), S. 9-10.

<sup>38</sup> *Heliand und die Bruchstücke*, S. 169; „Thuo hreop all saman heriscipi Iudeno, thiu mikila menigi, quâðun that sia uueldin umbi thena man plegan deraboro dâdio: ‚fare is drôr oðar ûs, is bluod endi is baneði endi oðar ûsa barn sô samo, oðar ûsa aþaron thar after – uui uuilliat is alles



Wie in der breiten Rezeptionsgeschichte des Verses wird auch hier die ursprüngliche Intention des Evangelisten Matthäus verfälscht. Auf die Frage, worin diese bestand, werden in der Forschung mehrere Annahmen diskutiert. Möglicherweise sollte Jesu Tod als Opfertod und sein Blut gemäß dem Abendmahlsbericht und in Anlehnung an die Besprengung des Volkes Israel mit dem Blut eines Opfertieres durch Mose im Buch Exodus als Zeichen der Sündenvergebung und Erneuerung des Bundes zwischen Gott und seinem Volk akzentuiert werden. Damit wäre der sogenannte Blutruf des Volkes vielmehr Ausdruck von dessen Erlösung durch den Tod Jesu.<sup>39</sup> Eine andere Forschungsmeinung besagt, dass eine Generation nach dem Ereignis versucht wurde, für die Tempelzerstörung im Jahre 70, welche das ganze Volk traf, eine Erklärung zu geben und eine Ursache zu benennen, welche gemäß eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs in einer Verfehlung des Volkes gesucht wurde. Diese wurde dann in dem unschuldigen Tod Jesu beziehungsweise in der Forderung nach diesem gesehen. Entsprechend sollte zur Buße und Verantwortungsübernahme zur Wiedererlangung der Gnade Gottes aufgerufen werden.<sup>40</sup> Es handelt sich jedoch um das Zeugnis einer innerjüdischen Auseinandersetzung zwischen christusgläubig gewordenen Juden, zu denen Verfasser und Adressaten des Matthäusevangeliums gehörten, und nicht-christusgläubigen Juden um die künftige Ausrichtung des Glaubens. Es war also nicht die Feststellung einer generationenübergreifend bestehenbleibenden Kollektivschuld intendiert, wie sie oftmals und auch im ‚Heliand‘ verstanden wurde.<sup>41</sup>

---

plegan<sup>4</sup>, quaðun sia, ,umbi thena slegi selbon, - ef uui thar êniga sundia giduan!“ - *Heliand*, S. 193.

<sup>39</sup> Vgl. Boris Repschinski, Jüdische Kollektivschuld am Tod Jesu? Der „Blutruf des Volkes“ (Mt 27, 25) als Beispiel für Antisemitismusvorwürfe gegen das Neue Testament, in: Thomas Hieke/ Konrad Huber (Hg.), *Bibel falsch verstanden. Hartnäckige Fehldeutungen biblischer Texte erklärt*, Stuttgart 2020, S. 201-207, hier: S. 203-204.

<sup>40</sup> Vgl. Petzel/ Reck, *Von Abba*, S. 36-37; S. 83-84.

<sup>41</sup> Vgl. Repschinski, Jüdische Kollektivschuld?, S. 205-206

In der Passionserzählung des ‚Heliand‘ ist ein weiteres klares Merkmal von Antisemitismus zu finden. Hier werden ‚die Juden‘ nicht nur dargestellt als diejenigen, die Jesu Gottheit aus Boshaftigkeit nicht anerkennen und ihn deshalb vor Pilatus<sup>42</sup> anklagen.<sup>43</sup> Sondern es sind auch die Juden, die als Vollstrecker von Jesu Kreuzigung (und auch der der beiden rechts und links von ihm Hingerichteten) dargestellt werden, nicht die römischen Soldaten, welche völlig unbeteiligt wirken.

„Nun richteten sie auf dem Grief/ einen Galgen dort auf, auf dem Feld oben,/ das Volk der Juden, einen Baum auf dem Berge;/ und den Geborenen Gottes quälten sie an dem Kreuz./ Sie schlugen kaltes Eisen, neue Nägel,/ genau gespitzt, hart mit Hämmern/ ihm durch Hände und Füße, bittere Bande./ [...] Dann schlug zur Strafe/ die Schar der Juden zwei verurteilte Verbrecher/ zu beiden Seiten Krists an das Kreuz,/ ließ sie Qualen erdulden an dem Wolfsbaume,/ ihrem Wirken zum Lohne, ihren leidigen Taten. Hämmern ihm durch Hände und Füße, bittere Banden“<sup>44</sup>

Zwar zeichneten bereits die Evangelien die Juden als diejenigen, welche die Römer letztlich zur Kreuzigung bewegten, allerdings bleiben diese letztverantwortlich und setzen das Urteil schließlich selbst um. Die im ‚Heliand‘ dargestellte Ausführung des Urteils durch die Juden bildet dazu einen deutlichen Gegensatz und ist historisch nicht haltbar.<sup>45</sup> Dadurch sollte von den Römern wohl eine negativ erscheinende Rolle

<sup>42</sup> Pilatus wird im ‚Heliand‘, wie Mattig-Krampe betont, ebenfalls eine Schuld zugeschrieben, weil er die Forderung nach einer Auslieferung letztlich wider besseren Wissens und im Bewusstsein, dass diese Anklage „nur aus Feindschaft“ erfolgt, doch erfüllte. - vgl. Mattig-Krampe, *Pilatus-Bild*, S. 73-75.

<sup>43</sup> Vgl. ebd., S. 68-70.

<sup>44</sup> *Heliand und die Bruchstücke*, S. 170-171; „Thuo sia thar an griete galgon rihtun, an them felde uppan folc Iudeono, bôm an berege, endi thar an that barn godes quelidun an crûcie: slôgun cald îsarn, niuua naglos nîdon scarpa hardo mit hamuron thuro os hendi endi thuru is fuoti, bittra bendi [...]. Dâdun thuo thar te uûitie uuerod Iudeono tuêna fartalda man an tuâ halba Cristes an crûci: lietun sia qualm tholon an them uuarag-treue uuerco te lône, lêðaro dâdio.“ - *Heliand*, S. 195-196.

<sup>45</sup> Vgl. Friedrich, *Jesus*, S. 323.

ferngehalten werden, die nicht zu ihrer positiven Zeichnung, welche im ‚Heliand‘ vorherrscht, passt. Immerhin war der ‚Heliand‘ eine Auftragsarbeit des fränkischen Königs. Zudem betrachteten sich die Franken und ihre Herrscher als legitime Nachfolger des römischen Reichs und seiner Imperatoren, an deren Tradition man mit dem angestrebten einheitlichen christlichen Reich anknüpfen wollte, deren Künste und Rhetorik aber auch Vorbild für das karolingische Bildungssystem und Schriften wie den ‚Heliand‘ waren.<sup>46</sup> Die Macht, Herrschaft und militärische Stärke der Römer wird deshalb rückwirkend als von Gott selbst gewollt und gegeben dargestellt.<sup>47</sup> Doch geht es bei dem Befund in der Passionserzählung, welche die Juden als ausführende und vollstreckende Kraft zeichnet, nicht nur darum, die Rolle der Römer zu beschönigen. Vor allem handelt es sich um eine Rezeption des antisemitischen Stereotyps des Gottesmordvorwurfs gegen die Juden,<sup>48</sup> und um einen Beitrag zu dessen weitere Verbreitung im Mittelalter. Dieser wurde jahrhundertlang bis in die Moderne zur Rechtfertigung von Verfolgungen und Pogromen verwendet. Im späteren Mittelalter wurde der Gottesmordvorwurf im Zusammenhang mit Ritualmordlegenden und sog. Hostienfreveln, die den Juden angelastet wurden, herangezogen. Beides wurde oft als erneuter Vollzug, Wiederholung oder Nachempfindung des vermeintlichen Gottesmords interpretiert.<sup>49</sup> Die auch durch den ‚Heliand‘ verbreitete Folgerung einer Kollektivschuld der Juden am Tod Jesu, die auch die Folgegenerationen betrifft, taucht auch bei diesen Unterstellungen auf. Diese Schuld wird dann nicht nur als andauernde auf das zurückliegende Ereignis der Kreuzigung Jesu bezogen, sondern

---

<sup>46</sup> Vgl. Mierke, *Memoria*, S. 256 ff.; S. 258-259; S. 338 ff.

<sup>47</sup> Vgl. Heinrich, *Frühmittelalterliche Bibeldichtung*, S. 290; S. 344.

vgl. Gübele, *Deus vult*, S. 182.

<sup>48</sup> Vgl. Petzel/ Reck, *Von Abba*, S. 34-35; S. 83-85.

<sup>49</sup> Vgl. Achim Bühl, *Antisemitismus. Geschichte und Strukturen von der Antike bis 1848*, Wiesbaden 2019, S. 62-63; S. 68-71; vgl. Bergmann/ Wyrwa, *Antisemitismus*, S. 9-11; vgl. Wolfgang Benz, *Was ist Antisemitismus?*, Bonn 2004 (Schriftenreihe Band 455), S. 68 ff.; S. 74.

auch als kontinuierlicher jüdischer Wesenszug verstanden als etwas, das durch die ständige Wiederholung der gleichen Untaten wie damals immer wieder aufs Neue bestätigt wird.<sup>50</sup>

### *Fazit*

Die Notwendigkeit, die Schrift unter dem Aspekt einer Aufarbeitung der Vergangenheit zu betrachten, wird durch die Darstellung der Juden im ‚Heliand‘ angezeigt. Diese erscheinen als zu bestrafende Ungläubige, Feinde Christi und Gottesmörder, was den Text zum Zeugnis des mittelalterlichen Antisemitismus macht. Da er zahlreiche Vorwürfe gegen Juden, die „sich das ganze Mittelalter in veränderter Form wiederholen“,<sup>51</sup> also klassische antisemitische Stereotype beinhaltet, trägt der ‚Heliand‘ selbst zur judenablehnenden Stimmung in dieser Zeit und in den Folgejahren, die Verfolgungen und Gewalt auslöste, bei. Unter diesem Aspekt könnte die konkrete Rezeption und Wirkmacht des ‚Heliands‘ noch näher untersucht werden. Textanalyse, historischer Kontext und Übersetzungsgeschichte machen deutlich, dass eine Thematisierung der Judenfeindlichkeit bei der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem ‚Heliand‘ nicht fehlen sollte.

### **Autor:**

Maximilian Plich, Bachelorstudent der Katholischen Theologie und der Germanistik, studentischer Mitarbeiter an der Zeitschrift *theologie.geschichte*, Universität des Saarlandes

<sup>50</sup> Vgl. Trond Berg Eriksen, 4. Kreuzzugbegeisterung, in: Trond Berg Eriksen/ Håkon Harket/ Einhart Lorenz, *Judenhass. Die Geschichte des Antisemitismus von der Antike bis zur Gegenwart*. Unter Mitarbeit von Izabela A. Dahl. Aus dem Norwegischen von Daniela Stilzebach, Göttingen 2019, S. 43-53, hier: S. 44-45.1

<sup>51</sup> Mattig-Krampe, *Pilatus-Bild*, S. 70.

### **III. REZENSIONEN**



**Jörg Seiler (Hg.), *Literatur, Gender, Konfession. Katholische Schriftstellerinnen, Bd. 1: Forschungsperspektiven*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2018, 216 S., 34,95 €, ISBN: 978-3-7917-3003-5 und Antonia Leugers, *Literatur, Gender, Konfession. Katholische Schriftstellerinnen, Bd. 2: Analysen und Ergebnisse*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2020, 288 S., 34,95 €, ISBN: 978-3-7917-7291-2**

---

Die beiden Bände gehen auf ein an der Universität Erfurt angesiedeltes, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördertes Projekt *Katholische Schriftstellerinnen als Produkte und Produzentinnen „katholischer Weiblichkeit“?* zurück. Während Band 1 als Sammelband die Beiträge einer 2018 in Erfurt veranstalteten Tagung dokumentiert, die das Projekt flankierte und Gegenstände und Kontexte des Themenfeldes „Katholische Schriftstellerinnen“ betrachtete, die im eigentlichen Projektzuschnitt keine Berücksichtigung finden konnten, präsentiert Band 2 die Analysen und Ergebnisse des Projekts.

Band 1 versammelt neun Beiträge von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern unterschiedlicher Disziplinen – von der Informatik über die Literaturwissenschaft und Kunstgeschichte bis hin zur Kirchengeschichte und Systematischen Theologie –, die das Thema „katholische Weiblichkeit“ und katholische Schriftstellerinnen aus unterschiedlichen Fachperspektiven beleuchten.

Eröffnet wird der Band nach der ausführlichen Einleitung von Jörg Seiler mit einem Beitrag von ANTONIA LEUGERS, in dem Erkenntnisinteresse und Skopus des Projekts vorgestellt werden. Dabei identifiziert Leugers die Frage nach dem „Anteil von Frauen an der Literatur- und Kulturgeschichte des modernen Katholizismus“ (S. 18) als Forschungsdesiderat, dem das laufende Projekt begegnen möchte. Grundlage zur Erhebung der Untersuchungsgruppe bildet die Datengrundlage des an der KU Eichstätt angesiedelten Projekts *Handbuch des literarischen Katholizismus – Das 20. Jahrhundert*

*im deutschsprachigen Raum: Autoren und Werke*, dessen Datenbank 370 Einträge zu Frauen entnommen werden konnten. Die Ergebnisse sind in dem 2020 erschienenen, 2. Band veröffentlicht.

Es schließt sich ein Beitrag von HOLGER GAST an, der die begleitend zum Projekt erstellte Datenbank „Katholische Schriftstellerinnen“ vorstellt. Ziel der Datenbank ist es, mit Hilfe von Kategorisierungen überindividuelle Merkmale der untersuchten Gruppe zu erfassen und dergestalt ein valides Portrait der Gesamtgruppe zu modellieren. Gearbeitet wird dabei mit kodierten Attributen. Ausführlich wird das Vorgehen bei der Kodierung bezogen auf die empirische Autorin, also die Biographie der Verfasserinnen, dargelegt; so werden u.a. Familienstand, Ausbildung, Berufe, Mitgliedschaften in Verbänden, Ortswechsel und deren Gründe, aber auch An- und Aberkennung von Preisen und Strafverfahren präzise erfasst. Bezogen auf die ideale Autorin werden Angaben zum Werk kodiert. Exemplarisch werden die Datenbankstruktur, die sich daraus ableitende Arbeitsweise mit der Datenbank und die Interpretation der Ergebnisse am Beispiel des Heiratsverhaltens vorgestellt.

LUCIA SCHERZBERG skizziert in ihrem wissenschaftsgeschichtlichen Beitrag die Entwicklung genderrelevanter Fragen in Theologie, Geschichts- und Sozialwissenschaften angefangen mit der „Frauenforschung“ der 1970er und 1980er Jahre sowie die Etablierung eines theoriebasierten Zugangs zu binären Geschlechterverhältnissen in der Gender-Debatte und fragt davon ausgehend nach einer geschlechtersensiblen Kirchengeschichte. Ferner vermag sie Feminisierung und (Re-)Maskulinisierung von Religion als zwei gegenläufige kirchenpolitische Tendenzen im 19. und 20. Jahrhundert auszumachen. Der Beitrag schließt mit einem instruktiven Fragenkatalog, der zentrale Aspekte weiblicher Figurenzeichnung, Repräsentation von Religion und Kirche sowie affirmative oder subversive Haltungen zu Religion und Kirche in den untersuchten Erzähltexten als Erkenntnisinteressen des Projekts benennt.



Für die literarhistorische Kontextualisierung des Projekts besonders relevant ist der Beitrag des Münchner Literaturwissenschaftlers GÜNTER HÄNTZSCHEL, der die Rolle von katholischen Autorinnen in den Lyrikanthologien des Kulturkampfes untersucht. Dabei skizziert er das Subsystem des literarischen Katholizismus mit seinen Medien und Institutionen der Literaturvermittlung, Kommunikation und Distribution und rückt die Anthologie ins Zentrum seiner Aufmerksamkeit. Er fragt dabei sowohl quantitativ nach dem Anteil von Frauen in den Lyrikanthologien als auch epochen- oder stilgeschichtlich nach der Zuordnung dieser Gedichte zur Literatur der Moderne.

An den Beitrag schließen drei exemplarische Studien zu einzelnen Autorinnen an. MARIA CRISTINA GIACOMIN betrachtet das Werk von Enrica von Handel-Mazzetti und die Emanzipation der katholischen Frau. Ausgangspunkt ihrer Analyse ist der durch Carl Muth, den Gründer der Kulturzeitschrift *Hochland*, artikulierte Befund, die Inferiorität katholischer Literatur sei bedingt durch ein Zusammenwirken aus Geistlichkeit und Schriftstellerinnen, die vorwiegend Familien- und Frauenlektüren popularisierten. Giacomini analysiert exemplarisch den in der Zeitschrift *Hochland* als Fortsetzung veröffentlichten Roman *Jesse und Maria* inhaltlich, rekonstruiert die Rezeptionsgeschichte zeitgenössischer Leser\*innen und betrachtet schließlich poetologische Selbstaussagen der Autorin.

REGINA HEYDER wendet sich in ihrem Beitrag dem Werk der Autorin Gerta Krabbel zu, die zugleich zwischen 1926 und 1952 Präsidentin des *Katholischen Deutschen Frauenbundes* war. Im Zentrum des Beitrags stehen die beiden während des Nationalsozialismus verfassten Arbeiten Krabbels, die als Programmschrift jungfräulicher Weiblichkeit zu lesen sind, womit sie dem nationalsozialistischen Frauenideal der Mutter entgegentreten.

Der Beitrag von HILTRUD HÄNTZSCHEL widmet sich der Darstellung der Klostererziehung bei den Autorinnen Annette Kolb, Mechtilde Lichnowsky und Marieluise Fleißer, wobei

der prúde, autoritäre und unterfordernde Erziehungsstil im Kloster bei allen drei Autorinnen angeprangert wird.

FLORIAN MAYR untersucht die Vertonung der Werke dreier ausgewählter Autorinnen und befragt diese auf ihren affirmativ-unterstützenden, transformierenden oder gar verfremdenden Charakter. Betrachtet werden Ilse von Stachs Opernlibretto *Christ-Elflein* und dessen Vertonung durch Hans Pfitzner sowie ihre Sammlung geistlicher Gedichte *Missa poetica*, die mehrere Vertonungen erfahren hat. Besonderes Augenmerk gilt dabei der Vertonung durch Joseph Heinrich Dieterich, der die darin enthaltene *Gloria*-Adaption zu einem Weihnachtslied umgestaltet und damit zugleich ihre liturgische Funktion verändert. Gertrud von le Forts *Hymnen an die Kirche* erhielten ihre bekannteste Vertonung durch Arthur Piechler, der dieses von der Kritik begeistert aufgenommene und international aufgeführte Oratorium als eines seiner wichtigsten Werke betrachtete. Ruth Schaumanns Gedichte erfuhren in den Vertonungen unterschiedliche Interpretationen, etwa als späromantisches Kunstlied durch Joseph Haas oder im Stil der „Sing- und Spielmusik“ durch Armin Kalb sowie in zahlreichen Vertonungen durch Hermann Simon während der NS-Zeit.

In einem abschließenden Beitrag analysiert MARTIN PAPPENBROCK aus kunsthistorischer Perspektive die transportierten Frauenbilder der Buchumschläge katholischer Schriftstellerinnen zwischen Jugendstil und Nachkriegsmoderne. Er weist dabei auf die Entscheidungsautonomie der Verlage hin, so dass die Buchcover nur bedingt Rückschlüsse über das Frauenbild der Romane oder gar der Autorinnen zulassen. Typische Frauenfiguren der Zeit waren die „Dame von Welt“, die „Damen der Halbwelt“, engelhaft oder mythologische Wesen, aber auch die Arbeiterin. Zugleich kann Pappenbrock zeigen, dass sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereits eine Diversität an Frauenbildern und weiblichen Lebensentwürfen etablierte, die ikonisch noch nicht abgebildet wurden; so gab es etwa für die sog. „akademische Frau“ noch keine Ikonographie; die Schriften zu dem Thema wurden entsprechend

ohne Illustration publiziert. Anstatt einen modernen Frauentypus abzubilden, wie er sich in Illustrationen von Frauen am Steuer von Automobilen spiegelt, verwenden die Umschlaggestaltungen für die Bücher katholischer Schriftstellerinnen konventionelle und konservative Motive, wie die großbürgerliche Frau in der Kutsche. Daneben gibt es auch Ausnahmen, wie Ilse Aichingers Roman *Die größere Hoffnung*. An diesem Werk lässt sich zugleich der Wandel der Umschlaggestaltung mit dem Verlauf der Ausgaben dokumentieren, die unter anderem die Darstellung einer madonnenähnlichen Figur (1976) und eine Darstellung im Stile der Fauves (1991) einschließen und schließlich in der minimalistisch-modernen Gestaltung der Werkausgabe münden.

Band 2 dokumentiert als Monographie die Ergebnisse des von Antonia Leugers bearbeiteten DFG-Projekts *Katholische Schriftstellerinnen als Produkte und Produzentinnen „katholischer Weiblichkeit“?*

Die Perspektive des Projekts ist eine konfessionsgeschichtliche und kirchenpolitische, wobei der Untersuchungsgegenstand des Projekts – Beharrung und Wandel in den kirchlich vermittelten katholischen Weiblichkeitskonzeptionen – nicht über kirchenpolitische Dokumente erschlossen werden soll. Vielmehr sollen mit Hilfe von Sozial- und Literaturwissenschaften katholische Schriftstellerinnen in interdisziplinärer Perspektive als eine Gruppe von Akteurinnen innerhalb des katholischen Feldes in den Blick genommen werden, um einen möglichen Wandel im katholischen Rollenbild der Frau jenseits der offiziellen kirchlichen Positionen zu rekonstruieren. Dazu werden Biographien und Werke katholischer Schriftstellerinnen als Quellen herangezogen. Antonia Leugers verfolgt die Frage,

„ob es während der antimodernistischen Phase, also etwa zwischen dem katholischen Literaturstreit und dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1908–1962), neben Beharrungskräften auch Wandlungsprozesse gab, die das Schwinden dominanter, kirchlich vermittelter Weiblichkeitsvorstellungen im Leben und im Werk von katholischen Schriftstellerinnen belegen“ (S. 9).

Der gewählte Zugang ist ein hermeneutischer, der sich mit einer literatursoziologischen Fragestellung verbindet. Einerseits wird nach den biographischen Eckdaten der Autorinnen gefragt und mithin nach ihrer katholisch-konfessionellen Sozialisation. Davon ausgehend stellt sich die Frage, ob diese Autorinnen in ihren Erzähltexten (untersucht werden Romane, Novellen, Erzählungen) konfessionelle weibliche Rollenmuster lediglich reproduzieren und damit zu deren Stabilisierung beitragen oder ob sie diese unterwandern oder Spielräume und Möglichkeiten katholischer Weiblichkeit auf dem Feld der Literatur erproben (S. 10). Ausgewählt wurde dazu ein Werkkorpus von Autorinnen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, die als freie Schriftstellerinnen tätig waren und damit über andere Freiräume zur Gestaltung ihrer Figuren verfügten als Verfasserinnen von Auftragsarbeiten etwa „religiös-sittlich-moralischer Texte“ (S. 10). Mit Hilfe der kombinierten Betrachtung aus Biographie und Werk sollen „Beharrungs- und Wandlungsprozesse der Geschlechterordnung im Leben und Werk der Schriftstellerinnen“ (S. 11) erfasst und beleuchtet werden. Methodisch verbindet Leugers dabei sozialwissenschaftliche Zugänge, insbesondere die Intersektionalitätsforschung nach Gabriele Winkler und Nina Degele mit einer genderorientierten Erzähltextforschung, für die ihr die Arbeiten von Vera und Ansgar Nünning als Referenz dienen. Ästhetische Fragen müssen dabei, wie Leugers selbst einräumt, unberücksichtigt bleiben (S. 17).

In einem ersten Teil bietet der Band achtzehn Analysen von Romanen, Novellen und Erzählungen, die zwischen 1906 und 1961 erschienen sind. Grundlage bildet die im Rahmen des Projekts angelegte Datenbank, die über 300 Werke von 160 Schriftstellerinnen erfasst.

Die Analysen folgen in elf Kapiteln ausgewählten Aspekten und Kategorien. So werden unter anderem Mädchenromane in Kaiserreich, der Weimarer Republik und der NS-Zeit untersucht, die Darstellung von Nationalitäten- und Klassenkonflikten ebenso betrachtet wie die in den 1920er Jahren virulente Künstlerthematik am Beispiel der Themen Schauspiel

und Theater, die Konstruktion von Feindbildern, die stärker auf Fragen der Intersektionalität fokussierenden Themenfelder Behinderung, Nationalitäten- und Klassenkonflikte in den Blick genommen und schließlich ein ganzer Komplex an politischen Themen und Zugängen behandelt, so die Konstruktion von Rebellion und Erlöserfiguren, das Thema Weiblichkeit und Konfession in den 1930er Jahren, der Wandel von nationalsozialistischen zu christlichen Schriftstellerinnen, aber auch die Thematisierung von Verfolgung im Nationalsozialismus, und schließlich das Thema Liebe und Sexualität im Nachkriegsroman. Damit spannt die Untersuchung ein beachtliches Panorama an Themen und Gegenständen der untersuchten Erzähltexte auf, das bereits die Vielseitigkeit der behandelten Problemfelder in den Werken katholischer Schriftstellerinnen aufzeigt.

Die Analysen folgen einem klaren Schema, das zunächst in die Biographie der Autorin einführt und für das untersuchte Werk sowohl die verlegerischen Eckdaten (Verlag, Erscheinungsort, Publikationszusammenhänge in Reihen, Auflagenstärke, u.ä.) erhebt als auch die paratextuellen Rahmungen, insbesondere die Gestaltung des Einbands und dessen Ikonographie, vorstellt und analysiert. Daran anschließend folgt die Besprechung des Erzähltextes, die in erster Linie den Inhalt rekonstruiert und davon ausgehend in Abgleich mit soziokulturellen Rollenmustern Beobachtungen zur Darstellung der Frau formuliert. Da es sich bei den meisten der besprochenen Romane und Erzählungen um weitestgehend in Vergessenheit geratene Texte handelt, ist die ausführliche Rekapitulation des Inhalts für den Nachvollzug der Ergebnisse durchaus hilfreich, auch wenn dies ein in der Literaturwissenschaft in dieser Ausführlichkeit unübliches Vorgehen ist. Gerade als literaturwissenschaftliche Leserin hätte man sich noch stärker methodisch fundierte Analysen gewünscht, insbesondere die Erzähltextanalyse nach Nünning mit ihren narratologischen Kategorien, die eine präzise Differenzierung und Beschreibung etwa von Erzähler- und Figurenrede, von Erzählperspektive, von Mustern der Informationsvergabe, von Handlungskonstruktionen

sowie von Raum- und Zeitdarstellungen erlaubt, hätte den Analysen zusätzliche Tiefenschärfe verleihen können. Interessant wäre auch die Frage nach eventuellen aktuellen Neuauflagen und vorhandenen oder nicht vorhandenen heutigen Leserschaften gewesen.

Im zweiten Teil der Monographie, der die Ergebnisse der Untersuchung zusammenstellt, wird zunächst die zeitgenössische Rezeption der Werke katholischer Schriftstellerinnen sowohl in konfessionellen als auch in nationalsozialistischen Rezensionsorganen untersucht, wobei die Leitfrage lautet, inwieweit die Kategorien der Konfession und des Geschlechts leitend für Erwartungshaltung und Beurteilung durch die Rezensenten sind. Dabei kann Leugers anhand einer großen Materialfülle zeigen, dass die Besprechungen in konfessionellen Rezensionsorganen immer wieder auf das weibliche Geschlecht der Verfasserinnen rekurren und die Darstellung idealer Weiblichkeit (Innerlichkeit, Emotion, Natürlichkeit) in den Werken wertschätzend herausstellen. Vor Darstellungen von als unsittlich empfundener Sexualität sowie von mit traditionellen Rollenmustern brechenden Frauenfiguren wird hingegen ebenso gewarnt wie vor undogmatischen Darstellungen von Kirche und Religion. Bezogen auf die Beurteilung der Werke durch die nationalsozialistische *Reichsschrifttumskammer* kann Leugers zeigen, dass lediglich solche Werke eine Duldung fanden, die ein mütterliches Frauenbild vertraten, während sowohl die Darstellung des Ideals der Jungfräulichkeit, insbesondere in Jugendbüchern, als auch die Darstellung freizügiger Sexualität von der Zensur betroffen waren. Gleiches gilt für Darstellungen einer christlichen Haltung des Mitleids und des Pazifismus.

Auf der Grundlage der für das Projekt erstellten Datenbank und der darin kodierten biographischen Daten vermag Antonia Leugers die Diversität der Lebensläufe der untersuchten Schriftstellerinnen aufzuzeigen. Während die relativ größte Homogenität vielleicht noch hinsichtlich der Herkunft aus meist guten wirtschaftlichen Verhältnissen, zum Teil auch aus dem Adel, belegt ist und viele der Autorinnen Berufe im

Bereich von Kunst und Publizistik und als Lehrerin ausübten, zeigt sich schon im Heiratsverhalten und in der großen Mobilität die Vielseitigkeit der Lebensentwürfe. So gab es Ehen mit Männern unterschiedlicher Konfession, Scheidungen und Wiederverheiratungen; unter den ledigen Frauen sind für einzelne außereheliche Partnerschaften, uneheliche Kinder und für zwei Schriftstellerinnen sogar gleichgeschlechtliche Beziehungen belegt. Auffällig ist auch das häufig belegte Engagement in Parteien und politischen Vereinigungen. Die Lebensmodelle weichen damit also bisweilen deutlich vom idealen Frauenbild der Kirche ab.

In den Weiblichkeitsbildern, die die Werke konstruieren, beobachtet Leugers eine Dynamik zwischen Beharren und Wandel; sie reichen von traditionellen Darstellungen von Mütterlichkeit oder Jungfräulichkeit bis zur Konzeption höchst subversiver Figuren, die außereheliche oder lesbische Sexualität leben. Besonders auffällig ist die in vielen Texten vorkommende Denkfigur des Opfers oder der Entsagung als einer erbrachten Verzichtsleistung, die wesentlich zur Identitätskonstruktion eines katholisch-christlichen Selbstverständnisses der entworfenen Frauenfiguren dient, gleichwohl sich auch Autorinnen finden, die emanzipiertere Frauenfiguren zeichnen.

Die Ergebnisse des Projekts vermögen zum einen die gesellschaftspolitische Relevanz der Literatur als eines Mediums zu erschließen, das sich als wichtiges Diskursfeld gesellschaftlicher Normen erweist und deren Überschreitung in der Fiktion zu erproben erlaubt, zum anderen liegt mit den Projektergebnissen der Ansatz einer Kirchen- oder Konfessionsgeschichte vor, der mit Hilfe von literarischen und biographischen Quellen ein komplexes Bild ideengeschichtlicher und sozialpolitischer Dynamiken innerhalb des katholischen Feldes aufzuzeigen vermag.

Von hier aus ließen sich weitere, an literarisch-ästhetischen Aspekten orientierte Studien anschließen. So wäre zu fragen, in welchen Gattungs- und Stiltraditionen die Texte stehen, ob sie etwa als Fortschreibung realistischer Erzählweisen

und Genres, wie der Dorfgeschichte, zu lesen sind, ob sie Schreibweisen, Themen und Motive der Literatur der klassischen Moderne oder der Avantgardeliteratur mit ihren vielfältigen Strömungen adaptieren, oder ob sie sich von diesen gar explizit abgrenzen, etwa wenn Regina Jünemann in *Die Anarchistin* dem Varieté das Pfarrhaus als positives Pendant gegenüberstellt. Von Interesse wäre mithin, ob es eine Korrelation zwischen modernen Schreibweisen und modernem Frauenbild gibt und ob in den Werken katholischer Schriftstellerinnen eine Auseinandersetzung mit Weiblichkeitskonzeptionen der Literatur der Moderne, etwa mit der *femme fatale*, stattfindet, oder ob man es mit einer Literatur zu tun hat, die ihren eigenen Diskurslogiken folgt und die im Sinne einer „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ unberührt von den literarischen Entwicklungen der Zeit eine eigene Zielgruppe bedient und eine eigene Position im literarischen Feld besetzt.

Aus den Publikationen geht nicht hervor, ob die angelegte Datenbank nur für den internen Zugriff des Projekts bestimmt war, oder ob sie für zukünftige Arbeiten Forscherinnen und Forschern zugänglich ist. Dies wäre, auch im Sinne der Beförderung von weiteren Studien zu einem in den Literaturwissenschaften wie in der Kirchengeschichte weitestgehend ausgeblendeten Forschungsfeld, zu begrüßen.

Yvonne Al-Taie

**Zur Rezensentin:**

Dr. Yvonne Al-Taie ist Privatdozentin und akademische Rätin a. Z. am Institut für Neuere Deutsche Literatur und Medien der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel



**Bruno Tadeu Buonicore, *Freiheit und Schuld als Anerkennung. Die Entwicklung des strafrechtlichen Schuldbegriffs im demokratischen und sozialen Rechtsstaat*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2020 (Juristische Abhandlungen 56), 253 S., 98.- €, ISBN: 987-3-465-04413-0**

---

Der Autor unternimmt in der Abhandlung den Versuch, den Anerkennungsbegriff als einen für die strafrechtliche Debatte um Freiheit und Schuld zukunftsweisenden Begriff zu etablieren. Dabei möchte er sich von naturalistischen, ontologischen und funktionalistischen Ansätzen absetzen, die ihm zufolge Normativitäts-, Verifikations- und Legitimationsdefizite beinhalten. Der Begriff strafrechtlicher Schuld, so die Hypothese, gewinne durch den Begriff der Anerkennung als „eine unter-subjektive Konstruktion“ (S. 3) an Stichhaltigkeit und Kohärenz.

Die Schrift ist in vier Kapitel aufgeteilt, von denen nach einer kurzen Einleitung das erste auf die naturalistische Konzeption individueller Schuld und dem ihr eigenen Normativitätsdefizit in Bezug auf die Fundierung individueller Schuld eingeht. Hier kommen insbesondere die Ansätze Franz von Liszts, Ernst von Belings und die der Hirnforschung zur Sprache. Bei den ersten Autoren stellt die auf Ursache und Folge beruhende Konzeption der individuellen Freiheit die Grundlage eines strafrechtlichen Kausalismus dar (S. 19ff). Dieser ist empiristisch ausgerichtet und orientiert sich an naturwissenschaftlichen Methoden, die Tatsachen beschreiben und nicht konstruieren. Nur durch die Methode der Induktion kann die empirische Realität angewendet werden. Deren Rechtfertigung und Gültigkeit werden aus „der empirischen Natur abgeleitet“ (S. 21). Das Subjekt und die Idee der Selbstbestimmung kommen in dieser Konzeption, die die menschliche Handlung als Naturgeschehen betrachtet, nicht vor. (S. 48ff) Wenn die Selbstbestimmung fehlt, kann jedoch auch nicht

der Vorwurf begangenen Unrechts gemacht werden, worunter auch dessen Begründung leidet. In politischer Perspektive ist dies bedenklich, da Schuld als ein wertfreies und deskriptives Phänomen betrachtet wird und so Grenzziehungen angesichts beispielsweise sozialpräventiver Tendenzen der Verbrechensbekämpfung verunmöglicht werden. Das Problem des naturalistischen Fehlschlusses geht hier mit dieser Art eines Normativitätsdefizits einher. Eine aufgrund von Determination und Kausalität gänzlich beschriebene Realität „kann nicht Gegenstand eines normativen Satzes sein“ (55). Auch die Hirnforschung, die individuelle Freiheit und Subjektivität negiert, lässt beschreibbare Realitäten im Sein der Natur verschwinden, welche damit von letzterer determiniert werden. Der Autor bezieht das Normativitätsdefizit des Neurodeterminismus der Hirnforschung auf das strafbare Unrecht, da hier die Willensfreiheit in Frage gestellt werde. Er bezeichnet die auf diese Weise vertretene Position als verfassungswidrig, da sie auf der Grundlage einer „sozialen Hygiene“ dazu tendiert, Grenzen der Staatsgewalt zu verwischen. So führe der Neurodeterminismus zu folgenden Problemen: Er biete keinen positiven, individuelle Verantwortung integrierenden Freiheitsbegriff an, könne nicht-empirische Schuldausschlussgründe nicht erklären und auch nicht das „mit der Schuld verknüpfte Phänomen des Vorsatzes als spezifisches Willensphänomen“ (S. 56).

Das zweite Kapitel behandelt daran anschließend die ontologische Konzeption individueller Freiheit und deren Verifikationsdefizit zur Begründung strafrechtlicher Schuld anhand der Positionen Karl Bindings, Hans Welzels, Arthur Kaufmanns, Figueiredo Dias' und Agnes Wulffs (anknüpfend an Martin Heidegger). Dem Autor zufolge wird individuelle Freiheit in diesen Ansätzen von abstrakten und subjektiven Voraussetzungen deduziert. Diese Realitäten sachlogischer Struktur, idealen und totalen Seins und existentieller Schuld werden demnach als vorgegebene Phänomene vorausgesetzt, was den Zugang zur Objektivität erschwerte, ja verunmöglicht, da sie der intersubjektiven Kommunikation vorausgehen. So

gelte die Idee des Anders-Handeln-Könnens bei Welzel als „eine nicht verifizierbare metaphysische Spekulation“, da sie als „subjektive, vorgegebene Realität“ (S. 77) angenommen wird. Dias zufolge fällt die Verantwortung des Individuums

„letztlich auf die Unangemessenheit seiner Persönlichkeit gegenüber dem in der geltenden Strafrechtsordnung vorausgesetzten Persönlichkeitsmuster zurück“ (S. 88).

Die Kluft, die sich hier zwischen subjektiv-metaphysischem Sein und strafrechtlichem Sollen auftut, könne nur dadurch überwunden werden, dass das Sein sozialetisch verstanden wird. Die genannten ontologischen Ansätze seien kriminologisch blind, da sie „die sozialen Interaktionen bei der Konstruktion des Selbstbestimmungsbegriffs nicht“ (S. 93) berücksichtigen. Das Verifikationsdefizit dieser Ansätze bestehe nach dem Autor darin, dass sie, so sie denn in Deskriptionsprozesse eintreten, aus ihrem subjektiven Raum heraus keine Objektivität erreichen können und damit die Schwächung eines normativen Schuldbegriffs mit sich bringen. Mit dieser normativen und verifikativen Schwäche gehe auch eine Schwächung des normativen Widerstandes gegen eine Instrumentalisierung des Einzelnen einher. Aus der Sicht strafrechtlich relevanter Verantwortung kann nur ein Begründungsmodell Bestand haben, das „an kommunikativ-intersubjektive Realitäten anknüpft“ (S. 94). Freiheit, die die strafrechtliche Schuld begründet, liege dem Autor zufolge nach und nicht vor der intersubjektiven Beziehung von Menschen.

Das dritte Kapitel fokussiert die funktionalistische Konzeption individueller Freiheit und deren Legitimationsdefizit zur Begründung strafrechtlicher Schuld anhand der Positionen Emile Durkheims, Talcott Parsons', Niklas Luhmanns, Claus Roxins, Günther Jakobs' und der Kritik Cornelius Prittwitz' daran. Dem Autor zufolge wird individuelle Freiheit in Form der „Freiheit des Täters gegenüber dem strafbaren Unrecht im Namen präventiver Funktionen“ (S. 161) in diesen Ansätzen unbegründet vorausgesetzt. Freiheit und Schuld würden im Funktionalismus an der Prävention als einer Funktion der

Strafe gemessen, was zu der zirkulären Figur führt, dass Prävention die Prävention selbst als Zweck der Strafe begründet und begrenzt. Bei Roxin bewege sich dieser Zirkel zwischen „normativer Ansprechbarkeit“ und „präventiver Bestrafungsnotwendigkeit“ (135), bei Jakobs im Umfeld einer „allgemeinen Bereitschaft“ (154f), die das Sollen durch ein Sollen rechtfertige. Diese Figur gehe auf die rechtssoziologische Idee zurück, der zufolge „die gesellschaftliche Funktion des Systems die Bedeutung seiner Bestandteile vollkommen bedingt.“ (S. 162) Die Bedeutung individueller Freiheit werde an gesellschaftlichen Interessen gemessen, woraus sich eine Instrumentalisierung der individuellen Freiheit in Form einer utilitaristischen Konstruktion ergebe. Der ethische Gehalt eines funktionalistischen Schuldbegriffs bezieht sich auf die präventiven Erwartungen der Gruppe, deren Bedürfnisse ihn erfüllen und begründen. Der funktionalistische Freiheitsbegriff verfüge dem Autor zufolge anders als der Schuldbegriff über keinen materiellen Inhalt, weshalb er utilitaristischer Manipulation ausgeliefert sei. Freiheit sei hier zu sehr von der Gruppenperspektive abhängig, da sie von der Gesellschaft aus einer präventiven Betrachtungsweise heraus gebraucht wird. Der funktionalistische Freiheitsbegriff richte in seinem negativen Aspekt die Schuldausschließungsgründe an präventiven Kriterien aus, welche damit Konsequenz und normatives Maß für das Faktum des Verbrechen werden. Da diese Schuldausschließungsgründe konstitutiv ethische Kriterien beinhalten, die Einzelinteressen widerspiegeln, können sie durch die systemfunktionalen, präventiven Kriterien nicht adäquat erklärt werden. Und da die Legitimation der Schuld einen positiven, materiellen Aspekt der individuellen Freiheit verlange, ist der positive Aspekt des funktionalistischen Freiheitsbegriffs ungenügend, da er eben keine positive, materielle Fähigkeit zur Normbefolgung benenne. So beinhalte die funktionalistische Perspektive in Bezug auf die Fundierung strafrechtlicher Schuld einen Begründungsmangel, den der Autor als Legitimationsdefizit identifiziert.

Die kritisch betrachteten Positionen bereiten das vierte und letzte Kapitel vor, in dem der Autor seinen eigenen Ansatz vorstellt, der die Freiheit als Anerkennung versteht und in dieser Perspektive nach einer post-finalistischen und nicht-funktionalistischen Grundlage strafrechtlicher Schuld sucht. Die Referenzen des Autors sind zunächst Klaus Günther mit seinem Ansatz bei der kommunikativen Freiheit und daran anschließend natürlich Axel Honneth, der mit seinem Anerkennungsansatz die Theorie des kommunikativen Handelns (Jürgen Habermas) zu erweitern suchte. Die Abhandlung bezieht sich dabei insbesondere auf Honneths soziale Idee individueller Freiheit, die mit seinem Begriff der Anerkennung mit gesetzt ist. (S. 199ff) In ihr werde

„die Vorstellung von Selbstbestimmung, die die strafrechtliche Schuld als Grundlage voraussetzt, zu einer im intersubjektiven Rahmen von staatlich vermittelten, ethischen Beziehungen wechselseitiger Anerkennung geschaffenen Realität.“ (S. 216)

Individuelle Freiheit gewinne so an Objektivität in einem untersubjektiven Raum ohne die Notwendigkeit der Objektivierung individueller Subjektivität. Aufgrund ihrer materiellen Ausrichtung kann die Anerkennung die Grundlage für eine kritische Rechtstheorie sein, insofern sie „der Grundlage strafrechtlicher Schuld ein kritisches Potenzial sowohl gegenüber der Kriminalpolitik als auch gegenüber dem positiven Recht“ (S. 216) zuzuschreiben vermag. Dies deshalb, weil sich über die Anerkennungsoperation, die wesentlich nicht utilitaristisch ist, die individuelle Subjektivität nicht verobjektivieren lässt. Der Vorteil dieses kritischen Potenzials liegt in der Verbindung zwischen materieller Anerkennung und Verantwortlichkeit, da sich wechselseitige Anerkennung auch im Bereich der strafrechtlichen Zurechnung einer subjektiven rechtswidrigen Handlung nicht rein formal vollzieht. Der Autor setzt daran anschließend die Operation von Anerkennung individueller Freiheit und die von materieller Anerkennung des Individuums als konkreten Staatsbürger im demokratischen und sozialen Rechtsstaat parallel. (S. 206ff) Die Kritik

dieses Ansatzes richtet sich auch auf den Graben, der sich auf-tun kann, wenn der Begriff des Staatsbürgers rein formal und ideal gehalten und dessen materielle Anerkennung als staatsbürgerliches Subjekt vernachlässigt wird - dem Autor zufolge eine Unverhältnismäßigkeit zwischen der Freiheit, die der Staat zuschreibt und der, die er konkretisiert. Er identifiziert zwei Konsequenzen, die sich aus dieser Perspektive ergeben: So trage einerseits der Staat für das Verbrechen eine Mitverantwortung, wenn er dem „Straftäter die Konkretisierung von individueller Freiheit im positiven und sozialen Sinn nicht ermöglicht.“ (S. 212) Und bei deren fehlender Implementierung liege andererseits ein Anerkennungsdefizit vor, das darin bestehe, dass der Staat seine Bürger materiell nicht als Subjekte anerkennt, weil er die oben genannte Konkretisierung nicht garantiert. Letztere Aussagen bezieht der Autor explizit auf lateinamerikanische Strafrechtsauffassungen. (S. 216)

In einer sozialetischen Perspektive ist das Unternehmen des Autors, die Grundlage einer kritischen Rechtstheorie auszuloten, ein vielversprechendes Unterfangen, spiegeln sich doch in seinen Ausführungen die Fragestellungen wider, die auch die Sozialethik in anderen Bereichen umtreiben. Die integrierende Aufhebung des Habermasschen Formalismus der kommunikativen Vernunft in den materiellen Anerkennungsbegriff, wie sie Honneth betreibt und auch vom Autor im Bereich der Rechtswissenschaft vertreten wird, wurde für die Sozialethik bereits von Axel Bohmeyer 2006 vorgestellt. Der Bereich des Rechts ist für Honneth selbst in seiner Referenzschrift eine der drei Anerkennungsstufen neben Liebe/Freundschaft und Solidarität. Honneth zufolge fokussiert die Dimension des Rechts die Anerkennungsweise der kognitiven Achtung, welche sich auf die Persönlichkeitsdimension der moralischen Zurechnungsfähigkeit in den Anerkennungsformen von Rechtsverhältnissen bezieht. Deren Entwicklungspotenzial besteht in Generalisierung und Materialisierung und ermöglicht die praktische Selbstbeziehung als Selbstachtung. Die Missachtungsformen treten dagegen als Entrechtung und Exklusion auf und implizieren die bedrohte

Persönlichkeitskomponente der sozialen Integrität. Aus diesem Grund legt sich eine Arbeit über die Institution des Rechts auch in rechtswissenschaftlicher Perspektive nahe, die die o.g. Dimensionen durchleuchtet. Honneth vertieft im Weiteren zugleich das Konzept der sozialen Pathologie, welche in unserem Bereich als institutionelle Pathologie des Rechts Gestalt annimmt. In der Perspektive des Autors kann die Schuld auch als eine strukturelle aufgefasst werden, insofern sich der Staat als Mitverantwortlicher am Unrecht und an Ungerechtigkeiten in Form eines Anerkennungsdefizits beteiligt, wenn er den positiven und sozialen, d.h. materiellen Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit nicht garantiert. Im Bereich der Theologie würde man hier von „struktureller Sünde“ sprechen.

Die sehr klare und äußerst fruchtbare Abhandlung hätte noch an Weite gewinnen können, wenn der Autor auch die Reflexionen eines Paul Ricoeur und eines Charles Taylor bezüglich der Anerkennung mit einbezogen hätte. Ricoeur hätte für die Rechtssprache in Bezug auf Anerkennung, Freiheit und Schuld durchdekliniert werden, während der Ansatz von Taylor die rechtspolitische Relevanz dieser Begriffe hätte erhellen können.

*Dominik Bertrand-Pfaff*

*Zum Rezensenten:*

PD Dr. Dominik Bertrand-Pfaff, assoziiertes Mitglied im IZEW (Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften an der Universität Tübingen) und im LIPHA (Laboratoire interdisciplinaire d'étude du politique Hannah Arendt an der Universität Paris-Est Créteil, Frankreich)





**Theodor W. Adorno, *Bemerkungen zu ‚The Authoritarian Personality‘ und weitere Texte*, hg. v. Eva-Maria-Ziege, Berlin: Suhrkamp 2019, 161 S., 18.- €, ISBN: 978-3-518-29900-5**

---

Dieses Büchlein – von dessen insgesamt 161 Seiten lediglich 58 die „Bemerkungen“ umfassen – macht leidlich ratlos, und mit gewissem Zagen beginnt auch diese Rezension: wie anfangen? Denn natürlich bietet es sich an, erst einmal kurz und bündig darzulegen, was es mit der „Authoritarian Personality“ überhaupt auf sich hat, aber tatsächlich wird, wer diese nicht ziemlich genau kennt, auch mit den nun erschienenen „Bemerkungen“ nichts anfangen können, während Kennerinnen und Kennern des „legendären Buch[s]“ (S. 136) nicht mehr erklärt werden muss, worum es sich handelt.

Dennoch frisch voran: 1950 erschien im New Yorker Verlag Harper „The Authoritarian Personality“ von Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson und R. Nevitt Sanford unter der Mitwirkung von Betty Aron, Maria Hertz Levinson und William Morrow. Das beinahe 1000-seitige Buch war der erste Band der „Studies in Prejudice“, einer Reihe von Forschungsergebnissen, die unter anderem vom *American Jewish Committee* finanziert wurde und bei der Max Horkheimer und Samuel H. Flowerman als Forschungskoodinatoren und Reihenherausgeber fungierten.

Dieser Studienbericht war Resultat methodisch sowie theoretisch einigermaßen divergenter qualitativer und quantitativer Untersuchungen zum faschistischen Potential innerhalb der Bevölkerung. Die Heterogenität der Studien schlägt sich im Buch nieder als Reihung diverser Kapitel unterschiedlicher Verfasserinnen und Verfasser, die sich, durchaus interdisziplinär, gemeinsam bemühen, nicht den „autoritären Charakter“, wie es im Deutschen so oft heißt, sondern die „autoritätsgebundene Persönlichkeit“ als solche in den Blick zu bekommen. Diese so charakterisierten Menschen sind nicht bloß ihrerseits autoritär, sondern vielmehr prinzipiell autoritätsgläubig, das

heißt, für sie stellt sich der Glaube an die Autorität der Eltern, der Lehrer, der Vorgesetzten, der kirchlichen oder staatlichen Agitatoren oder des Führers als Anpassung an eine objektive Ordnung dar. Leitende These der „Authoritarian Personality“ ist, dass es psychogenetisch erklärbare Verhaltensweisen gibt, die auf diese Persönlichkeitsstruktur hinweisen, auch wenn die Person gegenwärtig nicht vordergründig autoritätsgebunden agiert. Dies darzulegen, nachzuweisen und zu interpretieren, war zentrale Aufgabe jener Schrift, die, trotz aller – teils berechtigter – Kritik etwa an den nicht repräsentativen Samples der zugrunde gelegten Untersuchungen, sehr rasch zu einem Meilenstein der Vorurteilsforschung wurde und Adorno übrigens, der bis dahin nur wenigen, zumal als Musikkritiker, ein Begriff war, schlagartig bekannt machte – ausgerechnet auf dem Feld der empirischen Sozialforschung, wo schwerlich seine, wie man heute sagen würde, Kernkompetenz lag.

Über die „Bemerkungen zu ‚The Authoritarian Personality‘“ bemerkt deren Herausgeberin und Übersetzerin Eva-Maria Ziege, sie seien geschrieben worden „als Entwurf für ein ‚Kapitel über die Stellung der Studie im Verhältnis zu anderen Theorien und Forschungen““. (S. 9) Jenes Kapitel (und damit Adornos „Bemerkungen“) sind allerdings nicht in die „Authoritarian Personality“ eingegangen, was auch daran liegen mag, dass sie deren Intention, eine sozialemprirische Überprüfung der theoretischen Aussagen über Genese und Wirksamkeit des faschistischen Potentials großer Teile der Bevölkerung zu liefern, in gewisser Weise widersprechen. Denn so interessant Adornos überraschende positive Bezugnahme auf Sartre (S. 57–62) sowie die nochmalige Darlegung der psychoanalytischen Grundannahmen sein mögen: Die von Adorno angestrebte Verortung der Studie innerhalb der zeitgenössischen Diskussion über Antisemitismus und Vorurteil – die Aufzählung all dessen, was die Studie *nicht* ist, wovon sie sich abgrenzt und welche Intentionen ihr auch dort zugrunde liegen, wo diese sich im dargelegten Forschungsmaterial nicht recht zeigen – läuft letztlich auf jene Trennung von Kritischer Theorie der Gesellschaft und sozialempririscher Forschung seitens

der Theorie hinaus, die das Institut für Sozialforschung doch mit der „Authoritarian Personality“ gerade praktisch überwinden wollte.

Nun hat es die Leserschaft also mit einem Text zu tun, der für ein nie geschriebenes Kapitel entworfen wurde. 2019 wurde er einer Neuauflage der „Authoritarian Personality“ als „first-ever publication of Adorno’s subsequent critical notes on the project“ beigefügt, was allerdings auch schon eine Falschaussage war, denn die „Remarks“ waren bereits 2016 in der *Platypus Review* #91 mitsamt Herausgeberanmerkungen veröffentlicht worden.<sup>1</sup> Diese Edition kann man sich ebenso online anschauen wie die Digitalisate des Originals auf der Homepage der Universitätsbibliothek Frankfurt am Main, in deren Archivzentrum sie als Teil des Nachlasses von Max Horkheimer lagern.

Weil nun die Erstpublikation der „Bemerkungen“ auf Deutsch noch kein Buch hergibt, bietet die Herausgeberin noch

„zwei weitere Texte, die zeigen, wie Adorno im zeitgeschichtlichen Kontext Westdeutschlands Fragen aus *The Authoritarian Personality* in allgemeinerer Absicht reformulierte und das sozialpsychologische Unterfangen 20 Jahre später reflektierte.“ (S. 8)

Über diesen Kontext hätte man gerne mehr erfahren, auch über die Arbeiten, die im Anschluss an die Studie diesen Kontext, nämlich die postnazistische Gesellschaft untersuchten; zu denken ist vor allem an das „Gruppenexperiment“ von 1950/51 und die „Heimkehrerstudie“ von 1956/57. Dabei

---

<sup>1</sup> Vgl. T. W. Adorno, Remarks on *The Authoritarian Personality*, in: Theodor W. Adorno u.a., *The Authoritarian Personality*, London 2019, S. xli–lxvi; zum Zitat s. <https://www.versobooks.com/books/3016-the-authoritarian-personality>, Zugriff am: 02.03.2021; vgl. T. W. Adorno, Remarks on “The Authoritarian Personality” by Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson, Sanford, November 2016, Zugriff am: 02.03.2021, <https://platypus1917.org/2016/11/08/remarks-authoritarian-personality-adorno-frenkel-brunswik-levinson-sanford/>.

käme es auf die politischen Implikationen dieser Studien an, denen schwerlich mit dem Hinweis Genüge getan wird, am Institut für Sozialforschung „entstand in den 1950er und 1960er Jahren zudem eine Vielzahl von Studien, die das antidemokratische Potential in der Bundesrepublik untersuchten: *Gruppenexperiment* (1955) [...]“ (S. 19) Denn tatsächlich entstand, um dieses Beispiel aufzugreifen, 1955 ein Buch zur Studie, die allerdings, wie erwähnt, 1950/51 durchgeführt worden war, was das Nachwort zwar weiß (S. 157), die Einleitung aber verschweigt; womöglich hätte ein Verzicht auf die Zweiteilung – Einleitung plus Nachwort – hier zu mehr Übersichtlichkeit verholfen.

Bei den zwei weiteren Texten, die den „Bemerkungen“ beigegeben sind, handelt es sich um „Meinung Wahn Gesellschaft“ sowie „Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika“. Und auch hier stellt sich die Frage: wozu eigentlich? Denn letzterer Text etwa wurde 1968 zunächst auf Englisch publiziert, ein Jahr später auf Deutsch in den *Neuen deutschen Heften* sowie in der noch von Adorno veranstalteten Sammlung eigener Texte „Stichworte. Kritische Modelle 2“, bevor er dann selbstverständlich in dessen „Gesammelten Schriften“ veröffentlicht wurde und so einige Neuauflagen erlebt hat (u.a. digital), und von wo aus er beispielsweise Einzug in Wolf Lepenies' umfangreiche Textsammlung zur „Geschichte der Soziologie“ hielt. – Kurzum: Wer je von diesem Text Adornos Kenntnis nehmen wollte, hatte bislang jede praktisch nur denkbare Gelegenheit.

Wer zum Thema forscht, wird sich ohnehin an die originalen, nun einmal auf Englisch verfassten Texte stützen müssen, alle anderen mögen sich über eine Übersetzung freuen, der allerdings ein Lektorat gut angestanden hätte. So heißt es etwa im Original:

“A truly historical analysis of modern anti-Semitism could not be limited to its own intrinsic history, to the ‘age-old persecution of the Jews.’ It would have to point to the fake element involved in its present form—an element which was probably also contained in its earlier forms but which, in a country where histor-

ical memories hardly go beyond the threshold of the capitalist era, excludes any real impact of tradition.”<sup>2</sup>

Die Herausgeberin setzt in ihrer Übersetzung nach dem ersten Satz eine Anmerkung, die erklärt, es handele sich um eine Anspielung auf die elfbändige „Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart“, die seinerzeit schon Heinrich von Treitschke zum Antisemitismus veranlasst habe. Was immer das mit Adornos Text zu tun haben mag, die Redeweise entstammt jedenfalls den damals kurrenten Diskussionen der Vereinten Nationen über eine Teilung Palästinas zugunsten der Staatsgründung Israels, und Adorno dürfte sie diesem Kontext entnommen haben. Der Beginn des zweiten Satzes liest sich in der Übersetzung: „Es wäre das Element des ‚Fake‘ im gegenwärtigen Antisemitismus zu analysieren [...]“ (S. 29) Das hört sich zwar so an, als habe Adorno nun gar die US-amerikanische Trump-Regierung und ihre Sprechweise gehäht, tatsächlich schreibt er aber, es sei – mit der für Adorno typischen Vokabel gesprochen – das angedrehte Element des (damals) gegenwärtigen Antisemitismus in den USA zu beachten, das eben deshalb angedreht sei, weil die Bevölkerung eines Landes, das historisch erst mit dem Kapitalismus entstand, schwerlich auf vorkapitalistische antisemitische Residuen im Zuge ihrer Ideologiebildung zurückgreifen könne.

Einen regelrecht wirren Eindruck macht Adornos Text, wenn es heißt: „Nach Auschwitz ist es aberwitzig, eine Definition des Antisemitismus zu verlangen. Jeder Nazi wußte, was mit ‚Jude‘ gemeint war, und so sollten wir es auch wissen.“ (S. 42) Darüber, was Adorno wirklich sagte, klärt das Original auf: “After Auschwitz it is ludicrous to ask for a definition of anti-Semitism. We ought to know, as much as a Nazi knew what was meant by ‘Jew’.”<sup>3</sup> Auf Deutsch etwa: Nach Auschwitz ist es lächerlich, um eine Definition des Antisemitismus

<sup>2</sup> Adorno, Remarks on *The Authoritarian Personality*, S. xliv. –

<sup>3</sup> Adorno, Remarks on *The Authoritarian Personality*, S. xlix.

zu bitten. Wir sollten wissen, was damit gemeint ist, genauso, wie jeder Nazi wusste, was mit ‚Jude‘ gemeint war.

Ein letzter Kritikpunkt betrifft nochmals die beiden beige-fügten Texte. An einer interessanten Stelle in „Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika“ schreibt Adorno:

„Ähnlich wie die Music Study am Princeton Radio Research Project theoretisch durch die deutsch geschriebene Abhandlung ‚Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens‘ bestimmt war, erging es nun. Das Kapitel ‚Elemente des Antisemitismus‘ in der ‚Dialektik der Aufklärung‘, das Horkheimer und ich im strengsten Sinn gemeinsam verfaßten, nämlich buchstäblich zusammen diktierten, war verbindlich für meinen Anteil an den später mit der Berkeley Public Opinion Study Group durchgeführten Untersuchungen. Sie fanden in der ‚Authoritarian Personality‘ ihren literarischen Niederschlag.“ (S. 91)

Hier wäre nun wirklich ein Ansatz zur historischen Einordnung sowohl der Werkgenese als auch des Anteils Adornos an der „Authoritarian Personality“ zu finden, aber leider bleiben ausgerechnet die beiden altbekannten Texte unkommentiert und insofern bloße Dreingabe. Dagegen hilft schließlich auch das durchwegs informative und sachkundige Nachwort der Herausgeberin nicht, das zwar, wie erwähnt, Uneindeutigkeiten der Einleitung kompensieren, aber die genuinen Probleme der Buchkonzeption nicht lösen kann, weil sie schlicht unlösbar sind.

Würde die eingangs offengelegte Ratlosigkeit als Frage formuliert, so lautete sie ungefähr: Für welche Leserschaft ist dieses Buch eigentlich gedacht? Brauchbar wäre das Bändchen allenfalls als Beitrag zur wissenschaftsgeschichtlichen Erforschung und Einordnung der „Authoritarian Personality“. Dafür sind aber ausgerechnet die Übersetzung der „Bemerkungen“ sowie die Beigabe der beiden anderen Texte Adornos überflüssig: Alles liegt bereits publiziert vor. So bleibt schließlich nur der Eindruck, einem interessierten Publikum soll nach dem Überraschungserfolg von Adornos „Aspekte des neuen Rechtsradikalismus“ 2019 ein weiteres schmales

Büchlein feilgeboten werden, irgendwie zum mehr oder weniger ähnlichen Thema. Aber schon jener Erfolg verdankte sich einem gewissen Missverständnis, auf den Text unmittelbar zugreifen zu können. Das im Titel angedeutete Neue war es schon längst nicht mehr, und ohne Kontextualisierung blieb lediglich eine Scheinaktualität, mit der man sich vormachen konnte, die Rezeption einiger Dutzend Seiten einer vermeintlichen Zusammenfassung dispensiere von der Beschäftigung mit Kritischer Theorie. Diesen, verständlichen, Wunsch des Lesepublikums nach einer Abkürzung auf dem Weg zur Erkenntnis gegenwärtiger gesellschaftlicher Probleme mit der Publikation von Appetithäppchen auszunutzen, ist aber seinerseits exakt Moment jener Ideologie, gegen die die Autorinnen und Autoren der „Authoritarian Personality“ anschrieben. Erst wer in die Lage versetzt wird, einen historischen Text *als* historischen Text zu lesen, kann überhaupt einen gegebenenfalls aktuellen Gehalt dieses Textes erkennen.

*Dirk Braunstein*

*Zum Rezensenten:*

Dr. Dirk Braunstein ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialforschung, Frankfurt am Main.





**Paul M. Zulehner, *Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher\*innen 1970-2020*, Ostfildern: Grünewald-Verlag 2020, 272 S., 40.- €, ISBN 978-3-7867-3225-9**

---

Paul Michael Zulehner, von 1984 bis 2008 Ordinarius für Pastoraltheologie, Initiator der Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung an der katholisch-theologischen Fakultät in Wien und des Pastoralen Forums Österreich zur Förderung der Kirchen in Ost(Mittel)-Europa hat im Grünewald-Verlag eine Auswertung der Langzeitstudien über Religion im Leben der Österreicher\*innen vorgelegt. Im ersten Hauptteil analysiert er den letzten erhobenen Zeitraum aus den Jahren 2010 bis 2020 und im zweiten Hauptteil wertet er in einem Längsschnitt durch alle Erhebungen seit 1970 das gesamte vorliegende Datenmaterial (12.213 Befragte, S. 31) aus im Blick auf die Qualität des Prozesses der Transformation – bzw. wie es im Titel in bewusster Anknüpfung an die Eucharistiefeyer heißt: „Wandlung“ – von Religionen und Kirchen der letzten 50 Jahre. Damit geht er einerseits auf die ersten Studien zurück, die auf dem Hintergrund der pastoralen und theologischen Neuaufbrüche des 2. Vatikanischen Konzils hin initiiert waren, andererseits versucht er, über den Begriff der „Wandlung“ die Brisanz der aktuellen Entwicklungen zur Religionszugehörigkeit in Österreich zu fassen. Dabei leitet ihn ein Wort von Papst Franziskus, das er an den Anfang des Buches stellt: „Wir leben nicht einer [sic!] Ära des Wandels, sondern erleben einen Wandel der Ära.“ (5) Gerade der Längsschnitt durch alle Studien der letzten 50 Jahre hilft Zulehner, den radikalen Wandel im Blick auf Religiosität und Religionszugehörigkeiten (er spricht hier von „Commitment“, nicht von „Kirchlichkeit“) in Österreich, aber auch darüber hinaus im westeuropäischen Kontext des Christentums aufzuzeigen, der auf der einen Seite ernüchtert, weil er die weitergehende

„Verdunstung“ von Glaubensformen und das Abbrechen des „Commitments“ aufzeigt, aber auf der anderen Seite auch die neue Chance birgt für ein „Reset“ in den Ursprung der Jesusbewegung, um damit Kirche in ihrer institutionellen Gestalt neu werden zu lassen:

„Das Ende der Konstantinischen Ära in ihrer nachreformatorischen Gestalt könnte die Kirche(n) im Land wieder in den biblischen Normalfall versetzen. Im günstigsten Fall könnte eine Art 'Reset' passieren.“ (18)

Christen und Christinnen sind dann vor allem – hier schließt Zulehner sich der französischen Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger an – „Pilger“, das heißt Suchende, Zweifelnde, Gäste, und „Konvertiten“,

„die eine Ahnung von Jesu Vision für seine Bewegung erwerben und sich dieser Jesusbewegung im Raum einer christlichen Kirche in einer persönlichen Entscheidung angeschlossen haben“ (18).

Seit Beginn der Erhebungen im Jahr 1970 (eingebettet in das 1952 gegründete Institut für kirchliche Sozialforschung IKS in Österreich, seit 1994 dann angedockt an die Arbeitsstelle für kirchliche Sozialforschung am Lehrstuhl für Pastoraltheologie der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien) war Paul M. Zulehner mit verantwortlich für die Durchführung und vor allem Auswertung der Studien und hat damit zum Entstehen eines neuen Teilbereichs innerhalb der Pastoraltheologie, der Pastoralsoziologie, beigetragen; er selbst hatte Ende der 1960er Jahre in Konstanz bei dem Soziologen Thomas Luckmann studiert. Die Studien begleiteten in diesem Sinn die Anstöße des 2. Vatikanischen Konzils zu kirchlichen Reformen, seinen pastoralen Ansatz bei den „Zeichen der Zeit“ und das theologische Bemühen, die Glaubensspraktiken aus dem Leben der Menschen zu erschließen und von dort ausgehend neue Wege für die Pastoral zu finden. Die Studien wurden nach 10 Jahren erneut auf dem Hintergrund ähnlicher Grundannahmen durchgeführt, dabei wurden sie

angesichts kultureller und gesellschaftlicher Veränderungen jeweils erweitert, so im Blick auf die protestantischen Kirchen, die wachsende islamische Präsenz und den Zuzug von orthodoxen Christen und Christinnen nach Österreich. In seinen „Highlights“ und „Präfation“ genannten Vorbemerkungen legt Zulehner diesen Zusammenhang offen und macht seine These deutlich, die auch in Auseinandersetzung mit weiteren religionssoziologischen Arbeiten, vor allem denen Peter L. Bergers, gewachsen ist: Die Säkularisierung – die zentrale, in den 1970er und 1980er Jahren diskutierte These – ist nicht allein mit einem „Verdunsten“ von Religion verbunden, sondern führt zu einer „Verbuntung“ von Religion – so der von Zulehner auch bereits in anderen Studien verwendete Begriff.<sup>1</sup> Das macht die Auswertung der Studien dadurch deutlich, dass sie auf dem Hintergrund der Datenanalyse bei der Differenzierung von Religiosität (als subjektives Moment des Glaubens), Religion (als objektives Moment des Glaubenskosmos) und Religionszugehörigkeit (als Kirchlichkeit bzw. „Commitment“) ansetzt. Mit dem Diktum von Peter L. Berger zur Bindung an Religion: „from fate to choice“ (29) weist Zulehner auf die freiheitliche Entscheidung jedes und jeder einzelnen als für die Zukunft zentrales Moment hin: einerseits als Möglichkeit einer grundsätzlichen Entscheidung gegen Religion, andererseits als Entscheidung für oder gegen bestimmte Inhalte oder Vorgaben einer Religion, was aber nicht als eine grundsätzliche Ablehnung der Zugehörigkeit zu einem „Glaubenshaus mit einem Himmel“ (13) verstanden werden kann. Gerade diese freiheitliche Entscheidung wird das „Commitment“, wie Zulehner die Zugehörigkeit zu einer Religion bzw. die „Kirchlichkeit“ nennt, in Zukunft bestimmen. Dass ein solches „Commitment“ jedoch nicht abbricht, mache sich vor allem daran fest, ob Kirchen in einer sich wandelnden Gesellschaft „Anwältinnen der Freiheit in Kulturen der Angst“ (21), „Anwältinnen für mehr Gerechtigkeit in der einen vielfach

---

<sup>1</sup> Vgl. Paul M. Zulehner, *Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus. Religion im Leben der Menschen 1970-2010*, Ostfildern <sup>3</sup>2010.

ungerechten Welt“ (22) und „Anwältinnen der Wahrheit über den Menschen“ (23) sind. Das „Commitment“ ist dann erschwert bzw. nicht mehr möglich, wenn der Bruch zwischen Kultur und Evangelium zu groß wird. Das sieht Zulehner vor allem bei der Frage nach der Gleichberechtigung von Frauen in der Kirche, aber auch bei „freiheitsbedachten Christinnen und Christen, die von ihrer Gewissensfreiheit Gebrauch machen und deshalb innerkirchlich disqualifiziert werden“ (20). Für dieses Auseinanderbrechen hat Zulehner den Begriff des „kulturellen Martyriums“ gewählt (20, in Anlehnung an Mt 23,2.4), das sich ergibt aus den „Spannungen zwischen dem, was in der säkularen Kultur gilt, und dem, wofür das Evangelium steht“ (20), denen die „aufrechte Christin“ nie ganz entrinnen könne (20). Das ist sicher auch für die Entwicklungen weit über Österreich hinaus ein wichtiger Hinweis: Wenn die Lasten im Blick auf das genannte „kulturelle Martyrium“ zu hoch sind und nicht mehr ausgehalten werden, wird es zu einem kompletten Traditionsabbruch kommen:

„Besonders stark irritiert sind derzeit in der katholischen Kirche viele jüngere Frauen. Auf dem Hintergrund der kulturell inzwischen selbstverständlich gewordenen Ansprüche auf Gleichwertigkeit und Beteiligung fühlen sie sich subjektiv (trotz ausgeklügelter theologischer Gegenargumente von vormodernen Vertretern der Kirchenleitung) in der katholischen Kirche diskriminiert und wenden sich deshalb von der Kirche ab. Die katholische Kirche hat die unter 30-jährigen Frauen inzwischen nahezu gänzlich verloren.“ (16/17)

Und genau diese – wie Zulehner schreibt – „irritierte Distanz von jungen Frauen vom kirchlichen Leben wird sich auf die Kirchenbindung der kommenden Generationen nachhaltig auswirken“ (17). Die Kernthese der Auswertung der Langzeitstudien betrifft insofern die bereits von Papst Paul VI. in „*Evangelii nuntiandi*“ (1975) genannte Kluft zwischen Kultur und Evangelium; nur wenn es den Kirchen gelingt, diese zu überwinden, haben sie weiterhin auch gesellschaftliche Relevanz und sie verlieren nicht ihre „prophetische Kraft des Widerspruchs“; wichtig ist es, so Zulehner, dass sie

„ihre empathische Sorge um die Welt von heute auf deren inhumane Aspekte [konzentrieren]: auf die Verwundung der Schöpfung, auf die Wunden der Ungerechtigkeiten in und zwischen den Völkern sowie auf die Verletzung des auf Gerechtigkeit gründenden Friedens in und zwischen den Nationen der einen Menschheit“ (24).

Im ersten Hauptteil (S. 33-199) wertet Zulehner die jüngste Erhebung zur Lage von Religionen und Religionsgemeinschaften (für das Jahr 2020) aus unter den Rubriken von Religiosität, Religion – Glaubenshaus und Kirchlichkeit – Commitment, woraus er eine „verdichtete sozioreligiöse ‘Grundtypologie’“ (32) bildet und von dort ausgehend zeigt, wie sich diese in profanen Lebensfeldern wie Geschlechterrollen, Ehe, Politik usw. zeigt. Dabei wird deutlich, dass Religion für die Lebensgestaltung immer noch wichtig ist. In drei Abschnitten wird zudem auf die „protestantische Freiheit und Vielfalt“, auf die „Orthodoxie im Aufwind“ und die „islamische Religionsgemeinschaft“ eingegangen. Im Blick auf die wachsende Präsenz des Islam geht aus der Studie hervor, dass trotz „relativ schwache[r] sozioreligiöse[r] Ausstattung vieler Befragter“ die „Rolle des Christentums für den europäischen Kontinent“ hoch eingeschätzt wird. „Und das auch von Personen, die keine Mitglieder oder aus einer der christlichen Kirchen ausgetreten sind.“ (197)

Der zweite Hauptteil (S. 201-265) geht über die Auswertung der Daten aus den letzten 50 Jahren auf die tiefgreifende Transformation der religiösen Dimension der Kultur ein und den Transformationsprozess, den Religionsgemeinschaften in Österreich durchlaufen. Das betrifft vor allem die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft und das damit verbundene „Commitment“. Auch auf Zukunft hin, so Zulehner, wird es weitere (nicht immer) lautlose Abschiede (vgl. 219) geben; die institutionelle Gestalt von Kirche wird sich ändern, aber gleichzeitig, so formuliert er seine Vision, bleibe das Christentum eine „vitale Bewegung“: „Aus der hochbürokratisierten, dank gesicherter Finanzen auch von Selbstgefälligkeit versuchten Organisation ‘Kirche’ könnte eine verjüngte,

dynamische Jesusbewegung werden. Eine Art 'Eastern for Future' à la Greta Thunberg könnte sich ereignen. Das wäre ein epochale Wandlung“. (261) Religion „dünn“ sich weiter aus, wird aber nicht verschwinden, und genau hier erreicht Zulehners mit Papst Franziskus formulierte These, dass wir in einen „Wandel der Ära“ eingetreten sind, ihre Tiefe: Es geht um eine Wandlung der

„innere[n] Gestalt der Religiosität und damit einhergehend der Glaubenskosmen sowie der Vielfalt der Bezogenheit und Beteiligung an den Lehren und Feiern einer Religionsgemeinschaft“,

„ohne zu verschwinden“ (262). Gerade hier zeigt sich, dass Religion nicht Schicksal, sondern Wahl ist, so formuliert Zulehner das Fazit seiner Auswertung:

„Das ist die zentrale Wandlung, die im Gang ist. Insofern die Freiheit der Personen im Spiel ist, wird die Entscheidung zum Glauben in einer Gemeinschaft ein Prozess sein, in dem es Annäherung und Entfernung, Suchen und Zweifel wie Erfahrungen von Gewissheit geben wird. Die Kombination von Entscheidung und Zweifel macht 'Kirchen' aus. Unterbleibt diese, kommt es, soziologisch besehen, zur Bildung von Sekten.“ (265)

Die von Paul M. Zulehner vorgelegte Auswertung der letzten 50 Jahre der Langzeitstudien zu Religion im Leben der Österreicher\*innen setzt bei den Dynamiken der pastoralen Aufbrüche des 2. Vatikanischen Konzils an, sie ist ein Plädoyer für eine Kirche, die sich „mit der Kultur der Gegenwart (durchaus kritisch)“ auseinandersetzt (19), um sich von dort ausgehend dann „in wichtigen Belangen zu reformieren“ (19). Nur wenn die Kirchen die „Kluft zwischen Kultur und Evangelium überbrücken“ (24), dann ist die Kirche wirklich eine „'pontifikale' (brückenbauende) Kirche“ (24). Die Kluft zeigt sich vor allem an den Lebens- und Glaubenswelten junger Frauen, wird hier die Kluft nicht überwunden, gerät die Kirche in Gefahr, „Generationen junger Frauen zu verlieren“ (237).

„Was in der gegenwärtigen Zeit als wertvoll gilt, gerät immer wieder in Spannung zu dem, was die eigene Religionsgemeinschaft als 'heilig' und damit als unantastbar vorlegt. In mancher Hinsicht verlangt also die katholische Kirche von ihren Mitgliedern so etwas wie ein 'kulturelles Martyrium'. Allen voran von jungen Frauen.“ (244)

Ob im Blick auf diesen radikalen Traditionsabbruch in kirchlichen Kreisen wirklich das Bewusstsein der Brisanz da ist, ist eine andere Frage, die die Studie nicht stellt und beantworten will; aber der Studie von Paul M. Zulehner sind viele Leser gerade in den Kreisen der römischen Kurie und mit ihr verbundenen Bischöfe zu wünschen.

Vielleicht sind an dieser Stelle ein paar Bemerkungen aus einer fachfremden wissenschaftlichen Perspektive erlaubt. Die Systematikerin war zunächst überrascht von dem manchmal „poetischen“ und wortschöpferischen Stil des Autors, überrascht aus dem Grund, weil sie dies im Blick auf die Auswertung religionssoziologischer Erhebungen nicht erwartet hat. Der Titel und einige der Textüberschriften beziehen sich auf den liturgischen Kontext der „Wandlung“ und des Aufbaus der Eucharistiefeyer, so ist zu Beginn statt einer nüchternen Einleitung von „Präfation“ die Rede, und die Einführung des 2. Hauptteils heißt „Einläuten“ und der Schluss „Entlassung“. Auch gibt es „erfrischende“ Auswertungen wie:

„'Die einen glauben Gott weg, die anderen glauben ihn her'; die einen 'atheisieren', die anderen glauben ihr Leben in die Welt Gottes hinein und damit Gott in ihr Leben herein.“ (13)

Vielleicht ist dieser sprachschöpferische Stil auch eine Reaktion auf ein nüchternes und ernüchterndes Zahlenmaterial; das ist auf der einen Seite anregend, aber auf der anderen Seite sei der Hinweis gegeben, dass es für Leser und Leserinnen, die nicht regelmäßig mit pastoralsoziologischen Arbeiten umgehen, und sicher vor allem auch für nicht kirchlich gebundene und mit theologischen Kontexten nicht vertraute Leser und Leserinnen hilfreich gewesen wäre, wenn ein etwas „offensichtlicherer“ Hinweis auf die bereits durchgeführten Studien

und die statistischen Daten mit einzelnen Erläuterungen gegeben worden wäre. Diese Angaben können im Prozess der kontinuierlichen Lektüre entdeckt werden, aber dazu gehört der genaue Blick in die Fußnoten (z.B. 31, FN 16). Gerade zu Beginn bei den „Highlights“ – den Kernthesen des Autors – werden viele Formulierungen in Zitatform angegeben, ohne dass sich diese entsprechend „zuordnen“ lassen; das ist etwas verwirrend, auch wenn es nur heißt „laut Daten“ (24), ohne hier Näheres zu erläutern. Bei einer weiteren Auflage, die der wichtigen Studie zu wünschen ist, ist es vielleicht doch hilfreich, eine „nüchterne“ Leseanleitung an den Beginn zu stellen (quasi im „Vorhof“ der zu betretenden Feier der „Wandlung“) mit Hinweis auf die einzelnen Studien, auf die Sammlung des Datenmaterials, auf die Tabellen am Ende des Buches, auf die Referenzen der aus den Studien gewählten Zitate. Bei den Verzeichnissen könnte so auch eine kurze Referenzbibliographie angefügt werden. Es wird auch empfohlen, bei einer solchen weiteren Auflage in formaler Hinsicht an ein weiteres Lektorat zu denken.

Der Studie von Paul M. Zulehner, die ja in gewisser Weise auch eine Quintessenz seiner in den letzten Jahrzehnten vorgelegten religionssoziologischen Arbeiten darstellt, ist ein weites Publikum – auch über Österreich hinaus – zu wünschen. Mit einer großen Klarsicht wird das Kernproblem der Zukunft der christlichen Religionsgemeinschaften in Österreich und Westeuropa benannt, die Kluft zwischen Kultur und Evangelium und die Notwendigkeit ihrer Überwindung angesichts der weiteren Präsenz der prophetischen Stimme der Kirche im Dienst von Menschenwürde, Gerechtigkeit, Freiheit und Wahrheit und einer auch von religiös nicht gebundenen Menschen erwünschten starken Rolle des Christentums in Europa.

*Margit Eckholt*

*Zur Rezensentin:*

Dr. Margit Eckholt ist Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Universität Osnabrück.



**Verena Hammes, *Erinnerung gestalten. Zur Etablierung einer ökumenischen Gedächtniskultur am Beispiel der Reformationsmemoria 1517-2017*, Paderborn: Bonifatius 2019 (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 81), 624 S., 39,90 €, ISBN: 978-3-89710-825-7**

---

Das Gegenteil von „Erinnern“ ist individual- wie sozialpsychologisch gesehen nicht nur „Vergessen“, sondern auch „Übergehen“, „Verdrängen“, oder „Nicht-wahrhaben-Wollen“. Und „Erinnern“ bedeutet nicht allein Rückschau, sondern stets auch – um der Zukunft willen – „Vergegenwärtigen“! Kollektive Memorialkultur stellt ein komplexes Geschehen dar. Sie ist Gedächtnis-Arbeit!

„Erinnern“ ergibt sich nicht von selbst. Es braucht Anstöße – und ist damit auch interessengeleitet. Das gilt für den persönlichen und gesellschaftlich-öffentlichen Raum (zum Beispiel „*Gegen Vergessen*“: <https://www.gegen-vergessen.de/startseite/>) ebenso wie für den kirchlichen.

Wer sich also mit „Erinnerungskultur“ befasst, tut gut daran, zuvor angesichts der Tatsache, dass „Erinnern“ nicht nur komplex, sondern auch umstritten sein kann, eine methodologische Rechenschaft zu geben, wie und mit welcher Akzentsetzung die Befassung damit erfolgen soll.

Dieses Erfordernis ergibt sich besonders im Hinblick auf das kirchengeschichtlich überaus bedeutsame (und überladene) Datum des Jahres 1517, das aus evangelischer Perspektive den Beginn der Reformation und aus katholischer den Anfang der Glaubensspaltung markiert. Wie sollte ein halbes Jahrtausend später mit diesem konfessionell umstrittenen Datum umgegangen werden: feiernd („Jubiläum“) oder eher bedauernd („Gedenken“)? Anders gefragt: Wie könnte nach Jahrhunderten schmerzlicher konfessioneller Antagonismen die Erinnerung daran im Jahr 2017 angemessen, d.h. fruchtbar „gestaltet“ werden – und das eingedenk der Tatsache, dass dieses Datum wie kein anderes konfessionell kontaminiert ist?

Der Herausforderung, darauf eine Antwort zu suchen, stellt sich Verena Hammes in ihrer im Wintersemester 2018/19 von der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster angenommenen und von Dorothea Sattler betreuten Dissertation mit äußerster Akribie.

Einleitend – und unabhängig vom eigentlichen Kasus – entfaltet sie im deutschen und europäischen Kontext ein kulturwissenschaftliches Verständnis von „Gedächtnis“ (11-37 und 38-94), das sie anschließend auf den Gesamtzusammenhang des Reformationsjahres 2017 appliziert. Als evangelisch-katholische Formel lautete die Zielrichtung der Gedächtnis-Arbeit hier: „Erinnerung heilen – Jesus Christus bezeugen“ (87).

Bevor sich Verena Hammes der Fülle der einzelnen Verlautbarungen und Projekte des Jahres 2017 und der Jahre zuvor zuwendet, schaltet sie als umfangreichen zweiten Schritt einen Rückblick auf die vorausgegangenen Jubiläen bzw. Gedenkjahre ein und fragt: Wie wurde damals der Reformation gedacht – von 1617 bis 1917 (und bei weiteren reformationsgeschichtlich erheblichen Erinnerungsdaten wie etwa Luthers Geburts- oder Todesjahr) (95-234)? Ihre These und ihr Fazit lauten: Es sei in allererster Linie um selbstvergewissernde „Identitätsbildung“ – und damit um gegenseitige Abgrenzung – gegangen (95).

War das im Blick auf 2017 anders?, muss dann die Frage lauten! Oder wiederholte sich nur, was man schon längst voneinander wusste oder zu wissen glaubte?

Verena Hammes zeichnet im Hauptteil ihres Buches mit stupender Detailkenntnis (allein 1889 Anmerkungen!) die konfessionellen wie interkonfessionellen Bemühungen vornehmlich in Deutschland nach, jenseits der fünfshundertjährigen Trennungsgeschichte das Verbindende der beiden Konfessionen zu entdecken, zu entfalten und zu feiern.

Dies im Einzelnen nachzuzeichnen, kann nicht Aufgabe einer Rezension sein: Man nehme das Buch selbst zur Hand! Alle zur Verfügung stehenden ökumenischen oder konfessionell gebundenen Texte (auch aus dem Raum der Orthodoxie und der Freikirchen!) durchmustert sie präzise in einem

Dreischritt aus Dokumentation, interpretierender Reflexion und Fazit im Blick auf die perspektivisch ökumenische Bedeutsamkeit der jeweiligen Veröffentlichung. Dadurch wird Hammes' Buch jenseits aller wertenden Einschätzungen der Autorin zu einem grundlegenden Kompendium des Reformationsjahres 2017!

Was aber bleibt – oder was ist erreicht worden? 2017 scheint bereits wieder in weitere Ferne gerückt. Auch die Ökumene leidet derzeit unter dem „Social Distancing“, das seit „Covid-19“ angesagt ist. Waren die Bemühungen, aus der Erinnerung an das Symboldatum 1517 ökumenisch Gewinn zu ziehen, vergeblich? Verena Hammes verneint das und verweist etwa auf das gewandelte Lutherbild im römischen Katholizismus (383). Und sie plädiert „für die Etablierung einer ökumenischen Gedächtniskultur“ (537) in multikonfessioneller Perspektive und mit dem Ziel, „eine Heilung der Erinnerung herbeizuführen“ (541) – durch gemeinsame Aufarbeitung der Verletzungen, gegenseitige Bitte um Vergebung und sichtbare Versöhnung im Angesicht Gottes.

An einzelne Passagen lassen sich Detailfragen stellen: etwa, ob die Rolle der jüdischen Gemeinden beim Reformationsjubiläum 1817 (126-140) oder die Bedeutung der Revision der Lutherbibel 2017 (506-509) nicht eingehendere Würdigung hätten erfahren müssen. Aber das sind nur Randbemerkungen.

Wer sich in Zukunft – um der Zukunft der Ökumene willen – mit ökumenisch konnotierter „Gedächtniskultur“ befasst (die Gedenkjahre 1521, 1525 und 1530 stehen vor der Tür!), wird an dem Werk von Verena Hammes nicht vorbeigehen dürfen! Es setzt Standards!

*Martin Hein*

*Zum Rezensenten:*

Dr. Martin Hein ist ehemaliger Bischof der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und Honorarprofessor an der Universität Kassel.



**Jodi Magness, *Masada. Der Kampf der Juden gegen Rom*, Darmstadt: wbg/Theiss 2020, 384 S., 36,- €, ISBN: 978-3-8062-4077-1**

---

Selten sind aktuelle Geschichtsschreibung, antike Geschichte und Zeitgeschichte so miteinander verzahnt wie in Jodi Magness' Monografie über Masada. Die renommierte Archäologin, Professorin für die Geschichte des Frühjudentums am Religious Studies Department der University of North Carolina in Chapel Hill, USA, hat es unternommen, die Geschichte des Hochplateaus Masada am Toten Meer vom herodianischen Palastbau über den Fall der Festung am Ende des Jüdischen Kriegs bis hin zum israelischen Nationalmythos anschaulich, nüchtern und kritisch darzustellen. Herausgekommen ist ein überaus eindrucksvolles Buch. Es befindet sich auf dem aktuellen Stand der Forschung, berücksichtigt alle wichtige Literatur zum Thema sowie die Punkte, in denen es in der wissenschaftlichen Diskussion Meinungsverschiedenheiten gibt. Zugleich hat die Autorin größten Wert auf Allgemeinverständlichkeit gelegt. Alle archäologischen und religionsgeschichtlichen Fachbegriffe werden erklärt; das Buch ist bestens geeignet, auch Nichtfachleuten einen Zugang zur Archäologie und ihrer Art der Hypothesenbildung zu eröffnen. Und nicht zuletzt leistet es einen Beitrag zu den sozialgeschichtlichen Hintergründen biblischer Schriften – ein Schatz für alle, die Frühjudentum und Urchristentum anhand präziser historischer Erkenntnisse verstehen lernen wollen.

Magness setzt ein mit der berühmten Legende vom Fall Masadas, von der bis heute die meisten Israel-Touristen zu hören bekommen: von den 967 letzten Aufständischen des Jüdischen Kriegs, die 72/73 oder 73/74 n. Chr. auf der Bergfestung lieber kollektiv Selbstmord begingen, als sich von den Römern versklaven oder umbringen zu lassen. Nach der Gründung des Staates Israel gehörte die Erzählung zu den zentralen Identitätsbausteinen und erlangte damit auch aktuelle politische Bedeutung. Der Slogan „Masada darf nie wieder

fallen“ machte die Runde; etliche Jahre wurden die Rekruten der israelischen Armee auf dem Felsplateau vereidigt. Doch es gibt einen Schönheitsfehler: Die einzige Quelle, die über den Kollektivselbstmord berichtet, ist das Werk *Der jüdische Krieg* von Flavius Josephus. Alle anderen Historiker schweigen sich über diese doch äußerst spektakuläre Geschichte aus.

Um der Sache auf die Spur zu kommen, macht sich Magness an einen umfangreichen kritischen Abgleich der Aussagen von Josephus mit dem archäologischen Stand des Wissens. Dass das kein fachwissenschaftliches Klein-Klein wird, verdankt sich einerseits dem persönlichen Engagement der Autorin (sie hat selbst die Ausgrabungsarbeiten an einem der Belagerungskastelle geleitet) und andererseits ihrem Talent, Zentrales von Nebensächlichem zu unterscheiden und Einzelbefunde so zu diskutieren, dass sich ihre Bedeutung auch Außenstehenden gut erschließt.

Nach einer kompakten Geschichte der archäologischen Expeditionen zum Toten Meer und nach Masada seit dem 19. Jahrhundert (bei denen manche ihr Leben ließen) gibt Magness einen Überblick über das, was die Ausgrabungen über die Belagerung des Plateaus, die Organisation der römischen Armee und die Bauten von Masada zutage gefördert haben. Von hier aus gilt ihr Blick sodann dem regionalen Umfeld des Tafelbergs, den Palastbauten von Herodes dem Großen und seinen weiteren Bauten im Land. Eine kurze biografische Skizze über Flavius Josephus, seine Beteiligung am Aufstand gegen die Römer und seinen Seitenwechsel ins Haus der Flavii, der Dynastie der Sieger des Jüdischen Kriegs, bildet das unverzichtbare Gegenstück. Hier werden die Interessen von Josephus deutlich, die ihn bei der Abfassung seiner Geschichtswerke geleitet haben und zu kritischem Umgang mit seinen Darstellungen Anlass geben.

Zwei prägnante geschichtliche Abrisse folgen: „Judäa vor Herodes“ und „Von Herodes bis zum Jüdischen Krieg“. Letzterer gibt auf knappem Raum einen guten Eindruck davon, dass es vor dem Jüdischen Krieg keinen Kampf „der“ Juden gegen „Rom“ gab (wie der deutsche Untertitel des Werks

suggeriert), sondern eine äußerst komplexe Gemengelage von Spannungen innerhalb der Bevölkerung Judäas, zwischen Eliten und Unterschichten, Bewegungen und Splittergruppen, von Autonomiebestrebungen, von oftmals sehr gewalttätigem Vorgehen der einheimischen Führung wie auch der römischen Statthalter, von Massenkreuzigungen, Karrierebestrebungen der römischen Prokuratoren usw. (En passant verstärkt sich dabei für christliche Theologen der Eindruck, dass die Evangelien die Geschichte nicht „objektiv“, sondern konsequent aus der Perspektive der kleinen Leute und der Armen schildern.)

Über die entscheidenden Faktoren für den Ausbruch des Aufstands gegen die römische Besatzungsmacht ist die Forschung bis heute uneins. Während die einen vom wachsenden Unmut über die römische Herrschaft ausgehen, denken die anderen eher an eine Dynamik, die der jüdischen Gesellschaft inhärent war. Magness ergreift in dieser Debatte nicht Partei, sondern stellt einfach die Erkenntnisse über die Lage der Bevölkerung und das Gebaren der Herrschenden nüchtern zusammen. Das Panorama der Gewalt und Ausbeutung, das sich daraus ergibt, spricht für sich selbst.

Die Darstellung von Josephus erweist sich dabei oft als tendenziös, mal übertrieben, mal apologetisch mit Blick auf die Feldherren Vespasian und Titus, aber immer wieder auch als zutreffend. Pauschalurteile sind hier nicht angebracht. Besonders aufschlussreich ist aber der archäologische Befund aus jener Ausgrabungsschicht Masadas, die den Jahren der Besetzung durch die Aufständischen zuzuordnen ist: Der Einbau mehrerer Mikwen (ritueller Tauchbäder) ist ein Hinweis darauf, dass auch in schwieriger Lage den Festungsbewohnern die Einhaltung der jüdischen Reinheitsgebote wichtig war. Die gefundenen Gerätschaften zum Spinnen und Weben (in der Antike ausschließlich Frauenarbeiten) bezeugen die Anwesenheit von Frauen, kleine Strümpfe deuten auf Kinder hin.

Wie aber verhält es sich mit der Erzählung vom gemeinsamen Selbstmord der Verteidiger der Festung kurz vor ihrer Einnahme durch die Römer? Yigael Yadin, einer der

berühmtesten Archäologen Israels, bei dem Magness studierte und der bedeutende Ausgrabungen auf dem Felsplateau geleitet hat, hielt sich eng an Josephus' heroische Apotheose und meinte, sie auch archäologisch belegen zu können. So trug er entscheidend zur Mythisierung von Masada im modernen Israel bei. Andere Forscher lehnen die Darstellung von Josephus ab, wenn es auch zu vereinzelt Selbstmorden gekommen sein mag. Magness hält die Frage letztlich für unentscheidbar: „Nicht einmal mit Mitteln der Archäologie kann nachgewiesen werden, ob der Massenselbstmord tatsächlich stattgefunden hat, denn die archäologischen Überreste können unterschiedlich interpretiert werden, je nachdem, wie man Flavius Josephus' Aussagen bewertet.“ (312) Die Vorstellung einer geschlossenen jüdischen Gemeinschaft, die dem Feind heldenhaft Paroli bot, beruhe indessen auf einer Schönfärbung der Aussagen von Josephus. Statt die Aufständischen von Masada wie Josephus als „Sikarier“ (Dolchträger) zu bezeichnen, sie also als die terroristische Gruppe zu identifizieren, die im Laufe des Krieges etwa auch die Dorfbewohner des nahegelegenen En Gedi massakrierten und in der Bevölkerung nicht auf ungeteilte Liebe stießen, nannten Yadin und andere sie „Zeloten“ (Eiferer) oder Verteidiger Israels. Nur so taugten sie zum nationalen Mythos.

Jodi Magness ist eine rundum erfreuliche Darstellung der Geschichte von Masada im ersten vor- und nachchristlichen Jahrhundert samt ihrer Reperkussionen bis in die Gegenwart hinein gelungen, angenehm zurückhaltend im Ton, *sine ira et studio*, ausgestattet mit detaillierten Karten, zahlreichen Fotos und farbigen Luftaufnahmen. Das Buch kann zudem als Vademecum für den nächsten Israelbesuch dienen, öffnet es doch die Augen für vieles, was in Masada und anderen archäologischen Stätten zu sehen ist. Die deutsche Übersetzung von Thomas Bertram ist angenehm flüssig zu lesen, wenn auch mit leichten Unschärfen bei der religionswissenschaftlichen Terminologie (etwa Zadokiden/Zadokiten, Gesetz/Tora, Rabbinen/Rabbinen, Pseudoepigraphen/Pseudepigraphen). Der Untertitel des Bandes „Der Kampf der Juden gegen Rom“ bleibt



an Präzision hinter dem Untertitel des amerikanischen Originals zurück: „From Jewish Revolt to Modern Myth“.

*Norbert Reck*

*Zum Rezensenten:*

Dr. Norbert Reck, freier Autor und Übersetzer, Mitglied im Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, war von 2000 bis 2016 verantwortlicher Redakteur der deutschen Ausgabe der internationalen Zeitschrift *Concilium*.



**Andreas Stegmann/Henning Theißen (Hg.), *Christliches Leben in der DDR. Diskussionen im ostdeutschen Protestantismus von den 1950er bis zu den 1980er Jahren*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2018 (Greifswalder Theologische Forschungen 29), 358 S., 68,- €, ISBN: 978-3-374-05701-6**

---

Gibt es ein richtiges Leben im falschen? Diese Frage ist nicht nur deswegen provokant, weil Theodor W. Adorno sie kategorisch mit Nein beantwortet hat, sondern auch deshalb, weil die aus Adornos *Minima Moralia* entnommene Sentenz immer wieder dazu anregt, nach dem richtigen Verhalten in als falsch erkannten gesellschaftlichen Verhältnissen zu fragen. Der hier zu besprechende Sammelband präsentiert die Ergebnisse einer Fachtagung, die im Jahr 2017 in Berlin stattfand und der Frage nachging, wie ein christliches Leben in der DDR trotz seiner prekären Lage innerhalb eines atheistischen Weltanschauungsstaates aussah. Wie konnte Christen in einer Diktatur ein „richtiges“ Leben gelingen? Wo lagen die Möglichkeiten, Herausforderungen und Grenzen eines solchen Lebens?

Stehen auch verschiedene Personen und Einzelaspekte im Fokus des Bandes, so bildet den überwiegenden Schwerpunkt der evangelische Theologe Johannes Hamel (1911-2002), der als Dozent für Praktische Theologie am Katechetischen Oberseminar in Naumburg (Saale) und als Mitarbeiter in verschiedenen kirchlichen Gremien und Kommissionen tätig war. In den Beiträgen von *Andreas Stegmann*, *Ulrich Schröter* und *Axel Noack*, die etwa die Hälfte des Buches ausmachen, wird der theologische Ansatz Hamels und verschiedener kirchlicher Denkschriften und Orientierungshilfen vorgestellt. Im Mittelpunkt steht somit der Umgang der DDR-Theologie mit ihren Überlegungen zum christlichen Leben in der DDR. Der Sammelband wählt damit einen Ansatz, der sich insofern von anderen Arbeiten zur Kirche in der DDR unterscheidet, als es weniger um eine Geschichte der institutionellen Kirche oder

um das Verhältnis von Staat und Kirche in der DDR geht, sondern vielmehr um eine Theologiegeschichte der DDR, die einen Fokus auf den einzelnen Christen und die einzelne Christin legt.

Die Beiträge zeigen das vielfältige theologische Ringen um konkrete Handlungsempfehlungen und eine angemessene Situationsanalyse. Letztere ging davon aus, dass eine Wiedervereinigung der beiden deutschen Staaten nicht in Sicht lag und eine Flucht aus der DDR keine Option darstellte. So wurde vielmehr vorgeschlagen, sich auf die gegebene Situation „in Gehorsam und Freiheit“ (S. 60) einzulassen, ohne sich dabei dem SED-Staat auszuliefern. Man beschritt damit einen schmalen Grat, der ein christliches Leben zwischen Widerstand und Anpassung, zwischen Verweigerung und Selbstpreisgabe ermöglichen sollte. Denn weder die eine noch die andere Seite waren für Hamel passende christliche Lebenswege. Es ging ihm daher nicht um die Frage, wie die Kirche sich als Institution, ob als Trutzburg oder als Schutzraum, positionieren müsse, sondern vielmehr darum, wie man als einzelner Christ in einer religionsfeindlichen Umwelt leben könne. Dieser Ansatz sprach sich gegen eine als „deuterokonstantinisch“ bezeichnete Umgestaltung der Kirche durch den Staat aus, der die Eigenständigkeit der Kirchen bekämpfte, soweit deren Anliegen nicht mit seinen eigenen Interessen in Übereinstimmung zu bringen waren, der sich aber manche Anliegen (z. B. die Friedensbotschaft) für die eigenen Zwecke und auf Kosten der Kirche zu Nutze machte. Der bekannte Berliner Theologieprofessor Heinrich Vogel (1902-1989), der wie Hamel als Synodaler der Evangelischen Kirche der Union (EKU) tätig war, verwies in diesem Zusammenhang auf den schmalen Grat, indem er den Weg der Kirche in der DDR als einen Weg bezeichnete, der „zwischen Dibelianismus und Mitzenheimerei“ mitten hindurch gehen müsse. Damit waren die beiden kirchenpolitischen Extreme benannt, die der Ansatz zu vermeiden suchte: Der Berliner Bischof Otto Dibelius (1880-1967) bekundete deutlich seine Ablehnung der DDR-Regierung und war Repressalien ausgesetzt, die ihn in seinem

Wirkungskreis beschränkten; der Thüringische Landesbischof Moritz Mitzenheim (1891-1977) zeichnete sich durch eine derart große Nähe zum SED-Staat aus, dass seine kollaborativen Anpassungsleistungen – der sogenannte „Thüringer Weg“ – mit dem Vaterländischen Verdienstorden in Gold belohnt wurden und zu Konflikten innerhalb der evangelischen Kirche führten.

Hamel bezeichnete die richtige Haltung des Christen zum Staat als „drittes Geschlecht“, das zwischen den Fronten des Weltanschauungskampfes stehe. Es war keine Haltung innerer Emigration, die auf die Wiedervereinigung hoffte und auf das Durchhalten in einer Interimszeit setzte, sondern auch in einer feindlichen Umgebung Verantwortung übernehmen und Zeugnis ablegen wollte. Wie sehr dabei um ein gelingendes – „richtiges“ – christliches Leben gerungen wurde, zeigt etwa die EKU-Handreichung „Das Evangelium und das christliche Leben in der DDR“ aus dem Jahr 1959, die nicht nur aufklärte, welche Bekenntnisse und Handlungen der Staat von einem Christen verlangen dürfe und welche zum *status confessionis* führen müssten, sondern auch die Berufe auflistete, die Christen ergreifen oder eben nicht ergreifen könnten. Zu letzteren zählten nicht nur der Offizier in der Volksarmee, sondern auch der CDU-Funktionär (S. 100f.). Das dialektische Verhältnis, das sich in Bejahung und Verneinung des Staates ausdrückte, zeigt sich besonders in dem Dokument „Zehn Artikel über Freiheit und Dienst der Kirche“ aus dem Jahr 1963, das Johannes Hamel als Mitglied des Öffentlichkeitsausschusses der EKU vorbereitet hatte und das vom Theologischen Sonderausschuss der EKD weiterentwickelt und von der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR schließlich angenommen wurde. Es reflektiert die Situation der Kirche nach dem Mauerbau und gibt Orientierung für christliches Handeln in der neuen Situation. Spannend liest sich die Genese des Textes auch deswegen, da mit der als Vorbild verstandenen Barmer Theologischen Erklärung von 1934 Parallelen zur Vorgängerdiktatur gezogen wurden. Erfahrungen aus dem damaligen Kirchenkampf flossen auch deswegen mit ein, da

einige Mitautoren, wie etwa Hamel, Mitglied der Bekennenden Kirche gewesen sind.

Die im Sammelband ab S. 133 zur Sprache kommenden Einzelthemen stehen in keinem zwingenden Zusammenhang zum titelgebenden Thema und dem zuvor vorgestellten Ansatz, illustrieren aber dennoch das christliche Leben in der DDR. So zeigt *Matthias Gockel* in einem deutsch-deutschen Vergleich zum Lutherjahr 1983, dass es in beiden deutschen Staaten zu einer „herrschaftsstabilisierenden Aneignung des reformatorischen Erbes“ kam (S. 160). Während *Erich Honnecker* Luther als einen der „größten Söhne des deutschen Volkes“ bezeichnete und hoffte, dass seine Ehrung auch der DDR-Politik nützen möge, indem sie „dem Ringen um die Bewahrung des Friedens, um das friedliche Zusammenleben der Völker und Staaten“ zugutekomme (S. 145), würdigte *Franz-Josef Strauß* ihn als „deutschen Patrioten“ (S. 154), dessen „mannhafter Glaube“ heute vor der „Angstpropaganda und Aussteigermentalität“ linker Kreise schützen möge. Für beide – den DDR-Staatschef und den bayrischen Ministerpräsidenten – bildete der Ost-West-Konflikt, der durch den Nato-Doppelbeschluss in eine neue Phase getreten war, den Hintergrund ihrer geschichtspolitischen Äußerungen.

*Michael Hüttenhoff* analysiert in seinem Beitrag die instrumentalisierende Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre durch die staatsnahen und in der Regel für das Ministerium für Staatssicherheit (MfS) tätigen evangelischen Theologen, zu denen u. a. *Hanfried Müller* (1925-2009), *Gerhard Bassarak* (1918-2008) und *Günter Wirth* (1929-2009) gehörten. War das Werben um die Vereinbarkeit von Marxismus und Christentum auch verständlich und hatte verschiedene unverdächtige Vorbilder, so führte es in der Konzeption dieser Theologen doch zur Selbstpreisgabe oder, wie *Hüttenhoff* es nennt, zu einer „Zusammenarbeit ohne Mitspracherecht“. Ein kritisches Wächteramt gegenüber der Welt oder ein begrenztes, politisches Mandat, wie es der sächsische Bischof *Johannes Hempel* (1929-2020) für die Kirche in der DDR seinerzeit forderte, wurde nämlich abgelehnt. Die klare Trennung von Kirche und

Staat, durch die nach Auffassung der staatsnahen Theologen sowie des Politbüros des ZK der SED die Kirchen erstmalig in der Geschichte echte Freiheit und Eigenständigkeit gegenüber dem Staat erlangt hätten, bedeutete nicht nur eine bewusste Verzerrung der tatsächlichen Zustände, sondern ebenso eine Trennung mit sehr unterschiedlicher Machtverteilung. Christen sollten sich für den Staat engagieren und in ihm mitarbeiten, allerdings ohne das Recht auf Dissens und Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse. So waren der wissenschaftliche Sozialismus und seine Bedeutung für Gesellschaft, Politik und Kirche vorbehaltlos anzuerkennen. Dass einige ostdeutsche Theologen sich gegen eine solche Auffassung richteten, ist verständlich. Zu ihnen gehörten Heino Falcke und Günter Jacob, die darauf verwiesen, dass die zwei Reiche zwar unterschieden werden müssten, aber nicht getrennt werden dürften, da nur so eine „mündige Mitarbeit“ von Christen in der DDR möglich sei. Der Beitrag zeigt somit anhand eines protestantischen Theologumenons eindrücklich, was „Theologie im Sozialismus“ sein sollte und worin deren Probleme lagen.

*Henning Theißen* befasst sich mit den Ethiklehrbüchern von Hans-Georg Fritzsche (1926-1986) und Joachim Wiebering (1934-2019), die das „Ziel konkreter Wegweisung für das christliche Leben im Realsozialismus“ (S. 201) verfolgten und sich mit dem Problem auseinandersetzen mussten, dass der ostdeutsche Weltanschauungsstaat seinen Bürgerinnen und Bürgern ethische Lebensorientierungen normativ vorgab, die nicht mit der christlichen Ethik übereinstimmten.

*Wolfgang Ratzmann* stellt den Leipziger Theologen Gottfried Voigt (1914-2009) vor und beschäftigt sich mit dessen „kritisch-nüchterne[r] Wahrnehmung“ des SED-Staates, die dem Lutheraner dabei half, Maßstäbe christlichen Handelns zu entwickeln, die auch in Widerspruch zum Staat stehen konnten. Als Beispiel nennt Ratzmann die staatlich propagierte Hasserziehung, die im Konflikt mit dem biblischen Gebot der Feindesliebe stand (S. 212). Auch *Anne Käfer* verweist darauf, wie konfliktreich es sein konnte, ein verantwortetes Christsein in der DDR zu leben. Am Beispiel der von den

Kirchen getragenen unabhängigen Umweltbewegung kann sie zeigen, dass der in der Verfassung der DDR verankerte Umweltschutz an die Befriedigung materieller Bedürfnisse der DDR-Bürger gekoppelt war und damit keineswegs identisch mit einem aus Schöpfungsverantwortung herrührenden Umweltschutz, der konsumkritisch auf die Notwendigkeit des Verzichts aufmerksam machte.

*Martin Naumann* schließlich verweist am Beispiel der Reden des Görlitzer Bischofs Hans-Joachim Fränkel (1909-1996) darauf, dass in der sozialistischen Gesellschaft Grund- und Menschenrechte nicht als unveräußerlich galten und allein auf das Individuum ausgerichtet waren, sondern ihre Bedeutung und Geltung erst in der Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaftsordnung erhielten. Gegen diese bedingte Geltung richtete sich die Kritik Fränkels.

Der Rezensent, der hier als katholischer Theologe schreibt, ist fasziniert von der Vielfalt an diskursiver Auseinandersetzung mit dem SED-Staat innerhalb der evangelischen Theologie. Mit Blick auf die katholische Kirche in der DDR zeigen sich zwar deutliche Parallelen, die nicht nur im Konflikt mit der Jugendweihe und der atheistischen Weltanschauung sowie in der staatlichen Forderung, sich von der Schwesterkirche in der BRD abzutrennen, zu sehen sind, sondern auch in der Frage, wie christliches Leben in der DDR gelingen und eine entsprechende Pastoral aussehen könne. Dennoch handelt es sich um eine genuin protestantische Auseinandersetzung, was die langanhaltende Diskussion der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre unter den DDR-Theologen deutlich zeigt. Der Rezensent stellt sich daher die Frage, ob das Erbe des protestantischen Obrigkeitsdenkens nicht stärker nachwirkte als die im Band vorgestellten Neuansätze glauben machen. Wenn die Staatsführung trotz ihrer Verbreitung einer glaubensfeindlichen und atheistischen Weltanschauung als gottgesandte Obrigkeit verstanden wurde, wurde die Kirche dann nicht zum zahnlosen Tiger? Denn egal, wie miserabel die Staatsmacht war, so blieb sie doch aner kennenswert. Diese Kritik sei auch mit Blick auf den enormen Schwund an Mitgliedern von 90%



am Beginn auf etwa 30% am Ende der DDR geäußert. Ein Schwund, der stattfand, obwohl man sich auf die neue Situation einließ. Der propagandistische, ideologische und organisatorische Aufwand, den der Staat betrieb, um sich seiner Christen zu bemächtigen und sie ihren Kirchen zu entfremden, war enorm. Das totale Engagement, das der Staat von seinen Bürgern forderte und das durchaus an Lewis A. Cosers „gierige“ Institutionen erinnert, bedeutete, dass Christen per se ein Problem darstellten. Bei der vollständigen Verwirklichung der sozialistischen Gesellschaftsordnung sollte sich dieses Problem von selbst lösen – egal, ob Christinnen und Christen angepasst waren, Widerstand leisteten oder ein drittes Geschlecht bildeten. Die permanente Einflussnahme durch den Staat ist im Sammelband zwar mehrfach angesprochen worden, doch hätte der Rezensent sich hier mehr Auskunft gewünscht, die über die reine Binnenperspektive der evangelischen Christen sowie Theologinnen und Theologen hinausgeht. So wird der massive Druck, der von Seiten des Staates aufgebaut wurde – angefangen bei der öffentlich propagierten Differenzierungspolitik bis hin zu den aggressiven Zersetzungsmaßnahmen des MfS – nicht immer deutlich. Geht man davon aus, dass es sich bei den vorgestellten theologischen Entwürfen um eine kontextuelle Theologie handelt, die auf die Wirklichkeit der DDR-Gesellschaft hin entworfen wurde, dann hätte dies auch zum Kontext gehört. Denn gerade mit dem MfS hatten alle Akteure, die im Sammelband zur Sprache kommen, auf die eine oder andere Weise Kontakt. Doch sollen diese Kritikpunkte nicht davon ablenken, dass der Sammelband einen wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte der DDR leistet und eindrucklich belegt, dass es bis heute sinnvoll ist, nach dem richtigen Leben im falschen zu fragen.

*Markus Thureau*

*Zum Rezensenten:*

Dr. Markus Thureau. Wiss.Oberrat am Zentrum für Militärgeschichte und Sozialwissenschaften der Bundeswehr, Potsdam



**Bernhard Frings/Bernhard Löffler, *Der Chor zuerst. Institutionelle Strukturen und erzieherische Praxis der Regensburger Domspatzen 1945 bis 1995*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2019, 424 S., 39,95 €, ISBN: 978-3-7917-3120-9**

---

Bevor ich daran gehe, vorliegendes Buch zu rezensieren, möchte ich offenlegen, dass ich selbst 1975-1984 Schüler in Musikgymnasium, Internat und Chor der Regensburger Domspatzen war. Ich war jedoch nie Schüler von Internat und Vorschule der Domspatzen. Dieser Beitrag dreht sich auch nicht um meine Zeit bei den Domspatzen, sondern um vorliegendes Buch. Dennoch werde ich, wo es angebracht und sinnvoll erscheint, meine Sicht der Dinge einfließen lassen in dem Wissen, dass meine subjektive Sicht eben nur das sein kann: der Eindruck einer Person aus einer ganz bestimmten Perspektive und mit einer zwar selbst erlebten, aber doch sehr begrenzten Erfahrung. Da ich dazu eigens aufgefordert wurde, sind diese Betrachtungen nun sogar umfangreicher ausgefallen, als ursprünglich geplant. Die Regensburger Domspatzen verorten ihre Gründung im Jahre 975. Das zu rezensierende Buch behandelt also 50 Jahre einer 1.045 Jahre dauernden Geschichte, ich selbst habe Erinnerungen zu neun Jahren aus diesen 50.

Das vorliegende Buch ist eine der sogenannten vier Säulen zur Aufarbeitung von körperlicher und sexualisierter Gewalt in den Einrichtungen der Regensburger Domspatzen, die aus einem langen und schmerzhaften Prozess hervorgingen. Nachdem zunächst (2010) der damalige Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller sich einer konstruktiven Aufarbeitung von Gewalt- und Missbrauchsvorwürfen bei den Domspatzen verweigert hatte, brauchte es eine ganze Reihe von Faktoren, damit sich das änderte. Betroffene nutzten die Medien, die Aufmerksamkeit, die sich auf die Domspatzen bei ihren Auftritten richtete (so wurden etwa in Konzertpausen Handzettel verteilt), und auch die Aufmerksamkeit, die 2014

der Katholikentag in Regensburg ermöglichte. Dies, zusammen mit der deutlich anderen Sensibilität und Umgangsweise, die der ab 2013 amtierende Bischof Rudolf Voderholzer dem Thema entgegenbrachte, ermöglichten einen Diskussions- und Aufarbeitungsprozess, dessen Ergebnis das Vier-Säulen-Modell schließlich ist (vgl. dazu auch S. 327-340). Dieses Modell wurde 2017 durch den Missbrauchsbeauftragten der Bundesregierung ausdrücklich gelobt.<sup>1</sup>

Das Vier-Säulen-Modell beinhaltet zunächst die Dokumentation und Untersuchung der Vorwürfe durch den von der Opferschutzorganisation „Weißer Ring“ vermittelten Rechtsanwalt Ulrich Weber, die online bereits 2017 erschien, 2019 dann als Buch publiziert wurde<sup>2</sup>, sowie „die Prüfung, Bewertung und Abwicklung der konkreten Anerkennungsleistungen“ (S. 12). Dazu kamen als zweite Säule „das Angebot therapeutischer Beratung und Hilfe durch eine unabhängige Anlaufstelle („Münchner Informationszentrum für Männer““ (S. 12) und neben der vorliegenden eine weitere wissenschaftliche Studie als „sozialwissenschaftliche und kriminalpsychologische Analyse der Ereignisse“ (S. 12) durch die Kriminologische Zentralstelle Wiesbaden.<sup>3</sup> Die vorliegende Studie hat die Aufgabe, eine

„dezidiert historische Verortung vor[zun]ehmen, die geschichtlichen Entwicklungen mitsamt den organisatorisch-personellen Strukturen [... zu] fokussieren und nicht zuletzt die institutio-

<sup>1</sup> Vgl. KNA, ‚Rörig würdigt Aufarbeitung bei Domspatzen‘, 25.2.2017, <https://www.katholisch.de/artikel/12421-roerig-wuerdigt-aufarbeitung-bei-domspatzen>, **Zugriff am: 6.3.2021**.

<sup>2</sup> Ulrich Weber/Johannes Baumeister, *Vorfälle von Gewaltausübung an Schutzbefohlenen bei den Regensburger Domspatzen*, Wiesbaden 2019. (Sexuelle Gewalt in Kindheit und Jugend: Forschung als Beitrag zur Aufarbeitung).

<sup>3</sup> Matthias Rau/ Lisanne Breiling/ Martin Rettenberger, *Regensburger Aufarbeitungsstudie. Sozialwissenschaftliche Analysen und Einschätzungen zur Gewalt bei den Regensburger Domspatzen 1945 bis 1995*, Wiesbaden 2019. (Elektronische Schriftenreihe der Kriminologischen Zentralstelle e.V. (KrimZ) 18), <https://www.krimz.de/publikationen/bm-online/bm-online-18.html>, **Zugriff am 6.3.2021**.

nenspezifischen Faktoren und alltagshistorischen Grundlagen der [...] Erziehungspraktiken [zu] berücksichtigen“ (S. 12).

Dieser Aufgabe kommt das Buch in sieben Kapiteln nach: Auf die kurze Einleitung (S. 11-22) folgt als zweites Kapitel (S. 23-172) ein historischer Abriss über die Nachkriegsgeschichte der Einrichtungen der Domspatzen bis 1995 mit besonderem Augenmerk auf die wichtigen Persönlichkeiten. Das dritte Kapitel (S. 173-300) widmet sich den Erziehungsmodellen und praktiken in den Institutionen. Das vierte (S. 301-340) wendet sich der öffentlichen Wahrnehmung der Vorfälle zu. Das fünfte Kapitel (S. 341-384) bietet ein gutes Resümee. Wer sich die Lektüre des ganzen Buches ersparen will, kommt auch mit diesem Kapitel aus. Das sechste Kapitel (S. 385-411) enthält den Anhang, der Dokumente, Zeitleisten und Namen von Hauptverantwortlichen zur Verfügung stellt. Und schließlich bietet das siebte Kapitel (S. 412-424) Quellen- und andere Verzeichnisse, unter denen besonders auffällt, dass auch zwei ehemalige Hauptverantwortliche – Domkapellmeister Georg Ratzinger und der Internatsdirektor Herbert Winterholer – für Interviews zur Verfügung standen. Diese Interviews sind aber leider nicht abgedruckt, sondern nur stellenweise im Buch verwendet. Schmerzhaft vermisst habe ich hier ein Namensregister. Im Buch kommt es teilweise zu Überschneidungen und Wiederholungen, die zwar nicht sehr störend sind, ein Namensregister zur besseren Navigation wäre aber hier hilfreich gewesen.

Gehen wir dieser Struktur also entlang. Die prägenden Gestalten der Nachkriegsgeschichte der Regensburger Domspatzen waren Domkapellmeister Theobald Schrems (1893-1963, im Amt: 1924-1963) und sein Nachfolger Georg Ratzinger (1924-2020; im Amt: 1964-1994). Schon die langen Amtszeiten dieser Personen zeigen, wie sehr sie die Einrichtungen der Domspatzen geprägt haben müssen.

Dies gilt sicher in noch größerem Ausmaß von Schrems, da auf ihn die Organisationsstruktur nach 1945 zurückgeht. Dass Schrems während der Zeit des Nationalsozialismus die

Nähe zu den Machthabern suchte und sie zu nutzen versuchte, wird am Rande gestreift, hier aber nicht weiter vertieft.<sup>4</sup> Auf Schrems geht die Ergänzung des Chors durch ein diesem zugeordnetes Gymnasium und ein Internat zurück, so dass der Chor seine Sänger<sup>5</sup> nicht mehr aus den Schülern verschiedener Regensburger Gymnasien rekrutieren musste, sondern ihm sein eigenes Gymnasium und Internat zuarbeiteten. Letzteres ermöglichte es, auch begabte Sänger aus größerer Entfernung zu beherbergen. Der Titel des Buches, „Der Chor zuerst“ spielt auf diese Struktur an, die garantieren sollte, dass in den organisatorischen Abläufen dem Chor Priorität gegenüber Schule und Internat eingeräumt wurde, was sich in der musikalischen Qualität und den Erfolgen des Chores auch niederschlug. Dies entwickelte sich aber vor allem zu Schrems' Zeit dahingehend, dass der Chor und insbesondere sein Leiter absolute Priorität gegenüber den Bedürfnissen und pädagogischen Erfordernissen der anderen Institutionen und auch gegenüber jenen der Schüler bekamen. Die gesangliche Leistung wurde, so jedenfalls die Analyse der Autoren, unter Schrems zum zentralen Orientierungskriterium sämtlicher erzieherischer und organisatorischer Maßnahmen, was dann auch Exzesse ermöglichte und begünstigte.

Eine teilweise eigene Institution stellte die Vorschule der Domspatzen dar, die 1946 in Etterzhausen mit einer 4. Klasse Volksschule begann, später durch eine 3. Klasse erweitert wurde. Der Ausbau dieser Vorschule war nur möglich, weil Schrems ein eigenes Grundstück dafür zur Verfügung stellte, private Mittel einwarb und sein Bruder Friedrich ein Darlehen vergab. Die Vorschule wurde als Internat geführt. Bis 1957 hatte Schrems selbst die Leitung inne, ab 1953 war der

---

<sup>4</sup> Hierzu hat der Verein *Freunde der Regensburger Domspatzen* eine unabhängige Studie in Auftrag gegeben: Roman Smolorz, *Die Regensburger Domspatzen im Nationalsozialismus. Singen zwischen Katholischer Kirche und NS-Staat*. Regensburg 2017.

<sup>5</sup> Die Regensburger Domspatzen sind ein gemischter Chor aus Knaben- und Männerstimmen. Die rein männliche Form ist hier also kein sog. generisches Maskulinum.

Priester Hans Meier (1923-1992) dort als Präfekt tätig und 1957-1992 leitete dieser sie als Direktor. Er starb bereits ein halbes Jahr nach seiner Pensionierung. Meier spielte eine besonders unrühmliche Rolle in den Gewaltdelikten, die bei den Domspatzen vorkamen, und muss als ein Haupttäter gelten. 1982 zog die Vorschule in den Ort Pielenhofen, 2011 wurde das Vorschulinternat aufgelöst, die Vorschule selbst wurde in Regensburg in einem neuen Gebäude auf dem Domspatzenareal angesiedelt.

Der historische Abriss der Neustrukturierung der Domspatzeninstitutionen nach 1945 überraschte mich unter mehrfacher Rücksicht: Einerseits überrascht, gegen welche Widerstände, auch im Domkapitel, Schrems seine Vision durchsetzen musste und durchgesetzt hat. Um dies zu erreichen hat er Vertraute, teils Verwandte, um sich geschart, und ein System etabliert, in dem ein gewisser Nepotismus nicht zu leugnen ist. Zu nennen sind hier sein Bruder Friedrich, sowie seine Neffen Hans und Fritz, sowie der schon genannte H. Meier, der über Hans Schrems' Ehefrau mit Theobald verschwägert war. Hans Schrems war bis zu seinem tragischen Tod 1969 als Chorleiter tätig. Fritz war von 1949-1977 Geschäftsführer von Musikgymnasium und Unterstützerverein der Domspatzen. Die immense organisatorische, musikalische und auch politische Leistung des Domkapellmeisters nötigt dennoch großen Respekt ab. Bei mir kam die Frage auf, ob das Ziel, diese Institution so neu zu strukturieren und zu festigen, anders hätte erreicht werden können oder ob Schrems nicht ein einmaliges Zeitfenster, das sich nach dem Krieg bot, nutzte. Insofern finde ich es auch nicht ganz so ungewöhnlich, dass Schrems bald nach seinem Tod mythisch verklärt (S. 307) wurde. Des Weiteren überraschte mich, dass das von ihm geschaffene Institutionenkonglomerat in seiner Ordnung unübersichtlich und ohne klare Kompetenzverteilung und Verantwortungsstrukturen war (eine Graphik auf S. 85 veranschaulicht dies). Das erklärt sich aber daraus, dass es nicht „planvoll aus einem Guss mit logischer Stringenz“ entworfen wurde, sondern

„sich in einer längeren Formierungsphase mit mehreren Entwicklungsschüben“, Ergänzungen, Umschichtungen und Verlagerungen „inkremental“ [...], mitunter improvisiert und situationsopportunistisch“ (S. 344)

entwickelte. Die Ausnahme: Der Domkapellmeister stand – letztlich dann unangefochten – an der Spitze. Und schließlich finde ich überraschend, dass dieses Konglomerat finanziell und institutionell lange Zeit auf höchst wackligen Beinen stand. Immer wieder musste bei Staat oder Kirche um eine Erlaubnis oder Zulassung gekämpft werden und ständig war die finanzielle Basis gefährdet, was sich unter anderem in einer schlechten räumlichen und personellen Ausstattung niederschlug. Eigentlich konnten diese Probleme erst ab Mitte der 1970er Jahre als bewältigt gelten, wobei dies für die institutionelle Absicherung, nicht aber für die knappe Finanzlage galt. Auch zu meiner Internatszeit war die Ausstattung der Zimmer der Unterstufe und die Anzahl der Präfekten bescheiden. Die Folge war eine nicht sehr heimelige Atmosphäre und Überlastung der Präfekten durch große Gruppen. Andererseits war auch der Beitrag, den die Domspatzen von den Eltern erhoben, moderat und sozial schwächer Gestellten wurde großzügig Nachlass gewährt. Zusätzliche Einnahmen hatten und haben die Domspatzen – in Zeiten vor und hoffentlich nach Corona wieder – durch ihre Konzerttätigkeit, deren Erlöse ihnen über den Verein *Freunde der Regensburger Domspatzen* wieder zugutekommen. Dies erhöhte allerdings auch den Druck, mehr Konzerte zu geben, was zu einer Mehrbelastung der Sänger beitrug.

Theobald Schrems leitete den Chor bis kurz vor seinem Tod, zu seinem Nachfolger wurde 1964 Georg Ratzinger bestimmt, dessen jüngerer Bruder Joseph 2005 zu Papst Benedikt XVI. gewählt wurde. Ratzingers Start bei den Domspatzen war von großen Schwierigkeiten und massiver Opposition begleitet. Theobald Schrems' Neffe Hans, der schon zur Zeit seines Onkels Chorleiter bei den Domspatzen war, hatte sich Hoffnungen gemacht, seinem Onkel nachzufolgen. Dass nun ein bis dahin unbekannter Priester und Musiker aus dem



Oberbayerischen sein Vorgesetzter wurde, kränkte ihn. Die Autoren rekonstruieren einen Kleinkrieg, dem sich Ratzinger in seiner Anfangszeit ausgesetzt sah: Man bezweifelte seine musikalischen, sowie seine erzieherischen und organisatorischen Fähigkeiten. Es entwickelten sich Unterstützer und Gegner unter Verantwortlichen; die Parteiungen reichten aber bis hin zu den Schülern. Den Machtkampf gewann letztlich Ratzinger. Hans Schrems stürzte 1969 von einer Brücke in die Donau, und Spekulationen, es handele sich um Suizid, sind bis heute nicht ausgeräumt. Dieser Todesfall warf auch die Domspatzen in eine tiefe Krise, Ratzingers Rücktritt wurde gefordert. Letztlich gelang es diesem aber nicht nur, im Amt zu bleiben, sondern auch der unangefochtene Leiter des berühmten Chores zu werden. Als ich 1975 zu den Domspatzen kam, gab es keinen Zweifel, wer die oberste Instanz im Hause war. Der Herr Domkapellmeister legte großen Wert auf diese Anrede, wurde aber sonst nur „der Cheef“ (mit langgezogenem, engem E) genannt, und ließ sich in Situationen, in denen man möglichst unauffällig seine Aufmerksamkeit erregen musste (etwa um vor einem Auftritt noch schnell eine wichtige Information auszutauschen), sogar so ansprechen. Dennoch hatte Ratzinger wohl nie die dominante Stellung seines Vorgängers, er interessierte sich auch weniger für organisatorische und erzieherische Fragen, sondern widmete sich ganz dem Chor, dessen Niveau er erhielt und ausbaute.

Bei der Darstellung und Bewertung der Erziehungsmodelle und praktiken zeigt sich deutlich der Wert der historischen Einordnung. Die Autoren gehen nämlich nicht nur an die Praktiken bei den Domspatzen heran, sondern sie verorten diese in ihrer jeweiligen Zeit, den Erziehungsvorstellungen in Gesellschaft und Kirche, den Familien, und geben auch die rechtliche Einordnung körperlicher Züchtigung zur jeweiligen Zeit wieder. Dabei zeigt sich einerseits, dass die Modelle im Wesentlichen den in kirchlichen Kreisen der Zeit üblichen entsprachen und es eigentlich keine besonderen pädagogischen Konzepte bei den Domspatzen gab. Ordnung, Disziplin und Pünktlichkeit galten als zentrale Tugenden, und – das

wurde schon erwähnt – der Chor hatte hohe Priorität. Die Autoren blicken auch in andere vergleichbare Institutionen, wie etwa den Windsbacher Knabenchor, den sie als evangelisches Pendant (S. 249) ansehen, und stellen fest, dass dort durchaus ähnliche Vorstellungen und Strukturen gegeben waren. Dazu kamen klerikalisierende und männerbündlerische Tendenzen. Ein besonderes Problem bei den Domspatzen waren die aufgrund der finanziellen Knappheit zu wenigen und schlecht ausgebildeten Präfekten und teilweise auch Direktoren. Die Autoren weisen darauf hin, dass es bis heute keinen anerkannten Beruf „Internatserzieher“ gebe, aber es gibt sehr wohl den Beruf des/der Pädagogen/Pädagogin, und heute sind die Präfekten und Präfektinnen des Domspatzeninternats auch pädagogisch ausgebildet. Über Jahrzehnte war dies aber keineswegs der Fall, zumal noch der besondere kirchliche Mythos dazukam, dass ein Priester ohnehin alles könne. Dass eine solche Auffassung jeder theologischen Grundlage entbehrt, sollte sich von selbst verstehen. Oft wurden auch ehemalige Schüler, die sich als Studenten etwas dazuverdienen wollten oder mussten, als Präfekten eingestellt. Dies trug dazu bei, dass gewohnte Praktiken oft einfach fortgeführt wurden. Dennoch waren nach meiner Erfahrung die ehemaligen Schüler keineswegs die schlechtesten unter den Präfekten, denn sie kannten auch die andere Seite noch sehr gut. Problematischer waren die auch oft und gern eingesetzten Priesteramtskandidaten, also Seminaristen, die für ein oder zwei Jahre als Präfekten zu den Domspatzen abgestellt wurden. Manche blieben auch, nachdem sie den Wunsch, Priester zu werden, aufgegeben hatten. Das machte sie aber nicht weniger problematisch. Auch unter diesen gab es jedoch Personen, die wir sehr schätzten.

Im dritten Kapitel werden auch „exemplarische Biografien geistlicher Präfekten bzw. Direktoren“ (S. 217-234) referiert. Die Auswahlkriterien der betreffenden Personen sind mir dabei allerdings nicht ganz klar geworden, bei einigen, aber nicht bei allen, scheint es sich um besonders problematische Herren zu handeln. Besonders ist hier wiederum Direktor Hans Meier zu nennen. Dieser wurde bereits zwei Jahre vor seinem Abitur

zur Wehrmacht eingezogen und an die Ostfront abkommandiert, „wobei er bis zum Leutnant aufstieg, aber auch schwer verwundet wurde“ (S. 225). Nach amerikanischer Kriegsgefangenschaft erneuerte er seinen Plan, Priester zu werden, der ihm während des Krieges wohl zweifelhaft geworden war. Während seiner Priesterausbildung meldete sein Heimatpfarrer Bedenken an seiner Eignung an. Meier habe sich wegen einer vermeintlichen Ungerechtigkeit seinem Vater gegenüber nicht beim Pfarrer während der Ferien gemeldet. „Gerade ein Geistlicher dürfe aber seine Verärgerung nicht so offen zeigen, was auch schon zuvor geschehen sei“ (S. 226). Der Heimatpfarrer bescheinigte Meier jedoch eineinhalb Jahre später, dass er „ein brauchbarer, aber etwas schwieriger Priester werden“ dürfte“ (S. 226f.; Quelle dort). Meier nahm in der Institution der Vorschule eine immer dominantere Rolle ein. Nach dem Amtsantritt von Ratzinger zählte Meier zu dessen Gegnern, Ratzinger hingegen

„mischte sich kaum in die Belange des Direktors ein. Daher gelang es Meier zusammen mit dem bald darauf für fast 30 Jahre im Internat der Vorschule tätigen Präfekten H. [...], seine quasi ‚Alleinherrschaft‘ relativ unangefochten fortzuführen.“ (S. 228)

Präfekt H. war ursprünglich Bergmann (S. 210) und gilt neben Meier als zweiter Haupttäter an den Kindern der Vorschule im Alter von 8-10 Jahren. Meier bewarb sich allerdings 1974 um eine Pfarrstelle. Hätte er diese bekommen, hätte seine Herrschaft 20 Jahre früher geendet. Als er sie nicht bekam, war er 1975 sogar kurzzeitig als Direktor des Domspatzeninternates in Regensburg im Gespräch, was er selbst aber ablehnte. Dabei

„dürfte für Meier auch eine Rolle gespielt haben, dass er im Regensburger Stiftungsgefüge in Anbetracht der breiteren Leitungsstrukturen sowie der mittlerweile gefestigten Position Ratzingers deutlich weniger Entscheidungskompetenz und Einfluss als in Etterzhausen gehabt hätte“ (S. 229).

Stattdessen stürzte sich Meier mit großer Energie in die Aufgabe, eine neue, bessere Bleibe für die Vorschule zu finden.

Dieses Ziel wurde – nach vielen Umwegen – schließlich 1982 mit dem Umzug nach Pielenhofen erreicht. Und Mitte der 1980er Jahre gelang es Meier, den Erlös aus dem Verkauf des Grundstücks in Etterzhausen und eines Gutes, das der Stiftung vererbt worden war, gewinnbringend für die Stiftung anzulegen, indem er ihn in öffentlich geförderte Sozialwohnungen investierte, deren Mieteinnahmen der Stiftung zugutekamen (vgl. 167). Während er nach innen in seinem Internat eine Terrorherrschaft ausübte, profilierte er sich nach außen als „Tausendsassa“, der alles für die Institution gab und einsetzte und dafür hochgeschätzt und geehrt wurde. Dennoch hätte er dieses Doppelspiel nicht so lange durchhalten können, wenn die Strukturen es ihm schwerer gemacht und andere Verantwortliche den Konflikt mit ihm nicht gescheut hätten.

Den Abschluss des 3. Kapitels bildet eine Darstellung des erzieherischen Handelns im Alltag der Domspatzen, unterteilt nach der Vorschule und der Hauptinstitution in Regensburg. In ersterer herrschte ein quasi-militärischer Drill vor – Meier ermahnte seine Präfekten, wie ein UvD (Unteroffizier vom Dienst) vorzugehen – Freiräume waren kaum vorhanden. Dieser militärische Rahmen wurde aber mit kirchlich-religiösen Inhalten gefüllt. So fungierte Meier etwa auch als Beichtvater der Kinder, eine Vermischung von *forum externum* und *internum*, die theologisch höchst problematisch ist. Meier „setzte die Beichte [...] gezielt als pädagogisches Druckmittel ein“ (S. 243). Hierzu ein kleiner Seitenblick in meine Internatszeit in Regensburg: Ich hatte das Glück, dort zu sein, nachdem der Priester Herbert Winterholler Direktor des Internats geworden war. Viele von uns hatten zu ihm ein sehr gutes Vertrauensverhältnis und manche von uns wünschten sogar, er wäre unser Beichtvater und nicht auswärtige, für uns fremde Priester, die zu diesem Zweck eigens ins Haus kamen (meist in der Vorbereitungszeit auf Ostern, in der es einen Bußgottesdienst unter der Leitung Winterhollers und anschließende Beichtgelegenheit bei diesen Priestern gab). Als Schüler mit einem entsprechenden Wunsch an Winterholler herantraten, erklärte er uns, dass dies ganz ausgeschlossen sei, da er ja – als

Internatsdirektor – unter Umständen uns auch mit Sanktionen belegen müsse, wenn wir etwas angestellt hätten. Als unser Beichtvater dürfe er das aber gar nicht, da er an das Beichtgeheimnis gebunden sei und als Direktor gewissermaßen gar nicht wissen dürfe, was wir ihm als Beichtvater anvertraut hätten. Aus dieser Aussage Winterhollers lässt sich erahnen, was Meiers andersgearteter Umgang wirklich bedeutete.

Im Abschnitt über die Regensburger Institution wird zuerst auf die mangelnde räumliche Ausstattung und auf die strenge Taktung des Lebens hingewiesen, die „noch stärker als in Eterzhausen auf die musikalisch-chorische Schulung [...] ausgerichtet war“ (S. 248). Dabei erlaubten es die Tagesordnung und auch die wegen konzertanter und anderer chorischer Tätigkeiten leicht abweichende Ferienordnung, ein großes Pensum zu bewältigen. Immer wieder ist es in der Ära Schrems auch zu Konflikten zwischen diesem und dem jeweiligen Leiter des Gymnasiums gekommen, weil die Belastung der Schüler durch den Chor zu groß gewesen sei. Auch in den Jahren unter Ratzinger war die Quote der Abbrecher bzw. der Wiederholer eines Jahrgangs wohl größer als an anderen Schulen. Die Belastung durch den Chor war sicher für die sehr guten Sänger, die häufig im Konzerteinsatz waren, sehr groß und mag dafür ein Grund gewesen sein. Allerdings würde ich zusätzlich zu diesem Grund auch den damals vorherrschenden Leistungsgedanken nennen: Das damalige Schulbildungsideal – zumal in Bayern – war ja nicht, möglichst viele Schüler zum Abitur zu bringen. Vielmehr meinte man, eine hohe Ausfallquote sei der Nachweis eines hohen Standards und daher ein Qualitätsmerkmal. Für weniger belastete Sänger, die nur sporadisch zu Konzerten fuhren, war die Abstimmung unter den verschiedenen Bereichen (Schule, Chor, Internat, Instrumentalunterricht, Freizeit) durchaus gelungen und das Angebot eine große Bereicherung. Auch die Autoren halten fest, dass für „nicht wenige ehemalige Domspatzen“ die Chor- und Konzerttätigkeit mit ihren Reisen „wertvolle Lebenserfahrungen“ (S. 250) vermittelte. Direktor Winterholler führte Gesprächskreise ein, in denen neben der Bibel auch über Sexualität und Pubertät

gesprochen wurde, er versuchte, die Teilnahme am Werktagsgottesdienst – teils gegen den Widerstand Ratzingers – von verpflichtend auf freiwillig umzustellen, was ihm schließlich gelang (S. 252f.) und lebte ein priesterliches Christentum vor, das gleichermaßen kirchlich verwurzelt wie kritisch nachdenkend war und uns herausforderte, uns mit dem Glauben auseinanderzusetzen. Dass ich heute als Theologe tätig bin, ist mit auch sein Verdienst.

Der schmerzhafteste Teil dieser Studie sind die Ausführungen zu Strafen und körperlicher Gewalt. Diese sind vor allem in Rechtsanwalt Webers Bericht ausführlich und detailliert dokumentiert. Hier scheint mir die statistische Verteilung dieser Vorkommnisse von großem Interesse und großer Aussagekraft zu sein. Diese seien hier – auch unter Vorgriff auf das 5. Kapitel – zusammengetragen: „Bezogen auf die [...] Gesamtzahl von Schülern, die zwischen 1945 und 1995 die Vorschule und/oder das Musikgymnasium“ auch nur zeitweise besuchten, wurden „12,6 Prozent“ zu Opfern körperlicher oder sexualisierter Gewalt. „Ca. 11,5 Prozent der Schüler [erfuhren] körperliche Gewalt; der Opferanteil für sexualisierte Gewalt lag bei ca. 1,5 Prozent“ (S. 354), wobei es natürlich Überlappungen gab.

„Ungefähr Dreiviertel [...] der] Vorkommnisse [körperlicher Gewalt] ereigneten sich in der Vorschule in Etterzhausen bzw. Pielenhofen vor allem im Internat durch Direktor Meier und Präfekt H. mit dem zeitlichen Schwerpunkt der 1960er-1970er-Jahre, wobei es nach den Erinnerungen Betroffener noch ‚bis 1992 durchgängig [zu] Vorfällen körperlicher Gewaltanwendung‘ kam.“ (S. 257)

Ein Viertel dieser Vorfälle kam also in Regensburg vor, dort „vornehmlich in der Dompräbende“ (S. 257), d.h. bei Schülern der 5. und 6. Klasse. „Häufigkeit und Intensität der körperlichen Züchtigungen [nahmen in Regensburg] ab Mitte der 1970er-Jahre deutlich ab, ohne jedoch vollständig aufzuhören“ (S. 257). Die Täter und vereinzelt Täterinnen lassen sich ebenfalls prozentual beziffern, wobei sich die Zahlen

deutlich ändern, je nachdem, ob man die Lehrkräfte der Schulen miteinbezieht oder nur die in Internat, Chor und Instrumentalunterricht Tätigen berücksichtigt:

„Es waren 12,9 Prozent, wenn man die Zahl auf alle Internats- und Musikerziehenden bezieht. Zählt man die nicht in den Internaten tätigen Lehrkräfte hinzu, liegt der Anteil bei ca. 7,4 Prozent. Wieder differenzierend zwischen körperlicher und sexualisierter Gewalt haben wir folgende Relationen: ca. 11,8 Prozent (inklusive der Lehrkräfte 6,8 Prozent) wandten körperliche Gewalt an, ca. 2,4 Prozent (inklusive der Lehrkräfte 1,4 Prozent) wurden sexuell gewalttätig“ (S. 355).

Es zeigt sich also, dass die Schule im Verhältnis zu Internat und Musikunterricht ein deutlich gewaltfreierer Raum war, was sich auch daraus erklärt, dass die Schuldirektoren schon ab 1962/63 (S. 293) darauf hinwirkten, während dies in Internat und Chor eben erst seit 1974/75 langsam der Fall war (S. 267).

Von zentraler Bedeutung der vorliegenden Studie ist ihre Fähigkeit zur Differenzierung. Denn nur die vorhandenen Unterschiede in Wahrnehmung und Erleben erklären die verschiedene Haltung ehemaliger Domspatzen zu dieser Institution: Es

„überwiegen bei erfolgreichen Sängern oder bei Schülern, die bis zum Abitur das Musikgymnasium besuchten und auch den etwas lockereren Erziehungsrahmen der Mittel- und Oberstufe erlebt haben, oftmals eher die positiven Eindrücke. Weitgehende Einigkeit bestand jedoch über das jahrzehntelange brutale Strafregime in der Domspatzen-Vorschule [...]“ (S. 258).

Einige Betroffene sagten aus, im Rückblick vermuteten sie, dass auch die sog. „erzieherischen“ Gewalttaten für manche Täter sexuell erregend gewesen seien. Es werden insgesamt

„neun Erziehende [...] mit hoher Plausibilität beschuldigt [...], zwischen 1945 und 1992 (schweren) sexuellen Missbrauch an Schülern der Domspatzen-Internate begangen zu haben. [...] Von diesen neun Erziehenden waren fünf im Vorschulinternat [...] und vier in der Regensburger Einrichtung tätig“ (S. 268).

Manche waren nur für kurze Zeit beschäftigt und konnten daher auch nur für kurze Zeit Übergriffe begehen, gegen andere – hier ist wiederum Hans Meier zu nennen – liegen Anschuldigungen dieser Art von 1962-1992 vor. Die Autoren gehen auch Fällen aus den 1950er und 1960er Jahren nach, die in den Domspatzeninternaten geschahen. Nach dem Bekanntwerden dieser Fälle wurden die Täter aus dem Haus entfernt; zwei davon waren Direktoren des Regensburger Internats (Zeitler: 1953-58; Zimmermann: 1.1.-31.8.1959). Wie es aber in der Kirche damals überall üblich gewesen zu sein scheint, wurden diese Männer (zum Großteil Priester) einfach anderswohin versetzt, ohne dass man sie gerichtlich zur Verantwortung zog oder auch nur künftige Einsatzorte vor der Gefahr, die von ihnen ausging, warnte. Auf Direktor Zeitler wurden allerdings die staatlichen Behörden aufmerksam und er wurde zu drei Jahren Gefängnis verurteilt. Hier wurde den Opfern Glauben geschenkt, Th. Schrems wollte die Sache allerdings geheim halten und nicht einmal die Eltern informieren. Dies geschah nur, weil Schulleiter Cyrill Bader darauf bestand (S. 275). Aus heutiger Sicht besonders unverständlich: Auch die betroffenen Jungen wurden aus dem Internat entlassen. Sie wurden wie Schuldige, ja wie Ansteckende behandelt und ohne weitere Hilfe ausgegrenzt (S. 269-288).

Die öffentliche Wahrnehmung der Vorfälle war bis 2010 eher verhalten. Bis in die 1980er Jahre fehlte der „Resonanzboden“ (S. 312), um aus dem sporadischen Bekanntwerden der Missstände öffentliche Skandale entstehen zu lassen. Grund dafür war u.a. das hohe Renommee, das die Domspatzen genossen: Diözese und Stadt Regensburg sowie der Freistaat Bayern sonnten sich im Licht des erfolgreichen Chores und auch die Medien, insbesondere die am nächsten stehende Mittelbayerische Zeitung, stimmten in den allgemeinen Lobgesang ein. Allerdings gab es hiervon immer wieder Ausnahmen. Sowohl über den bekannt gewordenen Missbrauchsfall durch Direktor Zeitler, Ende der 1950er Jahre, als auch über den rätselhaften Tod von Hans Schrems wurde kritisch berichtet; beides veränderte aber nicht die allgemein positive



Stimmungslage. Im Herbst 1989 wäre es beinahe zur Skandalberichterstattung über die Zustände in der Vorschule und teilweise auch in der Dompräbende in den 1960er Jahren gekommen, da ein in München des versuchten Mordes und der Körperverletzung angeklagter Mann im Prozess seine bei den Domspatzen erlittenen Traumatisierungen als mitursächlich für sein Verhalten angab. Mehrere Zeitungen, auch die Münchner Abendzeitung, griffen die Vorwürfe auf, die Personen galten, die teilweise noch aktiv waren. Die Domspatzeninstitution versuchte damals, diese Vorwürfe zu relativieren und als inzwischen vergangene Entgleisungen darzustellen. Der wahrscheinlichste Grund, warum die anlaufende Skandalwelle bald wieder verebbte, war aber ein medienspezifischer: Die politischen Großereignisse des Jahres, konkret die Öffnung der Berliner Mauer am 9. November 1989, verdrängten die Prügelgeschichten aus dem doch relativ unbedeutenden Regensburg aus den Schlagzeilen (S. 318 f.) und das öffentliche Interesse erlahmte. Dies änderte sich erst wieder 2010, nachdem durch Klaus Mertes die Vorgänge im Canisiuskolleg bekanntgemacht wurden, Schüler der Odenwaldschule über ihre Erlebnisse dort berichteten und so ein Klima herrschte, in dem auch Vorfälle bei den Domspatzen neu benannt wurden und auf öffentliches Interesse stießen.

„Die Vorwürfe [...] wurden jetzt nicht mehr isoliert, sondern im Kontext mit vielen anderen, in der ganzen westlichen Welt zu verortenden Vorfällen betrachtet, die das moralische Ansehen der katholischen Kirche insgesamt massiv erschütterten.“ (S. 321)

Die Autoren analysieren, warum gerade im Jahr 2010 diese Skandalisierung so nachhaltig geschah, u.a. weil mit dem Canisius-Kolleg die Bundeshauptstadt betroffen gewesen sei, weil sich erfolgreiche ehemalige Schüler (und nicht solche, die als „Versager“ wahrgenommen werden konnten) anklagend zu Wort meldeten und weil das Internet neue technische Möglichkeiten bot. Dazu kam, dass die kirchlichen Institutionen sehr unzureichend auf diesen Skandal reagierten und ihn

durch unbeholfenes oder gar aggressives Verhalten noch verschlimmerten. Der damalige Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller ist ein beredtes Beispiel dafür. Und schließlich war Joseph Ratzinger inzwischen Papst und sein Bruder Georg hatte 30 Jahre lang an der Spitze der Domschatzen gestanden. All dies trug zum öffentlichen Interesse bei. Die Autoren sehen die Skandalisierung durchaus als notwendiges und damit als positives Mittel an, den Druck auf die Institutionen so zu erhöhen, dass diese es nicht länger vermeiden konnten, Änderungen durchzuführen, wenn sie nicht sogar ihre Existenz gefährden wollten. Gerade im Fall der Domschatzen trifft dies sicher zu. Dennoch ist auch die andere Seite zu sehen, die mir im Buch zu kurz kommt: Die durch manche Medien betriebene Skandalisierung brach auch über Menschen, vor allem Schüler im Alter von 8-18 Jahren, herein, die selbst damit nichts zu tun hatten und die inzwischen in anderen Strukturen lebten und von anderen Personen betreut wurden. Die in den Medien herrschenden Gesetzmäßigkeiten der Aufmerksamkeit können nicht der Königsweg sein, um solche Verbrechen zu ahnden und abzustellen. Dies zum einen, weil die Aufmerksamkeit oft durch – relativ zur Thematik – zufällige Entwicklungen gelenkt wird (wie 1989), und zum anderen, weil Medien leicht einer Logik der Skandalisierung verfallen, von der man sich fragen kann ob sie wirklich im Interesse der Opfer ist. Damit es bessere Wege geben kann, müssten sich aber die betroffenen Institutionen auf Dauer verändern und die Verantwortlichen müssten anders zuhören und handeln. Solange das nicht geschieht, haben Betroffene keine andere Möglichkeit.

Die Autoren kommen schließlich zu dem Urteil: Die

„Gewalt- und Missbrauchsfälle waren Teil der Erziehungsnormalität mit ihren zeit- und kontextabhängigen Akzeptanzformen und Legitimationsstrategien edukativer Praktiken und gewaltrechtlicher Normen. Das bedeutete zweierlei: Wir haben auch für andere katholische (Elite-)Internate [...] ganz ähnliche Vorfälle und Dimensionen. Und die Gewalt- und Missbrauchsfälle scheinen nichts punktuell Eruptives gewesen zu sein, sondern

ein Strukturmerkmal: Sie begleiteten die Schüler in der täglichen Erziehungspraxis.“ (355)

Was waren die institutionell begünstigenden Faktoren und wie speziell waren sie für die Einrichtungen der Domspatzen oder wie zeittypisch? Die Autoren bescheinigen der Institution über weite Strecken „institutionelle Beharrung und verspätete Modernisierung“ (S. 355).

„[N]achhaltigeren Modernisierungserfolg zeitigte im Internatsbereich [...] erst das beharrlich-behutsame Engagement des Regensburger Internatsdirektors Winterholler, der von 1975 bis 1996 amtierte und unter dessen Ägide vermehrt Erziehende mit (sozial)pädagogischer Ausbildung sowie weibliches Erziehungspersonal eingestellt wurden.“ (S. 358).

„Aufs Ganze wird man freilich sagen müssen, dass sich die Domspatzen mit diesem edukativen Profil und seinen Problemen nicht von vielen anderen Erziehungseinrichtungen, Internaten und Schulen ihrer Zeit unterschieden.“ (S. 358).

Dies gelte vor allem im kirchlichen und im ländlichen bzw. kleinstädtischen Bereich, zu dem die Autoren Regensburg von den 1950er-1970er Jahren zählen. Sie weisen darauf hin, dass auch die Eltern-Kind-Beziehungen in dieser Zeit deutlich stärker durch Autorität und Disziplin, inklusive körperlicher Züchtigungen, geprägt waren und die Neigung von Eltern, auf Beschwerden ihrer Kinder im Internat mit Intervention zu reagieren, oft sehr gering war.

„All diese Hinweise sollen und können kein Leid relativieren oder verkleinern, aber die Kontextualisierung ist doch wichtig, um zeitenössische ‚Normalität‘ einschätzen zu können.“ (S. 359).

Daneben gab es natürlich spezifische Elemente der Domspatzeninstitutionen: die hohen Leistungsanforderungen des Chores und dessen absolute Priorität im Gefüge des Hauses, verbunden mit der zentralen Stellung des jeweiligen Domkapellmeisters sowie bestimmte Persönlichkeitsstrukturen bei diesen und bei maßgeblichen Erziehenden.

„Dem langjährigen Direktor der Vorschule, Hans Meier, muss man mit seinen auch in jener Zeit jede Relation sprengenden Gewalttätigkeiten persönlich-psychische Deformationen zuschreiben, die wohl nur als Sadismus und Allmachtsphantasien zu kennzeichnen sind [...]. Bei seinem langjährigen Helfer, Präfekt H., und beim Präfekten ‚Prügel‘ [so der Spitzname der Schüler für diesen Mann] (in der Dompräbende [1960-68]) scheint es ähnlich gewesen zu sein.“ (S. 370).

Die Domkapellmeister Ratzinger und Schrems werden hingegen als ambivalent beschrieben. Beiden ging die Leistung des Chores über alles.

„Schrems wandte [...] selbst rohe körperliche Strafen an, prügelte Schüler während der Proben, teilweise sogar am Rande von Aufführungen, und forderte ein solches disziplinierendes Eingreifen dezidiert auch bei seinen Präfekten ein. Ganz sicher hat Schrems vom Agieren Meiers gewusst, war er doch der Etterzhausener Einrichtung persönlich äußerst eng verbunden und oft vor Ort“ (S. 372).

Ratzinger war in Stresssituationen jähzornig und hatte punktuell-eruptiv cholerische Ausbrüche. Diese äußerten sich in „überzogener Strenge einschließlich Brüllens, psychischer Demütigungen, harter Körperstrafen und des ungehaltenen Werfens von Notenständern oder Stühlen“ (S. 370 f.). Georg Ratzinger hatte aber auch eine andere Seite: Er wird

„von vielen im Grundcharakter als persönlich wohlwollend, väterlich und fürsorglich beschrieben (etwa, wenn er bei der sog. ‚Raubtierfütterung‘ großzügig Süßigkeiten [es handelte sich um Kuchen] verteilte), als freundlicher Mensch und liebenswerter Charakter, der den Jungen zugetan war, sich für ihre Interessen und Sorgen aufgeschlossen zeigte (freilich außerhalb der Chorprobe) und der verbindliche Gespräche führte, wenn die Eltern zu Besuch waren.“ (S. 371)

Ich möchte hinzufügen: Er hatte auch ein phänomenales Gedächtnis. Noch bis zu seinem Tod, 26 Jahre nachdem er das Amt des Domkapellmeisters niederlegte, erinnerte er sich an ehemalige Domspatzen und konkrete Details aus ihrer Zeit

im Chor. Man musste ihm sagen, wer man war, denn seine Altersblindheit beeinträchtigte ihn zunehmend, dann wusste er sich aber an individuell-persönliche Anekdoten aus der Domspatzenzeit zu erinnern. Nicht vergessen werden sollte auch sein durchaus selbstironischer Humor. Er konnte herzlich über eigene Ungeschicklichkeiten, im Alter auch über seine Gebrechen, lachen. Solange es seine Gesundheit erlaubte, war er gern gesehener Gast bei den jährlich stattfindenden Ehemaligentreffen.

Ihm wird aber „das weitgehende Fehlen pädagogischer Kenntnisse [...], kein wirkliches, tieferes Interesse für den Bereich von Schulen und Internaten, ihre Lehrpläne und pädagogischen Methoden“ (S. 371) attestiert. Die Autoren sind überzeugt:

„Es ist [...] ausgeschlossen, dass Ratzinger nichts vom Prügelregime Meiers in Etterzhausen/Pielenhofen gewusst hat [...]. Näher beschäftigt damit hat er sich nicht, geschweige denn, dass er wirkungsvoll eingegriffen hätte“ (S. 371).

Dies ist sicher eine der problematischsten und auch der schwierigsten Fragen: Was haben andere Verantwortliche über die Zustände in der Vorschule gewusst und hätten sie diese abstellen können? Die Autoren verweisen in diesem Zusammenhang auf den Bericht eines Mannes, der von Ende April bis Ende Juni 1965 als Präfekt in Etterzhausen tätig war, aufgrund von Konflikten mit Direktor Meier kündigte und dem damals noch recht neu im Amt befindlichen und noch umstrittenen Domkapellmeister Ratzinger seine Bedenken in Bezug auf Meiers Erziehungsstil mitteilte. Ratzinger empfahl ihm, einen Bericht an den Bischof zu schreiben, der in Kopie auch Ratzinger zuzuging. In diesem, erst im Juli 1966 erstellten Bericht eröffnet der Präfekt M. seine schweren Bedenken bezüglich der Erziehungsideale und Praktiken Meiers (der Bericht ist im Anhang S. 391-405 abgedruckt). Dieser Bericht enthält einige Beschreibungen eines pädagogisch miserablen und auch unzulässigen Verhaltens von Direktor Meier, einschließlich der Verweigerung einer ärztlichen

Behandlung mit Langzeitschäden für das betroffenen Kind. Die Beschuldigung, Meier habe einem Buben nach der Messe wegen Fehlern beim Ministrieren „12 Schläge mit dem Stock erteilt“, stammt aber nur vom Hörensagen („aus zuverlässiger Quelle im Dorf“ (S. 404)). Das Schreiben gleicht insgesamt einer Generalabrechnung mit Direktor Meier. Neben Grausamkeiten gegenüber Schülern finden erfahrene Kränkungen und Ungerechtigkeiten des Autors darin ebenso ihren Platz wie generelle pädagogische Differenzen mit Meier, dessen oft unehrliches und hinterhältiges Verhalten gegenüber Lehrkräften, Erziehern oder Eltern, die Herabsetzung eines Chorleiters, und Kritik an Meiers zögernder Umsetzung der liturgischen Reformen des II. Vatikanischen Konzils. Man konnte dem Schreiben entnehmen, dass Meier kein geeigneter Leiter eines Internats war und darüber hinaus eine höchst problematische Persönlichkeit. Einem nicht gewogenen Leser hingegen machte die Art der Abfassung es leicht, das Schreiben als das abzutun, was es nach Einleitung des Autors gerade nicht sein wollte, eine „aus Vergeltungsabsichten gegen Herrn Dir. Meier“ (S. 392) verfasste Einlassung. Jedenfalls blieb dieser Bericht ohne Wirkung. Die schlimmsten Exzesse Meiers enthielt er ohnehin nicht. Es bleibt die Frage, warum keiner der Verantwortlichen versucht hat, wenigstens jenen Vorwürfen, die direkt mit dem Wohl der Kinder zu tun hatten, nachzugehen.

Auch der schon mehrmals positiv erwähnte Direktor Winterholler gab zu, er habe bei seinem Amtsantritt 1975 die Berichte von Schülern darüber, was in der Vorschule geschehe, nicht geglaubt (S. 318). Ich bezweifle diese Aussage nicht. Zum einen weiß man aus anderen Zusammenhängen, dass kindlichen Gewaltopfern oft nicht geglaubt wurde. Das ist aus heutiger Sicht schwer verständlich. Es war aber damals offenbar allgemeine Ansicht, dass Kinder und Jugendliche unglaubwürdige Zeugen seien; überdies trugen eine hohe Autoritätsgläubigkeit und ein überhöhtes Priesterbild dazu bei, diesen solche Taten keinesfalls zuzutrauen. Zum anderen waren Meiers brutale Gewaltakte oft so unvorstellbar, dass man entsprechende Erzählungen leicht für Aufmerksamkeit

heischende Übertreibungen halten konnte. Mir als Mitschüler ging es damals jedenfalls so: Die Schüler, die aus Etterzhausen nach Regensburg kamen, machten auf uns, die wir frisch von zu Hause kamen, keineswegs den Eindruck gebrochener Existenzen, denn Kinder haben ja die Gabe, schreckliche Erlebnisse auszublenden. Die Mehrzahl der Schüler, die aus der Vorschule kamen, nahm ich wahr als Buben, die schon Internatserfahrung hatten, daher wussten, „wie der Hase läuft“, nicht mehr unter Heimweh litten wie manch andere, sondern schon gelernt hatten sich in der Gruppe durchzusetzen und das oft auch rücksichtslos taten. Nie wäre ich auf die Idee gekommen, sie als Gewaltopfer zu sehen. Später, als wir diesen Rückstand an Internatserfahrung aufgeholt hatten, erzählten sie durchaus manchmal von dem strengen Regime in Etterzhausen. Doch der Tonfall war nicht klagend oder anklagend, er war eher prahlerisch. Wir als Kinder und Jugendliche konnten das nicht durchschauen.

Um hier nicht falsch verstanden zu werden: Heute stelle ich die Berichte der Schüler aus der Vorschule nicht in Frage und halte sie nicht für übertrieben. Dies ist zu einem guten Teil das Verdienst eines engen Freundes und Mitschülers, der in Etterzhausen war und dort Zeuge – nicht selbst Betroffener – mancher gewaltsamen Entgleisung wurde. Dieser Freund litt viele Jahre an dem, was er gesehen hatte. Als er Jahre später das Grundstück in Etterzhausen mit den leerstehenden Gebäuden besuchte und feststellte, dass diese durch Vandalismus beschädigt worden waren – man hatte Fenster eingeworfen und Teile der Inneneinrichtung zerstört –, erklärte er mir: Das waren sicher Ehemalige, die sich an diesem Gebäude gerächt haben für das, was sie dort erleiden mussten.

Auch dieser Freund sagte während seiner Zeit bei den Domspatzen nie etwas von seinen schlimmen Erlebnissen; erst nachdem er schon einige Jahre im Studium war, brachen sich seine Erinnerungen Bahn. Er hatte auch seinen Eltern nie etwas gesagt, weil er – wie er rückblickend feststellte – gleichsam in zwei verschiedenen Welten gelebt hatte. Wenn er zu Hause war, sei Etterzhausen Lichtjahre weit entfernt

gewesen und nicht wirklich vorhanden. Er nannte das ein Beispiel von „„geglückter“ Verdrängung als Überlebensmittel“. Mir legte sich der Gedanke nahe, dass ihn diese Verdrängung davor geschützt haben könnte, durch die schrecklichen Erlebnisse aus Etterzhausen auch sein Zuhause und seine Ferien zu kontaminieren. Wohl gemerkt, erging es so einem Menschen, der nicht selbst Opfer der Gewalt war, sondern „nur“ deren Zeuge, und in Fällen, bei denen es nicht um sexuelle Gewalt ging, d.h. die diese Delikte begleitende besondere Scham kam hier nicht zum Tragen.

Die große Stärke des vorliegenden Werkes liegt in der Kontextualisierung, historischen Einordnung, Differenzierung und Anerkennung verschiedener Perspektiven. Dies zeigen noch einmal folgende resümierende Zitate. Zur Normalität bei den Domspatzen

„gehörte [...] für viele Schüler [...] der wenig spektakuläre und gerade *nicht* von Gewalt dominierte Schul- und Internatsalltag [...] mit zahlreichen bereichernden Erlebnissen, mit dem subjektiven Gefühl und der individuellen Wahrnehmung eines guten, von Respekt und Verständnis getragenen Verhältnisses zu Erziehenden und Lehrern, mit persönlichen Freundschaften und Erfolgen und auch mit positiven Effekten.“ (S. 360)

Die Konzert- und Reiseerfahrungen stärkten bei vielen das Selbstbewusstsein, sie lernten eine strukturierte Arbeitshaltung und empfangen auch reiche positive Lebenserfahrungen.

„Es ist wichtig, das deutlich festzuhalten, weil es sich ebenfalls in nicht wenigen Aussagen ehemaliger Domspatzen niederschlägt und weil es nur so möglich ist, der gesamten Erziehungswelt der Domspatzen gerecht zu werden. Für viele waren eben diese Erfahrungen der Normalfall. [...] *Zugleich* aber und mit verwirrender Parallelität hat es in genau derselben Schul- und Internatswelt, vornehmlich in der Vorschule und der Dompräbende, massive Fälle von körperlicher, psychisch-emotionaler und sexualisierter Gewalt mit teilweise schwer traumatisierenden Wirkungen für die Betroffenen gegeben.“ (S. 361)



Beides zu sehen, ist eine große Herausforderung für alle auf die eine oder andere Weise Betroffenen: Für die Verantwortlichen, für die Schüler, denen Schlimmes angetan wurde, aber auch für jene Schüler, die sich den Domspatzen verbunden fühlen und „ihr Kaff“ (so der umgangssprachliche Ausdruck der Domspatzen für das Regensburger Internat) nicht in den Schmutz gezogen sehen wollen. Die Realität ist meist komplexer als gerne geübte Schwarz-Weiß-Malerei.

Für mich als Ehemaligen, der seine Zeit dort nicht missen möchte, sondern dankbar ist für sehr vieles, was er dort lernen durfte und erlebt hat, und der nach wie vor der Institution positiv gegenübersteht, gibt es etwas Schmerzhaftes zu lernen: Als Schüler bei den Domspatzen waren wir selbst Teil dieses Systems. Wir lernten uns gegen andere durchzusetzen, etablierten unsere „Hackordnungen“. Es half, dass doch – etwas anders als im Buch gezeichnet – nicht nur die gesangliche Leistung zählte. Schulischer, aber auch sportlicher Erfolg (vor allem im Fußball), Fähigkeiten in der Instrumentalmusik oder auch nur ein genügend scharfzüngiges Mundwerk dienten auch dem Status, den man in der Gemeinschaft innehatte. Dennoch gab es zu viele, die in keiner Ordnung Prestige genossen. Mobbing und Bullying unter den Schülern ist im Buch kaum thematisiert – auch wenn es einen kleinen Abschnitt zu sexualisierter Gewalt zwischen Schülern gibt (S. 289-291)<sup>6</sup> – stellten aber in bestimmten Fällen ernst zu nehmende Probleme dar,

---

<sup>6</sup> Eine ausführliche Darstellung der Gewalt unter Schülern findet sich bei Rau/Breiling/Rettenberger, *Regensburger Aufarbeitungsstudie*, S. 211-244. Ein aktuelles trauriges Beispiel ist der Fall des Christian F.. Dieser wurde gerade, d.h. im Oktober 2020, wegen des Mordes an seiner Verlobten zu lebenslanger Haft verurteilt. Bereits im Jahre 2016 wurde er verurteilt, weil er selbst als Stadtschüler bei den Domspatzen (d.h. er war nicht im Internat), z.T., auch noch nach seiner Schulzeit, von 2003-2011 jüngere Domspatzen sexuell missbraucht hatte (vgl. Stefan Aigner, ‚Nüchternes Kalkül: Lebenslänglich für den Mörder von Maria Baumer.‘, 6.10.2020, <https://www.regensburg-digital.de/nuechternes-kalkuel-lebenslaenglich-fuer-den-moerder-von-maria-baumer/06102020/>, Zugriff am 6.3.2021 und Robert Werner, ‚Zwei Jahre auf Bewährung für den ‚Kindergärtner‘ der Domspatzen‘, 19.12.2016, <https://www.>

die von den Präfekten zum Teil aus Überlastung nicht erkannt, zum Teil aus pädagogischem Unverständnis nicht richtig behandelt wurden. Wir, die bis zum Abitur Domspatzen waren und auch die Freiheiten der Oberstufe genießen konnten, sind gewissermaßen die Sieger eines in Teilen durchaus „sozialdarwinistisch“ zu nennenden Wettbewerbs. Wir müssen lernen zu verstehen, dass dieser Erfolg zum Teil darauf beruhte, dass wir Mittäter des Systems wurden, auch wenn wir das damals selber nicht durchschauen konnten. Heute sollten wir es einsehen, und ich stehe nicht an, mich in diesem Kontext auch bei manchen ehemaligen Mitschülern zu entschuldigen.

Zugleich sehe ich bei der Institution der Domspatzen deutliche Hoffnungszeichen: die Tatsache, dass sich das Bistum und die Verantwortlichen der Domspatzen dem Aufarbeitungsprozess gestellt haben, dass inzwischen einzelne Vertreter der von Gewalt Betroffenen wieder zu einem Ehemaligentreffen gekommen sind, dass auch ehemalige Schüler, die nicht ihr Abitur bei den Domspatzen machten, wieder daran teilnehmen, dass die Domspatzen heute ein klares Präventionskonzept haben und dies auch gut zugänglich ist.<sup>7</sup> Ich habe, soweit mir dies möglich war, die hervorragende pädagogische und musikalische Arbeit von Domkapellmeister Roland Büchner (im Amt: 1994-2019) beobachtet und bin überzeugt, dass sein Nachfolger Christian Heiß diese fortsetzen wird. Heiß ist selbst Ehemaliger, hat aber reiche Erfahrungen außerhalb der Domspatzeninstitution gesammelt (er war vorher Domkapellmeister in Eichstätt). Die Herausforderungen sind groß: nach der Krise, die hier behandelt wurde, und der allgemein nachlassenden Nachfrage für Internate und reine Bubenschulen, nun die Corona-Pandemie. Studien wie die vorliegende können helfen, differenziert zu betrachten, was durch Skandalisierung aufgewirbelt wurde, die notwendigen Schlüsse zu ziehen und Maßnahmen umzusetzen und so den Schutz der

---

regensburg-digital.de/zwei-jahre-auf-bewahrung-fuer-den-kindergaertner-der-Domspatzen/19122016/, **Zugriff am 6.3.2021.**

<sup>7</sup> Vgl. <https://domspatzen.de/start/praevention/>, **Zugriff am 6.3.2021.**

Minderjährigen bei den Domspatzen und in ähnlichen Institutionen zu erhöhen.

*Nikolaus Wanderinger*

*Zum Rezensenten:*

Dr. Nikolaus Wanderinger ist assoziierter Professor am Institut für Systematische Theologie in Innsbruck.



**Christfried Brödel, *Unter Kreuz, Hammer, Zirkel und Ährenkranz. Kirchenmusik in der DDR.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, 203 S., 28.- €, ISBN: 978-3-374-05715-3**

---

Christfried Brödel berichtet in seinem Werk über die Rolle, Bedeutung und Entwicklung der Kirchenmusik in der Deutschen Demokratischen Republik. 1947 geboren und in der DDR aufgewachsen, studierte Brödel zunächst Mathematik und arbeitete nach der Promotion in Forschungseinrichtungen, bevor er zur Kirchenmusik wechselte. Er war nach verschiedenen kirchenmusikalischen Stationen innerhalb der sächsischen Landeskirche zuletzt Rektor und Professor für Chorleitung an der Hochschule für Kirchenmusik in Dresden. In der Einleitung begründet der Autor die Notwendigkeit dieses Buches mit einem persönlichen Erlebnis auf einer Fachtagung im Jahr 2017, bei der der Referent nur zur Kirchenmusik in den alten Bundesländern sprechen konnte, da er „vom Osten [...] keine Ahnung habe“ (S.8).

Das Buch gliedert sich in insgesamt zehn inhaltliche und ein abschließendes Kapitel. Beginnend mit einem historischen Abriss zur DDR-Geschichte im ersten Kapitel, folgen in den Kapiteln zwei bis fünf die hauptsächlichen Darstellungen zur Kirchenmusik in der DDR: Zunächst schildert Brödel im zweiten Kapitel die Ausbildungsmöglichkeiten für Kirchenmusiker\*innen auf dem Gebiet der DDR. Im dritten Kapitel geht er näher auf den Kantorenberuf und dessen Rollen ein und im vierten Kapitel auf die Zentren der kirchenmusikalischen Arbeit. Das fünfte Kapitel ist vollständig den Singwochen gewidmet. In den Kapiteln sechs bis neun stellt der Autor sehr kleinteilig die verschiedenen bestehenden Chöre und ihre Bedeutung, die zeitgenössische Kirchenmusik und die Posaunenchöre dar. Das zehnte Kapitel befasst sich mit den innerdeutschen Beziehungen zur Kirchenmusik in der Bundesrepublik.

In der Einleitung berichtet der Autor, dass er das Buch „nur auf der Grundlage eigener Kenntnis und der Zuarbeit weniger anderer [...]“ (S.10) verfasst hat, was sich im Text durch wiederkehrende lange Erzählpassagen ohne Angaben von Quellen ausdrückt. Leider, so muss es bereits vorweggesagt werden, denn der Autor verpasst es so, die vielfach bestehende reiche Forschungsliteratur zur DDR-Geschichte entsprechend zu würdigen (am ersten Kapitel wird dies besonders deutlich).<sup>1</sup> Im Fokus steht die Kirchenmusik der evangelischen Kirchen, die katholische Kirche oder andere kirchliche Gemeinschaften werden nur am Rande behandelt.<sup>2</sup>

Im ersten Kapitel gibt Brödel einen Abriss über die gesamte DDR-Geschichte. Auf insgesamt rund 30 Seiten möchte er dabei alles darstellen, was die evangelische Kirche in der DDR bewegt hat, und dabei sowohl ihr Verhältnis zum Staat aufzeigen als auch Entwicklungen und Kulturpolitik präsentieren. Naturgemäß muss der Versuch einer so knappen Darstellung eines solch komplexen Sachverhaltes holzschnittartig bleiben.

In der zweiten Hälfte des ersten Kapitels geht der Autor auf die Entwicklung der Kulturpolitik in der DDR ein. Zunächst lobt Brödel den in der frühen DDR vorherrschenden Willen, „breite Kreise der Bevölkerung an die Kultur heranzuführen“ (S. 26) zu wollen, um dann jedoch sofort dieses Ansinnen als

<sup>1</sup> Eine vollständige Auswahl von zur DDR-(Kirchen-)Geschichte relevanter Literatur zu geben würde den Rahmen dieser Rezension deutlich übersteigen. So soll an dieser Stelle nur auf drei Werke verwiesen werden, die einen guten Überblick zum Thema ermöglichen: eines zur allgemeinen Geschichte der DDR, und je eines zur Kirchengeschichte aus evangelischer und katholischer Perspektive: Mähler, Ulrich: *Kleine Geschichte der DDR*, München 2009; Albrecht-Birkner, Veronika: *Freiheit in Grenzen. Protestantismus in der DDR*, Leipzig 2018; Schäfer, Bernd: *Staat und katholische Kirche in der DDR*, Köln/Weimar/Wien 1999.

<sup>2</sup> Aus einer ähnlichen Perspektive unter weitgehender Auslassung der katholischen Kirche berichtet zum gleichen Thema: Krummacher, Christoph: *Kirchenmusik und Gesellschaft – Funktion der Kirchenmusik in der DDR und in der Zeit danach*, in: Albert Gerhards (Hg.) *Kirchenmusik im 20. Jahrhundert*, Münster 2005, S. 13-28.

einen Versuch der Umerziehung der Bevölkerung zu sozialistischen Menschen zu wenden. Im letzten Drittel des Kapitels stellt der Autor verschiedene kulturpolitische Entwicklungen episodenhafte vor: Zum einen referiert er z.B. den Wandel der Bedeutung und Interpretation von Bachwerken in der DDR, zum anderen wird z.B. die Repression abgehandelt, mit der ein nicht linientreuer Student der (staatlichen) Hochschule für Musik in Berlin bedacht wird.

Das zweite Kapitel ist vorrangig der Ausbildung der Kirchenmusiker\*innen und den sich in der DDR ergebenden Schwierigkeiten gewidmet. Einführend entwickelt Brödel zunächst kurz die Vorgeschichte der auf dem Gebiet der späteren DDR bestehenden Ausbildungsstätten, bevor er sich den zwei möglichen Wegen in der DDR, eine kirchenmusikalische Ausbildung zu erhalten, zuwendet: dem Studium an einer staatlichen Musikhochschule oder einer kirchlichen Kirchenmusikschule. Als staatliche Ausbildungsstätten werden dabei Leipzig und Weimar erwähnt; an diesen wurde jedoch schon in den 1950er Jahren nahezu jeder Bezug zu kirchlichen oder theologischen Studieninhalten entfernt und das Studium als ein reines Orgelstudium geführt. Für den Bereich der kirchlichen Kirchenmusikschulen schildert Brödel vor allem die Schwierigkeiten für kirchlich geprägte Jugendliche, die sich nicht der staatlichen Norm unterwerfen, eine Ausbildung zu erhalten, sodass für diese oft eine kircheninterne Ausbildung mit einem reinen kirchlichen Abschluss der einzige Weg zu einem Studium war. In den folgenden beiden Abschnitten des zweiten Kapitels geht Brödel einzeln auf die kirchlichen Ausbildungsstätten ein und schließt das Kapitel unter dem Stichwort „Geschichten, die das Leben schreibt“ mit einigen persönlichen Anekdoten ab.

Das dritte Kapitel widmet Brödel dem Kantorenberuf in seiner DDR-spezifischen Ausprägung. Der rein als Musiker angestellte Kantor sei, ihm zufolge, nur an ausgewählten Kirchen zu finden gewesen, während die meisten als Kantorenkatecheten angestellt waren, die zugleich auch den an den Schulen der DDR nicht erlaubten Religionsunterricht

(„Christenlehre“ genannt) im Rahmen der Kirchengemeinden übernehmen sollten. Weiter führt Brödel zur sozialen Stellung der Kantor\*innen aus, dass diese vielfach ihren Beruf im Wissen um niedrige Entlohnung am unteren Ende der Lohnskala der DDR antraten. Der letzte Abschnitt des Kapitels behandelt die besondere Bedeutung der Arbeit mit Kindern.

Das vierte Kapitel ist der Überschrift nach den „Zentren kirchenmusikalischer Arbeit“ gewidmet. Brödel führt am Beginn des Kapitels aus, dass er inhaltlich vorrangig einer 1983 im Auftrag der Ost-CDU erstellten Broschüre folgt, die eine Zusammenschau zur Kirchenmusik in der DDR liefert. Nach einer weiteren historischen Einordnung referiert er über die Orte des kirchenmusikalischen Wirkens, wie z.B. Görlitz, geordnet vor allem nach den an diesen Orten für die Kirchenmusik relevanten Personen. Zwar werden in diesem Kapitel die Zentren der kirchenmusikalischen Arbeit erwähnt, jedoch vor allem die dort wirkenden Personen in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. Am Rande finden auch einige der in der Katholischen Kirche und den Freikirchen für die Kirchenmusik relevanten Personen eine Erwähnung. Des Weiteren enthält das Kapitel eine Auflistung von Kirchenmusikern, die bei staatlichen Wettbewerben ausgezeichnet wurden, ebenso eine Auflistung von Lehrern und Schülern an staatlichen Universitäten, die sich kirchenmusikalisch profilieren konnten. Warum bestimmte Orte zu Zentren kirchenmusikalischer Arbeit werden konnten und andere nicht, wird nicht thematisiert.

Im fünften Kapitel geht es Brödel um die in der DDR beliebten Singwochen, Veranstaltungen für Laiensänger\*innen, bei denen zumeist das Erarbeiten von und Durchdringen der musikalischen Werke im Vordergrund vor einer möglichen Aufführung stand. Wie auch in anderen Kapiteln folgt eine eher allgemeine Schilderung des Gegenstands die Nennung profilierter Personen, z.B. des Meißner Domkantors Dr. Erich Schmidt.

Die Kapitel sechs und sieben folgen dem gleichen Schema: Nach kurzer Einleitung werden einzelne Chöre in kurzen Beiträgen von wenigen Sätzen bis anderthalb Seiten Länge



vorgestellt. Das sechste Kapitel ist Chören von überregionaler Bedeutung gewidmet und dabei noch einmal in kirchliche Chöre (z.B. den *Dresdner Singkreis*) und nicht-kirchliche Chöre mit kirchenmusikalischem Programm (z.B. den *Leipziger Universitätschor*) unterteilt. Der unter den kirchlichen Chören bereits erwähnten *Meißner Kantorei 1961* wird abschließend noch ein eigenes Unterkapitel gewidmet, in dem Brödel vor allem eigene Erlebnisse schildert, da er „zunächst Mitglied“ war und später „1981 die Leitung des Chores“ (S. 144) übernahm. In diesem kurzen Kapitel schildert der Autor schließlich in drei autobiographischen Szenen das Leben eines Chores und die Schwierigkeiten, die erlebbar wurden, wenn außerhalb des gewünschten Rahmens der staatlich sanktionierten sozialistischen Norm kulturelle Arbeit betrieben wurde. Das siebte Kapitel ist den verschiedenen Knabenchören, wie dem schon lange bestehenden Leipziger *Thomanerchor*, ebenso wie verschiedenen Neugründungen gewidmet. Besonders hervorzuheben ist, dass sich Brödel auch kurz, auf etwa einer Seite, mit den (katholischen) *Dresdner Kapellknaben* (S. 156) befasst, was wohl die ausführlichste Erwähnung der Existenz katholischer Kirchenmusik im Werk ist.

Das achte Kapitel präsentiert eine ausführliche Zusammenchau von Komponisten, die in der DDR kirchenmusikalisch relevante Werke geschaffen haben, jeweils bestehend aus Namen, Lebensdaten, dem Wirkungsort und einem kurzen Hinweis auf die geschaffenen Werke.

Brödel widmet das kurze neunte Kapitel ganz dem Phänomen der Posaunenchöre und den Musikfesten. Er stellt dabei heraus, dass die evangelischen Posaunenchöre, aufgrund der ihrer Instrumentierung inhärenten Präsenz, auch ein außerhalb der Kirchenmauern wirkendes musikalisches Ensemble darstellen. Die kirchlichen Musikfeste werden dabei als eine öffentlich wirksame Repräsentation der Kirchenmusik dargestellt. Der Autor gibt zwar zu bedenken, dass „ihre Organisation [...] zahlreiche Probleme“ (S. 174) bereitete, führt jedoch auch an, dass es dabei zur „überraschender Weise [...] guten Zusammenarbeit mit außerkirchlichen Stellen im Bereich der

Versorgung und Raumbereitstellung“ (S. 174) kam. Besonders stellt er aber die Bedeutung der Großveranstaltungen als Gelegenheiten der Vernetzung und des gemeinsamen Musizierens heraus, bei denen „die Kirchen bis auf den letzten Platz“ (S. 175) von den Sängern gefüllt wurden.

Das vorletzte Kapitel widmet Brödel der deutsch-deutschen Zusammenarbeit. Auf anschauliche Weise verdeutlicht er dabei schon aus anderen Bereichen der kirchengeschichtlichen Forschung Bekanntes: die Kirchen in der DDR lebten in nicht geringem Ausmaß von Gaben der Kirchen aus der Bundesrepublik, und um diese Hilfen möglich zu machen, musste in Kauf genommen werden, dass die DDR an den Transaktionen beteiligt war oder sogar mitverdiente. Neu an diesem Bericht ist das Zeugnis, dass, anders als in anderen Bereichen, die Zusammenarbeit der Kirchenmusiker aus Ost und West nach der Wende „auf Augenhöhe“ fortgesetzt werden konnte. Des Weiteren widmet Brödel ein Unterkapitel einzelnen Personen, wie dem Gründer der Stuttgarter Bachakademie Helmuth Rilling oder dem Gründer des Bärenreiter-Verlags Karl Vötterle, die sich um die innerdeutsche Zusammenarbeit besonders verdient gemacht haben.

**Zusammenfassend** kann über das Buch „Unter Kreuz, Hammer, Zirkel und Ährenkranz – Kirchenmusik in der DDR“ von Christfried Brödel festgehalten werden, dass der Autor einen gut zu lesenden Bericht eines Zeitgenossen über seine Erlebnisse als Kirchenmusiker in der DDR vorgelegt hat.

Leider wird nicht deutlich, ob Christfried Brödel das Ziel gehabt hat, mehr als nur einen aufbereiteten Bericht seiner persönlichen Erlebnisse zu liefern und seine Sichtweise zu Papier zu bringen, oder ob er die Forschung zu einem relevanten Thema der DDR-Kirchengeschichte weiterbringen wollte. Gegen Letzteres sprechen die technischen und wissenschaftlichen Schwächen des Werkes, etwa, dass zu relevanten Punkten, wie z.B. der Jugendweihe, lediglich auf Wikipedia

verwiesen wird (S. 15),<sup>3</sup> oder der weitgehende Mangel an Belegen des Beschriebenen. Besonders unangenehm fällt dies beim Lesen des fünften und neunten Kapitels auf, da der Autor in diesen Kapiteln jeglichen Quellenbeleg für das von ihm Referierte vermissen lässt. Insbesondere beim Lesen des ersten Kapitels, dass ja an sich nur eine historische Einordnung des eigentlichen Gegenstands des Buches darstellen soll, werden aber bereits die Schwierigkeiten des vom Autor verfolgten Ansatzes deutlich: Brödel erhebt den Anspruch, dass nicht nur eine einseitige Darstellung der Innensicht, wie sie sich seiner Meinung zufolge zunehmend bei Bürgern der ehemaligen DDR verbreiten würde, um zu erzählen ‚wie es wirklich war‘, sondern auch eine Außensicht auf die DDR notwendig sei, da nur beide Sichtweisen im gegenseitigen Korrektiv der Wahrheit nahekommen könnten (S. 26). Leider muss konstatiert werden, dass die eingeforderte Außensicht weder im einführenden Kapitel noch in den weiteren Kapiteln des Buches aufgezeigt wird, sondern genau das kritisierte, eine reine Innensicht, zumeist gleich der persönlichen Ansicht Brödels entsprechend, angeboten wird. Besonders deutlich wird dies in der zweiten Hälfte des ersten Kapitels. Von Brödel wird den Lesenden hier eine Auswahl von neun Lebensepisoden dargeboten und mit einer moralischen Wertung derselben die grundsätzlich negative Haltung der DDR-Machthaber gegenüber den Kirchen den Lesenden noch einmal deutlich vor Augen geführt, um sodann ohne weitere Kontextualisierung des Gesagten den historischen Abriss zu beenden. Inhaltlich bleibt durch das narrative Framing vieles leider unterkomplex und diffus; das gesamte Feld der Kirchenmusik in der DDR an sich verbleibt so ein Desiderat für die Forschung.

Dennoch soll der große Gewinn des Werkes, die Verschriftlichung der Erlebnisse des Autors und das Zugänglichmachen derselben für ein allgemeines Publikum, an dieser Stelle

---

<sup>3</sup> Zur Jugendweihe im Besonderen kann auf die 2016 erschienene Arbeit von Markus Anhalt verwiesen werden: Anhalt, Markus: *Die Macht der Kirchen brechen. Die Mitwirkung der Staatssicherheit bei der Durchsetzung der Jugendweihe in der DDR*, Göttingen 2016.

nicht kleingeredet werden! Jede:r, der sich in Zukunft mit Forschung zur Kirchenmusik in der DDR beschäftigt, wird Brödels Werk als Bericht eines Zeitzeugen mit einbeziehen müssen. Auch die Sammlung von relevanten Künstler:innen und Werken, Chören und Orchestern ist ohne Vergleich und ohne Zweifel bedeutend für die zukünftige Forschung.

*Nils Hoffmann*

***Zum Rezensenten:***

Nils Hoffmann, M.Theol., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

**Daniel Bogner, *Ihr macht uns die Kirche kaputt... doch wir lassen das nicht zu!* Freiburg, Basel, Wien: Herder-Verlag 2019, 160 S., 16.- €, ISBN: 978-3-451-39030-2**

---

Daniel Bogner versucht gar nicht erst den Eindruck zu erwecken, er wolle distanziert analytisch etwas zur gegenwärtigen *Kirchenkrise* anbieten. Nein, bereits im Titel kommt jener Duktus zum Tragen, der den kleinen Band mit seinen acht Kapiteln durchzieht. Es ist der Duktus der persönlichen Betroffenheit und subjektiv-ehrlichen Bestandsaufnahme. Bogner verzichtet so auch weitgehend auf Zitationen und Bibliographien. Er bezeichnet sich selbst, aufgrund seines Lebensalters, als der nachkonziliaren „Schwellengeneration“ (S. 16) zugehörig. Wenn dem so ist, gehört auch der Rezensent in diese Reihe. Und in der Tat, vieles von dem, was Bogner umtreibt, gehört zum biographischen Repertoire dieser Kohorte und manche Enttäuschung, die Bogner äußert, lässt sich gerade aus diesem lebensgeschichtlichen Background verstehen: eine emotionale Mischung aus Liebe, Wehmut und Ernüchterung, die aber die Hoffnung auf eine gute Zukunft und den Willen zur Gestaltung nicht verloren hat.

Zentral in Bogners „Streitschrift“ (S. 136) ist die sogenannte „Missbrauchskrise“ innerhalb der Katholischen Kirche, über die seit mehr als zehn Jahren eine äußerst kritische Diskussion in der Öffentlichkeit geführt wird (z.B. S. 10, 107, 109). Diese ist seines Erachtens aber nicht Auslöser der Krise, sondern offenbare schlaglichtartig Fehlentwicklungen in der Organisation der Kirche, insbesondere in Bezug auf ein defizitäres Kirchenrecht (z.B. 19ff.), fehlende demokratische Strukturen (z.B. S. 30ff.) und ein unzureichend rezipiertes aufklärerisches Freiheitsverständnis (z.B. S. 54). Er spricht gar von einer „toxischen“ Gestalt der Kirche, die der Missbrauchsskandal offenbare (S. 12). Um die doch zuweilen drastische Sprache etwas einzuholen, betont Bogner, es gehe ihm um eine konstruktive Kritik von „innen“, von einem Kirchenmitglied, dem die Kirche und der Glaube wertvoll

sind (S. 121). Seine Ausführungen zu geschlechtergerechtem Ämterzugang, Mitbestimmung, usw. entsprechen im Wesentlichen den gängigen Pro-Argumenten. Geschickt antizipiert er mögliche Einreden, die sich gemeinhin im Verweis auf die sakramentale Struktur und göttliche Gründung der Kirche konzentrieren, deren Identität in der Kontinuität liege und vom Menschen nicht einfach verändert werden könne (S. 27). In keiner Weise möchte Bogner diese Sakramentalität in Zweifel ziehen, betont über den gesamten Beitrag jedoch, dass mehr Entwicklung nicht nur möglich, sondern dringend notwendig sei, um einem weiteren Verschwinden der Kirche aus der modernen Gesellschaft entgegenzuwirken. Diesen Prozess beschreibt er folgendermaßen:

„Die Kirche wird sich *peu à peu* verabschieden – als ernst zu nehmende Gesprächspartnerin in den wichtigen Debatten der Gesellschaft, als die breit aufgestellte Instanz für Sinnsuche und spirituelle Praxis und auch als moralische Autorität.“ (S 132).

In der Tat scheint sich in manchen römischen Dokumenten eine gewisse Selbstreferentialität zu verstärken, die eigenartig abgekoppelt wirkt, außertheologische Wissenschaften kaum oder gar nicht rezipiert und daher einen Anschluss an gesellschaftliche und wissenschaftliche interdisziplinäre Diskurse erschwert. So ist eine von Bogners Forderungen eine „katholische Identität auf der Höhe der Zeit“ (S. 151). Oft werde den „Reformern“ der Vorwurf gemacht, es ginge ihnen weniger um notwendige Evangelisierung und Glaubenserneuerung, sondern um Strukturen, auf die es letztlich aber nicht ankomme (S.137). Dies ist freilich ein *Totschlagargument* und unterstellt Oberflächlichkeit. Bogner weist dies folgerichtig zurück. Im Übrigen, so sei vom Rezensenten ergänzt, auch denen, die diesen Vorwurf äußern, geht es nicht weniger um Strukturen: nämlich die bestehenden. Strukturdiskurse und Evangelisierung seien kein Gegensatz, so der Autor, sondern aufeinander zu beziehen (S.158). Ein Blick auf die Geschichte der Kirche kann hier hilfreich sein.

Eine kleine Kritik an Bogners Beitrag betrifft den - zumindest auf der Sprachebene - kreierten Antagonismus zwischen „Ihr“ und „Wir“, der bereits im Titel anklingt. Die Linien der kirchlichen Kontroversen verlaufen jedoch nicht immer trennscharf zwischen Kirchenvolk einerseits und klerikaler Hierarchie andererseits, sondern mitten durch die Gruppen hindurch. Der Autor sieht dies durchaus, wenn er den, aus seiner Sicht, guten Willen einzelner Kleriker hervorhebt, gleichwohl daraus abzuleitenden Veränderungswillen vermisst (S.149). Zum Schluss seines Beitrages stellt Bogner die offenbleibende Frage, ob das „Volk Gottes“ wohl seine Rolle annehme und sich seine Kirche zurückhole (S. 158). In Zeiten gesellschaftlicher Blockbildung und des Populismus erzeugen manche Formulierungen unangenehme Resonanzen, die so freilich von Bogner nicht intendiert sind. So fühlte sich der Rezensent an manche Äußerungen von AfD-PolitikerInnen erinnert, die ankündigen, sich ihr Land zurückholen zu wollen. Möglicherweise bringt Bogner hier eine konfrontative Schärfe hinein, die so nicht nötig wäre.

Die Originalität des lebendig geschriebenen Beitrags liegt im Sujet der subjektiv betroffenen und emotionalen Streitschrift. In gewisser Weise wirken Stil und Inhalt seltsam aus der Zeit gefallen. Immer weniger Kirchenmitglieder ereifern sich in hitzigen Debatten ob der angesprochenen Themen. Außenstehenden sind die Probleme oft gar nicht mehr vermittelbar. Unter Theologiestudierenden scheint die *Streitlust* fast völlig zum Erliegen gekommen zu sein - letztlich ein Beleg für Bogners Sorge um ein Verschwinden kirchlich-gesellschaftlicher Diskursrelevanz. Der der „Schwellengeneration“ zugehörige Rezensent erinnert sich zudem an thematisch gleiche Debatten seit Mitte der 1980er Jahre, was ja nun bereits Jahrzehnte zurück liegt. So stellt sich bei nicht wenigen das Gefühl ein, sich in einer Endlosschleife zu befinden. Nicht jeder Christ guten Willens ist bereit, dies durchzuhalten, und steigt aus. Genau damit möchte sich Bogner nicht abfinden, weil ihm an Kirche und Glaube gelegen ist. Unabhängig, ob man ihm in der inhaltlichen Argumentation und den Forderungen

im Einzelnen voll zustimmt oder nicht, ist die Lektüre des kleinen Bandes anregend und empfehlenswert, nicht nur für Angehörige der „Schwellengeneration“.

*Udo Lehmann*

***Zum Rezensenten:***

Dr. Udo Lehmann ist Professor für Sozialethik und Praktische Theologie an der Universität des Saarlandes, Saarbrücken.



**Jörn Rüsen, *Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte*, Berlin, Münster: LIT 22020 (Geschichte, Forschung und Wissenschaft 71), 357 S., 49,90 €, ISBN: 978-3-643-14519-2**

---

Würde und Bürde des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses liegt in der Anerkennung, den Bedingungen der Zeit unterworfen zu sein. Deswegen gibt es das menschliche – sich erkennend, handelnd und manches Mal auch leidend in der Welt zu orientieren habende – Selbstsein nicht ohne die Erfahrung vergehender Zeit, die, wiederum daraus resultierend, das Bewusstsein von Kontingenz im Menschen erweckt. Es ist dann dieses Kontingenzbewusstsein, das eine Deutungsnotwendigkeit mit sich bringt, die nach einem sinnbildenden Umgang mit der Erfahrung sich verlierender Zeit fragen lässt. Das dahinterstehende Interesse an Kontinuität entspricht dem menschlichen Orientierungsbedürfnis in der Welt: Alle Widerfahrnisse des Lebens sollen nach Möglichkeit in den Verlauf einer kontinuierlichen Geschichte gebracht werden. Eindringlich dürfte dafür der biographische Rückblick in Krisensituationen stehen, wenn durch Erzählungen selbst noch das Zweckwidrige und Sinnlose in den eigenen Lebensentwurf integriert werden soll. Auf der Ebene der Geschichte dürften alle diese Versuche zwangsläufig mit dem verbunden sein, wofür im 20. Jahrhundert unweigerlich der Name Auschwitz und die von den Nationalsozialisten begangenen bestialischen Morde stehen.

Angesichts der Schreckensereignisse des 20. Jahrhunderts liegt es auf den ersten Blick nahe, die Frage nach dem historischen Sinn als absurd zurückzuweisen und Geschichte als nicht des Sinnes fähig zu begreifen. Umso überraschender scheint es deswegen, dass eine ca. 20 Jahre alte Aufsatzsammlung von Jörn Rüsen jetzt neu aufgelegt und damit wieder zugänglich gemacht worden ist. Bereits der Titel: „Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte“ insinuiert, dass

der Verfasser entschieden an einem „Sinn“ der Geschichte festhält und das vor dem Hintergrund zerbrechender Zeit, d.h. vor dem Horizont der Erfahrung von Sinnwidrigkeit und dem Vergehen der Zeit, in der sich zu orientieren und Sinn zu entdecken dem Menschen aufgetragen ist. Im Vorwort zur 2. Auflage stellt er demgemäß das Ziel seiner Überlegungen heraus:

„Kultur als Geschehen von Sinnbildung und dessen Resultate zu begreifen und im Umgang mit Zeiterfahrungen zur Geltung zu bringen, die sich auf den ersten Blick als sinnwidrig darstellen“.  
(S. iv)

Thematisch wird also die „Geschichtskultur“ (S. 1) in das Zentrum gerückt, um Möglichkeiten und Grenzen der historischen Sinnbildung näher definieren zu können.

In insgesamt elf Aufsätzen entfaltet Rösen seine Überlegungen, die er in zwei Kapiteln unter den Überschriften „Sinnfragen“ (S. 7- 141) und „Schritte ins Niemandsland“ (S. 145-335) gebündelt hat. Als Schlüsseltext bezeichnet er dabei den Aufsatz „Historisches Erzählen“ (S. 43-105), stellt dieses doch den Inbegriff der mentalen Operationen dar,

„in denen die Erfahrung der Vergangenheit aufgegriffen und so gedeutet wird, dass die zeitlichen Konturen der Gegenwart sichtbar und Handlungsabsichten und Leidensverarbeitungen, die in die Zukunft gerichtet sind, erfahrungsgestützt und damit auch kommunikativ verhandelbar werden“.  
(S. ii)

Mit dem ersten Aufsatz: „Geschichte als Sinnproblem“ (S. 7-42) führt der Verfasser in die seine Überlegungen prägenden Gedanken ein. Gleich zu Beginn markiert er die Frage, ob ein vernunftgemäßer Ausweis eines Sinnes der Geschichte überhaupt noch möglich sei, diagnostiziert er doch den Verlust der „teleologische[n] Subjektqualität der Geschichte“ (S. 11), in dessen Konsequenz einerseits die Ausbildung menschlicher Identität zunehmend in Frage gestellt wird, andererseits der Vernunftanspruch des historischen Denkens verlustig gegangen ist:

„Eine auf die wissenschaftsspezifische methodische Rationalität der historischen Erkenntnis eingeschränkte Vernunft ist des Sinnes nicht mehr mächtig, den die Vergangenheit als Geschichte für die Gegenwart hat.“ (S. 13)

Besonders eindrücklich deutlich wird die Problematik bei Fragen von Erinnerung und Gedächtnis: Es sind die „Kontingenzerfahrungen katastrophischer Art“ (S. 14), die zur Unmöglichkeit eines teleologisch unterstellten Sinnzusammenhangs zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geführt haben und so einen nicht rückgängig zu machenden Sinnverlust bedeuten. Dieser Gedanke grundiert und prägt Rüsens Denken im weiteren Verlauf nachdrücklich (vgl. z.B. S. 69-76, besonders den Aufsatz, in dem er sich mit dem Buch von Daniel Jonah Goldhagen auseinandersetzt.<sup>1</sup>

Der Verfasser hält gleichwohl mit Nachdruck an der Frage nach dem historischen Sinn fest. Es sind moderne Geschichtsphilosophien mit „teleologienaher oder -ähnlicher Logik“ (S. 16) ebenso wie der „Subjektivismus der geschichtstheoretischen Diskussion nach der linguistischen Wende.“ (S. 17) Entscheidend ist dabei, dass der Sinn „wirklich historisch“ ist und sich so von einer rein „literarisch-ästhetischen Sinnproduktion“ (S. 17) absetzt, was er anhand der Thematisierung von „Erinnerung und Gedächtnis“ (S. 17) deutlich zu machen versucht, soll doch auf diese Weise Daseinsorientierung ermöglicht werden. (S. 18) In Bezug auf den kognitiven Status der über die Erinnerung geleisteten Sinnbildung betont Rüsens die zunehmende Hinwendung der geschichtswissenschaftlichen Forschung zur Kultur, die, „geradezu identisch mit einem mentalen Sinngebungs- oder Sinnbildungsprozeß, ohne den die menschliche Lebensführung unmöglich wäre“ (S. 18), eine schöpferisch-kreative Aneignung der Welt ermögliche, damit aber in der Geschichtswissenschaft dazu führe, dass die Sinnqualität des menschlichen Lebens als ein objektiver Sachverhalt festgehalten werde. Damit werden in Bezug auf

---

<sup>1</sup> Daniel Jonah Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*, New York 1996, S. 263-278.

die erkenntnisleitenden Fragestellungen zwei Einsichten profiliert, die die weiteren Überlegungen grundieren: Zunächst sieht Rösen im Fortbestand geschichtsphilosophischer Entwürfe einen bleibenden „Erfahrungsdruck und einen Orientierungsbedarf“ gegeben, mit dem die in den Geschichtswissenschaften traditionell gestellte Frage nach dem Sinn aktuell bleibt. Daran schließt die Frage an, „ob und wie die deutende Subjektivität mit der kulturellen Dimension der historischen Erfahrung vermittelt ist“, wobei die Antwort entschieden ausfällt:

„Da, wo historische Erkenntnis in kollektiver Erinnerung und kulturellem Gedächtnis selber verwurzelt ist, liegt eine Vernunftfähigkeit der historischen Sinnbildung beschlossen.“ (S. 20)

Wird vor diesem Hintergrund die Frage nach dem Sinn – verstanden als die Kriterien zur kulturellen Orientierung von Handeln und Leiden – im Lebensvollzug gestellt, liegt ein Kulturbegriff zugrunde, der eine, von anderen unterscheidbare, Dimension des menschlichen Lebensvollzugs darstellt und dem „kategoriale, erfahrungserschließende Bedeutung“ (S. 21) zukommt, muss der Mensch die Welt doch gedeutet haben, um sie handelnd bewältigen zu können. Mittels der mentalen Operationen von „Wahrnehmung, Deutung, Orientierung und Motivation“ (S. 21) eignet sich der Mensch Welt an, die dann als sinnvoll verstanden werden kann, wenn die Operationen in sich kohärent erfolgen. Wird die „kulturelle Bewältigung von Zeit als Wandel der menschlichen Welt“ (S. 22) vorgenommen, handelt es sich um historischen Sinn, weil temporale Kontingenz verarbeitet worden ist in gedeutete Zeit und dem Menschen ein absichtsvolles Handeln und einen Umgang mit Leiden ermöglicht. Deswegen besitzt der Sinn der Geschichte auch nicht einen rein konstruktiven Charakter, sondern trägt von vornherein einen objektiven Charakter: „Sinn ist die Anschlußfähigkeit zukunftsgerichteten Handelns an dessen gewordene gegenwärtige Umstände.“ (S. 27)

Die Leistung der Kategorie des historischen Sinns liegt für Rüsen in dessen Fähigkeit, ihre Vernunftfähigkeit auszuweisen (vgl. S. 38-40), ohne die durch die Schreckensereignisse des 20. Jahrhunderts hervorgerufene Erfahrung der

„Sinnlosigkeit als unüberholbar und unintegrierbar in die kognitiven, ästhetischen und politischen Sinnvermutungen und -ansprüche im Umgang mit der Vergangenheit“

aufzugeben. (S. 41) Sinn bleibt so mit einem prekären Charakter behaftet, trägt aber auf diese Weise den Kontingenzen der Geschichte Rechnung und implementiert zugleich eine neue Vernunftqualität in die historische Sinnbildung:

„Sie stellt mit den verarbeiteten Erfahrungsbeständen der Vergangenheit der gegenwärtigen menschlichen Lebenspraxis ein Potential von Möglichkeiten vor Augen, durch das die Kontingenz im handelnden und leidenden Umgang mit den Umständen der eigenen Welt und des eigenen Selbst als Gefahr und Chance zugleich erscheint.“ (S. 41f.)

Damit aber ist die Bedeutung des Historischen Erzählens erreicht, dem sich der zweite Aufsatz ausführlich widmet. (S. 43-105) Auf der Suche nach einer Denkkoperation, mittels derer Sinnbildung artikuliert und organisiert werden kann, um so handlungswirksam werden zu können, wird die Zentralkategorie der narrativen Geschichtstheorie als Akt des (historischen) Erzählens bestimmt:

„Erzählen ist eine anthropologisch universelle Kulturpraxis der Zeitdeutung, und die ganze Fülle der Vergegenwärtigung der Vergangenheit, die wir ‚Geschichte‘ als mentale Tätigkeit nennen, läßt sich kategorial als Erzählen charakterisieren.“ (S. 43f.)

Der Verfasser sucht die komplexe Struktur des Erzählvorgangs aufzuschlüsseln, indem er mit einem Paradigma bzw. einer disziplinären Matrix den theorieförmigen Rahmen für die Bildung von historischem Sinn benennt: Es sind zunächst die durch die Erfahrung von zeitlicher Kontingenz

hervorgerufenen „Orientierungsbedürfnisse der menschlichen Lebenspraxis“, die in einem zweiten Schritt gedeutet werden sollen bzw. müssen, und „sich auf die Erfahrung der Vergangenheit beziehen, auf Erinnerungen beruhen sowie die Form von Theorien, Perspektiven und Kategorien impliziter und expliziter Art annehmen“. Mittels „Methoden“ und „Formen der Repräsentation“ lassen sich abschließend die „Funktionen der kulturellen Orientierung“ benennen, die eine lebenspraktische Bedeutung haben: Erreicht werden soll eine Daseinsorientierung für Gegenwart und Zukunft. (S. 63)

Es zeichnet den Ansatz Rüsens aus, seine Überlegungen nicht rein abstrakt zu formulieren, sondern stets lebensweltlich rückzubinden. Weil sich der Mensch von vornherein in Geschichten „verstrickt“ weiß (S. 77), ist der Sinn zwar „immer schon da, den Erzählern und ihren Zuhörern bis in ihre Leiblichkeit hinein eingeschrieben“. (S. 77) Deswegen bleibt das historische Erzählen allerdings „prä-narrativ induziert“. (S. 78)

Im Prozess des Erzählens wird – um die berühmte Frage von Droysen zu beantworten – aus Geschichten Geschichte. Der Verfasser macht mit dem Erzählen (S. 81-88), Deuten (S. 80-92) und Darstellen (S. 92-95) prä-narrative Aspekte aus, die konstitutiv für das Erzählen einer Geschichte sind. Die Orientierungsfunktion (S. 95-98) von Geschichte ist „post-narrativ und als solche ein wesentliches Element der narrativen Sinnbildung.“ (S. 96) Ermöglicht wird auf diese Weise Daseinsorientierung und Identitätsbildung für Individuen wie für soziale Gruppen.

In den anschließenden Überlegungen werden in Bezug auf den Status des historischen Sinns (S. 98-100) ebenfalls nicht-narrative Formen identifiziert:

„Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit sind [...] als Prinzipien rationaler Geltung nicht-narrativ verfaßt; sie haben im Verhältnis zu der von ihnen bestimmten narrativen Rationalität einen meta-narrativen Status.“ (S. 98)

Dieser Status kommt auch den anderen, für die historische Sinnbildung wichtigen Aspekten zu, d.h. den Verstandeskriterien formaler Rationalität, den für die praktische Vernunft universellen Normen und dem Prinzip der Anerkennung als entscheidendes Regulativ für den historischen Umgang mit kultureller Differenz. (S. 99)

Mit Blick auf die „negative Dialektik der Sinnbildung“ (S. 101) diagnostiziert der Verfasser das Problem, (noch) keine adäquaten Formen des historischen Erzählens benennen zu können. Dies darf, hier ist er entschieden, nicht dazu führen, am Sinn bzw. an der Sinnträchtigkeit grundsätzlich zu zweifeln. Damit könnten utopische Kräfte freigesetzt werden, mit denen eine Sinnhaftigkeit des menschlichen Handelns angenommen werden kann,

„die erfahrungsüberhoben-transzendent ist, nur als solche in die Sinnbestimmungen des Handelns eingeht und es mit der Kraft des Aushaltens und des Widerstandes in erfahrener und deutend realisierter Sinnlosigkeit ausstattet“. (S. 102)

Nichts anderes als eine Selbstbescheidung der menschlichen Vernunft ist damit gemeint, die der Verfasser über das historische Erzählen entwickelt hat.

An die mit diesen Aufsätzen grundsätzlichen Überlegungen schließt der Verfasser mit der Frage zur „Sichtbarkeit der Geschichte“ (S. 107-129) an, hat doch „[j]ede Praktik und Artikulation des menschlichen Geschichtsbewußtseins [...] eine ästhetische Seite“. (S. 107) Ihn interessiert, wie

„die Sinnbildungsarbeit des Geschichtsbewußtseins im Bereich der bildhaften Wahrnehmung, der visuellen Kommunikation und der ästhetischen Erfahrung [...] verfährt und was genau historisch ist“

oder – kurz formuliert: „Kann man Geschichte sehen?“ (S. 109)

Rüsen identifiziert zwei Modi, in denen Vergangenheit sinnlich erfahrbar gegenwärtig werden kann: als Überrest, in

diesem Fall ist die Vergangenheit in ihrer „puren Faktizität“ gegenwärtig (S. 113), er trägt seinen historischen Sinn „außer sich“ (S. 113), oder als Tradition, die ihren historischen Sinn „in sich“ trägt, d.h. vergangene Objekte sind von sich aus „spezifisch historische Deutungsträger“. (S. 115)

Geschichte ist „sichtbar“, wenn die historische Sinnbildung in einem Kunstwerk aktualisiert und so ein Brückenschlag von der Vergangenheit in die Gegenwart und – sofern möglich – sogar in die Zukunft möglich wird.

Mit dem den ersten Abschnitt abschließenden Teil „Die Zukunft der Vergangenheit“ (S. 131-141) nimmt der Verfasser die Zukunft konkret in den Blick und warnt entschieden vor einer „Vergangenheitsblindheit“, da diese nur zu einer „Zukunftsunfähigkeit“ (S. 131) führen würde. Vergangenheit ist kein Viatikum, um die in der Gegenwart vorhandene Unsicherheit zu kompensieren, ohne zugleich orientierend wirksam zu sein. Es braucht das „Wechselspiel von Erwartung und Erinnerung“, da erst mit der Erinnerung identitäts- und sinnstiftende Elemente gegeben sind, die handlungsleitend in die Zukunft führen. Auf diese Weise wäre eine rein an vermeintlichen Sachzwängen und Zweckrationalitäten ausgerichtete Gestaltung der Zukunft überwunden:

„Wenn wir nicht das, was wir geworden sind, in die Zukunft hinein mitnehmen können, in die hinein wir unser Leben führen wollen, dann verlieren wir uns in der Zukunft und haben sie nicht.“ (S. 133)

Die bleibend orientierende Kraft der historischen Erinnerung sucht Rösen mit der „Vorstellung eines Staffellaufs“ (S. 141) zu konturieren: Der jeweils gegenwärtigen Generation ist auf diese Weise die Aufgabe gestellt, das die historische Identität gewährende „Erinnerungswerte und Zukunftsfähige“ (S. 141) an die nächste Generation weiterzugeben, um so wirklich Zukunft zu ermöglichen.

Nach den im ersten Teil unter der Überschrift „Sinnfragen“ entwickelten grundsätzlichen Klärungen greift der Verfasser



im zweiten Teil unter der prägnanten Formulierung „Schritte ins Niemandsland“ schon im ersten Aufsatz „Krise, Trauma, Identität“ (S. 145-179) seine Überlegungen auf und möchte eine geschichtstheoretische Antwort auf die von ihm diagnostizierte „Sinnkrise“ geben. Er benennt den Begriff „Trauma“ als „Schlüsselbegriff dieser Herausforderung“. (S. 147) Vor diesem Hintergrund werden drei Typen von Krisen und mit ihnen einhergehend unterschiedliche Weisen der historischen Sinnbildung differenziert. Anders als bei einer „normale[n]“ bzw. „katastrophische[n]“ Krise“ ändert sich bei einer traumatischen Erfahrung das historische Deutungsmuster grundlegend:

„Es relativiert seine Ansprüche auf eine kohärente narrative Ordnung, die das traumatische Ereignis übergreift oder ‚bedeckt‘, oder es wird Sinnlosigkeit selber ins Zentrum dieser Ordnung hineingenommen.“ (S. 156)

Angewendet auf die nationalsozialistische Schreckensherrschaft stellt Rüsen im Beitrag „Auschwitz – die Symbolik der Authentizität“ (S. 181-215) heraus, dass die „Erinnerung an den Holocaust und seine symbolische Präsentation“ zutiefst paradox ist und allein mittels des Paradigmas des Traumas erfolgen kann. (S. 183) Zum Thema gemacht ist damit die Frage nach der „Ausgestaltung der Schreckensorte nationalsozialistischer Konzentrationslager zu Gedenkstätten“ (S. 183), die sich zweifelsohne in der Überlegung entäußert, mit welchen eindringlichen Symbolen den Gräueltaten so Ausdruck verliehen werden kann, dass Bilder entstehen, die

„sich so in unser Geschichtsbewußtsein einprägen, daß wir nicht nur wissen, sondern auch sehen können, wie und warum diese Vergangenheit gegenwärtig gehalten werden muß“. (S. 183)

Der Verfasser schlägt mit konkretem Bezug auf die Ausgestaltung der Gedenkstätte Auschwitz vor, die Relikte so zu arrangieren, dass Trauer die „Leitidee jedes symbolisierenden Umgangs mit den Relikten darstellt“ (S. 205) und die

Besucherinnen und Besucher auf diese Weise zur Trauer befähigt werden. Freilich bedeutet dies, dass die „Gedenkstätten des Holocaust den Charakter eines Friedhofs“ (S. 205) erhalten. Konkrete Vorschläge werden anschließend für die Trauerarbeit (S. 208-212) unterbreitet, bevor der Verfasser abschließend mit dem Gedanken der Trauerarbeit die bleibende Sinnlosigkeit des Holocaust herausstellt. (S. 212-215)

Den Gedanken/ Aspekt der Trauer legt der Verfasser ebenso wie die Erfahrung des Traumas und den Blickwinkel von Täter und Opfer in seinem Aufsatz zugrunde, in dem er sich mit dem Problem der „Historisierung des Nationalsozialismus“ (S. 217-262) befasst und mit der er „Schlüsselfragen des historischen Denkens in der gegenwärtigen Geschichtskultur Deutschlands“ (S. 228) in Anschlag gebracht sieht, geht es doch nicht zuletzt um die Herausforderung,

„deutsche Geschichte mit Einschluß des Nationalsozialismus so zu kategorisieren, daß der Nationalsozialismus zum historischen Erfahrungsbestand deutscher Identität werden kann“. (S. 228)

Der Verfasser möchte die Historisierung des Nationalsozialismus – „eine Herausforderung an das historische Denken überhaupt“ (S. 218) – auf der „Konstitutions- und Fundierungsebene“ analysieren. Es geht ihm

„um letzte Sinnkriterien im Umgang mit der Vergangenheit und um die grundsätzliche Verflochtenheit der menschlichen Subjektivität in diesen Umgang.“ (S. 229)

Weil dem Holocaust metahistorische Bedeutung – nämlich „negative Sinnhaftigkeit“ – zukommt, trägt er die Signatur der „konstitutive[n] Irritation“ im historischen Denken, da er auf den ersten Blick das nicht zu leisten vermag, was doch Sinn und Ziel von Geschichte ist: Historischen, identitätsbildend wirksamen Sinn zu generieren. In Bezug auf die deutsche Geschichte und die daraus resultierenden identitätstheoretischen Schlussfolgerungen bedeutet dies für folgerichtig das Einnehmen der „Täterperspektive“, die so zu konstruieren ist,

„daß sich die Deutschen ihr nicht mehr durch abstrakte moralische Abweisung entziehen, sondern sie auf sich beziehen können“. (S. 242)

Vor diesem Hintergrund ist dann auch das Plädoyer für eine veränderte Form des Erzählens zu verstehen, die in der „Negation von Sinn [...] (einmal im Ausmaß des Leidens und das andere Mal im Ausmaß von Dehumanisierung)“ (S. 249) zum Ausdruck kommt und so der subjektiven Perspektive der Täter wie auch der Opfer zu entsprechen vermag:

„Diese Sperrigkeit kann und muß narrativ zum Ausdruck gebracht werden, und damit ändert sich der Modus des Erzählens [...]“. (S. 249)

Ganz ähnlich finden sich diese Gedanken auch im Aufsatz „Holocaust-Erinnerung und deutsche Identität“. (S. 279-299)

Die zweifelsohne vorhandene Sinnwidrigkeit von Geschichte lässt der Verfasser den eigentlich individuell-persönlichen Vorgang des Trauerns auf die Geschichte übertragen, wobei der Nexus, so die These im Aufsatz „Historisch trauern – Idee einer Zumutung“ (S. 301-324), dann besteht,

„wenn der betrauerte Verlust in einen größeren zeitlichen Zusammenhang gebracht, in ihm gedeutet und zur Bewältigung des Verlustes bemüht wird“. (S. 301)

Trauern ist mehr als ein Gefühl, nämlich ein denkerischer Akt, da Selbst- und Weltdeutung unmittelbar davon betroffen sind. Das Ziel der Trauerarbeit bzw. des Trauerprozesses ist die aus der Erfahrung eines Verlustes resultierende Veränderung des eigenen Selbst, die durch die Erfahrung der Abwesenheit des Verlorenen „in sich und um sich“ realisiert und dann „in seiner Abwesenheit neu“ angeeignet wird. (S. 305)

Mit dem Verlust von Utopien beschäftigt sich der den Sammelband beschließende Aufsatz „Viel Lärm um das Nichts der Zeit im Wechsel des Jahrtausends“ (S. 325-335), in dem er – seinerzeit anlässlich der Schwelle zum neuen Jahrtausend – die orientierende Funktion des Geschichtsbewusstseins in

Erinnerung ruft, die in dem Bestreben zu sehen ist, „innere und äußere Zeit in Einklang zu bringen“, um so der unerbittlich voranschreitenden Zeit insofern Einhalt zu gebieten, als sie auf diese Weise als der Gestaltung fähig verstanden werden kann. (S. 329) Soll daraus orientierendes Handeln entstehen, das weder „in blinden Aktionismus oder in handlungsunfähige Melancholie“ (S. 334) verfällt, bedarf es dafür einer „Erneuerung seiner utopischen Sinnpotentiale“, wobei es ihm nicht um die planmäßige Umsetzung einer Utopie in die Wirklichkeit geht, sondern vielmehr um die „Überschwenglichkeit eines ganz Anderen, die wir mit den mentalen Kräften unserer Erwartung auffüllen können.“ (S. 334) Der Verfasser verweist auf den „Kern des Utopischen im Sinnpotential der menschlichen Welt- und Selbstdeutung“, die den

„Schrecken der historischen Erfahrung um so mehr aushaltbar [macht, T.S.], je weniger er sich aufs bloß Machbare bezieht, sondern entschieden darüber hinausgeht“. (S. 334)

Zumindest kurz ist abschließend die Stärke des Ansatzes in Bezug auf einen theologischen Begriff von Geschichte zu skizzieren. Dem Verfasser gelingt es mit seinen Ausführungen, den Ansprüchen methodischer Geltungssicherung zu entsprechen, wie es den modernen Geschichtswissenschaften gemäß ist. Eine Stärke seines transzendentalpragmatischen Ansatzes ist dabei die Verortung des Ursprungs des Geschichtsbewusstseins in den Zusammenhängen der gegenwärtigen Lebenspraxis. Für eine Theologische Historik eröffnet dies die Chance, genuin religiöse Sinnbildungsleistungen im historischen Erzählen auszudrücken. Ist aber die methodische Rationalität zwischen Geschichtswissenschaft und Theologie prinzipiell kompatibel, vermag es Rüsens Ansatz, den theologischen Begriff von Geschichte in ideologiekritischer Absicht vor weltanschaulichen Redensarten zu bewahren: Es gibt keinen Dualismus zwischen „Heils-“ und „Profangeschichte“!

Neben diesen wissenschaftstheoretischen Aspekten wird dem Vergangenen durch das Erzählen ein bleibender Sinn

beigelegt. Damit aber – und dies ist theologisch von größtem Belang – wird die Vergangenheit nicht nur in Geschichte verwandelt; ihr sind zugleich Zukunftschancen inhärent. Die Vergangenheit ist bleibend lebendig. Religiös entscheidend ist dann natürlich, dass es sich hier nicht um Fiktionen handelt, sondern dass der christliche Glaube an Faktizität gebunden ist, die in der Hoffnung auf die „Auferstehung allen Fleisches“ ihre größte Dimension erhält. Diese Zukunft wird nicht einfach nur erwartet, sondern ist bereits angebrochen in der Verkündigung des Reiches Gottes. Dies ermöglicht es dem Menschen, das eigene Leben zu deuten und sich auf diese Weise handelnd in die Welt hinein zu entwerfen. Dann aber vermag der Glaube das Handeln zu orientieren. Deswegen darf das Buch eigentlich in keinem theologischen Regal fehlen, zumindest dann nicht, wenn man sich aus christlicher Perspektive mit dem Geschichtsbegriff beschäftigt!

**Zum Rezensenten:**

Dr. Tobias Schulte promovierte 2013 im Fachbereich Fundamentaltheologie (Prof. Dr. Magnus Striet) an der Universität Freiburg i. Br.. Er forscht zu Fragen der Glaubenshermeneutik im Horizont der Moderne, Christologie, Geschichtstheologie und Eschatologie sowie Anthropologie. Er ist seit Mai 2021 Leiter der Volkshochschule Arnsberg/Sundern.



**Matthias Grebe/Jeremy Worthen (Hg.), *After Brexit? European Unity and the Unity of European Churches*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, 160 S., 28.00 €, ISBN: 978-3-374-06157-0**

---

Das Brexit-Referendum im Jahr 2016 war ein Schock für alle, die die europäische Integration als einen eminent wichtigen historischen Prozess verstehen und sich ihm verpflichtet fühlen. Der Austritt Großbritanniens aus der Europäischen Union hat konkrete ökonomische, politische und soziale Folgewirkungen. Darüber hinaus wirft er grundlegende Fragen nach den gegenwärtigen Konturen der Vision eines geeinten Europas auf. Für Kirchen steht die Frage im Raum, welche Perspektiven sie angesichts des Brexits im Blick auf die Einheit Europas und die Einheit der Kirchen in Europa miteinander entwerfen können.

Im November 2018 fand ein von der Kirche von England und der Evangelischen Kirchen in Deutschland (EKD) gemeinsam verantwortetes Kolloquium im Lambeth Palace statt. Mehr als 60 Personen aus Politik, Kirche, Theologie, Sozial- und Politikwissenschaften diskutierten die Rolle und Perspektiven der Kirchen angesichts des Brexits. Anlass war der Besuch des EKD-Ratsvorsitzenden Heinrich Bedford-Strohm und der Präses der EKD-Synode Irmgard Schwaetzer beim Erzbischof von Canterbury, Justin Welby. Matthias Grebe und Jeremy Worthen haben die Vorträge dieses Kolloquiums in dem Band *After Brexit? European Unity and the Unity of European Churches* veröffentlicht.

Da die Frage des geschichtlichen Horizonts in der Debatte um Europa eine wichtige Rolle spielt, ist der erste der drei Teile dieses Bandes historisch ausgerichtet. Der zweite Hauptteil analysiert die Rolle der Kirchen in Europa in der Gegenwart, vor allem in Großbritannien und in Deutschland. Im dritten Abschnitt stehen theologische Perspektiven im Mittelpunkt, die einen konstruktiven Beitrag zum Engagement für die

Einheit der Kirchen und für ein geeintes Europa leisten können.

In ihrer erhellenden Einleitung führen Grebe und Worthen nicht nur in die Beiträge des Bandes ein, sondern geben darüber hinaus auch einige markante Stimmen aus den Diskussionen des Kolloquiums wieder.

Nick Baines, anglikanischer Bischof von Leeds, erklärte, dass das Nachkriegsnarrativ, demzufolge der europäische Integrationsprozess die wegweisende Antwort auf die Schrecken der beiden Weltkriege und Garant für Frieden in Europa sei, deutlich an Überzeugungskraft verloren habe. (S. 14) Baines forderte deshalb, ein neues Narrativ für Europa zu entwerfen.

Der Generalsekretär der Konferenz europäischer Kirchen in Europa, der orthodoxe Priester Heikki Huttunen aus Finnland, vertrat, dass es neben diesem Narrativ in Westeuropa durchaus auch schon immer andere Narrative gegeben habe, etwa in Südeuropa, in den Mittelmeerländern, das „post-osmanische“ Narrativ und nicht zuletzt die pan-europäische Geschichte der Roma. (S. 15)

Robert Innes, Bischof der anglikanischen Diözese von Europa, hob darüber hinaus die Bedeutung multipler Identitäten hervor. Er warb dafür, dass die Kirchen angesichts eines Abgrenzungsdiskurses das Narrativ multipler Zugehörigkeit stärken können, denn:

„Christians have always lived with multiple identities – as citizens of heaven, yet also members of earthly societies, as members of particular churches, and also members of the universal church.“ (S. 19)

Die Einleitung des Buches zitiert Passagen aus der kurzen gemeinsamen Erklärung, die Justin Welby und Heinrich Bedford-Strohm am Ende des Kolloquiums 2018 veröffentlicht haben. Darin wird auch die Meissener Erklärung erwähnt, mit der sich 1991 die EKD und die Kirche von England verpflichtet haben, sich gemeinsam auf den Weg zu voller, sichtbarer Kirchengemeinschaft zu begeben. Die Meissener Erklärung spielt jedoch im Sammelband kaum eine Rolle.



In den zwei Beiträgen zur Geschichte im ersten Teil beschäftigen sich der Historiker Piers Ludlow und der Theologe Gary Wilton mit den Architekten am Beginn des europäischen Integrationsprozesses und ihren Entwürfen. Ludlow zeigt in seinem Beitrag auf, dass die religiöse Dimension zu Beginn eine stille, aber wichtige Rolle spielte. Er verweist darauf, dass die Denktradition des transnationalen, politischen Katholizismus den französischen Außenminister Robert Schuman, den italienischen Premierminister Alcide De Gasperi und den deutschen Bundeskanzler Konrad Adenauer verband. (S. 34f.) Die Bedeutung der Schuman-Erklärung wird von Gary Wilton näher beleuchtet, sowohl in ihrem historischen Kontext, als auch in den Perspektiven, welche sie für ein Post-Brexit-Europa eröffnen könnte. Er unterstreicht dabei mit Nachdruck die Bedeutung des christlichen Menschenbildes und christlicher Werte. (S. 59) Es scheint, als wolle er eine Brücke für Christenmenschen in Großbritannien schaffen, sich nicht von dieser Vision abzuwenden.

Dies geschieht sicherlich vor dem Hintergrund, dass nicht zuletzt die Mitglieder der Kirche von England überproportional für den Brexit gestimmt haben. Ben Ryan liefert in seinem Beitrag im zweiten Teil die wichtigsten Zahlen zum Abstimmungsverhalten im Brexit-Referendum. (S. 69-76) Er sieht vor allem drei Faktoren als maßgeblich an: Alter, soziale Verortung und Religionszugehörigkeit. Ältere Menschen haben eher als jüngere für den Brexit gestimmt. Im Blick auf die soziale Verortung knüpft Ryan an eine Unterscheidung von David Goodhart an: Während „Anywheres“ kosmopolitisch ausgerichtet sind, liegt der Fokus der „Somewheres“ auf der Zugehörigkeit vor Ort. Während etwa 20 Prozent zu den „Anywheres“ gezählt werden, kommen die „Somewheres“ auf rund 50 Prozent. Letztere hatten eher eine Affinität, für den Brexit zu votieren. Im Blick auf den Faktor Religionszugehörigkeit ergab sich folgendes Bild: Muslime wie auch Hindus und Sikhs haben mehrheitlich für einen Verbleib in der Europäischen Union gestimmt. Ebenso gab es bei den Katholiken und die presbyterianische Kirche von Schottland

eine leichte Mehrheit für den Verbleib. Die Mitglieder der Kirche von England dagegen stimmten mehrheitlich für den Brexit. Ryan erklärt das damit, dass die Anglikaner keine Affinität zum europäischen Projekt hätten, da dies ursprünglich ein „Catholic ideological project“ gewesen sei. (S. 74) Über diese Interpretation lässt sich streiten. Überzeugender scheint mir die Analyse von Sarah Rowland Jones zu sein, die hervorhebt, dass der Slogan „take back control“ eine zentrale Rolle gespielt habe und es für viele Menschen um eine Frage der Handlungsfähigkeit gegangen sei. (S. 125)

Der einzige Beitrag eines deutschen evangelischen Theologen in diesem Sammelband stammt von Arnuf von Scheliha. Er präsentiert in nuce die europäische Kultursynthese, die der liberale Theologe Ernst Troeltsch entwarf, und kommentiert vor diesem Hintergrund aktuelle gesellschaftspolitische Entwicklungen. Die Religionssoziologin Grace Davie zeigt in einem vergleichenden Beitrag auf, wie sich die öffentliche Rolle der Kirche von England von der der katholischen Kirche in Frankreich unterscheidet, in beiden Kontexten sich aber auch das Verhältnis zwischen Religionsgemeinschaften, Gesellschaft und Staat wandelt.

Die zuvor bereits erwähnte Theologin Sarah Rowland Jones diskutiert im dritten Teil des Sammelbandes „Riches and Risks of Tackling Contemporary European Issues Ecumenically“. Aufgrund ihrer langjährigen Erfahrung in ökumenischen Dialogen betont sie, dass die Kirchen den theologischen Austausch und das Hören aufeinander brauchen:

„Developing theological depth together matters, if we are to do all this well. We need the breadth of one another’s differing experiences and perspectives; but we also need the grace to listen and speak honestly with one another when we suspect a partner may have read the signs wrongly, and to draw deeply on wells of theological wisdom.“ (S. 124)

Sie macht deutlich, dass es neben den theologischen Dialogen auch konkreter Zusammenarbeit in unterschiedlichen kirchlichen Handlungsfeldern bedarf.

Diese Stoßrichtung findet sich auch in dem Beitrag „The Church of England and European Ecumenism: Making our Unity Visible“ von Will Adam, Matthias Grebe und Jeremy Worthen. Sie plädieren für einen „ecumenism of common action“:

„If the unity of the church becomes visible through participation in common action that expresses the church’s common life, then the primary questions for ecumenism are not determined by narratives about the losing or gaining of unity.“ (S. 144)

Darüber hinaus fordern die Autoren, außer den Kirchen, die schon seit langen Jahren gemeinsam in ökumenischen Lehrgesprächen sind, auch andere Stimmen ins ökumenische Gespräch hereinzuholen. Es stellt sich unmittelbar die Frage, warum diese wichtige, aber im Grunde nicht neue Forderung nicht bereits bei diesem Kolloquium 2018 verwirklicht werden konnte. Nicht nur, dass Migrationskirchen anscheinend fehlten, sondern im Blick auf Großbritannien auch Beiträge aus Schottland und Nordirland (eine Perspektive aus Wales war durch Sarah Rowland Jones präsent).

Ein kurzer Text von Erzbischof Justin Welby über „Let us be Peacemakers‘: Christian Presence and Witness in Europe“ beschließt den Band. Dies war ein zuerst bei der Vollversammlung der Konferenz Europäischer Kirchen im Juni 2018 gehaltener Vortrag, der für diese Publikation leicht überarbeitet wurde.

Der Brexit wirft alte und neue Fragen im Blick auf das Verhältnis der Nationen und der Kirchen in Europa auf. Am 31. Januar 2020 trat Großbritannien aus der Europäischen Union aus. Bischof Heinrich Bedford-Strohm von Seiten der EKD und Bischof Ralf Meister von Seiten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) nahmen dies zum Anlass, einen Brief an die Kirche von England zu schicken, in dem sie die Bedeutung von Gemeinschaft und Zusammenarbeit hervorhoben. Über ein Antwortschreiben aus der Kirche von England wurde nicht berichtet. Interessanterweise hat die EKD in derselben Woche einen offenen

Brief von vier Kirchen aus Großbritannien erhalten (Methodist Conference, Baptist Union of Great Britain, Church of Scotland, General Assembly of the United Reformed Church). Diese Kirchen heben hervor, dass sie europäische Kirchen sind und bleiben.<sup>1</sup>

Dieser Vorgang vom Januar 2020 unterstreicht, wie wichtig die vorliegende Publikation ist und wie sehr ihr eine breite Rezeption in Großbritannien, Deutschland und darüber hinaus zu wünschen ist. Die Verbindung von akademischen und kirchenleitenden Perspektiven ist ein wichtiges Charakteristikum dieses Bandes. Seine Begrenzungen ergeben sich daraus, dass dies ein Tagungsband eines eintägigen Kolloquiums ist, das im Kontext der spezifischen Beziehung zwischen der EKD und der Kirche von England verortet ist. Der Tenor des Bandes ist klar: Es geht nicht um Debatten über den Brexit an sich. Vielmehr ist mehr denn je deutlich, dass die Kirchen in Europa in ihrem gemeinsamen Nachdenken darüber, was es bedeutet, Einheit zu suchen und Gemeinschaft zu gestalten, nicht nachlassen dürfen. Im Gegenteil, es braucht noch konkretere Formen der Zusammenarbeit, um den ökumenischen und gesellschaftlichen Herausforderungen gemeinsam zu begegnen.

*Simone Sinn*

### **Zur Rezensentin:**

Dr. Simone Sinn lehrt ökumenische Theologie am Ökumenischen Institut in Bossey und arbeitet im Ökumenischen Rat der Kirchen in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung mit.

---

<sup>1</sup> Vgl. die Pressemitteilung der EKD, Brexit: „Jetzt ist es noch wichtiger, die Gemeinschaft der Kirchen zu vertiefen“ vom 31. Januar 2020, <https://www.ekd.de/briefe-brexit-53088.htm> (Zugriff am 7.7.2021)

**Hans-Georg Hermann/Benjamin Lahusen/Thilo Ramm/  
Stefan Christoph Saar (Hg.), *Nationalsozialismus und  
Recht. Zweite und Dritte Babelberger Gespräche, Ba-  
den-Baden: Nomos Verlag 2018, 313 S., 82.- €, ISBN:  
978-3-8487-4777-1***

---

Dieser Tagungsband beinhaltet die Dokumentation der Fortsetzung der 2014 veröffentlichten Ersten Babelberger Gespräche, die sich als spontan organisiertes Diskussions- und Forschungsforum zum Thema „Recht und Unrecht im Nationalsozialismus“ etabliert haben. In diesem Werk, das die Teile zwei und drei des Tagungsformats und damit die Inhalte der Konferenzen von München (2013) und Rostock (2015) abbildet, werden die Themenfelder und Desiderate für die zukünftige Forschung, das Verhältnis von Recht und Moral im Nationalsozialismus, Herrschaftstechniken und Herrschaftsfelder im Hitlersystem, die Rolle der Kirchen sowie Aspekte der Universitätsgeschichte und des Völkerrechts in jeweils mehreren Kapiteln dargestellt.

Dass sich die Juristen nach Ende des Zweiten Weltkrieges mit der Aufarbeitung der Rolle der Justiz im Nationalsozialismus schwertaten, verwundert nicht. Mit dem Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums vom April 1933 wurden die jüdischen Akademiker, Richter und Beamten systematisch von ihren Posten vertrieben; die politische und richterliche Willkür, die politische Morde rechtfertigte, führte zu Pogromen wie der Reichskristallnacht und endete letztlich im Holocaust. Diese totalitäre Abwärtsspirale wurde von der Justiz im Dritten Reich nicht nur geduldet, sondern aktiv hingenommen, wie Bernd Rühers in seinem einführenden Aufsatz *Nationalsozialismus und Recht. Stand und Säumnisse der NS-Forschung 2013* (S. 11-28) darstellt. Der emeritierte Konstanzer Rechtswissenschaftler zeigt, dass verschiedene Faktoren wie die personelle Kontinuität im Justizwesen und

der Unwille jüngerer Akademiker, ihre Lehrer zu diskreditieren, nach dem Krieg eine Schweigespirale auslöste, die eine sorgfältige und proaktive Aufarbeitung der Rolle der Justiz im Nationalsozialismus lange verhinderte oder zumindest verzögerte. Rüthers meint:

„Das nahezu perfekte kollektive Verschweigen der Rechtsperversion in der NS-Zeit in der Juristenausbildung, gefolgt von den ebenfalls weithin unbekanntem, strukturell ähnlichen Praktiken der DDR, prägte das verfälschte juristische Geschichtsbild der nachfolgenden Generationen von Studierenden bis in die Gegenwart“ (S. 24).

Diese Gesprächsreihe ist ein wichtiger Schritt auf dem Weg, um eine ehrliche Sicht auf die Vergangenheit der deutschen Justiz zu wagen.

### *Die Kirchen im Nationalsozialismus*

An dieser Stelle werden die Beiträge zur Rolle der Kirche im Nationalsozialismus genauer betrachtet. Theologin Lucia Scherzberg von der Universität des Saarlandes zeigt in ihrem Beitrag, dass die katholische Kirche nicht zu einem organisierten institutionellen Widerstand gegen den Nationalsozialismus in der Lage war, auch wenn sich auf der Ebene der Ortsgemeinden Widerstand gegen die Vereinnahmung der Kirche durch die Nazis formierte.

Scherzberg kontrastiert das Beispiel des nationalsozialistischen katholischen Priesters Richard Kleine mit den allgemeinen Einstellungen in der Kirche zu dieser Zeit. Kleine, als nichteheliches Kind im katholischen Milieu von vornherein benachteiligt, entwickelte enorme wissenschaftliche Ambitionen; für einen hierarchisch und autoritär strukturierten Katholizismus forderte er eine zentrale gesellschaftliche Rolle ein und betrachtete dieses zentralistische Kirchenbild als einen „modernen“ Ansatz. Die Verfasserin zeigt, dass der politische Katholizismus in der Weimarer Republik sehr differenziert

ausgeprägt war, was anhand der Richtungskämpfe innerhalb der die Demokratie unterstützenden Zentrumspartei sichtbar geworden sei. Kleine habe in den Zeiten der Präsidialkabinette die Figur eines starken Führers schätzen gelernt und zunächst mit Heinrich Brüning sympathisiert. Der Geistliche, der einen irenischen Ansatz zur Stärkung des Christentums vertrat, versuchte durch eine Anlehnung an die „Deutschen Christen“ das völkische Element im Katholizismus zu stärken. Später radikalisierte sich Kleine und wurde zu einem Antisemiten, der diese Hasslehre theologisch zu begründen suchte. Während nach dem Zusammenbruch des Regimes die Kirche wenigstens vorsichtig Fehler während des Nationalsozialismus, wenn auch beschwichtigend und apologetisch, einräumte, blieb Kleine bis zu seinem Lebensende uneinsichtig, zeigt Scherzberg. Ohne zu moralisieren zeigt sie in ihrem Beitrag, wie gläubige Menschen in einer Mischung aus Naivität, einem autoritären Politikverständnis und persönlichem Ehrgeiz zu Apologeten eines tyrannischen Systems werden können und leistet damit einen wichtigen Erkenntnisgewinn.

### *Das Versagen des Protestantismus im Kampf gegen die Nazis*

Annähernd zwei Drittel der Deutschen waren zu Zeiten der Weimarer Republik Mitglieder der protestantischen Kirche. Diese wird von zahlreichen Beobachtern als Staatskirche im Deutschen Reich betrachtet, die eine Distanz zu den Herrschenden vermissen ließ. Wie Klaus-Dieter Grunwald in seinem Beitrag zeigt, führte diese Nähe zu den herrschenden Autoritäten dazu, dass in der Kirche Ideen der Nationalsozialisten unkritisch geteilt wurden wie (1) die Reichsidee, (2) die Vorstellung eines anti-pluralistischen, auf Harmonie getrimmten Einheitsstaates, (3) der Kampf gegen den Bolschewismus sowie (4) die Vorstellung eines „positiven Christentums“; dieser Begriff wurde sogar von der NSDAP in ihr Parteiprogramm aufgenommen. Auch die einflussreichsten Staatsrechtslehrer unterstützten diese anti-demokratische

Mentalität. Dazu kam das unfassbare Schweigen gegenüber dem Schicksal der Juden. Manfred Gailus hat in einer Studie über den protestantischen Juristen Friedrich Weißler, der als Mitverfasser einer Denkschrift in einem Konzentrationslager ermordet worden war, auf den beschämenden Antisemitismus innerhalb der protestantischen Kirche hingewiesen,<sup>1</sup> der direkt mit Martin Luthers Aussagen legitimiert worden war. Grunwald demonstriert diese Einstellungen anhand der Entwicklungen in der Landeskirche Hessen-Nassau. Er kommt zu dem Schluss, dass Widerstand nur von mutigen, überzeugten Individuen praktiziert worden war. Die christlichen Kirchen der Gegenwart sind, so meint er, aufgrund der fortgeschrittenen Ökumene besser vorbereitet, um zukünftigen totalitären Entwicklungen effektiver entgegen zu wirken.

Der Rezensent ist der Auffassung, dass die jüngeren Friedensschriften tatsächlich einen bedeutenden Fortschritt in der historischen Aufarbeitung der Rolle der Kirchen im Nationalsozialismus darstellen. Die evangelische Kirche hat mit ihrer Denkschrift aus dem Jahre 2007 *Aus Gottes Frieden leben – für gerechten Frieden sorgen* wünschenswerte normative Ziele formuliert, verfällt in ihrem Anspruch, überall auf der Welt für Gerechtigkeit zu sorgen, jedoch in einen derart überzeichneten Idealismus, dass der Wert der Schrift wieder in Frage gestellt werden kann.<sup>2</sup>

Die Katholische Kirche hat mit dem Wort der deutschen Bischöfe zur Rolle der Kirche im Nationalsozialismus vom 8. Mai 2020 die Schuldverstrickung der Kirche schonungslos eingeräumt:

„Die tradierte kirchliche Sicht des Krieges und das nationale Bewusstsein standen gegen aufkommende Zweifel. Auch gegen die ungeheuerlichen Verbrechen an den als ›rassenfremd‹ diskriminierten und verfolgten Anderen, insbesondere den Juden,

<sup>1</sup> Manfred Gailus, *Friedrich Weißler. Ein Jurist und Bekennender Christ im Widerstand gegen Hitler*, Göttingen 2017, S. 217-218.

<sup>2</sup> Christoph Rohde, *Das Kreuz und der Krieg. Prämissen einer realistischen katholischen Friedensethik*, Rückersdorf 2021, S. 265-266.



erhob sich in der Kirche in Deutschland kaum eine Stimme<sup>3</sup>  
(S. 14).

Die Aufarbeitung wird damit ehrlicher und klarer. Genau diese Einstellung wünscht man sich auch für die Aufklärung des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche.

Der zweite Tagungsband zum Thema Nationalsozialismus und Recht geht über die Frage der Verrechtlichung des Nazi-Terrors weit hinaus und analysiert dahinterstehende gesellschaftliche Strömungen und Mentalitäten. Damit trägt der Band zu einer profunderen Aufarbeitung der Rolle gesellschaftlicher Akteure im Nationalsozialismus bei. Ein überleitender Beitrag vom ersten zum zweiten Tagungsband wäre allerdings wünschenswert gewesen. Die Babelsberger Gespräche und ihre Dokumentation erweisen sich als wichtiges wissenschaftliches Projekt, dessen Fortführung wünschenswert ist.

*Christoph Rohde*

### ***Zum Rezensenten:***

Dr. Christoph Rohde war Lehrbeauftragter an der Hochschule für Politik, München, Dozent im Bereich Volkswirtschaft und Medienpolitik für verschiedene Bildungsträger

---

<sup>3</sup> *Deutsche Bischöfe im Weltkrieg - Wort zum Ende des Zweiten Weltkriegs vor 75 Jahren vom 29. April 2020*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2020 (Die deutschen Bischöfe Nr. 107), S. 14.



**Aleida Assmann, *Die Wiedererfindung der Nation. Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen*, München: C. H. Beck 2020, 334 S., 18.- €, ISBN: 978-3-534-27340-9**

---

Der Titel des Buches ist eindeutig. Mit dem „wir“ sind „wir Deutschen“ gemeint. Die Autorin setzt ihre Ausführungen mit dem Kapitel „Die These: Überwindung und Wiederfindung der Nation“ ein. Sie kann sich mit der Antwort eines ungenannten Politologen auf ihre Frage, was er zum Begriff der Nation zu sagen hätte, nicht abfinden. Er habe wie „aus der Pistole geschossen“ gesagt: „Das Standardwerk zu dieser Frage ist immer noch Michael Zürns *Regieren jenseits des Nationalstaates*.“<sup>1</sup> (S. 23) Assmanns Antwort hierauf lautet, dass sie sich seit längerer Zeit Sorge mache,

„wie gutmeinende aber auch realitätsblinde und in ihrer kritischen Grundhaltung erstarrte Intellektuelle die wachsende politische Gefahr verkennen, die von diesem Ignorieren ausgeht. Die Wiederfindung der Nation ist eine wichtige Aufgabe, die gemeinsame Aufmerksamkeit verdient.“ (S. 23 f.)

Hierbei dürfe man Nation und Nationalismus nicht gleichsetzen, man müsse lernen, mit „Nation auch positive Werte und Ideen zu verknüpfen.“ (S. 24) Bemerkenswert sei in dieser Hinsicht das *Manifest für eine bessere Nation* von Jill Lepore, aus dessen Klappentext Assmann zitiert: „Wer den Liberalismus gegen die autoritäre Welt unserer Zeit verteidigen will, der muss die Nation neu denken.“ (S. 24)

In der Folge nimmt die Autorin Stellung zu Ideen der Abschaffung bzw. Auflösung des Nationalstaates. Für ersteres steht Menasses Europaprojekt, für das zweite Alexander Thielers *Der gefräßige Leviathan. Entstehung, Ausbreitung und Zukunft des modernen Staates*, ein Buch, das auf mehreren

---

<sup>1</sup> Michael Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaates. Globalisierung und Denationalisierung als Chance*, Frankfurt/M 1998

Seiten referiert wird. Am Ende kommt Assmann zu dem Schluss, dass trotz vieler Erscheinungen der Denationalisierung durch Modernisierung und Globalisierung der gefräßige Leviathan nicht siegen werde, abgesehen davon, dass die Vision der Denationalisierung „ein spezifisch deutscher Traum“ zu sein scheint, „der auf den spezifisch deutschen Alptraum des Nationalsozialismus antwortet.“ (S. 46) All dem hält sie ihre und nicht nur ihre Vorstellung von der EU als einer Eidgenossenschaft entgegen. Als solche

„könnte die EU ihre Nationen schützen und klare Schranken errichten gegen die fortschreitende Nationalisierung von Nationalstaaten.“ (S. 59)

Im zweiten Kapitel „Zur Grammatik der Identitäten“ fordert Assmann, den Begriff Identität von seiner Isolation zu befreien und ihn in dem „dreigliedrigen Begriffscluster *Identität*, *Gedächtnis* und *Kultur* zu betrachten.“ (S. 72 – kursiv im Original). Alle drei Begriffe hätten in den 1990er Jahren ihre Bedeutung verändert, hin zum Kollektiven erweitert. Es würden „immer größere Wir-Gruppen, die, überkommen oder selbstgewählt, unser Leben bestimmen, indem sie Besonderes mit Allgemeinem und Individuelles mit Gemeinsamen verbinden“ (S. 99), aber es gebe auch Gefahren – gemeint ist innerhalb der EU –, die es zu bannen gilt.

Dazu sei eine „Grammatik nationaler Narrative“, wie das dritte und längste Kapitel überschrieben ist, vonnöten. Die zentrale Gestalt, der Assmann größte Sympathie entgegenbringt, ist die schon erwähnte Jill Lepore. Sie mache sich in ihrer über tausendseitigen Geschichte Amerikas für den Verfassungspatriotismus in einer Weise stark, die man bei anderen Historikerinnen und Historikern nicht finde, indem sie den gleichsam immerwährenden Kampf um die Einhaltung der von den Gründungsvätern formulierten Werten schildert, wonach „alle Menschen gleich geboren und mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind“.

In den weiteren Partien des dritten Kapitels geht es um konkrete Narrative der deutschen, aber auch israelischen und

flüchtig der österreichischen, spanischen und polnischen Bewältigung bzw. Nicht-Bewältigung dessen, was man einst gemeinhin zur Nationalgeschichte gerechnet oder aus ihr ausgeblendet habe, ferner darum, wieweit man sich mit nationalen Symbolen identifizieren könne. Assmann erinnert sich hierbei an ihren Amerikaaufenthalt in jungen Jahren, als sie ohne weiteres jeden Tag den Fahnen Schwur „Freiheit für alle“ leistete, ohne darüber nachzudenken, warum es in ihrer Klasse alle möglichen Einwandererkinder gab, nur keine Schwarzen.

Das dritte Kapitel endet mit den Ausführungen „>Deutschlands Wiedergeburt< oder Was die Deutschen über ihre Narrative wissen sollten“. Eine Fortsetzung dessen stellt das letzte Kapitel dar, in dem die Geschichte Deutschlands seit der Wiedervereinigung beleuchtet wird. Assmann fragt sich, inwieweit sie gelungen ist. Sie wird hier sehr persönlich, bekennt sich zu der Generation der Westdeutschen, die nicht mehr an die Möglichkeit der Schaffung eines Gesamtdeutschlands glaubte, aber sich in die neue Situation einzufinden wusste und sie als Gewinn erkannte. Sie zitiert aus einem privaten Briefwechsel mit einer Ostdeutschen, die aufs eifrigste die DDR als einen Staat verteidigt, in dem alle SS-Männer und Mitglieder der NSDAP entlassen wurden und man im Geiste des Pazifismus und Antifaschismus erzogen wurde. Assmann wirft an dieser Stelle ein, dass sie als Schülerin dank der guten Beziehungen eines Lehrers zu SED-Funktionären mehrmals die DDR besucht habe (S. 259). Auf die Weise hat sie, will sie sagen, die Notwendigkeit des gegenseitigen Verstehens verinnerlicht und könne sogar die Argumentation der Ostdeutschen nachvollziehen. Aber die Wirklichkeit der gegenseitigen Wahrnehmung ist eine andere. Es gab nun einmal vierzig Jahre lang unterschiedliche Diskurse. „Die deutsche Nation ist zwar *vereint*, aber *verneint*“, konstatiert die Verfasserin,

„weil sie bisher kein gemeinsames Ost-West-Narrativ zustande gebracht hat und die Geschichte der Sieger (gemeint ist Westdeutschland – K.S.) das Narrativ bisher einseitig dominiert.“

Ein „politisch administrativer Akt von oben“, der Anschluss der fünf neuen Länder an die Bundesrepublik, habe „die friedliche Revolution der Bürgerbewegungen, die von unten kam und die Wende eingeleitet hat“, überlagert (S. 310 – kursiv im Original).

Es ist leider, wie mir scheint, kaum zu erwarten, dass sich ein solch gemeinsames Narrativ herausbilden wird, dazu sind die Erlebniswelten der Menschen in beiden deutschen Staaten zu unterschiedlich gewesen. Hinzu kommt, dass die Abkehr des Westens vom Osten Europas insgesamt, die bis heute währt, sich sogar zu vertiefen scheint. Das Gefühl, nach 1989 über den Tisch gezogen worden zu sein, nimmt mittlerweile mit der Dominanz des westlichen Kapitals in Osteuropa zu. Man erkennt immer mehr, dass nicht nur wirtschaftliche, sondern vor allem politische Schwäche der osteuropäischen Staaten nach der sogenannten Wende die Ursache für diese fatale Entwicklung war. Assmann blendet in ihrem Buch leider diese sowie ökonomische Fragen so gut wie ganz aus. Die Dynamik der Staaten, auch Nationen genannt – die Autorin verweist darauf, dass im Englischen *state* und *national state* synonym verwendet werden – hängt nun einmal von ihrer Wirtschaftskraft ab. Im Bundestag hört man regelmäßig die Klage, dass Deutschland als Wirtschaftsstandort nicht mehr einen der ersten Plätze einnehme. Im Jahre 2019 sei es um vier Plätze vom dritten auf den siebten zurückgefallen. Immerhin befinde es sich unter den ersten zehn. Hinzuzufügen wäre, dass es in Europa nach wie vor den ersten Platz einnimmt. Für die sogenannten Osis spielt dies keine Rolle, aber im europäischen Ausland, in den Nachbarstaaten – auf die die Autorin nur selten zu sprechen kommt – ruft dies die verschiedensten Gefühlsreaktionen hervor. Dort hat man den Eindruck, dass Deutschland ein äußerst gut funktionierender und vor allem starker Staat ist, dem es noch dazu gelang, mit dem Bild des Mauerfalls die ostereuropäische Wende weltweit für sich in Anspruch zu nehmen, obwohl sie in Polen mit dem Sieg der Solidarność-Bewegung bei den Wahlen am 4. Juni 1989 eingeleitet wurde, der am 24. August zu der

Mazowiecki-Regierung führte. Ein weiteres symbolisches Datum ist der 11. September 1989, als Ungarn die Grenze zu Österreich für die ostdeutschen Flüchtlinge öffnete. Ende Juni hatten sich die Außenminister Gyula Horn und Alois Mock getroffen. Das Foto, wie sie den „Eisernen Vorhang“ durchschnitten, ging damals durch die ganze Welt und ließ Hunderte von DDR-Deutschen nach Ungarn fahren, um von dort aus in den Westen zu fliehen. Im Herbst 1989 jagte eine friedliche Revolution die andere, am Ende des Jahres war das Einparteiensystem in allen realsozialistischen Ländern endgültig gebrochen. In den nächsten beiden Jahren erklärte eine Sowjetrepublik nach der anderen ihre Unabhängigkeit. Viele von ihnen konnten sich nicht auf die Erfahrung einer eigenen Staatlichkeit berufen. Deutschland konnte ob dieser Geschehnisse glücklich sein, seine Innenpolitik war dank dessen nicht von äußeren Mächten abhängig. Die sowjetischen Streitkräfte verließen gemäß der Vereinbarung auf der 2+4-Konferenz das Territorium der ehemaligen DDR 1994. Für Aleida Assmann scheinen diese Ereignisse jedoch nicht relevant zu sein.

1988 hatte ich auf einer Tagung in Berlin-Wannsee erklärt, dass, wenn Polen souverän werden sollte, es zur Wiedervereinigung komme. Die anwesenden Westdeutschen hielten mich für ein wenig unzurechnungsfähig und die anwesenden Polen meinten, dass sich die Großmächte Gott sei Dank keine Einheit wünschen würden. Meine Argumentation war, dass Russland sich vor einem starken Polen fürchte, es müsse ein Gegengewicht im Westen geben. Und es kam so. Mich wunderte daher auch nicht, dass die in der DDR stationierten Sowjetsoldaten am 9. November 1989 nicht in Bereitschaftsdienst gerufen wurden.

Assmann hat das vorliegende Buch in der Corona-Zeit verfasst, der sie nur Positives abgewinnen kann. Diese hätte, schreibt sie auf den letzten Seiten, einen internationalen Gemeinsinn geschaffen, es sei

„die wertvollste Zeit, die unsere Gesellschaft und pathetisch gesagt, die Weltgesellschaft seit langem hatte.“ (S. 297)

Alles in allem muss gesagt werden, dass es sich um ein sehr persönliches Buch handelt. Persönliche Darlegungen verlangen ein offenes Ohr, genaues Hinhören, kein Sich-Sperren. Es ist die Sicht einer deutschen, kurz nach dem Krieg in Nordrhein-Westfalen geborenen Intellektuellen, die einen gangbaren Weg für ihre Nation, ihren Staat sucht und diesen den Lesenden nahebringen möchte. Einwürfe, dass die theoretischen Grundlagen, auf denen ihr Verständnis von Nation ruht, nur bedingt auf andere Staaten, wie Großbritannien, das auf der Europameisterschaft mit vier Mannschaften – England, Nordirland, Schottland und Wales – vertreten war, die osteuropäischen, oder asiatischen übertragbar wären, dass das politische Geschehen auch von Kapitalinteressen, darunter selbstredend den deutschen, bestimmt wird und Kriege neuer Art drohen, würden das Problemfeld zu weit öffnen und dem Anliegen der Autorin nicht gerecht werden, die ihr Buch schließlich auch als einen Appell an die Bürger der Bundesrepublik auffasst: sie sollten diese als einen demokratischen Staat zu schätzen wissen und bereit sein, ihn gegen extreme Nationalisten zu verteidigen.

***Zum Rezensenten:***

Dr. habil. Karol Sauerland, Prof. em. für Germanistik, Warszawa und Torun.



**Matthias Remenyi/Thomas Schärfl (Hg.), *Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise*, Regensburg: Pustet Verlag 2019, 276 S., 24.95 €, ISBN 978-3-7917-3112-4**

---

Kirche und Theologie stehen mit dem Rücken zur Wand angesichts der drohenden endgültigen Zerstörung der Glaubwürdigkeit der Kirche durch den sexuellen Missbrauch und dessen Vertuschung – so die Herausgeber des Buches, Matthias Remenyi und Thomas Schärfl. Der Band vereinigt die Vorträge eines Fachgesprächs im Februar 2019 in Würzburg, ergänzt durch weitere Artikel. Der Synodale Weg erscheint als Horizont, auf den die deutsche Kirche zugeht, denn die Beiträge wurden noch vor dessen Beginn am 1. Advent 2019 zusammengestellt.

Remenyi und Schärfl sprechen in der Einleitung zwei herrschende, einander feindlich gegenüberstehende „Narrative“ hinsichtlich der sexualisierten Gewalt in der Kirche an. Der Überzeugung, dass hinter Missbrauch und Vertuschung systemische Ursachen zu finden seien, die eine grundlegende Reform notwendig machten, stehe die Auffassung gegenüber, es handele sich um Einzelaten, die durch eine zu lasche Anwendung der kirchlichen Normen ermöglicht worden seien. Die Herausgeber betonen allerdings, dass spätestens seit den Ergebnissen der MHG-Studie von 2018 klar sei, dass es eine spezifisch katholische Form von Machtmissbrauch und sexueller Gewalt einschließlich der Vertuschung gebe, die nur mit Hilfe systemischer Faktoren – des Klerikalismus – habe entstehen können. Die wissenschaftliche Theologie sei ebenfalls Teil dieses Systems, sodass gefragt werden müsse, welche theologischen Konzepte Machtmissbrauch und Klerikalismus ermöglicht und gestützt hätten und welche theologischen Konsequenzen gezogen werden müssten.

Um die verschiedensten Perspektiven zusammenzuführen, ist das Buch in vier große Abschnitte eingeteilt. Im ersten

kommen Betroffene zu Wort, die von den Herausgebern als „die Prophetinnen und Propheten dieser Krise“ (S. 12) bezeichnet werden. Der zweite Teil thematisiert gesellschaftliche, medizinische und psychologisch-praktische Perspektiven, der dritte ethische, rechtliche und institutionelle. Der vierte und letzte Teil widmet sich vor allem systematisch-theologischen Fragen – entsprechende Analysen sollen die Beteiligung der Theologie an Struktur und Erscheinung des Klerikalismus aufdecken und neue Wege aufzeigen.

Der erste Teil enthält vier in Genus und Stil sehr unterschiedliche Beiträge von Betroffenen, die alle aus stark kirchlich geprägten, konservativen bis fundamentalistischen Milieus stammen. Alle vier Beiträge gehen unter die Haut. Der erste von *Magdalena Fischer* (Pseudonym) zeigt eindrücklich, wie Betroffene darum ringen, das ihnen Angetane als Missbrauch zu erkennen und zu definieren, also die Sprachlosigkeit zu überwinden. Besonders erschütternd am zweiten Beitrag von *Kai Christian Moritz* ist neben den verbrecherischen Taten die Empathielosigkeit, die der Betroffene von kirchlicher Seite erfahren hat. Der dritte Artikel von *Ruben Schneider* gibt ein Zeugnis der Heimatlosigkeit eines homosexuellen Heranwachsenden und schließlich Erwachsenen in der von ihm geliebten Kirche – es wird beklemmend deutlich, was Heteronormativität und Homophobie in der Kirche hinsichtlich der Identität und des Selbstbewusstseins gleichgeschlechtlich Liebender anrichten.

*Doris Reisinger* schließlich, die Autorin des 2019 erschienenen Buches über spirituellen Missbrauch, vergleicht die Verletzung sexueller, geistlicher und intellektueller Selbstbestimmung durch kirchlichen Machtmissbrauch. Letztere betreffe vor allem Theolog\*innen, die vergleichbar mit „Verdrängungs- und Vermeidungsstrategien“ reagierten. „Es gibt Scham und Relativierungen und Flucht.“ Dadurch werde die wissenschaftliche Theologie ihrer Kontrollfunktion nicht gerecht. Die wirklichen Opfer dieser kirchlichen Verletzung intellektueller Selbstbestimmung seien aber die Gefährdeten und die Betroffenen, denen die Fähigkeiten fehlten, religiöse und

theologische Anmaßungen und Legitimationen von Machtmissbrauch zu erkennen und zu artikulieren. Reisinger ruft Theolog\*innen in die Verantwortung, Anwält\*innen dieser Menschen zu sein und sich der „kirchlichen Gewaltlogik“ nicht zu unterwerfen. „Eine theologisch begründete Kultur der Gewalt lässt sich nur theologisch zurückweisen.“ (S. 53) Für sie selbst sei die theologische Unterstützung und der rechtliche Beistand durch eine Professorin von sehr großem Wert gewesen.

Der zweite Teil beginnt mit dem Beitrag von *Christiane Florin*. Die Journalistin legt prägnant die Widersprüchlichkeit im Verhalten von Kirchenrepräsentanten offen. Auf der einen Seite gebe es keinerlei Bereitschaft der Bischöfe, selbst Schuld einzugestehen und Verantwortung zu übernehmen, auf der anderen Seite werde jede Kritik an der Kirche einer vermeintlichen persönlichen Betroffenheit des oder der Kritik-Übenden zugerechnet. Florin erinnert an das „Nein“ von Kardinal Marx auf ihre Frage, ob schon einer der Bischöfe an einen Rücktritt gedacht habe. Offensichtlich ist dem Erzbischof diese Unterhaltung nachgegangen. Auf der anderen Seite berichtet Florin von der personalisierten Reaktion auf ihre Frage – sie nennt dies einen „Du, du, du-Reflex“. Sie wurde gefragt, ob sie selbst Missbrauch erlebt habe, ob sie etwas gegen Kardinal Marx habe oder ob sie ihre Verletzungen durch die Kirche auf diese Weise abarbeiten müsse. „Wer Homosexuelle nicht mehr diskriminieren will, muss nach dieser Logik selbst schwul sein“, konstatiert Florin treffend,

„[w]er die katholische Ehemoral kritisiert, kann nur kurz vor der Scheidung stehen. Wer als Geistlicher den Zölibat für entbehrlich hält, hat ein Verhältnis mit der Pastoralreferentin oder dem Pastoralreferenten. Wer hartnäckig journalistisch recherchiert, muss irgendeine persönliche Obsession haben, ist rachsüchtig, geld- und aufmerksamkeitsgeil.“

Genau dies sei dafür verantwortlich, dass „die Streitkultur in der katholischen Kirche so erbärmlich ist“ (S. 70). Auf der anderen Seite gebe es eine „No blaming-Strategie“ – Täter und

Vertuscher durften in der MHG-Studie nicht beim Namen genannt werden, nicht einmal die Bistümer. Besonders wichtig ist auch Florins Hinweis, dass die Ergebnisse der MHG-Studie in die „Denkroutinen“ der jeweiligen kirchlichen Lager eingebaut würden und deren Polarisierung verschärften – und das, obwohl sexualisierte Gewalt in beiden Lagern vorkommt. An keiner Stelle des Buches wird dies sonst so klar benannt.

*Hans Joachim Salize, Dieter Dölling und Harald Dreßing*, die an der MHG-Studie beteiligt waren, werfen einen Blick auf deren Rezeption. Sie werten diese hinsichtlich der beiden folgenden Ziele als Erfolg – zum einen sollte die Häufigkeit des Missbrauchs im untersuchten Zeitraum erhoben werden, zum andern das Augenmerk auf Strukturmerkmale gerichtet werden, die den Missbrauch begünstigten. Von allen Seiten sei die Studie als seriös angesehen worden. Die Presse habe zuerst vor allem die Zahlen aufgenommen, aber die Bischöfe und die Bischofskonferenz hätten nicht verhindern können, dass über die begünstigenden Strukturmerkmale öffentlich diskutiert wurde. Hier seien die Kluft zwischen Kirchenvolk und Kirchenleitung sowie die Meinungsunterschiede in der Bischofskonferenz deutlich sichtbar geworden und Konflikte öffentlich ausgetragen worden. Die Wissenschaftler werten dies als Anzeichen für einen Demokratisierungsprozess, der aber nicht aus dem Inneren der Kirche gekommen, sondern durch den öffentlichen Druck entstanden sei.

Als besonders bedrückend bezeichnen die Forscher, dass sich am Umgang mit den Betroffenen nichts Entscheidendes geändert habe. Berichte über Treffen zwischen Betroffenen und Vertretern der Kirchenleitung, die besonders das Gespräch „auf Augenhöhe“ hervorheben, machten nur deutlich, dass dies nicht die Regel sei, sondern die „strukturelle Asymmetrie“ unverändert fortbestehe.

Nicht zuletzt weisen die drei Autoren darauf hin, dass die Studie vielfältiges empirisches Material bereitstelle, das bisher in der öffentlichen Debatte kaum wahrgenommen wurde.

*Mary Hallay-Witte*, langjährige Präventionsbeauftragte, und *Bettina Janssen*, Rechtsanwältin und Mediatorin, bieten

eine klarsichtige Analyse der Risiko- und Struktur-Merkmale der Kirche. Im strukturellen Machtmissbrauch gehen strukturelle und kulturelle Gewalt zusammen: Im Klerikalismus verbinden sich ungleiche Machtverhältnisse und beschränkte Partizipationsmöglichkeiten für Nicht-Kleriker mit einer „Kultur“, die Ungleichheiten systemimmanent begründet und mit deren Hilfe strukturelle Gewalt legitimiert wird. Deshalb werden die Täter nicht als Bedrohung für die Kinder gesehen, sondern für die Aufrechterhaltung dieses Systems. Darüber hinaus führen vielfältige Vernetzungen und Loyalitäten zu „Mitwisser-Netzwerken“. Die beiden Autorinnen liefern eine prägnante Erklärung für die bereits beschriebene und vielfach wahrgenommene Empathielosigkeit kirchlicher Vertreter gegenüber den Betroffenen: Das Mitgefühl richte sich nicht auf diese, sondern auf die beschuldigten Mitbrüder – die Betroffenen störten dabei nur. Hallay-Witte und Janssen wenden den Begriff des „sozialen Pakts des Schweigens“ von Aleida Assmann auf die kirchlichen Verhältnisse an – die kirchliche Gemeinschaft, bestehend aus Geheimnistägern, Eingeweihten und Nicht-Eingeweihten, wird im Pakt des Schweigens zusammengebunden. Neben dem strukturellen Machtmissbrauch sei das Verhalten der Kirchenleitung davon geprägt, die Verantwortung abzuwehren. Dies zeige sich in der Verwendung von Tätersprache, in der Leugnung oder Verharmlosung der Taten und in der Tatsache, dass nur das zugegeben werde, was ohnehin schon öffentlich bekannt sei und nicht mehr geäußert werden könne. 2002, 2010 und 2018 sei viel von Scham und Schuld gesprochen worden, aber keiner der Verantwortlichen habe persönliche Konsequenzen daraus gezogen.

Als Drittes bemängeln die Autorinnen die fehlende Verbindlichkeit von Maßnahmen zur Intervention und zur Prävention. Zwar seien diese mancherorts durchaus gelungen, die Umsetzung gestalte sich aber völlig unterschiedlich, weil nichts wirklich für ganz Deutschland verbindlich sei. Leitlinien seien nur Empfehlungen auf Hochglanzpapier. Zum Schluss werden acht entscheidende Irrtümer aufgelistet, die

sich meiner Ansicht nach alle Kleriker und Laien an die Wand heften sollten:

1. „Es wird schon vorbeigehen.“ 2. „Es sind alles Einzelfälle.“ 3. „Bei uns passiert so etwas nicht.“ 4. „Betroffene sind Trittbrettfahrer.“ 5. „Die Medien sind schuld.“ 6. „Beten hilft.“ 7. „Täter sind kranke Pädophile.“ 8. „(Allein) Präventionsarbeit ist ausreichend.“ (S. 99f)

Allen diesen Sätzen ist ein klares „Nein“ entgegenzuhalten. Es brauche eine neue Kultur des Zuhörens, Veränderungsbereitschaft, Partizipation und Transparenz sowie klare Ziele und einen verbindlichen Zeitplan zur Umsetzung.

*Godehard Brüntrup* will jenseits von Stereotypen die Frage beantworten, ob die zölibatäre Lebensform einen Risikofaktor für sexuellen Missbrauch darstellt. Im Zentrum steht dabei eine Einschätzung des Zölibats als anspruchsvoller Lebensform mit der großen Gefahr des Scheiterns. Die Täter charakterisiert der Jesuit als Menschen, die an dieser Lebensform gescheitert seien und Unschuldige mit in diesen Abgrund gerissen hätten. Täterschaft wird nicht individualisiert, sondern es wird nach systemischen Gründen gefragt, die Menschen auf einen Weg geführt haben, den sie, so Brüntrups These, eigentlich nicht gehen wollten.

Für die drei von der MHG-Studie herausgearbeiteten Tätertypen stellt Brüntrup einen Zusammenhang zum Zölibat her, fokussiert aber auf den regressiven, psychosexuell unreifen Typus, den er für den relevantesten hält, und eröffnet auch nur hier eine mögliche Lösung der strukturellen Probleme. (Nicht nur) für den regressiven Typus biete der Zölibat die Möglichkeit, die eigene psychosexuelle Unreife und Unfähigkeit zu partnerschaftlichen Beziehungen nicht wahrnehmen oder sich damit auseinandersetzen zu müssen. Das Problem verstärkte sich dadurch, dass lange Zeit genau dieser Typus des „engelsgleichen“ (S. 117), sexuell unerfahrenen und „unberührten“ jungen Mannes in den Reihen der kirchlichen Hierarchie als der ideale Priesteramtskandidat angesehen wurde. Ein weiterer Punkt sei die Internalisierung eines zölibatären Ideals, ohne es in die eigene Persönlichkeit zu integrieren, also nur

eine scheinbare Identifikation zu vollziehen, im Innersten aber eigentlich nicht so leben zu wollen. Brüntrup plädiert deshalb für eine Entkoppelung der Berufungen zum Priesteramt und zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Die Entscheidung müsse nicht unbedingt in jungen Jahren erfolgen, sondern solle auch gereiften und erfahrenen Männern offenstehen, zumal das Modell des „engelsgleichen Jungmannes“ zumindest in der westlichen Welt nur mehr wenig Attraktivität besitze. Eine Vielfalt von Berufungen von jungen, älteren, ledigen, verheirateten, in Gemeinschaft oder in einer Familie lebenden Männern sollte gelebt werden können. Für Frauen scheint in dieser Pluralität aber noch immer kein Platz zu sein.

Leider geizt Brüntrup mit Hinweisen auf empirische Belege zu seinen Thesen bzw. auf deren theoretische Grundlage, die nur mit dem Stichwort „humanistische Psychologie“ angedeutet wird. Nicht zielführend ist in meinen Augen die Konzentration auf das Scheitern an der zölibatären Lebensform, weil dadurch die sexualisierte Gewalt eher als sexuelles Problem und nicht als Problem der Machtausübung und des Machtmissbrauchs gesehen wird. Auch scheint mir der Beitrag von einer latenten Überhöhung des Zölibats als „leuchtender“ Lebensform (S. 118) nicht frei zu sein.

Den Abschnitt zu ethischen, rechtlichen und institutionellen Perspektiven eröffnet der Moraltheologe *Stephan Ernst*.

Die kirchliche Sexualmoral präsentiere sich angesichts der Aufdeckung des sexuellen Missbrauchs an Minderjährigen durch Kleriker endgültig „in einer Trümmerlandschaft“. In der Öffentlichkeit ohnehin schon als lebensfremd und veraltet angesehen, erfahre sie nun eine weitere Demontage. Auf dem Hintergrund rigoroser Verbote und einer theologischen Überhöhung der Liebe durch die Kirche sei „der Sturz gerade ihrer Elite [...] besonders tief, fatal und peinlich“ (S. 127). Die kirchliche Sexualmoral müsse als Ganze auf den Prüfstand gestellt werden; die wissenschaftliche theologische Ethik sehe sich erneut und verstärkt herausgefordert, eine adäquate Sexualethik zu entwickeln.

Darauf folgt eine interessante und gut geschriebene Einführung in die katholische Sexualethik mit einer Kritik der naturrechtlichen und personalistischen Begründungsfiguren und einem Plädoyer für ein verantwortungsethisch begründetes und humanwissenschaftlich orientiertes Konzept einer theologischen Sexualethik. Dieses wird an vielen Beispielen erläutert. Leider wird der Zusammenhang mit dem sexuellen Missbrauch nicht mehr explizit thematisiert – auch ohne die Missbrauchskrise hätte dieser Text so geschrieben werden können.

Der Beitrag der Kirchenrechtlerin *Sabine Demel* ist eine der klarsten und konkretesten Abhandlungen dieses Buches und macht zugleich prägnante Handlungsvorschläge. Zunächst erklärt Demel den Hintergrund für die so befremdlich anmutende Perspektive des kirchlichen Rechtskodex, sexualisierte Gewalt gegen Minderjährige nicht als Straftat, nicht als Verletzung des Selbstbestimmungsrechts, sondern als Verfehlung gegen eine Verpflichtung auszuweisen. Dies hänge mit dem subsidiären Charakter des Kirchenrechts zusammen. Wenn eine Straftat von weltlicher Seite nach Ansicht der Kirche angemessen verfolgt und bestraft werde, gebe es keine eigenen Rechtsnormen oder mildere Strafen im Kirchenrecht, sondern nur dann, wenn das weltliche Recht als unzureichend eingeschätzt werde oder spezifisch kirchliche Bezüge zu beachten seien. Dieser subsidiäre Charakter des Kirchenrechts werde aber dann zum Problem, wenn nicht mit den weltlichen Behörden zusammengearbeitet werde, sondern verhindert werde, dass Fälle sexuellen Missbrauchs strafrechtlich verfolgt würden. Entsprechend plädiert Demel für die Einführung eines neuen Straftatbestandes in den Codex Iuris Canonici. Dies ist im Rahmen einer Erneuerung des strafrechtlichen Teils des CIC inzwischen geschehen. Die Veränderungen, von Papst Franziskus in diesem Jahr bekannt gegeben, werden am 8. Dezember 2021 in Kraft treten.

Im zweiten Teil ihrer Abhandlung befasst sich Demel mit den Machtstrukturen in der Kirche, zu denen sie Gehorsamsverpflichtungen und Asymmetrien der Verantwortlichkeit



rechnet. Sie bemängelt fehlende Partizipationsrechte für Laien und die fehlende Gewaltenteilung innerhalb der Kirche und macht zum einen Vorschläge, die kurzfristig umgesetzt werden könnten, und weiterreichende, die Änderungen im Kirchenrecht erfordern. Zu den sofort realisierbaren Veränderungen gehören erstens die freiwillige Übernahme einer Rechenschaftspflicht der Kirchenleitung gegenüber den Gläubigen, die Ausarbeitung von Dienst- oder Geschäftsordnungen, in denen die Rechte und Pflichten aller Verantwortlichen sowie die Möglichkeiten und Grenzen der Zuständigkeiten von Ehrenamtlichen festgelegt werden, und drittens die flächendeckende Einrichtung von Ombudsstellen in Pfarreien und Bistümern, die Beschwerden zu übergriffigem Verhalten und sexualisierter Gewalt entgegennehmen. Zu den weiterreichenden Forderungen zählt die Streichung des „Mangelparagraphen“, der besagt, dass Laien bestimmte Dienste und Ämter nur übernehmen dürfen, wenn keine geweihten Amtsträger zur Verfügung stehen (z.B. Beerdigungen). Durch eine Streichung wäre der Zugang von Laien zu diesen Ämtern und Diensten rechtlich gesichert. Weiterhin schlägt die Kirchenrechtlerin vor, das Beratungsrecht von Laien in Pfarreien und Diözesen in Bezug auf zentrale Fragen zu erweitern. Dazu gehören z.B. Personalentscheidungen und Richtungsentscheidungen hinsichtlich der Pastoral oder der Ökumene. Bei synodalen Ereignissen müsse das gesamte Gottesvolk repräsentiert und allen das gleiche Stimmrecht zuerkannt werden, unbeschadet eines engefassten Vetorechts für die Bischöfe.

Besonders schwer wiegt in Demels Einschätzung der mangelnde Rechtsschutz für die Gläubigen, denn dieser gehöre zu den vom CIC garantierten Grundrechten. Kirchliche Gerichte sind bei Rechtsverstößen der Kirchenleitungen nicht zuständig – vom Kirchenrecht werden lediglich das sog. Rekurs-Verfahren oder die Möglichkeit, ein Verwaltungsgericht anzurufen, vorgesehen. Ein Rekurs-Verfahren aber gewähre keinerlei Rechtssicherheit, so Demel, und ein Verwaltungsgericht gebe es nicht. Gerade in Deutschland sei dies überhaupt nicht nachvollziehbar, weil schon die Würzburger Synode in

den 1970er Jahren klare Vorgaben für die Einrichtung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit auf mehreren Ebenen gemacht hat.

Last not least spricht Demel die herrschende Rechtskultur in der Kirche an, die häufig von einer Minderbewertung des Rechtes geprägt sei, welche die negativ konnotierte Rechtskirche gegen die positiv konnotierte Liebeskirche, das Gesetz gegen die Barmherzigkeit ausspiele. Wer so denke, überlasse das Kirchenrecht denjenigen, die es je nach eigenem Interesse oder Vorteil anwendeten oder ignorierten.

„Denn das Gegenteil von Rechtskirche ist nicht die Liebes-, sondern die Unrechtskirche, das Gegenteil von Gesetz nicht die Barmherzigkeit, sondern die Willkür.“ (S. 160)

Diese Ausführungen erscheinen mir weitreichender und hilfreicher für eine Veränderung zu sein als manche systematisch-theologischen Überlegungen.

*Wunibald Müllers* Beitrag ist ein mit Herzblut geschriebener Essay – der Aufschrei eines Experten, der seit Jahrzehnten mit dem Thema Missbrauch und mit Tätern befasst ist, der nach seinen eigenen Worten gebetsmühlenartig auf die Probleme hinweist und der bestimmte Einschätzungen, z.B. hinsichtlich einer religiös getarnten Frauenfeindlichkeit der Kirche, der Anzahl homosexueller Priester oder der Atmosphäre der Angst während der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI., in einer wohlthuenden Offenheit ausspricht.

Müller plädiert für die Öffnung aller Weiheämter für Frauen im Sinne einer Teilung der Macht und als Überwindung von Diskriminierung. Papst Franziskus habe angesichts der sexualisierten Gewalt gegen Ordensfrauen gesagt, dass in manchen Kulturen Frauen als „Menschen zweiter Klasse“ betrachtet würden. Allerdings müsse er sich, so Müller, auch in den eigenen Reihen umsehen, denn in der Kirche sei dies nicht anders. „Religiös oder lehramtlich begründete Vorurteile“ müssten überwunden werden, indem man aufdecke, dass es sich um „religiös getarnte, tief sitzende Abwertungen und Entwertungen von Frauen durch Männer“ (S. 170) handele.

Die Zahl homosexueller Priester nennt Müller mit „bis zu 30 Prozent“. Er macht, wie die MHG-Studie, deutlich, dass es keinen Zusammenhang zwischen sexueller Orientierung und Missbrauch gebe, sondern die Homophobie innerhalb der katholischen Kirche homosexuelle Priester in der Entwicklung zu einer reifen Sexualität behindere. Er schließt nicht aus, dass unter den sexuell unreifen Priestern der Anteil homosexueller Männer überdurchschnittlich hoch sei, gibt aber keine empirischen Belege dafür an, sodass diese Überlegung in diesem Kontext Spekulation bleibt. Er kritisiert die Instruktion für die Zulassung zum Priesteramt von 2005 und deren Überarbeitung, die festlege, dass „Männer mit tiefsitzenden homosexuellen Tendenzen“ nicht geweiht werden dürften. Diese Passage müsse gestrichen werden, wenn man es mit der Prävention ernst meine, und die Erkenntnisse der Humanwissenschaften müssten rezipiert werden – dies bewegt sich alles im Rahmen der Forderungen der MHG-Studie.

*Klaus Pfeffer* stellt aus der Perspektive eines Amtsträgers in leitender Funktion – er ist Generalvikar des Bistums Essen – zusammenfassend fest, dass vom kirchlichen Amt, das ein Dienst an den Menschen sein soll,

„im Moment [...] eher Gefahren [...] auszugehen [scheinen] – jedenfalls wird kaum mehr einsichtig, welchen Dienst es für die Menschen innerhalb wie außerhalb der Kirche zu leisten vermag“. (S. 187)

Deshalb sei eine Erneuerung unabdingbar, zu der die Unterstützung durch die wissenschaftliche Theologie notwendig sei. Die Aufmerksamkeit für die Betroffenen müsse im Mittelpunkt stehen und die Geschichten von Menschen, die Leid durch die Kirche und ihre Vertreter erfahren haben, auch jenseits des sexuellen Missbrauchs, zur theologischen Erkenntnisquelle werden. Diese Erzählungen machten auf die Schädlichkeit überidealisierten Bilder von der Kirche aufmerksam, auch auf eine Überhöhung des Weihesakramentes. Dies stelle das gesamte Verständnis von Sakramenten in Frage –

„vor allem angesichts der ‚diabolischen‘ Wirkung des Weihesakramentes, wenn es benutzt und missbraucht wird als Mittel zur Befriedigung persönlicher, individueller (Macht-)Bedürfnisse und Interessen.“ (S. 181)

In einem Vergleich der MHG-Studie mit der Studie des Münchener Instituts für Praxisforschung und Projektberatung zu den Missbrauchsfällen im Internat des Klosters Ettal zeigt der Generalvikar, dass auch dort die Überhöhung der Institution – des Klosters und des Internats – und des Ideals des klösterlichen Lebens eine entscheidende Rolle für die sexualisierte Gewalt spielten.

Pfeffer findet klare Worte dafür, dass die autoritäre, hierarchische Struktur der Kirche, in der „überwiegend ältere geweihte Männer ganz allein Entscheidungen treffen“ und diejenigen, die davon betroffen sind, im besten Fall zuhören und in geringem Maße beratend tätig sein können, für eine demokratisch geprägte Gesellschaft nicht mehr akzeptabel sei und die Kirche deshalb an Einfluss und Wirkung deutlich verliere.

*Hans Zollner*, Leiter des Zentrums für Kinderschutz an der Gregoriana, gesteht zu, dass die öffentliche Kritik an der von Papst Franziskus 2019 durchgeführten „Kinderschutz-Konferenz“ berechtigt sei, hält sie jedoch für einen Schritt in die richtige Richtung, da zum ersten Mal kirchlich-offiziell Missbrauch und Vertuschung als systemisches Problem behandelt worden seien. In seinen theologischen Ausblicken spricht der Jesuit die Bußtheologie mit den Elementen der Reue, des Schuldbekenntnisses und der Wiedergutmachung an, die anscheinend von den Spendern des Bußsakramentes im Hinblick auf die Institution nicht ernstgenommen werde. Das häufig vorschnelle Reden von Vergebung werfe die Frage nach dem Verhältnis von Gerechtigkeit und Vergebung auf und nach dem *character indelebilis*, den die Priesterweihe verleihe. Er fragt, ob diese wirklich „ein unter keinen Umständen verlierbares Gut“ sei. Hinsichtlich der Moralthologie kritisiert Zollner, dass durch deren Fokus auf der Sexualmoral das wichtigere Element der Ausübung und Ausnutzung von Macht im sexuellen Missbrauch nicht beachtet werde.

Weiterhin plädiert er für eine Theologie der Kindheit und damit verbunden die Entwicklung einer „Spiritualität des Schutzes von Kindern und Jugendlichen“ (S. 197). Theolog\*innen müssten sich der Frage stellen, warum es in der Kirche „so viel Böses“ gebe, „das nicht bemerkt oder übertüncht oder geleugnet oder vertuscht wurde“ (S. 198).

Die systematisch-theologischen Beiträge im vierten Teil fragen nach religiös bedingten Motivationen oder Resilienzen sowie nach theologischen Konzepten, welche die bereits häufig genannten Überhöhungen der Institution und ihrer Amtsträger fördern und damit als Faktoren einzustufen sind, die sexuellen Missbrauch in der Kirche begünstigen. Alle Beitragenden tun dies vor dem Hintergrund ihrer jeweils favorisierten theoretischen Konzepte, alle Artikel enthalten wichtige Hinweise, aber alle weisen auch eine gewisse Unfertigkeit auf, was einerseits dem Stand der Diskussion und Reflexion entspricht und andererseits möglicherweise auch ein inhärentes Problem systematisch-theologischer Überlegungen in diesem Zusammenhang ist.

*Wolfgang Beinert*, (nicht nur) bekannt für seine ökumenisch-theologische Expertise spricht von der „Simul-Existenz“ der Kirche als gleichzeitiges Heilig- und Sündig-Sein, das zumindest in moderner Zeit zum ekklesiologischen Grundkonzept gehöre. Er spricht das Bild vom Leib Christi für die Kirche an, das, seinem biblischen Ursprung nicht entsprechend, spätestens seit der Neuzeit von der Kirche als ein Organismus aus Gliedern von ungleichem Wert verstanden wurde. Dass die Kirche eine Gemeinschaft von Ungleichen sei, werde umso mehr betont, je stärker der säkulare Druck auf die Kirche zunehme, sei also ein Phänomen der Neuzeit und der Moderne. Die „potestas“ werde zum regulativen Moment der Gemeinschaft, nicht die Vielfalt der verschiedenen Charismen, die Feststellung und Verkündigung des Glaubens zur ausschließlichen Kompetenz des Lehramtes. Damit in Zusammenhang stehe das überhöhte Priesterbild, wie es sich in dem inzwischen viel zitierten, von Benedikt XVI. im Priesterjahr besonders hervorgehobenen Ausspruch des Pfarrers von

Ars ausdrücke, dass Gott dem Priester gehorche, wenn er die Wandlungsworte spreche und dass ohne den Priester Christus nicht da wäre.

Missbrauch definiert Beinert als Eingriff in die menschliche Selbstbestimmung. Werde dies spirituell begründet, handele es sich um Gottesmissbrauch.

Trotz vieler wichtiger Reflexionen bleibt dieser Beitrag in der Vorstellung stecken, dass letztlich der Antimodernismus in der Kirche schuld sei. Auch der Begriff des Gottesmissbrauchs erscheint mir problematisch. Soll damit etwas ausgedrückt werden, das noch schlimmer ist als Missbrauch an Menschen, oder ist es nötig, auf einen Missbrauch an Gott hinzuweisen, um zu zeigen, wie schlimm sexueller Missbrauch ist?

*Hildegund Keul* greift den Vulnerabilitätsdiskurs auf und rezipiert die Dokumentation und Analysen Georges Batailles zu dem Vergewaltiger und Kindermörder Gilles de Rais, der ein frommer Mitkämpfer Jeanne d'Arcs gewesen ist. Bataille gilt ihr als Experte hinsichtlich der „Vulneranz in ihrem Verhältnis zum Heiligen“ (S. 216), der sich auch mit der Vulneranz des Systems befasse. Batailles Unterscheidung von Heiligem und Profanem und die Überschreitung des Profanen in einem „Moment erotischen Überschwangs“ wendet Keul auf die Situation der Täter im Missbrauch an, ebenso Batailles Sichtweise des Opfers als „Scharnier zwischen der Welt des Profanen und des Heiligen“ (S. 218) und als „blutige Vergeudung von Menschen und Tieren“ (S. 219). Sowohl Täter als auch Vertuscher scheuten sich nicht, Kinder zu opfern.

Ob Georges Bataille tatsächlich einen brauchbaren religionstheoretischen Ansatz für die Analyse sexualisierter Gewalt in der Kirche bietet, sei einmal dahingestellt – manche Parallelen, die Keul zieht, wirken durchaus plausibel. Ob die Missbrauchstat aber tatsächlich in einem „Moment erotischen Überschwangs“ (S. 219) an der Schwelle vom Profanen ins „Heilige“ geschieht, bleibt doch eher spekulativ. Das Verständnis von Opfer, das Bataille zugrunde legt, ist ausgesprochen stereotyp und trifft zumindest auf die alttestamentlichen

Opfer nicht zu<sup>1</sup>, sodass der Erkenntniswert dieser Theorie in Frage gestellt werden kann.

Ausgesprochen erhellend sind dagegen Keuls Ausführungen über die Resilienz der Täter. Untersuchungen haben gezeigt, dass der Glaube der Täter meist nicht beeinträchtigt wird. Vermutlich seien Theologie und Spiritualität auch noch Quellen der Resilienz für die Täter, während der Glaube der Betroffenen meist erheblichen Schaden erleide. Bevorzugte Bibelstellen und spirituelle Übungen müssten daraufhin untersucht werden, ob sie die Resilienz der Täter noch steigerten – zugleich müsse im Resilienzdiskurs wahrgenommen werden, dass Resilienz nicht immer etwas Gutes sei. Der Glaube werde im Missbrauch als Waffe gegen Schutzbefohlene eingesetzt.

Vulnerabilität und Vulneranz der Institution sind für Keul ein weiteres wichtiges Thema. Der Wunsch, die Institution, die als verletzbar angesehen wird, zu schützen, führe zu noch größerer Gewalttätigkeit – insofern müsse die Vulneranz der Kirche Thema der Ekklesiologie werden.

*Matthias Remenyi* äußert Dankbarkeit für den Druck von außen, den die Medien und die Betroffenen erzeugt haben, denn systemimmanent wäre der Wille zur Veränderung nicht stark genug gewesen. Die Themenfelder Zölibat, Homosexualität und Frauenordination seien theologisch schon sehr umfassend bearbeitet worden – hier gebe es kein Problem der theologischen Reflexion, sondern der mangelnden Rezeption auf Seiten der kirchlichen Entscheidungsträger. Seit neuestem allerdings würden Argumente, die schon lange da seien, auch von Bischöfen aufgegriffen.

Remenyi hält es für wesentlich, die Sakramententheologie und die Theologische Erkenntnislehre in den Blick zu nehmen. „Sakralität“ oder „Sakramentalität“ des Amtes sei die entscheidende Frage – ein Verständnis des Amtes, das dessen

---

<sup>1</sup> S. zu dieser Frage Christian Eberhart, Opfer, Sühne und Stellvertretung im Alten Testament, in: Michael Hüttenhoff/Wolfgang Kraus/Karlo Meyer (Hg.), „... mein Blut für Euch“. *Theologische Perspektiven zum Verständnis des Todes Jesu heute*, Göttingen 2018, 40-55.

Träger in eine Sonderwelt versetze, müsse überwunden werden. Sakramentalität impliziere dagegen die *Differenz* zwischen dem sakramentalen Symbol und dem Symbolisierten – insofern sei die Sakralisierung von Personen, Ämtern und Institutionen, die diese Differenz ausblende, eine Häretisierung. Die Theologische Erkenntnislehre müsse eine Neujustierung vornehmen in der Frage, wer eigentlich feststellt, was der Wille Gottes ist. Hier stehe natürlich die Autorität des Lehramtes auf dem Spiel. Entsprechend werde die Auseinandersetzung mit aller Härte geführt.

Abschließend spricht der Fundamentaltheologe die Frage an, ob bestimmte systematisch-theologische Richtungen eher anfällig seien für Autoritarismus oder Totalitarismus. Er bezieht sich dabei auf eine Kontroverse zwischen einer hermeneutisch und poststrukturalistisch ausgerichteten Strömung und einer analytischen, in der Vertreter\*innen der ersteren der letzteren diese Anfälligkeit vorwerfen. Remenyi verweist zu Recht darauf, dass von bestimmten theologischen und/oder metaphysischen Modellen nicht geradlinig auf weltanschauliche oder kirchenpolitische Positionen geschlossen werden könne, zudem fänden sich poststrukturalistische wie analytische Theolog\*innen in beiden „Lagern“. Wichtig für die Aufarbeitung des sexuellen Missbrauchs in der Kirche ist für ihn das analytische Plädoyer für klare Begriffe und einen Wahrheitsrealismus. Es komme darauf an zu sehen und zu sagen, was der Fall ist.

Der Beitrag von *Thomas Schärtl* stützt sich stark auf Hans Joachim Sanders Ausführungen zur Thematik. Er betont den Verlust der Glaubwürdigkeit der Kirche und des Glaubens als solchem, weil die Vernünftigkeit religiösen Glaubens an die Glaubwürdigkeit seiner Inhalte und seiner Vermittler gebunden sei. Als Zweites plädiert Schärtl für eine Verstärkung der Schamkultur. Die Kirche sei zu stark vom Schuldiskurs, den er Retaliationsdiskurs nennt, geprägt. Dies mache es Verharmlosern und Vertuschern leicht, anderen die Schuld zuzuweisen (z.B. den Homosexuellen oder den 68ern oder dem Zweiten Vatikanischen Konzil). Schärtl spricht die Versetzung



von Priestern in den Laienstand an und regt an, über ein altes Ritual zur „Degradation“, das er einem Grundriss der Liturgie von 1836 entnommen hat (S. 246 und Anm. 10), nachzudenken. Dieses war faktisch ein Beschämungsritual und führte die Lösung aus dem Priesterstand sehr plastisch vor Augen. Dies erscheint mir allerdings recht fragwürdig, weil es die Überhöhung des Klerikerstandes noch einmal verstärkt. Nicht-Kleriker zu sein, ist in diesem Denkmodell und Ritual offensichtlich etwas Erniedrigendes und Demütigendes. Auch die ohnehin problematischen Begriffe einer Scham- und Schuldkultur scheinen mir falsch angewendet, denn ein wirkliches Bewusstsein persönlicher Schuld fehlt ja bei vielen Tätern und eine klare Übernahme institutioneller Verantwortung bei den Vertuschern.

Als dritten Punkt nennt Schärfl die Überidentifikation der geweihten Amtsträger mit Christus, ihre daraus resultierende vermeintliche Unantastbarkeit und die spirituelle Heroisierung. In Anlehnung an Clare McGrath-Merkle, die sich auf die Eriksonschen Reifungsstufen bezieht, sieht er bei Missbrauchstätern einen Mangel an Generativität.

Schließlich wird noch die Unzulänglichkeit der Narrative der beiden kirchlichen „Lager“ thematisiert, die Schärfl als „Abschotter“ auf der einen und „Akkomodisten“ auf der anderen Seite tituliert. Die Auffassungen beider Seiten enthielten Wahrheit, doch seien ihre „Großerklärungsversuche“ zu einfach gestrickt und ihr jeweiliges Lösungspotenzial unzureichend. Man könne also keiner Richtung trauen – aber leider werden keine Hinweise gegeben, was auf welcher Seite angemessen zum Ausdruck gebracht wird und weiterführend sein könnte und ob das Weiterführende dann tatsächlich gleichmäßig auf beide Seiten verteilt ist.

*Erwin Dirscherl* befasst sich mit der Frage der Repräsentation Christi und vermutet, dass für Überlebende des Missbrauchs kaum einsehbar sein könne, dass ein Täter noch als Repräsentant Christi handeln könne und Christus vergegenwärtigen könne. Würde dadurch nicht Christus zum Mitäter? Darauf könnte man eine einfache Antwort geben, die

Dirscherl aber zunächst zurückweist, um sie dann am Ende doch selbst zu geben. Diese Antwort wäre, dass der Priester als Sünder Christus nicht repräsentiere. Dirscherl beharrt jedoch zu Recht auf einer genaueren Untersuchung der Lehre vom unauslöschlichen Prägemaal (*character indelebilis*), das durch die Weihe verliehen werde, und von dessen ontologischem Verständnis. Ursprünglich war diese Lehre zum Schutz der Gläubigen bestimmt, die sonst stets im Ungewissen blieben, ob ihnen ein Sakrament gültig gespendet wurde. Sie könne aber auch den Täterschutz durch Verantwortliche begünstigen, denn der an einen anderen Ort versetzte Täter könne ja immer noch gültig die Eucharistie feiern.

Dirscherl betont dagegen das Sündig-Sein der Kirche und die Fähigkeit der Gläubigen, Christus zu repräsentieren durch ihre Gottebenbildlichkeit, durch eine ursprüngliche „Geweihtheit“, die ihnen schon vor jeder kirchlichen Handlung innewohne – ein Gedanke Karl Rahners –, und schließlich durch die Taufe. Dazu kommt der Hinweis auf die Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem, die ausgehalten werden müsse. Es bleibt die Frage, wie die objektive Heiligkeit der Sakramente und des Amtes mit der subjektiven Sündhaftigkeit der Amtsträger und Spender vermittelt werden könne. Erhellend ist wiederum Rahners Unterscheidung zwischen der Gültigkeit und der Fruchtbarkeit eines Sakramentes. Gnade müsse in Freiheit angenommen werden – sie könne andernfalls auch „fordernd und verheißend“ der Person gegenüber stehen bleiben, ohne wirksam zu werden. Deshalb dürfe sich der Amtsträger nicht die Heiligkeit der Kirche zusprechen, sondern bleibe ein vor Gott stehender Sünder ohne Heilsvorteil.

Dirscherl plädiert für eine Diskussion über den *character indelebilis*. Die Praxis von Laisierung und Entlassung aus dem Klerikerstand schein ohnehin diesem zu widersprechen. Seine Antwort auf die Frage nach der Christusrepräsentation des Täters ist die, dass diese durch den Missbrauch unwirksam, „blockiert“ werde. Christus sei vielmehr gegenwärtig in den leidenden Menschen.

Die Leserin bleibt bei aller Sympathie für das vorläufige Ergebnis ratlos – bedeutet dies nun, dass die sakramentalen Feiern eines Täters ungültig sind? Hier hilft auch die Unterscheidung von Gültigkeit und Fruchtbarkeit eines Sakraments nicht weiter, weil sich diese nicht auf die Gläubigen, die ein Sakrament durch einen Täter empfangen, sondern nur auf die Priesterweihe eines Täters beziehen kann, die dann vielleicht gültig, aber nicht gnadenwirksam wäre. Und welchen Unterschied würde das dann machen?

Es ist ein großes Verdienst des Bandes, die unterschiedlichen Perspektiven, die in den vier großen Abschnitten und innerhalb jedes Teils deutlich werden, zusammenzubringen. Die Theologie auf den Prüfstand zu stellen, ob und inwieweit sie sexualisierte Gewalt in der Kirche begünstigt oder unterstützt hat, ist ein wichtiges Anliegen. Allerdings wirken die systematisch-theologischen Beiträge trotz mancher wichtigen Erkenntnisse letztlich hilflos und manches auch befremdlich. Es wäre zu diskutieren, ob viele Autor\*innen des Bandes nicht den Beitrag überschätzen, den die Theologie zur Aufarbeitung leisten kann, insbesondere die Systematische Theologie. Möglicherweise sind rechtliche, psychologische, soziologische, historische und andere human- und gesellschaftswissenschaftliche Zugänge besser geeignet, um Aufklärung zu gewährleisten und zukunftsweisenden Rat zu geben.

Hinzu kommt, dass die wissenschaftliche Theologie, wie die Herausgeber am Anfang betonen, keine außenstehende Beobachterin ist, keine externe Instanz, die unabhängig aufarbeiten könnte. In den Reihen der Theolog\*innen gibt es Betroffene, Mitwissende und vielleicht auch Täter, wie überall in der Kirche – Doris Reisinger ist die Einzige, die darauf eingeht. Das bedeutet andererseits nicht, dass die Theologie sich heraushalten kann oder soll. Sie kann möglicherweise präventiv wirken durch ein erneuertes Amts- und Sakramentsverständnis. Sie kann gegen den nicht nur im Kollegenkreis (s. den Beitrag von Reisinger), sondern auch immer wieder öffentlich geäußerten Zynismus angehen, dass sich ohnehin nichts ändern wird, und gegen den Spott über diejenigen, die

sich um nachhaltige Veränderungen bemühen. Für eine erfolgreiche Intervention, wie sie von Doris Reisinger beschrieben wird, ist kirchenrechtliche Kompetenz aber sicherlich hilfreicher als Reflexionen über den *character indelebilis*.

Wie Matthias Remenyi unter Rückgriff auf meine Forschungen zu Karl Adam schreibt, ist es nicht so, dass bestimmte theologische Ansätze klar zu beschreibende Auswirkungen haben, sondern sie sind meistens ambivalent. Wenn die Theologische Erkenntnislehre heute beispielsweise die Zuständigkeit der Gläubigen für die Erkenntnis des Willens Gottes als Gegengewicht gegen den Machtmissbrauch durch Kleriker stark macht, könnte dies einerseits zu demokratischeren Strukturen in der Kirche führen, andererseits aber auch zu einer Evangelikalisierung und einer Konjunktur charismatischer Frömmigkeitsformen ohne jegliche Demokratisierung. Worüber die wissenschaftliche Theologie gemeinsam mit anderen Wissenschaften aber dringend nachdenken sollte, ist Folgendes: Wenn es zutrifft, dass der Glaube für Täter eine Ressource ist, die ihre Resilienz stärkt, während Betroffene ihren Glauben verlieren oder dieser zumindest beschädigt wird, dann muss viel tiefergehend gefragt werden als nur danach, ob wir die falsche Theologie gehabt haben.

**Zur Rezensentin:**

Dr. Lucia Scherzberg, Professorin für Systematische Theologie an der Universität des Saarlandes.

**Samuel Salzborn (Hg.), *Antisemitismus seit 9/11. Ereignisse, Debatten, Kontroversen*, Baden-Baden: Nomos 2019 (Interdisziplinäre Antisemitismusforschung 11), 452 S., 89.- €, ISBN: 978-3-8452-9585-5**

Das von dem Politologen und Soziologen Samuel Salzborn – zugleich Antisemitismusbeauftragter des Landes Berlin – herausgegebene Buch bietet schwere Kost: einmal wegen seines Inhalts, dann aber auch wegen der Beiträge. Denn versteht man unter Antisemitismus mit der Internationalen Allianz zum Holocaustgedenken (IHRA) „eine bestimmte Wahrnehmung von Juden, die sich als Hass gegenüber Juden ausdrücken kann“, dann verdeutlichen die darin versammelten 23 Beiträge auf beklemmende Weise, wie verbreitet antisemitische Einstellungen und auch Handlungen in Deutschland, in Europa und weltweit sind.

Jüngere Erhebungen haben erkennen lassen, dass bei bis zu einem Viertel der deutschen Bevölkerung antisemitische Einstellungen anzutreffen sind. Dabei ist es keineswegs leicht, den Begriff „Antisemitismus“ präzise zu bestimmen. Neben der „Arbeitsdefinition“ der IHRA gibt es eine Reihe weiterer Vorschläge – so unter anderem eine Definition der bis 2007 bestehenden Europäischen Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit (EUMC) oder die Jerusalemer Erklärung zum Antisemitismus vom März 2021. Unklarheiten in der Begriffsbestimmung spiegeln sich in den Wahrnehmungen des Phänomens: Was den einen unstrittig als „antisemitisch“ gilt, muss dies für andere noch lange nicht sein. Insbesondere steht nach 9/11 das Verhältnis von Antisemitismus und legitimer Israelkritik zur Debatte. Viele Autoren und Autorinnen verdeutlichen, wie begriffliche Unklarheiten in öffentlichen Debatten Entschuldigungsmechanismen Nahrung liefern und damit dazu beitragen, jener Verantwortung auszuweichen, die insbesondere Deutschland aus der Erinnerung an die Shoah erwachsen ist.

Indem der ausgesprochen inhaltsreiche Band den zeitlichen Rahmen seiner Analysen mit den Anschlägen vom

11. September 2001 setzt, konzentriert er sich thematisch auf den so genannten „sekundären“ oder „Neuen Antisemitismus“. Dabei fällt die begriffliche Abgrenzung zum „alten Antisemitismus“ keineswegs leicht. Inhaltlich verbindet sich mit dem „neuen Antisemitismus“ eine in den zurückliegenden beiden Jahrzehnten im Westen zunehmende Kritik an der Politik des Staates Israel. Für die meisten Autoren und Autorinnen sind Generalisierungen von Aussagen über Juden, die Essentialisierung israelkritischer Aussagen und die Personifizierung als ungerecht wahrgenommener Herrschaftsverhältnisse hermeneutisch leitend, um von „Antisemitismus“ zu sprechen.

Vier etwa gleichumfängliche thematische Blöcke strukturieren die Beiträge: „Antisemitismus und politische Mitte“ (11-147), „Rechter Antisemitismus“ (149-250), „Islamischer Antisemitismus“ (251-344) und „Linker Antisemitismus“ (345-447). Zu den Autoren und Autorinnen zählen Lehrstuhlinhaber/innen, Wissenschaftliche Mitarbeiter/innen, aber auch Student/innen unterschiedlicher Fachrichtungen. Mit wenigen Ausnahmen bewegen sich die Beiträge inhaltlich und sprachlich auf hohem Niveau.

Die zu den einzelnen Themen jeweils zusammengetragene Materialfülle ist überwältigend – was die Lektüre der Texte nicht immer erleichtert. Zitiert wird aus Zeitschriften, Interviews, Liedtexten, Sitzungsprotokollen oder Internetquellen. Dabei liegt der Schwerpunkt der Quellen in Deutschland, bezieht aber auch Ungarn, Frankreich und Iran (Beiträge von Marsovszky, Stöver, Saggerer, Grigat) sowie die Einstellungen von Flüchtlingen aus islamisch geprägten Ländern (Jikeli) in die Darstellung mit ein. Insgesamt ergibt sich das Bild eines weltweit nahezu omnipräsenten Antisemitismus, das unweigerlich die Fragen nach seinen Wurzeln und Motiven aufwirft. Und hier scheinen trotz differenzierender Akzentsetzungen im Einzelnen jene grundlegenden Mechanismen zu greifen, die schon 1944 von Max Horkheimer und Theodor Adorno in ihrer „Dialektik der Aufklärung“ diagnostiziert wurden: Abspaltungsprozesse und Projektionen führen zur Imagination einer als „Judentum“ personifizierten und global

agierenden Macht, die für alles Negative in der Welt und im persönlichen Erleben verantwortlich gemacht wird.

Nach einer kurzen Einleitung des Herausgebers wenden sich die Beiträge dem in der politischen Mitte verbreiteten Antisemitismus zu, wie er schon kurz nach den Anschlägen vom 11. September in der Möllemann-Debatte (2002) zutage trat (Salzborn/Schwietring). Auch die Beschneidungskontroverse von 2012 (Ionescu) und ein im selben Jahr von Günter Grass veröffentlichtes Israel-kritisches Gedicht (Dondera) lassen antisemitische Tendenzen erkennen. Israel-Kritik tritt Sandra Rokahr zufolge oft als „verblümter Antisemitismus“ auf und offenbart eine „Ticket-Mentalität“: Unter dem Anspruch einer legitimen Kritik an der Politik des Staates Israel werden antisemitische Stereotypen transportiert. Hier öffnet sich ein schwierig auszulotendes Feld, das im Zusammenhang mit dem „linken Antisemitismus“ und der BDS-Kampagne (Kloke, Dierolf) erneut betrachtet wird. Dass in der Musikszene des Rap Antisemitismus begegnet (Baier) überrascht womöglich weniger als seine Dominanz bei den Vereinten Nationen, deren Gremien nach Florian Markl und Alex Feuerherdt durch Israel-kritische Staaten beherrscht werden.

Wenig überraschend begegnen in den Programmen und politischen Aktionen rechtsextremistischer Parteien und Gruppierungen wie der NSU (Quent/Rathje), der NPD (Botsch) und der AfD (Salzborn) antisemitische Tendenzen – oft bis in die parlamentarische Arbeit hinein. Die hier ebenfalls anzutreffenden islamfeindlichen Einstellungen verbinden sich bestenfalls strategisch mit einer Unterstützung des Staates Israel als Vorposten des Westens und als Bollwerk gegen die islamische Welt. Wegen ihrer Islamfeindschaft verbieten sich politische Allianzen der Rechten mit jenen Antisemitismen, die in Staaten islamischer Prägung weit verbreitet sind (Jikelli). Klassisch antisemitisch werden von rechten Parteien und Gruppierungen weiterhin Verschwörungstheorien vertreten und eine global agierende jüdische Internationalität imaginiert. Beides läuft identitären Bestrebungen zuwider, wie sie im rechten Spektrum kultiviert werden.

Für den „linken Antisemitismus“ diagnostizieren die Autoren ein schillerndes Bild, das sich wesentlich aus der hier verbreiteten Israel-Kritik speist. In der Partei der „Linken“ wirke darüber hinaus die traditionelle Distanzierung der DDR vom Staat Israel fort (Kloke). Aber auch im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Emanzipationsbewegungen (Intersektionalität, Gender, Rassismus) begegnen antisemitische Tendenzen (Stögner). Die imaginierte Internationalität des Judentums lässt auch Globalisierungskritiker zu antisemitischen Stereotypen greifen; Holger Knothe zeigt dies am Beispiel der Attac-Bewegung. Eine mangelnde Selbstkritik linker Intellektueller diagnostizieren Lukas Betzler und Manuel Glittenberg mit Blick auf die Debatte zwischen Dieter Graumann und Jakob Augstein im Jahr 2013; dabei sei es nicht um die Shoah als historisches Ereignis, sondern ausschließlich um die Erinnerung daran gegangen.

Die verschiedenen Beiträge profilieren Haltungen zum Judentum und zum Staat Israel, die oft erst auf den zweiten Blick als antisemitisch erkennbar sind. Dabei treten bisweilen unerwartete Koalitionen auf – so etwa zwischen islamfeindlichen Gruppierungen der Rechten und gewaltbereiten islamistischen Extremisten. Auf derartige Bezüge („Querfronten“) und somit auf die Komplexität des Feldes „Antisemitismus seit 9/11“ machen viele Beiträge in erhellender Weise aufmerksam. Insgesamt versammelt der Band nicht nur eine Fülle von Material, sondern schärft auch die Aufmerksamkeit für antisemitische Tendenzen, die sich über die ganze Breite der Gesellschaft verteilen und die sich an ganz unterschiedlichen Orten mehr oder weniger unverhüllt zeigen. Über einzelne Zuordnungen oder gar Deutungen wäre gewiss zu diskutieren – aber eben dazu anzuleiten, dazu liefern die Beiträge wertvolle Anstöße.

### ***Zum Rezensenten:***

Dr. Dirk Ansorge, Professor für Dogmatik, der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt a. M.



**Maruhukiro Déogratias, *Für eine Friedens- und Versöhnungskultur. Sozial-politische Analyse, ethischer Ansatz und kirchlicher Beitrag zur Förderung einer Friedens- und Versöhnungskultur in Burundi*, Berlin: LIT-Verlag 2020, 352 S., 29,90 €, ISBN: 9783643144447**

---

Das Buch bietet einen erstaunlich vollständigen und in der Analyse genauen Bericht über den Friedensprozess in Burundi. Dieser Friedensprozess beruht auf dem Arusha-Abkommen (2000), in welches eine Reihe neuerer Einsichten der Friedens- und Konfliktforschung eingegangen sind. Die Erfahrungen mit diesem Friedensabkommen haben deswegen auch beispielhafte Bedeutung für andere Friedens- und Versöhnungsprozesse weltweit.

Maruhukiro Déogratias ist Pater der Schönstattgemeinschaft, Aktivist für Frieden und Versöhnung in Burundi und wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Caritaswissenschaften bei Prof. Dr. Klaus Baumann in Freiburg im Breisgau. Das vorliegende Buch geht auf seine Dissertation zurück, die von Professor Baumann und Professorin Ursula Nothelle-Wildfeuer betreut wurde. Bereits der Untertitel „sozial-politische Analyse, ethischer Ansatz und kirchlicher Beitrag zur Förderung einer Friedens- und Versöhnungskultur in Burundi“ zeigt die interdisziplinäre Weite der Untersuchung. Die leitende Forschungshypothese lautet:

„Obwohl es scheint, dass die Ethnie im burundischen Konflikt eine Rolle spielt, ist er kein ethnischer Konflikt. Die Ethnie wird ausgenutzt, um politische und wirtschaftliche Interessen zu verfolgen. Aus diesem Grund ist es möglich, eine Friedens- und Versöhnungskultur zu fördern“ (S. 18).

Die Arbeit beginnt mit einer Beschreibung des historischen Kontextes des Konfliktes in Burundi. Dabei wird auch auf die Folgen des Kolonialismus und die vielfachen Interaktionen zwischen dem Nachbarland Ruanda und Burundi eingegangen. Beide Länder waren zunächst deutsche und dann belgische Kolonien. In beiden Ländern leben Hutus und Tutsis, die

dieselbe Sprache sprechen. Beide Länder kennen seit vielen Jahrzehnten Bürgerkriege und Rechtsverletzungen zwischen diesen Gruppen bis hin zum Völkermord in Ruanda 1994. Aufgrund dieser Geschichte ist ein starkes Misstrauen zwischen Hutus und Tutsis eine der Grundbedingungen des sozialen und politischen Lebens. Im Kapitel über die Geschichte Burundis fällt auf, dass es bis vor kurzem zu fast allen Gewalttaten der Vergangenheit zwei unterschiedliche Lesarten gibt, eine der Hutus und eine der Tutsis. Es ist deshalb äußerst schwierig, eine gemeinsame Sicht auf die Geschichte zu entwickeln. Trotz dieser ungünstigen Bedingungen wurde im Jahr 2000 in Arusha ein Friedensabkommen unterzeichnet. Nach mehr als zwei Jahren Beratung und unter dem Einfluss afrikanischer Regierungschefs wie Nelson Mandela kam man zu einem sehr differenzierten Vertrag, der unter anderem eine neue Verfassung beinhaltete. Sie enthält Bestimmungen wie die, dass unter den Ministern 60% Hutus und 40% Tutsis sein sollen, Minderheitenschutz und eine Begrenzung der Amtszeit des Präsidenten. Diese am Konsensmodell von Demokratie (inspiriert von Arendt Lijphart) orientierte Verfassung wurde in Frage gestellt durch den Präsidenten Pierre Nkurunziza, der im Jahr 2015, nach zwei Amtszeiten, die Präsidentschaft nicht verlassen wollte. Dies führte zu bürgerkriegsartigen Unruhen und langanhaltenden Konflikten.

Vor dem Hintergrund dieser Geschichte setzt die Studie von Dr. Maruhukiro ein. Bereits in der Zeit von November 2012 bis Januar 2013 führte er eine Reihe von Interviews mit Einzelpersonen und Gruppen in Burundi durch und folgerte aus diesen Untersuchungen eine Beschreibung der Betroffenheit der Bevölkerung von Bürgerkriegen und Gewalt, die sich in etwa wie folgt zusammenfassen lässt:

Alle Burundier sind von Bürgerkrieg und Gewalt betroffen. Viele haben Verwandte und Vermögen verloren und Zeiten in Flüchtlingslagern verbracht. In zahlreichen Fällen wird von der Traumatisierung durch Gewalt berichtet. Maruhukiro stellt fest, dass es nicht genug Initiative gegeben hat, „um die Vergangenheit aufzuarbeiten und die Kriegstraumata zu

heilen“ (S. 104). Hoffnungslosigkeit und Misstrauen sowie fehlende Trauerprozesse betreffen viele Burundier. In seiner Auswertung macht der Autor den interessanten Vorschlag, die Schwere der Konflikte nicht allein an der Opferzahl zu bemessen, wie das in der Politikwissenschaft üblich ist, sondern die Zerstörung der Nachbarschaftsbeziehungen mit in den Blick zu nehmen, die gerade in Afrika oft überlebenswichtig sind. In Kontrast zu dieser hoffnungslosen Lage scheint es zu stehen, dass die Kirchen in Burundi von einem Großteil der Bevölkerung sehr intensiv besucht werden, wobei in der großen römisch-katholischen Kirche viele Hutus und viele Tutsi beheimatet sind. Aus den Interviews ergibt sich, dass für viele ein Bruch zwischen Politik und christlichen Glauben besteht, so dass sich christliche Ethik nicht direkt auswirken konnte auf den Konflikt. Unter Berufung auf Sprichwörter diskutiert Maruhukiro zudem die Akzeptanz von Unwahrheiten als ein mögliches Element der Kultur in Burundi, das einer Aufarbeitung der Vergangenheit entgegensteht (S. 137/138). In einem weiteren Kapitel wird die Frage gestellt, ob die „ethnischen“ Differenzen zwischen Hutus und Tutsis Ursache der Konflikte seien. Der Verfasser schließt sich Günther Schlee an, der in seinem Buch „Wie Feindbilder entstehen – eine Theorie ethnischer Konflikte“ (München 2006) herausgearbeitet hat, dass ethnische Unterschiede als solche in keinem Falle direkt zu Konflikten führen, sondern dass immer etwas Anderes hinzukommen muss, wie etwa eine Diskriminierung einer Gruppe durch die andere oder die Propaganda von Feindbildern. Aus diesem Grund sucht Maruhukiro nach anderen Ursachen der Konflikte und gelangt dabei zu einem komplexen Modell, bei dem insbesondere eine schlechte Regierung, Straflosigkeit für Unrecht und große Armut eine Rolle spielen (S. 192). Auch die Folgen der Kolonialzeit und der insbesondere von der belgischen Regierung propagierten rassistischen Unterscheidung zwischen Hutus und Tutsis spielen eine Rolle.

Der dritte Teil der Arbeit bezieht sich auf den Aufbau einer Friedens- und Versöhnungskultur, die insbesondere nach der politischen Krise seit April 2015 nötig ist. Der Autor spricht

sich für einen multidimensionalen Ansatz aus, der bessere Regierungsführung, Bekämpfung der Armut, Aufarbeitung der Vergangenheit, Traumatherapien, Gedenkstätten, Erziehungsarbeit und eine Kultur der Begegnung und gegenseitigen Hilfe beinhaltet. Dabei kann auch auf Ressourcen der Burundischen Kultur zurückgegriffen werden. Maruhukiro nennt unter anderem den Ausdruck „kuvurana ubupfu“, „sich gegenseitig heilen“ (S. 211) Dieser Ausdruck ist gebräuchlich innerhalb der Versöhnungsarbeit in Burundi und bezeichnet einen auf der Begegnung ehemaliger Feinde beruhenden Ansatz. Für die kirchliche Predigt betont Maruhukiro die Auffassung von der Sakralität der Person (vgl. auch Hans Joas), die nach seiner Auffassung viel stärker in den Mittelpunkt der kirchlichen Lehre und der Erziehungsmaßnahmen gestellt werden sollte. An politischen Forderungen unterstreicht er, dass die „Justiz des Geldbeutels“ (S. 255) ersetzt werden soll durch eine Bestrafung von Verbrechern. Dazu sind freilich mutige Richter nötig. Im letzten Teil der Arbeit macht der Verfasser konkrete Vorschläge, wie Versöhnungsarbeit gelingen kann: Gemeinsame Wallfahrten, Kulturprojekte und die Förderung einer Spiritualität, die die Gemeinschaft in den Vordergrund stellt, der Aufbau eines Netzwerkes für Frieden und Menschenrechte, sowie internationale Zusammenarbeit in Ostafrika und zwischen den Konfessionen sind nur einige dieser Möglichkeiten, die Déogratias Maruhukiro nennt. Er selbst hat mit dem Verein *RAPRED Girubunto*, der *Girubunto Peace Academie* und seine Mitwirkung bei der Entstehung der Partnerschaft zwischen dem Land Baden-Württemberg und Burundi (seit Mai 2014) auch praktisch wichtige Beiträge zum Frieden in diesem afrikanischen Land geleistet.

Insgesamt beeindruckt die Arbeit sehr durch ihre große synthetische Kraft und die eingehende Verarbeitung theologischer und sozialwissenschaftlicher Literatur. Das Buch ist voller anregender Einsichten. Besonders aktuell scheint mir zu sein, dass die Überzeugung, die Ausbildung und der Aufbau von Sicherheitskräften sei ein Beitrag zu Frieden und Versöhnung, sich in Burundi als Irrtum herausgestellt hat.

Die gut bewaffneten Sicherheitskräfte (S. 14/15) haben zur Verschärfung des Konflikts nach 2015 beigetragen und selbst Menschenrechtsverbrechen begangen. Da dies nicht nur in Burundi so war und da viele Regierungen immer noch diesem Irrtum anhängen, könnte die Lektüre dieses Buches zu einem Umdenken an diesem Punkt mit beitragen. Aus der Sicht der Versöhnungsforschung ist es besonders wichtig, die Erfolge und die Defizite des Arusha-Abkommens noch genauer zu beschreiben. Reizvoll wäre dabei auch der Vergleich mit dem anderen sehr detaillierten und den gegenwärtigen Stand der Forschung integrierenden Abkommen von La Havanna (2016) für Kolumbien. Beide Abkommen haben zahlreiche Vorteile gegenüber früheren Friedensverträgen; ihr Erfolg stand und steht auf der Kippe, weil Regierungen zeitweise gegen die Implementierung der Friedensverträge gearbeitet haben. Neben den Sicherheitskräften können in Zeiten des Populismus die mit demokratischen Mehrheiten gewählten Regierungen die größten Hindernisse für die Durchführung von Friedensverträgen sein. Die einzige Antwort auf dieses Problem gibt Maruhukiru sehr treffend, indem er eine Friedens- und Versöhnungskultur aufbauen und stärken will.

***Zum Rezensenten:***

Dr. Martin Leiner ist Professor für Systematische Theologie und Ethik an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.



**Veronika Springmann, *Gunst und Gewalt. Sport in nationalsozialistischen Konzentrationslagern*, Berlin: Metropol-Verlag 2019, 310 S., 22.-€, ISBN: 978-3-86331-500-9**

---

Die Historikerin Veronika Springmann greift in ihrer Dissertation ein Thema auf, das erst in letzter Zeit auf Interesse in der Sporthistoriographie stößt. Bekannt wurde bisher vor allem der Fußballbetrieb im oft als Ghetto bezeichneten KZ Theresienstadt sowie Boxkämpfe, die in manchen Lagern ausgewählten Häftlingen befohlen, bisweilen erlaubt wurden. Hierzu gibt es Erinnerungsberichte, die mit Theresienstadt ein bestimmtes Lager fokussieren,<sup>1</sup> oder teils journalistische, teils wissenschaftliche Texte, die Sportlerbiographien präsentieren, teils romanhaft überarbeitet.<sup>2</sup> Springmann nun wählt einen breiten, theoretisch reflektierten interdisziplinären Zugang und legt eine überzeugende Studie zum gesamten Themenfeld vor. Da es der Öffentlichkeit nur wenig bekannt sein dürfte, wird die Arbeit hier ausführlicher besprochen. Warum fand dieser Aspekt des Lageralltags, obwohl für viele Häftlinge von Bedeutung, erst so spät Beachtung in der Forschung? Werfen wir einen einführenden Blick auf die Rezeptions- und Forschungsgeschichte des NS-Lagersystems.

Mit den Konzentrationslagern, Instrumenten des politischen Terrors wie des Holocaust, beschäftigte man sich in Deutschland nach 1945 nur unwillig. Zuerst konfrontierten die Alliierten in den von ihnen initiierten Kriegsverbrecherprozessen und im Kontext ihrer politischen Aufklärungsarbeit die deutsche Öffentlichkeit mit dieser Realität. Für die

---

<sup>1</sup> František Steiner, *Fußball unterm gelben Stern. Die Liga im Ghetto Theresienstadt 1943-44*, herausgegeben und übersetzt von Stefan Zwicker, Paderborn 2017.

<sup>2</sup> Siehe etwa verschiedene biographische Beiträge in Diethelm Blecking/Lorenz Peiffer (Hg.), *Sportler im „Jahrhundert der Lager“*. Profiteure, Widerständler und Opfer, Göttingen 2012, hierzu v.a. S. 230–348; romanhaft Roger Replinger, *Leg dich Zigeuner. Die Geschichte von Johann Trollmann und Tull Harder*, München 2008.

Nürnberger Prozesse verfasste der Soziologe Eugen Kogon (1903–1987), sechs Jahre Häftling in Buchenwald, bereits 1945 die erste Studie über die Konzentrationslager.<sup>3</sup> 1951 gewann der Auschwitzhäftling Norbert Wollheim (1913–1998) in Frankfurt a.M. einen Prozess zur finanziellen Entschädigung für die in den KZ geleistete Zwangsarbeit – doch zog sich die juristische Aufarbeitung der Zwangsarbeit noch weitere fünf Jahrzehnte hin. Schnell überließ man in den 1950er Jahren in Deutschland die unerbetenen Erinnerungen an Grausamkeit, Leid und Verlust wieder allein den Überlebenden und ihren Organisationen, die ihr Dasein abseits des öffentlichen Interesses fristeten.

Das änderte sich Anfang der 1960er Jahre mit dem Erscheinen der literarisch verarbeiteten Erinnerungen des italienischen Auschwitzüberlebenden Primo Levi,<sup>4</sup> dem Prozess gegen Eichmann in Jerusalem 1961 und dem Frankfurter Auschwitzprozess 1963. Letzterer war nicht nur Anlass für grundlegende Gutachten des Münchener Instituts für Zeitgeschichte,<sup>5</sup> sondern wurde in einzigartiger Weise deutschlandweit literarisch rezipiert.<sup>6</sup> Während in den späten 1960er und den 1970er Jahren in der Bundesrepublik weitere KZ-Prozesse folgten, analysierte die Geschichtswissenschaft Entscheidungsprozesse und Strukturen des Regimes. Erst mit dem Fernsehvierteiler „Holocaust“ fanden ab 1979 die Perspektiven der jüdischen Opfer breite öffentliche, später auch wissenschaftliche Aufmerksamkeit.<sup>7</sup> Andere Opfergruppen rückten nur langsam in den Blick, Homosexuelle, Sinti und Roma, zuletzt die im

<sup>3</sup> Eugen Kogon, *Der SS-Staat*, München 1946. (mit zahlreichen Neuauflagen)

<sup>4</sup> Primo Levi, *Ist das ein Mensch?*, Frankfurt/Main 1961.

<sup>5</sup> Hans Buchheim/Martin Broszat/Hans-Adolf Jacobsen/Hellmuth Krausnick, *Die Anatomie des SS-Staates*, 2 Bde., Freiburg 1965, darin: Martin Broszat, *Nationalsozialistische Konzentrationslager 1933–1945* (Bd. 2).

<sup>6</sup> Peter Weiss, *Die Ermittlung. Oratorium in 11 Gesängen*. Frankfurt/Main 1965.

<sup>7</sup> Vgl. etwa die im Fischer-Verlag erschienene Reihe *Lebensbilder. Jüdische Erinnerungen und Zeugnisse*, hg. v. Wolfgang Benz.



NS-Jargon sogenannten Asozialen – noch nachträglich bilden Aufarbeitung und Erinnerung die Lagerhierarchien ab. Seit den 1990er Jahren wurden die Ergebnisse der KZ-Forschung in mehreren Projekten zusammengetragen.<sup>8</sup> Immer noch erscheinen wichtige Monographien;<sup>9</sup> die KZ-Forschung ist noch nicht an ihrem Ende angelangt.

Angesichts vielfältiger Widerstände und Konjunkturen in der Auseinandersetzung mit den Verbrechen des NS-Regimes, namentlich in den Konzentrationslagern, und angesichts des Ausmaßes dieser Verbrechen verwundert es kaum, dass in der historischen Analyse der KZ dem Sport kaum Bedeutung beigemessen wurde. In den Erinnerungen vieler Überlebender aber nahm das, was sie als Sport bezeichneten, oft großen Raum ein. Schon 1945 widmete Eugen Kogon dem KZ-Sport unter dem Rubrum Freizeitgestaltung einen eigenen Abschnitt. Primo Levi dagegen schilderte ein drillmäßiges „Sportmachen“ als systematische körperliche und seelische Misshandlung der Häftlinge durch das Lagerpersonal.

Die deutsche Sportwissenschaft, die sich mit der Analyse der NS-Vergangenheit des Sports lange schwertat, beachtete den KZ-Sport nicht. Ihre Sportdefinitionen akzentuieren den Spiel-, Regel- und Kultcharakter des Sports, gesundheitsfördernde und gemeinschaftsbildende Effekte, Freiwilligkeit und Regelmäßigkeit. Gewalt-, Zwangs- oder Exklusionspraktiken werden so definitorisch ausgeschlossen. Hier behilft sich die

---

<sup>8</sup> Ulrich Herbert/Karin Orth/Christoph Dieckmann (Hg.), *Die nationalsozialistischen Konzentrationslager: Entwicklung und Struktur*, 2 Bde., Göttingen 1998; Wolfgang Benz/Barbara Distel (Hg.), *Der Ort des Terrors*, 9 Bde., München 2005–2009; Geoffrey P. Megargee (Hg.), *Early camps, youth camps, and concentration camps and subcamps under the SS-Business Administration Main Office (WVHA)*, Bloomington 2009 (US Holocaust Memorial Museum Encyclopedia of camps and ghettos, 1933–1945, Bd. 1).

<sup>9</sup> Karin Orth, *Das System der nationalsozialistischen Konzentrationslager. Eine politische Organisationsgeschichte*, Hamburg 1999; dies. *Die Konzentrationslager-SS. Sozialstrukturelle Analysen und biographische Studien*, Göttingen 2000; zuletzt Nikolaus Wachsmann, *KL. Die Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, München 2016.

Sportwissenschaft mit Termini wie „Quasi-“ oder „Pseudo-sport“. Damit werden alle Praktiken erzwungener körperlicher Übungen (auch Wehrsport) aus der Analyse verbannt. Doch bleibt die Frage, ob auch Missbräuche des Sports – wie z.B. das Doping – zum Sport gehören. Immerhin sprachen Inhaftierte und Lagerpersonal zeitgenössisch und retrospektiv mit Blick auf bestimmte Gewaltpraktiken und die Freizeitgestaltung im KZ von „Sport“. Hier setzt Springmann an. Sie fragt,

„welche Bedeutungen und Funktionen Sport in den nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslagern hatte und wie die Praktiken des Sports in den Alltag und die Ordnung der Konzentrationslager eingebettet waren“. (S. 14)

Ihren Befund präsentiert sie in sechs Abschnitten.

In der Einführung (S. 11–35) entfaltet sie den theoretischen Horizont der Studie. Neben dem sport- und geschichtswissenschaftlichen Instrumentarium nutzt sie das der Soziologie, der Gender- bzw. Männer- und Männlichkeitsforschung, der historischen Sozialisations- und der Gewaltforschung, der Körpergeschichte sowie anthropologische und praxeologische Theoreme. Die Analyse stützt sich auf verschiedene Quellenarten, auf Prozessakten, auf kurz nach Kriegsende oder später zu Dokumentationszwecken verfasste Erfahrungsberichte und (teils videografierte) lebensgeschichtliche Interviews. Auch visuelle Quellen werden genutzt: Fotografien, meist aus der Perspektive des Lagerpersonals oder der propagandistischen Bildberichterstattung, dazu – innovativ – Zeichnungen von Häftlingen, entweder schon in den Lagern oder nach der Befreiung gefertigt. Sie vermitteln weit eher als die arrangierte Fotografie der Täter Augenzeugenschaft, vor allem, wenn sie mit Text erläutert wurden: „Wo das Wort zu scheitern droht, stellt sich häufig ein Bild ein; wo die Einbildungskraft zu scheitern droht, stellt sich häufig ein Wort ein“ (S. 91). Diese Quellen ermöglichen es Springmann, den dominierenden Sportbegriff auf empirischer Basis zu erweitern.

Den KZ-Sport analysiert sie als komplexes Phänomen mehrdimensionaler „Ambiguitäten“ im Kontext der „gewalttätigen Alltagsroutine innerhalb der Konzentrationslager“ zwischen den Polen von „Gunst und Gewalt“. Beide titelgebende Begriffe akzentuieren die Bedeutung des Lagerpersonals. Zur „Praxis der Gewalt“ – erzwungene drillartige körperliche Übungen, mit denen die Aufseher\*innen ihre Macht demonstrierten und Häftlinge quälten, verletzten, dem Tod preisgaben oder töteten – traten „Praktiken der Gunst oder des Widerstands“, wenn das Lagerpersonal ausgewählten Häftlingen „normalen“ Sport erlaubte, der dennoch stets unter KZ-Bedingungen stattfand. Bisweilen öffneten sich Freiräume:

„Sport konnte gewaltförmig sein. Sport konnte einigen Häftlingen aber auch Momente der Freude, der Euphorie und des Selbstbewusstseins schenken“ (S. 248),

im besten Fall als „Coping-Strategie“ (S. 15) wirken, indem er der „physischen und psychischen Selbstvergewisserung“ (S. 16/17) diene.

Im zweiten Kapitel untersucht Springmann den Zusammenhang von „Körpererziehung und Männlichkeit“ im Deutschland des 19. Jahrhunderts als Grundlage der weiteren Analyse. Sie arbeitet die von ihren liberalen Protagonisten gegenüber den vom Dienst in der Armee bis dahin ausgeschlossenen Angehörigen des Bürgertums und den Juden inklusiv gedachten Militärreformen von 1806/07 mit ihrem körperpädagogischen Programm pointiert heraus. Die Pioniere der deutschen Körperpädagogik, Johann Christoph Friedrich GutsMuts (1759–1839) und Friedrich Ludwig Jahn (1778–1852), wollten den Einzelnen mit Körpererziehung, Gymnastik oder Turnen zum leistungsfähigen, selbstständigen, intrinsisch motivierten Glied der Gesellschaft formen.<sup>10</sup> Sie postulierten

---

<sup>10</sup> Johann Friedrich Christoph GutsMuths, *Gymnastik für die Jugend, enthaltend eine praktische Anweisung zu Leibesübungen. Ein Beytrag zur nöthigsten Verbesserung der körperlichen Erziehung*, (zweite überarbeitete und stark erweiterte Aufl.) Schnepfenthal 1804; ders., *Turnbuch für die Söhne des Vaterlands*, Frankfurt/Main 1817 sowie Friedrich Ludwig

ein Körper- und Männlichkeitsideal, das individuelle Leistungsfähigkeit, Einsatzfreude und Willensstärke mit sozialer Einordnung, militärischer Tauglichkeit und Patriotismus verband. Die Legierung von Staatsbürgerschaft und Wehrpflicht, Militär und Männlichkeit diffundierte unter veränderten politischen Vorzeichen als eine Form hegemonialer Männlichkeit bis in die Jugend-, Wehr-, Ordnungs- und Gesundheitspolitik des Kaiserreichs.<sup>11</sup>

Laut Springmann fand Sport als Sozialtechnologie erst in der Weimarer Republik Eingang in den Strafvollzug: Durch „militärisches Exerzieren“ und Drill, „turnerische Freübungen“ und Sport

„gewöhnt sich der Gefangene daran, aufs Wort jedes Kommando auszuführen und so auch seinen Willen zusammenzureißen“ (S. 53),

meinte 1922 der Direktor des Gefängnisses in Halle, „so wird die Erziehung zur Zucht zu einer Erziehung zur Selbstzucht, durch die der Wille gestärkt wird“. (S. 58) Zwar ist das Ziel eine Resozialisierung nach den Maßstäben der Zeit. Die Delinquenten sollten „wieder an Arbeit und Ordnung gewöhnt und sittlich so gefestigt werden, dass sie nicht wieder rückfällig werden“, postulierte das Reichsgesetzblatt 1923. (S. 52) Das wirft die Frage auf, ob und inwieweit Sport im Weimarer Strafvollzug nicht nur zur Schaffung intrinsischer Motivation, sondern auch zur Disziplinierung devianter Individuen genutzt wurde – ein Widerspruch zur ausschließlich positiven Sportdefinition, auf den Springmann hinweist.

---

Jahn, *Deutsches Volksthum*, Lübeck 1810, ders., *Die deutsche Turnkunst*, Berlin 1816.

<sup>11</sup> Ralf Schäfer, *Militarismus, Nationalismus, Antisemitismus. Carl Diem und die Politisierung des bürgerlichen Sports im Kaiserreich*, Berlin 2011, S. 169–188; ders., *Der Zentralausschuss für Volks- und Jugendspiele und seine Stellung in der deutschen Sportgeschichte*, in: „Mens sana in corpore sano“. Gymnastik, Turnen, Spiel und Sport als Gegenstand der Bildungspolitik von 18. bis zum 21. Jahrhundert, Jahrestagung der dvs-Sektion Sportgeschichte vom 7.-8. Juni 2007 in Frankfurt am Main, Hamburg 2008, S. 41-55.

Mit der Schilderung der idealtypischen Zusammenhänge von „Militär, Leibesübungen und Männlichkeit“ folgt Springmann den von der sportwissenschaftlichen Geschichtsschreibung gebahnten Geleisen. Dagegen kommen einige relevante Aspekte der (Vor-) Geschichte zu kurz: In den deutschen Armeen des 19. Jahrhunderts verschwanden körperbezogene Straf- und Disziplinarmaßnahmen mit den preußischen Reformen nicht einfach. Gewalt blieb wesentlicher Teil militärischer Alltagskultur. Exerzieren und Drill, ja selbst Körperstrafen im engeren Sinn wurden beibehalten. Noch im späten Wilhelminismus kam es zu zahlreichen öffentlich bis in den Reichstag hinein kritisierten Soldatenmisshandlungen durch Vorgesetzte:

„Das Spektrum reichte von der systematischen Überanstrengung durch Gewehr- oder Schemelstrecken (bis zu 500mal) über Laufschriftübungen im Nachthemd und in einem Buch zu quittierenden Ohrfeigen bis hin zum Zwang, die eigenen Exkremente zu verzehren.“

Auch unter „Kameraden“ kam es zu Gewalt.<sup>12</sup> Zwar ging die höhere Führung wiederholt gegen derlei Exzesse vor, konnte sie aber nie abstellen. Im Gegenteil: Erniedrigende Körperstrafen wie das „Anbinden“ erfuhren im Ersten Weltkrieg eine Renaissance, sehr zum Unwillen der einfachen Soldaten.<sup>13</sup> Der oft als „Sportgeneral“ betitelte Walter von Reichenau (1884–1942), Mitglied des IOC ab 1938, ließ es noch 1939 während des Überfalls auf Polen praktizieren.<sup>14</sup> So konnte sich das NS-Regime in den Anfängen seiner Lager auf das

---

<sup>12</sup> Zitat nach Hartmut Wiedner, *Soldatenmißhandlungen im Wilhelminischen Kaiserreich (1890–1914)*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 22 (1982), S. 159–199.

<sup>13</sup> Vgl. Bernd Ulrich/Jakob Vogel/Benjamin Ziemann (Hg.), *Untertan in Uniform. Militär und Militarismus im Kaiserreich 1871–1914. Quellen und Dokumente*, Frankfurt/Main 2001, S. 71–75; Bernd Ulrich/Benjamin Ziemann, *Frontalltag im Ersten Weltkrieg. Wahn und Wirklichkeit. Quellen und Dokumente*, Frankfurt/Main 1994, S. 118–122.

<sup>14</sup> Jochen Böhler, *Auftakt zum Vernichtungskrieg. Die Wehrmacht in Polen 1939*, Frankfurt/Main 2006, S. 184.

preußische Militärstrafgesetzbuch berufen. Zudem fungierten in den KZ-Wachmannschaften ab 1938 neben Deutschen auch viele Österreicher und „Volksdeutsche“. Vielleicht hätte auch ein Seitenblick auf Österreich-Ungarn gelohnt, dessen Militär sich bis 1918 regelmäßiger Brutalität gegen die eigenen Soldaten, im Rahmen seiner Besatzungsherrschaft weithin auch gegenüber der Zivilbevölkerung befleißigte.<sup>15</sup>

Zu kurz in der Analyse der historischen Vorbedingungen kommt auch der Antisemitismus, in den deutschen Armeen, vor allem der preußischen, lange vor 1933 virulent. Springmann thematisiert nur ein antijüdisches Körperklischee, den „jüdischen“, d.h. den Plattfuß. (S. 48) Doch schrieben Judenfeinde Juden neben körperlichen auch Charakterdefizite zu. Stereotype körperlicher Weichlichkeit, mangelnder Führungsstärke und fehlender Autorität sollten nicht nur die Männlichkeit der Juden zweifelhaft machen. Indem Antisemiten ihnen dazu Egoismus und Materialismus attestierten, sprachen sie ihnen Patriotismus und „Idealismus“ ab, die echte „Deutsche“ ihrer Meinung nach zu beseelen hatten. So jedenfalls begründete die preußische Armee bis 1918 den Ausschluss jüdischer Bewerber sogar von der Reserveoffizierslaufbahn.

Die wilhelminische Armee war nicht nur Arena einer exklusiven militärischen, hegemonialen Männlichkeit, sondern auch Instanz einer sozial und politisch exklusiven Vergesellschaftung.

Mit den Juden stigmatisierte man zugleich andere Gruppen, die deshalb ebenfalls geringere oder keine Chancen auf die Offizierslaufbahn hatten: Auch Sozialdemokraten, Linksliberalen und Katholiken wurde (in unterschiedlichem Maße)

---

<sup>15</sup> Für Österreich-Ungarn etwa Christa Hämmerle, „...dort wurden wir dressiert und sekkirt und geschlagen...“ *Vom Drill, dem Disziplinarstrafrecht und Soldatenmisshandlungen im Heer (1868 bis 1914)*, in: Laurence Cole/Christa Hämmerle/Martin Scheutz (Hg.), *Glanz, Gewalt, Gehorsam. Militär und Gesellschaft in der Habsburgermonarchie (1880 bis 1918)*, Essen 2011, S. 31–54 sowie Anton Holzer, *Das Lächeln der Henker. Der unbekannte Krieg gegen die Zivilbevölkerung 1914–1918*, Darmstadt 2014.

die Treue zur Nation abgesprochen – ab 1918 galten sie den Vertretern der Dolchstoßlüge und der politischen Rechten als innere Feinde. Eine bis ins frühe 19. Jahrhundert zurückgreifende Analyse der Vorgeschichte der NS-Lager hätte nicht nur Bezüge auf GuthsMuths und Jahn, sondern auch die Kontinuität von Gewalt- und Strafpraktiken, körperbezogener Stereotype und politischer Feindbilder deutlicher herausarbeiten können. Immerhin wirkten diese politischen Feindbilder, teils auch die körperbezogenen Stereotype in Kombination mit der Vorstellung, dass ein guter Sportler im Krieg ein guter Soldat sei, auch im Milieu des organisierten bürgerlichen Sports.<sup>16</sup> Diese Kritik ist hier eher als Ergänzung denn als Widerspruch zur vorliegenden Studie gemeint, ist ihr Thema doch Sport und Gewalt im NS-Lagersystem ab 1933.

Die Variante des „Sports“, die bei vielen Überlebenden die tiefsten Erinnerungsspuren hinterließ, behandelt Springmann im dritten Kapitel (S. 59–130): Erzwungenes „Sportmachen“ als Disziplinierung, Schikane oder Strafe. Quellengrundlage sind Prozessakten, Erinnerungen und Zeichnungen von Häftlingen und die Bildberichterstattung über die frühen Lager. Methodisch interessant ist der Abschnitt über den Einsatz von Fotografien und ihren heuristischen Wert. Da das Regime Interesse an der positiven Darstellung der frühen KZ hatte, lancierte es Ende April 1933 eine bebilderte Reportage über das Lager Oranienburg. Bildberichterstatter stellten den quasi offiziellen Blick auf den Lagerbetrieb her, der Sport und Exerzieren betonte: Sie fotografierten angetretene und marschierende Häftlinge, Frei- und Ordnungsübungen, Turnübungen, z.T. mit SA-Männern als Vorturnern, dazu „angewandtes“, d.h. Militärturnen wie die Eskaladierwand, das Überwinden einer Mauer. In der Propaganda werden diese Fotografien im Kontext der im Militär oder in den Strafanstalten vor 1933 üblichen Praktiken verortet und als körperliche Erziehung

---

<sup>16</sup> Vgl. Ralf Schäfer, *Militarismus, Nationalismus, Antisemitismus. Carl Diem und die Politisierung des bürgerlichen Sports im Kaiserreich*, Berlin 2011.

präsentiert, die auf Einordnung, Disziplinierung und militärische Tüchtigkeit abzielt. Die Lager erscheinen als quasimilitärisch geführte Umerziehungslager; die Gewalt des Regimes soll auf der Grundlage traditioneller, militärisch codierter Männlichkeitskonzepte augenscheinlich legitimiert werden. Dagegen nutzten die politischen Gegner des Regimes, als Beispiel dient das in Paris im August 1933 von der Exil-KPD herausgegebene „Braunbuch über Reichstagsbrand und Hitlerterror“ die gleichen Bilder, um den Zwangs- und Gewaltcharakter der Lager zu illustrieren. Dabei sprechen die Bilder nicht für sich selbst, sondern werden durch eine Kommentierung erläutert, die Haftbedingungen und Häftlingsalltag realistisch schildern. Erst so wird verständlich, was auf den Bildern nicht zu sehen ist: Der Gewaltcharakter der Lager erschließt sich also nicht durch die Fotografien der NS-Bildberichterstattung, sondern erst im Wissen um den Kontext.

Die als „Sportmachen“ bezeichnete Gewaltpraxis wird beschrieben in den Zeugnissen überlebender Häftlinge, die teils in den Prozessen gegen das Lagerpersonal Verwendung fanden. Drillartige, bis zur Erschöpfung wiederholte Bewegungen oder Dauerbelastungen, die so angelegt waren, dass sie die Gefangenen nicht bewältigen konnten, die mit ungeeignetem Schuhwerk oder sperrigem Gerät ausgeführt werden mussten, im Matsch, Schnee oder auf spitzen Steinen, in großer Hitze oder Kälte, bei denen die Wärter die Häftlinge traten und schlugen, zielten auf Folter, Verletzung oder gar die Tötung von Häftlingen. Schwächere und ältere Häftlinge wurden gezielt über ihre Belastungsgrenze gebracht und, einmal zusammengebrochen, mit Schlägen und Tritten weiter misshandelt und öffentlich gedemütigt. Während die Häftlinge so ihre Unterwerfung und Machtlosigkeit inkorporierten, etablierten und demonstrierten die Wärter ihre absolute Gewalt. In der Gewaltpraxis „Sportmachen“ wird die Binarität KZ-Personal – Häftlinge für beide Seiten sinnfällig gemacht. Dabei bildet



„die Alltagspraxis der Gewalt [...] das asymmetrische Machtverhältnis zwischen Aufsehern und Häftlingen nicht einfach ab, sondern stellte die Pole dieses Verhältnisses überhaupt erst her.“  
(S. 96)

Daher diene kollektives „Sportmachen“ als konstituierendes Element der Lagerordnung oft als Eingangsritual für ankommende Häftlingsgruppen.

Als erste Assoziation beim Versuch, das „Sportmachen“ aus der Perspektive der Täter zu analysieren, drängt sich die des Sadismus auf. Doch stellte das NS-Regime in seiner Praxis wie in seiner Ideologie Möglichkeiten bereit, das Geschehen aus Tätersicht zu rationalisieren. Derlei Motive scheinen in den Aussagen ehemaliger Aufseher auf, die in späteren Prozessen ihr Verhalten nachträglich rechtfertigen wollten: Indem die Wachmannschaften Häftlinge, die beim „Sportmachen“ den Idealen körperlicher Leistungsfähigkeit und militärischer Tüchtigkeit nicht entsprachen, stigmatisierten und quälten, übertrugen sie ihr positives Selbstbild, das auch darauf beruhte, dass sie in den paramilitärischen Verbänden der SA oder der SS selbst eine harte, drillartige körperliche Ausbildung („Schleifen“) absolviert hatten, in negativer Umkehr auf die Häftlinge. Die Wachmannschaften, in der Regel zu jung, um im Ersten Weltkrieg Frontkämpfer gewesen zu sein, schrieben sich selbst die Zugehörigkeit zum NS-Idealbild hegemonialer, militärisch codierter Männlichkeit zu, ihren Opfern aber das Gegenteil. Zudem schien die von ihnen ausgeübte Gewalt antisemitische Körperstereotype mangelnder Leistungsfähigkeit und Widerstandskraft zu bestätigen. Diese ideologisierte Wahrnehmung minderte in den Augen vieler KZ-Aufseher ihre eigene Verantwortung, denn in dieser Perspektive war für die Qualen der Häftlinge beim „Sportmachen“ nicht ihr Handeln, sondern eine den Häftlingen angeblich eigene „jüdische“ Konstitution ursächlich. Daher wurden gerade „jüdische“ Häftlinge von vielen Wachmannschaften besonders gequält.

Weitere Möglichkeiten der Distanzierung von der eigenen Verantwortung ergaben sich für das KZ-Personal daraus, dass

die Häftlinge beim „Sportmachen“ gewissermaßen mithalfen, wenn sie gefoltert wurden, indem sie sich selbst bemühten, ihre Körper bis in die Sphäre der Qualen und des Zusammenbruchs zu treiben, nur um den Anforderungen der Aufseher zu genügen. Dabei trat der Tod infolge „Sportmachens“ selten direkt ein, sondern resultierte meist aus der allmählichen Schwächung der Häftlingskörper. Doch konnte „Sportmachen“ auch in exzessive Gewaltanwendung durch einzelne Aufseher münden, die dabei bisweilen Häftlinge bis in den Tod prügelten. Dass diese Quälerei, die jede intrinsische sportliche Motivation – Fairness, Bewegungsfreude, positive Gesundheitswirkung und inklusive Vergesellschaftung von Individuen – ins Gegenteil verkehrt, auch für das KZ-Personal offensichtlich war, liegt auf der Hand. Der Umstand aber, dass „Sportmachen“ meist nur als indirekte Methode des Tötens wirkte, bot dem KZ-Personal weitere Möglichkeiten, sich von der Wirkung ihres Treibens zu distanzieren. Dass sie von „Sport“ sprachen, deutet Springmann als ironische Verwendung des Begriffs, der so eine zynische Umdeutung erfährt: Zwang und Gewalt werden mit einer Aura von Freiwilligkeit versehen.

Aus anderen Forschungen ist bekannt, dass die meisten Deutschen, auch Nationalsozialisten und Täter im engeren Wortsinn, Gewalt gegen Juden leichter akzeptierten, wenn sie als Strafe für mehr oder weniger genau definierte „Vergehen“ legalisiert bzw. rechtsförmig stattfand. Die Praktizierung der „Lagerordnungen“ durch das Wachpersonal führte zu einer so exzessiven Anwendung von Prügelstrafen, dass der Reichsführer SS, Heinrich Himmler (1889–1945), sie persönlich einschränkte, da er um die Arbeitskraft der Häftlinge fürchtete. Doch bot das „Sportmachen“, durch keinen Erlass eingeschränkt, den Aufsehern weiter Gelegenheit, Häftlinge zu quälen. Als die Lager ab 1942 stark anwuchsen, wurde es auch eingesetzt, um die körperliche Verfassung der Häftlinge zu prüfen – wer nicht mehr „Sportmachen“, d.h. nicht mehr arbeiten konnte, wurde vom KZ-Personal selektiert. Das geschah vor allem dann, wenn neue Häftlingstransporte

erwartet wurden, für die Platz im Lager geschaffen werden sollte. Sport bzw. das „Sportmachen“ markierte also nicht nur die Ankunft im Lager, sondern konnte auch direkt in den Tod führen.

Im vierten und fünften Kapitel werden Fußball (S. 131–203) und Boxen (S. 204–247) im KZ behandelt. Hier wird der KZ-Sport analysiert, der in den Bereich der „Freizeit“ zu zählen ist. Beide Sportarten bedürfen gewisser Voraussetzungen: eine Sportstätte (Spielfeld oder Boxring), Sportgeräte (Tore, Bälle, Boxhandschuhe), Sportkleidung und Sportschuhe (S. 151–163), dazu Raum und Zeit für Publikum. Fußball und Boxen konnten nur mit Billigung und Unterstützung der Lagerleitung und des Lagerpersonal betrieben werden. Die komplexe Organisation der Sportveranstaltungen weist auf Netzwerke hin, die von den organisierenden Häftlingen geknüpft wurden. Alles muss im Lager beschafft, bereit- oder hergestellt werden durch Eigenproduktion in den Werkstätten, durch Ver- oder Begünstigungen seitens der Lagerleitung und der Aufseher, etwa wenn Häftlinge vom Lagerpersonal notwendige Gegenstände kauften. Auch wenn Häftlinge dabei Freiräume nutzten, bestätigte ihre Abhängigkeit vom Lagerpersonal auch bei diesen Aktivitäten immer die Hierarchie der Lager. Mannschaften wurden oft von Funktionshäftlingen („Kapos“) zusammengestellt. Sie wählten aus neu ankommenden Transporten mit Billigung der Lagerleitung gezielt Fußballer aus, nahmen die Auserwählten in ihren Verantwortungsbereich auf, teilten ihnen leichtere Arbeit zu und beschafften für sie bessere Rationen (S. 171–173). Beim Boxen verhielt es sich ähnlich: Entweder bestimmten Kapos oder SS-Wachmannschaften die Kandidaten; auch sie wurden meist bevorzugt versorgt. Es verwundert nicht, dass unbeteiligte Häftlinge die Vergünstigungen und Sonderzuteilungen, die viele der KZ-Sportler erhielten, als Korruption missbilligten. Für die Sport treibenden Häftlinge aber wurde ihre mit dem Sport verbundene Privilegierung, bessere Arbeit und größere Rationen, oft zum Überlebensfaktor.

Fußballspiele hatte es schon in der ersten Phase der KZ bis ca. 1935 gegeben, als der Großteil der damals weniger als 10 000 KZ-Häftlinge meist politische Häftlinge waren und das NS-Regime noch an einer auch positiven Darstellung der Lager interessiert war. Erst 1942, als die KZ als Reservoir für Zwangsarbeit gezielt in die Kriegswirtschaft einbezogen wurden – eine Politik, von der die SS durch die „Vermietung“ von KZ-Häftlingen finanziell massiv profitierte – suchte Himmler die Behandlung der Häftlinge aus pragmatischen Erwägungen an die veränderten Bedingungen anzupassen. Körperstrafen, die der Arbeitskraft schaden, wurden offiziell verboten. Zudem wurde ein System von „Prämien“ eingeführt, Sport wurde als Element der Erholung bzw. zur Rekreation der Arbeitskraft der Häftlinge geduldet. In manchen Lagern wurde Fußball regelmäßige Sonntagsaktivität; mit Blick auf Fußball und Boxen wirkte auch der sportliche Snobismus mancher Lagerführer (S. 137–139). Im „Vorzeigelager“ Theresienstadt diente Sport, wie aus dem berühmten „Ghettofilm“ zu sehen ist, zudem der propagandistischen Vortäuschung von Normalität.

Primo Levi beschreibt die Fußballspiele als soziale Grauzone. Sie fanden oft auf den gleichen Appellplätzen statt, auf denen die Häftlinge sonst gequält wurden. Als Zuschauer fanden sich oft auch Aufseher ein, die diese Fußballspiele wie die Häftlinge auch als unterhaltsame Unterbrechung des Lageralltags betrachteten, und beide Seiten verhielten sich in diesen Momenten vorgetäuschter Normalität scheinbar als Sportfans (S. 133, S. 185–190). Selbst Lagerkommandanten beobachteten einzelne Partien (S. 172). Das traf auch auf manche Boxkämpfe in den KZ zu. Fußballspiele zwischen Häftlingen und Wachmannschaften sind nicht überliefert – es hätte der Lagerrealität zu sehr widersprochen, wäre doch ein Sieg der Häftlinge möglich. Immerhin ermöglichte das Fußballspielen in manchen Lagern den Häftlingen die Verteidigung kollektiver Identitäten, etwa wenn ein Ligabetrieb von festen Mannschaften mit Pokalverleihung oder regelrechte „Länderspiele“

stattfanden – die Häftlinge waren kategorisiert, und nationale Herkunft war eine der Kategorien.

Während ein gutes Fußballspiel ohne Gewaltanwendung auskommt, ist sie für das Boxen, in dem Konzepte von Männlichkeit, Klasse und „Rasse“ verhandelt werden, zentral. 1910 galt der Weltmeisterschaftskampf zwischen dem weißen US-Amerikaner Jim Jeffries und seinem schwarzen Gegner Jack Johnson als Nagelprobe überlegener Männlichkeit; Johnson siegte. Darauf kam es zu Rassenunruhen, und Johnson, amtierender Weltmeister von 1908 bis 1915, verließ wegen rassistischer Anfeindungen 1914 die USA. In Deutschland etablierte sich der Boxsport erst nach dem Ersten Weltkrieg und wurde zum Liebling der modernen Weimarer Kulturszene. Auch die NS-Bewegung interessierte sich für den neuen „Kampfsport“; nach 1933 fand er schnell Eingang in den Sportunterricht an den Schulen und in die Hitlerjugend. Angesichts der Bedeutung von „Kampf“ für die NS-Ideologie ist es vielleicht kein Zufall, dass der Verband Deutscher Faustkämpfer mit dem Ausschluss seiner jüdischen Mitglieder bereits am 4. April 1933 allen anderen Sportverbänden voranging.<sup>17</sup>

Diese Beispiele zeigen, wie sehr im Boxen, in diesem „most dramatically, masculine’ sport“ (Joyce Carol Oates, Zitat S. 208), hegemoniale „Männlichkeit zusammengedacht wurde mit Imaginationen von Nationalismus, Rassismus bzw. Antisemitismus.“ (S. 205). Die Literaturwissenschaftlerin Supryia Chaudhuri begreift das Boxen als „vergeschlechtlichte Form von Selbstverherrlichung einerseits und Demütigung des Opponenten andererseits.“ (S. 208) Damit eignet sich der Boxsport deutlicher als der Fußball zur Inszenierung von gesellschaftlichen wie individuellen Machtverhältnissen. Welche Folgen hatte das für das Boxen im KZ? Hier ist die Quellenlage schlechter als beim harmloseren Fußballspiel. „Zeitgenössische Quellen existieren nicht, alle Quellen sind nachträglich entstanden.“ (S. 221). Das öffnet der Mythisierung Tür und

---

<sup>17</sup> Henry Wahlig, *Sport im Abseits. Die Geschichte der jüdischen Sportbewegung im nationalsozialistischen Deutschland*, Bonn 2015, S. 49.

Tor. Springmann ist auf Erinnerungsberichte, Autobiographien, weitere literarische Quellen oder ihre filmischen Umsetzungen angewiesen. Viel Erzähltes lässt sich nicht beweisen, selbst wenn es um in der Erinnerungskultur prominente Boxer wie Johann Wilhelm („Rukeli“) Trollmann (1907–1944), Salomo Arouch (1923–2009; S. 213–220) oder Victor Young Perez (1911–1945; 238 f.) geht. Anhand verschiedener Spielfilme über Salomo Arouch und literarischer Berichte über die Kämpfe von Anton Czortek (1915–2004) in Auschwitz analysiert Springmann verschiedene nachträgliche Deutungen bis hin zu „Mythenbildungen“: „Auffällig an den Beschreibungen des Boxens im KZ“ sei „die narrative Gegenüberstellung von ‚starken‘ und ‚schwachen‘ Männern“ (S. 209), eine für das Überleben im Lager wie auch in der NS-Ideologie elementare Kategorisierung.

Bei den meisten Kämpfen fungierten Kapos oder SS-Leute bis hinauf zu Lagerkommandanten als Veranstalter und Manager. Sie sorgten für die Vorbereitung der Kämpfe, den Ort und die Lebensmittelversorgung der Boxer. Neben deutschen gab es auch polnische Boxer, selbst jüdische Kämpfer wie Salomo Arouch oder Victor Perez (S. 237–239). Bisweilen entstanden bei den Boxveranstaltungen Situationen, in denen Akteure Selbstbehauptungswillen und sportliche Fairness zeigen konnten. Manchmal sahen Häftlinge Kämpfe als Länderkämpfe an, bei denen ein polnischer etwa einen deutschen Häftling oder gar einen Kapo schlagen konnte. Viele Häftlinge hielten auch im Lager an ihrer Identität fest. Auch in dieser Konstellation galt ein deutscher Häftlingsboxer dem polnischen Publikum nicht zuerst als Mithäftling, sondern als Vertreter der Nation, die den Krieg begonnen hatte. Hier wirkten sich die Unterschiede aus, mit denen die Nazis verschiedene Häftlingsgruppen behandelten.

Oft aber fehlte den Kämpfen jede sportliche Vergleichbarkeit, weil die Akteure unterschiedliche Gewichtsklassen hatten oder weil ein gut genährter Kapo gegen einen schlecht ernährten Häftling antrat. Diese Matchings widersprechen der üblichen Sportidee, die eine prinzipielle Vergleichbarkeit der

Leistungen voraussetzt. Derlei Vorfürhungen illustrierten die NS-Ideologie: Sie dienten der Inszenierung von Macht; es wurde lediglich die Rangordnung der Lager auf Kosten der Schwächeren vorgeführt. Im Vernichtungslager Treblinka ließ der Kommandant Kurt Franz (1914–1998) einen Häftling gegen sich boxen und erschoss ihn dabei, in Sobibor forderte der SS-Mann Hubert Gomerski (1911–1999) einen Häftling zum Kampf und erschoss ihn danach. In anderen Lagern kämpften Kapos und SS-Männer gegen Häftlinge anscheinend ohne weitere Konsequenzen. „Das Boxen war noch in einem sehr viel höherem Maße als das Fußballspiel von der Gunst“ des Lagerpersonals abhängig, deren „mörderische[r] Willkür“ die Häftlinge ausgesetzt waren. (S. 246 f.)

In ihrer Schlussbetrachtung (S. 248–254) fasst Springmann die Ergebnisse ihrer lesenswerten Studie zusammen: Die prinzipielle Deutungsoffenheit sportlicher Praktiken, die sich als intrinsisch motivierte Freizeitgestaltung, als Teil militärischer Ausbildung und als Element des Strafvollzugs mit jeweils anderem Sinn nutzen lassen, erlaubte es, sie in ihrer Ambiguität auch auf die KZ zu übertragen. Grundlage des KZ-Sports waren für Häftlinge wie Wachmannschaften ähnliche ambivalente Vorstellungen hegemonialer Männlichkeit, die Konzepte körperlicher Leistungsfähigkeit, männlicher Härte und soldatischer Disziplin umfassten und ihr Gegenteil entwerteten. Das „Sportmachen“ diente der Herstellung von binären Differenz- und Machtverhältnissen, wobei den Aufsehern die Anwendung physischer Gewalt bis hin zur Tötung möglich war. Dabei ermöglichte die ideologisierte Wahrnehmung der Häftlinge und ihres körperlichen Zustands den Bewachern eine innerliche Distanzierung. Auch der Sport, den die Bewacher als „Gunst“ gewährten, war den gleichen binären Machtverhältnissen unterworfen, da der KZ-Sport und seine Organisatoren jederzeit vom Wachpersonal abhängig waren. Auch hier bildeten sich die Lagerhierarchien ab, zumal nur körperlich leistungsfähige, privilegierte Häftlinge teilnehmen konnten. Während gerade Boxkämpfe als „inszenatorische Pointierung“ von „Willkür und Gewalt“ dienen konnten,

kämpften manche Häftlinge auch „um Würde und Selbstachtung“ (S. 247) oder erlebten Momente der Selbstbehauptung. So bedeute Sport „damals wie heute Vergemeinschaftung und Ausschluss, Integration und Selektion zugleich“. (S. 254)

So änderte der KZ-Sport, auch wenn er manchen Häftlingen Momente positiven Erlebens bringen konnte, die Gesamtbilanz der Gewalt im NS-Lagersystem kaum: Die täglich abgefragte Anzahl der Insassen der KZ der SS stieg von 115 000 Häftlingen am 31. Dezember 1942 auf mehr als 524 000 im August 1944 und erreichte ihren Höchststand am 15. Januar 1945 mit 714 211 gemeldeten Häftlingen.<sup>18</sup> Dabei verschlechterten sich in den letzten Monaten des sich noch im Zusammenbrechen weiter radikalisierenden Regimes die Überlebenschancen rapide, als Todesmärsche und der Ausfall der Versorgung vielen KZ-Insassen noch kurz vor (und nach) der Befreiung das Leben kosteten. Während einige Häftlinge Fußball spielen oder boxen konnten, verloren viele andere ihr Leben. Dieses verstörende Nebeneinander schildert der polnische Schriftsteller und Auschwitzhäftling Tadeusz Borowski. Während eines Fußballspiels in Sichtweite der Rampe, auf der die Selektionen stattfanden, bemerkt er 1944, ganz ins Fußballspiel vertieft, die Ankunft eines Transports mit ungarischen Juden. Irgendwann landet der Ball im Aus.

„Als ich ihn aufhob, erstarrte ich: Die Rampe war leer. Ich ging mit dem Ball zurück und gab ihn zur Ecke. Zwischen zwei Eckbällen hatte man hinter meinem Rücken 3 000 Menschen vergast.“<sup>19</sup>

### **Zum Rezensenten:**

Dr. Ralf Schäfer, Historiker und lateinischer Philologe, Promotion am Zentrum für Antisemitismusforschung, TU Berlin

<sup>18</sup> Nikolaus Wachsmann, *KL. Die Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager*, München 2016, Tabelle S. 726.

<sup>19</sup> Zitat aus der Erzählung „Menschen, die gingen“ des polnischen Schriftstellers Tadeusz Borowski, hier nach Martin Krauss, *Fußball und Boxen in Auschwitz: „SS-Leute kamen zum Zuschauen“*; Interview mit Veronika Springmann, <https://taz.de/Fussball-und-Boxen-in-Auschwitz/!5653659/>.



**Christian Heilbronn/Doron Rabinovici/Natan Sznajder (Hg.), *Neuer Antisemitismus?, Fortsetzung einer globalen Debatte*, 2. Aufl., Berlin: Suhrkamp 2019, 494 S., 20,- €, ISBN: 9783518127407**

---

Bei dem hier zu besprechenden Buch handelt es sich um eine Neuauflage: *Neuer Antisemitismus?* ist erstmals 2004 erschienen, damals noch mit dem Untertitel *Eine globale Debatte*. In der 2019 publizierte Neuauflage lautet der Untertitel *Fortsetzung einer globalen Debatte*. Somit ist bereits im Titel angedeutet, dass es sich nicht einfach um dasselbe Buch handelt. Vielmehr haben sich markante Änderungen ergeben – dazu am Ende mehr.

In ihrer Einleitung schreiben die Herausgeber:

„Sobald über Antisemitismus kommuniziert wird, sieht man sich zumeist in einer fatalen Dichotomie zwischen Alarmisten und Leugnern gefangen. Dieses Buch ist ein Versuch, diese Dichotomie zu durchbrechen.“ (S. 10)

Und weiter heißt es:

„Die theoretischen Positionen sind einander seit 2004 [Erscheinungsdatum der Erstausgabe] nicht nähergekommen, sondern die intellektuellen Stimmen driften zusehends auseinander, wobei die eine Seite jeweils die andere als den wahren Agenten des eigentlichen Antisemitismus ansieht.“ (S. 20)

Ist das Vorhaben, die Dichotomie durchbrechen zu wollen, also gescheitert? Interessanterweise ist in der Erstausgabe noch gar nicht die Rede von Dichotomien und dem Versuch ihrer Durchbrechung. Hier ging es offenbar vor allem darum, eine internationale Debatte für das deutsche Publikum aufzubereiten. Entsprechend liegt die Vermutung nahe, dass die Entscheidung für eine Neuauflage durch die zunehmende Polarisierung innerhalb der Antisemitismusforschung und -kritik motiviert war. Anders gesagt: Während die Erstauflage auf Information und In-Kennntnis-Setzen zielte, scheint die

Neuaufgabe in die hochgradig politisierte und oftmals von Unversöhnlichkeit geprägte Debatte über Antisemitismus intervenieren zu wollen, wobei auch die Hoffnung mitschwingt, Lagerbildungen entgegenwirken zu können.

Doch was genau verstehen die Herausgeber unter neuem Antisemitismus, und wie gestaltet sich der Versuch, Dichotomien zu durchbrechen? In der Einleitung heißt es an einer Stelle: „Der Antisemit [...] hat sein klares Profil verloren.“ (S. 9) Man könnte einwenden, dass diesem Satz eine problematische Homogenisierung inhärent ist (worin genau hätte das klare Profil jemals bestanden?). Und doch bringt er etwas auf den Punkt: Im Großen und Ganzen – so ließe sich das Argument ausbuchstabieren – war der Antisemitismus bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts ein Projekt der Rechten vor allem in Europa und den USA, insbesondere der völkischen Bewegung. Seit 1945 allerdings haben sich die Koordinaten geändert. Neue, sekundäre Formen des Antisemitismus begannen sich abzuzeichnen. Zum Beispiel der Schuldabwehr-Antisemitismus, der sich auf die dem israelisch-österreichischen Autor Zvi Rix zugeschriebene Formel bringen lässt, dass die Deutschen den Juden\*Jüdinnen Auschwitz nie verzeihen würden. Oder aber der israelbezogene Antisemitismus, dessen Objekt der 1948 gegründete jüdische Staat ist. Zudem treten neue Akteur\*innen als Träger\*innen von antisemitischen Einstellungen und Ressentiments in Erscheinung. Gemeint sind vor allem (antizionistische und antiimperialistische) Linke sowie Muslime\*a. Doch woran genau lässt sich Schuldabwehr-Antisemitismus festmachen? Wie wäre zwischen Antizionismus und Antisemitismus zu unterscheiden? Wie lässt sich entscheiden, wann eine möglicherweise legitime Kritik an der israelischen Politik gegenüber den Palästinenser\*innen ins antisemitische Ressentiment kippt? Wie verhält sich israelbezogener Antisemitismus zum Nahost-Konflikt? Ist die Fixierung auf linken Antisemitismus nicht auch das Resultat rechter Politik und Propaganda? Wie verhält sich die gestiegene Aufmerksamkeit für sogenannten islamischen Antisemitismus zum grassierenden antimuslimischen Rassismus?

Die Fragen mögen verdeutlichen, dass der neue Antisemitismus ein hoch komplexes Phänomen ist, das mit vielschichtigen Konfliktodynamiken zusammenhängt. Sie mögen außerdem verdeutlichen, dass einfache Antworten nur schwer zu haben sind. Auch *Neuer Antisemitismus?* verweigert sich einfachen Antworten. Genauer gesagt – ich komme auf den zweiten Teil meiner Frage zu sprechen, darauf also, wie sich der Versuch der Vermeidung von dichotomischen Anordnungen gestaltet – zeichnet sich der Band durch Vielstimmigkeit aus. Das heißt konkret, dass hier Autor\*innen gewissermaßen aus beiden Lagern – sowohl ‚Alarmist\*innen‘ als auch ‚Leugner\*innen‘ – versammelt sind. Entsprechend treffen Positionen aufeinander, zwischen denen eine Spannung besteht. Am deutlichsten wird dies bei den Beiträgen von Omer Bartov und Tony Judt, was vor allem daran liegt, dass Letzterer sich explizit und kritisch auf Ersteren bezieht. Ausgehend von Hitlers sogenanntem zweiten Buch, das erst nach 1945 publiziert und überhaupt ‚entdeckt‘ wurde, versucht Bartov in seinem Beitrag *Der alte und der neue Antisemitismus* zu zeigen, dass sich klassische Elemente des Judenhasses heute vor allem in islamistischen Kontexten wiederfinden (er verweist unter anderem auf eine 2003 gehaltene Rede des damaligen Premierministers von Malaysia, Mahathir bin Mohamad, sowie auf Aussagen der Attentäter vom 11. September 2001, die während des Strafverfahrens gegen Mounir al-Motassadeq, Mitglied der Hamburger Al-Qaida-Zelle, die die Anschläge geplant hatte, bekannt wurden). Judt hingegen setzt in seinem Beitrag *Zur Unterscheidung zwischen Antisemitismus und Antizionismus* andere, gewissermaßen gegenläufige Akzente und wirft Bartov vor, dass dieser „die Kausalität umkehrt.“ (S. 69) Für Judt nämlich sind antijüdische Ressentiments auch ein Effekt der Politik der israelischen Regierung. Gerade der Umstand, dass die politische Führung Israels (2004, als Judts Beitrag erschien, war Ariel Scharon Ministerpräsident) den Anspruch erhebe, für Juden\*Jüdinnen an sich zu sprechen, führe dazu, dass diese weltweit für die israelische Politik verantwortlich gemacht würden. Folglich gehe es darum, eine

„Brandmauer“ zwischen legitimen Formen des Antizionismus und illegitimem Antisemitismus zu errichten. (S. 70) Um zu veranschaulichen, was damit gemeint sein könnte, unterscheidet Judt zwischen faktischen Aussagen („Israel und seine Lobbyisten“ würden „einen übermäßigen und verhängnisvollen Einfluss“ auf die Politik der USA ausüben) und antisemitischen Aussagen („die Juden“ würden „Amerika kontrollieren, um ihre Ziele zu erreichen“). (S. 71)

Ausgehend von der Diagnose einer Dichotomie zwischen unterschiedlichen Lagern sind die Rollen hier wohl klar verteilt: Für Judt wäre Bartov wahrscheinlich ein Alarmist, während Bartov Judt möglicherweise der Leugnung, Relativierung oder Verharmlosung des Antisemitismus bezichtigen würde. Ähnlich verhält es sich mit den Beiträgen von Judith Butler und Matthias Küntzel. Zwar gibt es hier keine direkte Bezugnahme, und doch lässt sich anhand der jeweiligen Akzentsetzungen und Perspektivierungen erkennen, dass die Argumentationen in gewisser Weise gegenläufig sind. Butler zielt in ihrem Text *Antisemitismus und Rassismus. Für eine Allianz der sozialen Gerechtigkeit* vor allem auf eine philosophisch grundierte Rechtfertigung der israelkritischen Boykottbewegung *Boycott, Divestment and Sanctions* (BDS). Dabei geht sie von der fast schon mantraartig wiederholten Annahme aus, dass sich diese Bewegung gegen Formen kolonialer Herrschaft richte und nicht gegen den jüdischen Staat als solchen oder allgemein gegen Juden\*Jüdinnen. Zudem betont Butler, dass Antisemitismus eine Form von Rassismus sei. Diese Ein- oder Zuordnung dient insofern der Stabilisierung ihrer Rechtfertigung der BDS-Bewegung, als Butler BDS als eine dezidiert antirassistische Intervention vorstellt, was gewissermaßen automatisch Anti-Antisemitismus implizieren würde. Schließlich verweist Butler auf antisemitische Artikulationen des Zionismus zum Beispiel bei (neu-)rechten und faschistischen Protagonisten wie Steve Bannon und Richard Spencer sowie auf die Allianzen zwischen diesen Protagonisten und der rechtsgerichteten israelischen Regierung unter Benjamin Netanjahu (Butler hat ihren Beitrag von

2004, der *Der Antisemitismus-Vorwurf. Juden, Israel und die Risiken öffentlicher Kritik* überschrieben ist, gründlich überarbeitet, es handelt sich um eine Art Neufassung).<sup>1</sup> Matthias Küntzel wiederum rekonstruiert in seinem Beitrag *Von Zeesen bis Beirut. Nationalsozialismus und Antisemitismus in der arabischen Welt* die historische Genese des islamistischen Antisemitismus. Dabei verweist er zum einen auf den Kurzwellensender in Zeesen, einem Ort im Süden Berlins, von wo die Nationalsozialisten ab 1939 ein arabischsprachiges Programm sendeten, um insbesondere antisemitische Propaganda unter anderem in der Türkei, in Indien und in Persien zu verbreiten. Zum anderen kommt er auf Akteure wie Mohammed Amin al-Husseini, der als Mufti von Jerusalem mit dem NS-Regime kooperierte, und die in den 1920er Jahren in Ägypten gegründete Muslimbruderschaft zu sprechen, die den Antisemitismus zu einem nicht unerheblichen Bestandteil ihrer Ideologie und ihres politischen Kampfes machen sollten. Küntzel widmet sich folglich dem Projekt einer transnationalen bzw. transkontinentalen Verflechtungsgeschichte, in dem ein durchaus organisierter Wissenstransfer eine tragende Rolle hinsichtlich der Ausbreitung des Antisemitismus in islamistischen Kontexten spielt.

Wie gesagt, zwischen den Texten von Butler und Küntzel besteht kein expliziter Zusammenhang. Der Eindruck, sie könnten unterschiedlichen Lagern angehören, resultiert eher aus der jeweiligen thematischen Konzentration und Fokussierung (und wird durch den Umstand verstärkt, dass Küntzel Butler im Zuge der Verleihung des Adorno-Preises an die US-amerikanische Philosophin 2012 aufgrund ihrer Haltung zu Israel und Zionismus kritisiert hat). Wie auch immer – der Versuch der Herausgeber, Vielstimmigkeit herzustellen, ist

---

<sup>1</sup> Christoph Gollasch hat mich dankenswerterweise darauf hingewiesen, dass sich Klaus Holz und Thomas Hauray in ihrem gerade erscheinenden Buch *Antisemitismus gegen Israel* intensiv und kritisch mit Butlers Text auseinandersetzen. Vgl. Klaus Holz/Thomas Hauray, *Antisemitismus gegen Israel*, Hamburg 2021, v.a. S. 211-255. Ich danke den Autoren für die Überlassung des Manuskripts.

ein mutiges und spannendes Unterfangen. Zugleich ließe sich Beliebigkeit assoziieren. Zumindest stellt sich die Frage, ob und inwiefern es gelingt, Dichotomien und Lagerbildungen zu durchbrechen. Auch wenn sich Judt auf Bartov bezieht, stehen ihre Positionen doch mehr oder weniger unverbunden nebeneinander. Dies gilt noch mehr für Butler und Küntzel. Kann Vielstimmigkeit an sich diesem Nebeneinanderstehen etwas entgegenzusetzen? Wäre nicht ein anderes Format sinnvoller gewesen, zum Beispiel ein Gesprächsformat, bei dem die Protagonist\*innen der jeweiligen Lager gewissermaßen gezwungen gewesen wären, sich mit den Positionen der anderen Seite auseinanderzusetzen, und zwar im direkten Austausch? Oder sind die Fronten derart verhärtet, dass ein solches Gespräch lediglich mit wechselseitigen Antisemitismus- und Rassismuskorrekturen geendet hätte?

Deutlich wird, dass Dichotomisierungen und Lagerbildungen beim Nachdenken und Debattieren über neuen Antisemitismus allgegenwärtig sind und quasi unausweichlich erscheinen. Zugleich handelt es sich um Fallen, in die nur allzu leicht trappt, wer sich, wie ich bis hierhin, in einem schier unermesslich weiten und von Polarisierung geprägten Diskursraum Orientierung zu verschaffen versucht. Vor diesem Hintergrund sei betont, dass sich *Neuer Antisemitismus*? keineswegs in der Zusammenstellung scheinbar antagonistischer Positionen erschöpft. Vielmehr gibt es auch Beiträge, die quer stehen zu dichotomen Lagerbildungen. Es handelt sich um äußerst dichte und anregende Texte, die veranschaulichen, dass das Verharren in Dichotomien und Lagern schlicht unproduktiv ist und das Denken beschränkt.

Ähnlich wie Küntzel verfolgt auch Gerd Koenen in seinem Beitrag *Mythen des 19., 20. und 21. Jahrhunderts* (in der Ausgabe von 2004 heißt der Beitrag *Mythen des 20. Jahrhunderts*) das Projekt einer transnationalen Verflechtungsgeschichte des Antisemitismus. Mehr noch als Küntzel allerdings betont Koenen, dass es sich beim Transfer von antisemitischem Wissen und antisemitischer Ideologie von einem Kontext in den anderen nicht einfach nur um eine mehr oder

weniger kontinuierliche Ver- oder Ausbreitung handelt, sondern um „genuine Neuschöpfungen“. (S. 92) Entsprechend geht es Koenen bei seinem fragmentarischen Nachvollzug der Entwicklungsgeschichte des Antisemitismus vom Nationalsozialismus über den Stalinismus, den (neu-)linken Antizionismus, den (neu-)rechten Antisemitismus bis hin zum Islamismus stets um die Frage, in welche spezifischen gesellschaftlichen Verhältnisse der Antisemitismus jeweils eingebettet war, welche Funktion und welchen Status er im weltanschaulichen Gesamtgefüge der jeweiligen Bewegungen und Akteur\*innen inne hatte, wie sich seine besondere Attraktivität jeweils erklären lässt. Das Inspirierende an dieser Herangehensweise besteht unter anderem darin, dass das Vorkommen von Antisemitismus nicht einfach beständig vorausgesetzt wird, sondern erklärungsbedürftig erscheint, was letztlich zu der Notwendigkeit führt, die jeweiligen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen als strukturelle Faktoren der Ermöglichung von Antisemitismus kritisch in den Blick zu nehmen. Bei Koenen heißt es in diesem Zusammenhang:

„Nicht die ideologischen Formeln als solche, die man natürlich immer wieder zu einer erschreckenden und suggestiven ‚Kontinuität‘ zusammenstellen kann, sind entscheidend, sondern die lebendigen Motivationen und Weltanschauungen derer, die sie sich in bestimmten historischen Situationen in unterschiedlichen Ländern und kulturellen Kontexten zu eigen machten – oder auch beiseitewarfen.“ (S. 116)

Letztlich läuft der Ansatz auf die unbeantwortet bleibende Frage hinaus, ob die verschiedenen Aneignungen oder Anverwandlungen ideologischer Versatzstücke des Antisemitismus nicht „den Rahmen dessen, was sinnvollerweise unter dem Begriff ‚Antisemitismus‘ gefasst werden kann, längst sprengen.“ (S. 92) Das heißt nicht, so verstehe ich Koenen, den Begriff Antisemitismus als analytische Kategorie aufzugeben. Eher geht es darum, sich der Problematik der Homogenisierung und Essentialisierung bewusst zu sein, die der Gegenstandskonstitution *des* Antisemitismus (wie überhaupt

jeder Gegenstandskonstitution) inhärent ist. Hinsichtlich der Attraktivität antisemitischer Wissensbestände jedenfalls verweist Koenen unter anderem auf das von Max Weber Anfang des 20. Jahrhunderts etablierte Theorem einer ‚Entzauberung der Welt‘. So heißt es mit Blick auf die Entstehung des modernen Antisemitismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts:

„Dieses gesteigerte, quasiwissenschaftlich auftretende Ressentiment entsprang einer panischen Reaktion gegen die unaufhalt-same ‚Entzauberung‘ der modernen, säkularisierten und kommerzialisierten Welt.“ (S. 92)

Und auch bezüglich des Aufstiegs des Islamismus ist von ‚Welt-Entzauberung‘ die Rede – Koenen macht hier einen „von aggressiver Angst getriebene[n], sexuelle[n] Hass“ aus,

„der sich nicht nur aus der unterminierten Herrschaft des Mannes über die Frau und die Familie speist, sondern auch aus der kommerziellen und habituellen Profanierung des Geschlechts und des Körpers in der Werbung, der Kunst oder dem Sport, die vielleicht die letzte ‚Entzauberung‘ der Welt darstellt“. (S. 119-120)

Dan Diners Beitrag *Der Sarkophag zeigt Risse: Über Israel, Palästina und die Frage eines „neuen Antisemitismus“* hat zwar einen anderen Fokus; dennoch gibt es meines Erachtens durchaus Überschneidungen zu Koenens Herangehensweise. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Diner zwischen einem gewissermaßen klassischen Antisemitismus und einem Post-Holocaust-Antisemitismus unterscheidet: Ersterer sei nach dem Mord an den Juden\*Jüdinnen moralisch in Verruf geraten, Letzterer zeichne sich durch weniger Dichte aus. Daraus folgt für Diner, dass antijüdische Regungen nach 1945 schwerer zu fassen seien (hier hallt die bereits zitierte Diagnose aus der Einleitung der Herausgeber wider, dass der Antisemit sein klares Profil verloren habe). Konsequenterweise schlägt er eine begriffliche Differenzierung vor:



„Diesen Partikeln des Ressentiments [gemeint sind judenfeindliche Äußerungen und Haltungen nach dem Ende des Nationalsozialismus] sollte, in Unterscheidung zur vormaligen, historischen Dichte, vielleicht kein antisemitischer, sondern eher ein *antisemitisierender* Charakter zugeschrieben werden.“ (S. 460)

Von dieser Voraussetzung ausgehend entfaltet Diner eine Analyse des angespannten Verhältnisses zwischen Israel und den Palästinenser\*innen (oder allgemein der arabischen Welt), die insbesondere dadurch besticht, dass er der Komplexität dieses Verhältnisses gerecht zu werden versucht und es gleichzeitig auf wesentliche Grundkonstanten als konfliktträchtige Strukturmerkmale herunterzubrechen versteht. So konstatiert er, dass es sich nicht nur um einen gewissermaßen symmetrischen nationalen Konflikt handle, der im Sinne einer Zwei-Staaten-Lösung kompromissfähig sei, sondern um einen „nationale[n] Konflikt kolonialen Charakters“, wodurch eine Schiefelage, eine Asymmetrie entstehe. (S. 462) Anders und in Diners Worten gesagt:

„Folge eines solchen nationalen Konflikts kolonialen Charakters ist die ihm eigene, jede einvernehmliche Konfliktlösung vereitelnde Blockade auf beiden Seiten. Seinen nationalen bzw. territorialen Anteilen und der mit diesen Anteilen verbundenen symmetrischen Vorstellung vom Konflikt nach – Nation gegen Nation – ließe sich dieser durch eine Teilung des Landes lösen. Seinen kolonialen Anteilen nach aber unterläuft der Konflikt alle Vorstellungen von kompromissfähiger Territorialität.“ (S. 463)

Bezüglich der Frage, wie dieser Konflikt aufzulösen sei, spricht Diner von einer „gordischen Lösung“, wonach es gelte,

„zum einen den Antisemitismus zu bekämpfen, als ob es den arabisch-jüdischen, israelisch-palästinensischen Konflikt nicht gäbe; zum anderen alles zu unternehmen, um ebenjenen Konflikt einer beiden Seiten zuträglichen Lösung zuzuführen – so, als gäbe es den Antisemitismus nicht.“ (S. 483)

Im Umkehrschluss heißt dies, dass es eigentlich kaum möglich zu sein scheint, sinnvoll über israelbezogenen Antisemitismus

zu sprechen und dabei den Nah-Ost-Konflikt gänzlich auszublen- den bzw. sinnvoll über den Nah-Ost-Konflikt zu sprechen und dabei Antisemitismus zu ignorieren. Kritisch anzumerken bleibt lediglich, dass Diner bisweilen durchaus problematische (weil pauschalisierende) Zuschreibungen vornimmt. So diagnostiziert er zum Beispiel eine „Modernisierungsblockade“ in der arabisch-muslimischen Welt, die unter anderem dazu führe, dass die Spezifik des Holocaust als Zivilisationsbruch nicht (an-)erkannt werden könne, und die sich als Einfallstor für antisemitisierende (oder auch antisemitische) Semantiken erweisen könne. (S. 476) Diese Argumentation hat er in seinem 2007 erschienenen Buch *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust* weiter entfaltet.<sup>2</sup>

Es ließen sich noch weitere Artikel nennen und zusammenfassen, die ebenfalls in besonderer Weise anregend sind, was damit zu tun hat, dass auch sie quer zu Dichotomisierungen und Lagerbildungen stehen. Doch will ich abschließend auf die eingangs erwähnten Unterschiede zwischen Erst- und Zweitauflage eingehen. Zunächst fällt auf, dass zahlreiche Beiträge nicht mehr enthalten und dafür zahlreiche neue hinzugekommen sind. Es hat also gewissermaßen eine Ersetzung stattgefunden. Die Herausgeber erklären diesbezüglich:

„Wir haben auf einige Beiträge des Buches aus dem Jahr 2004 verzichtet, weil sie zu sehr in die Debatten der damaligen Zeit verstrickt waren. Stattdessen nahmen wir neue Beiträge auf, um auf aktuelle Probleme einzugehen.“ (S. 17)

Die neuen Beiträge befassen sich unter anderem mit antisemitischen Diskursen und Erscheinungsformen in postkommunistischen Kontexten (András Kovács, *Postkommunistischer Antisemitismus: alt und neu. Der Fall Ungarn*; Rafał Pankowski, *Die Renaissance des antisemitischen Diskurses in Polen*; Jan T. Gross, *Offizieller Antisemitismus in Polen: Eine persönliche Betrachtung*), mit den Debatten über Antisemitismus in der britischen Labour Party (Brian Klug, *Die*

<sup>2</sup> Vgl. Dan Diner, *Gegenläufige Gedächtnisse. Über Geltung und Wirkung des Holocaust*, Göttingen 2007.

*Linke und die Juden: Labours Sommer der Bitterkeit; Anshel Pfeffer, Gute Juden, schlechte Juden: Antisemitismus in Jeremy Corbyns Labour Party*) sowie mit dem Spannungsverhältnis zwischen Rassismus und Antisemitismus hinsichtlich der Auseinandersetzungen über Flucht und Migration aus islamischen Ländern (Sina Arnold, *Der neue Antisemitismus der Anderen? Islam, Migration und Flucht*).

Die zweite Änderung besteht darin, dass die aus der Erstauflage übernommenen Beiträge allesamt mit einem Postskriptum versehen sind, in dem die Autor\*innen eine Art Aktualisierung vorzunehmen versuchen. Dan Diner zum Beispiel betont hier die Unterschiede zwischen Antisemitismus als gegen „die da oben“ gerichteter „Hass auf vorgeblich Mächtige, Überlegene, Privilegierte“, und Rassismus als „vornehmlich nach ‚unten‘“ gerichteter Hass. (S. 486) Zudem konstatiert er,

„dass Antirassismus und Anti-Antisemitismus nicht nur auseinanderzutreten, sondern sich gegebenenfalls auch entgegenzustehen vermögen“,

was mit dem Umstand zusammenhänge, dass „sie auf unterschiedlichen Stufen von Aversionsaffekten gelegen“ seien. (ebd.) Im Anschluss an die bereits zitierte Beobachtung der Herausgeber, dass die jeweiligen Positionen seit Erscheinen der Erstauflage 2004 sich nicht nähergekommen, sondern eher auseinandergedriftet seien, kann man Diners Nachsatz als Symptom einer zunehmenden Polarisierung gerade im Verhältnis zwischen Rassismus- und Antisemitismuskritik verstehen. Gerd Koenen wiederum kommt auf „die beiden konkurrierenden und zugleich komplementären ‚Mythen des 21. Jahrhunderts‘“ zu sprechen, die sich „durchaus als Mutationen und zugleich als Aktualisierungen der alten Mythen des 19. und 20. Jahrhunderts“ (gemeint sind der nationalsozialistische Antisemitismus sowie der sowjetische Antizionismus) verstehen ließen. (S. 127) Die Rede ist von der sich aggressiv und durchaus eliminatorisch äußernden Angst vor Vermischung und Überfremdung im Lager sowohl der (Neuen) Rechten als auch der Dschihadist\*innen. So gesehen erweist

sich das in der Rechten populäre Narrativ des sogenannten großen Austauschs, das die paranoide Vorstellung beinhaltet, jüdische Strippenzieher würden Migrationsströme aus islamischen Ländern lenken, um so etwas wie eine westliche Identität zu zerstören, als ein „schreckliches Vexierbild der islamistischen Zwangsvorstellung einer geplanten Vernichtung“ des Islam „durch eine ungehemmte Invasion westlicher [...] Ideen, Lebensstile und Bilderfluten“ (ebd.)

Bleibt die Frage, warum die Herausgeber am Fragezeichen im Titel der Zweitaufgabe festgehalten haben. In der Einleitung erklären sie unmissverständlich:

„Wir gingen damals [sie beziehen sich hier auf die Erstauflage] von einem neuen Phänomen aus, das von manchen der Publizierten zwar bezweifelt wurde, doch in der Zwischenzeit kann kaum geleugnet werden, was damals noch umstritten war: Es gibt einen neuen Antisemitismus, der in den letzten Jahren an Macht gewann.“ (S. 12)

Die nun folgende Aufzählung – dschihadistische Attentate, autoritär-populistische Regierungen wie in Polen, Ungarn und Österreich (die Zweitaufgabe erschien noch vor der Ibiza-Affäre von Heinz-Christian Strache und der kurz darauf folgenden Implosion der türkis-blauen Koalition), die Kampagne gegen George Soros, die Auseinandersetzungen in der und über die britische Labour Party bzw. allgemein über linken Antizionismus – irritiert. Was genau ist hier wirklich neu? Lassen sich all diese sehr spezifischen und bisweilen historisch gut verankerten Phänomene tatsächlich über den einen Kamm ‚neuer Antisemitismus‘ scheren? Während das Fragezeichen im Titel eine Suchbewegung markiert oder ein vorsichtiges Tasten, zeugen die Aufzählung und das vorangestellte Bekenntnis („Es gibt einen neuen Antisemitismus“) von einem fast schon brachial anmutenden Versuch der Vereindeutigung. Die Debatte wird weitergehen...

*Postskriptum I*

Ich selbst arbeite seit ca. zehn Jahren am Zentrum für Antisemitismusforschung (ZfA) der Technischen Universität Berlin, eine Institution, die immer mal wieder dem Lager der Leugner zugeschlagen wird. Mit dem Impuls, Dichotomien und Lagerbildungen aufbrechen zu wollen, kann ich viel anfangen. Man muss wirklich aufpassen, wenn man längere Zeit im Feld der Antisemitismusforschung unterwegs ist, dass man nicht selbst dem Lagerdenken verfällt. Zugleich gilt es, sich zu positionieren, kann man sich nicht einfach raushalten aus dem diskursiven Handgemenge und einen vorgeblich sicheren Standpunkt vermeintlicher Neutralität einnehmen. Zwischen Positionierung und Lagerbildungs-Vermeidung besteht ein schmaler Grat. Darauf zu navigieren ist oft schwierig und anstrengend. Es gelingt nicht immer. Man ist verletzt, man macht Fehler. Sich das einzugestehen, ist wichtig und eine unabdingbare Voraussetzung für die Möglichkeit der Vermeidung von Lagerbildungs-Dynamiken.

*Postskriptum II*

In letzter Zeit ist oft von Apartheids- und Kolonialismus-Analogien im Zusammenhang mit (neuem) Antisemitismus die Rede. Dabei geht es um die Frage, ob man Israel dämonisiert oder delegitimiert, wenn man die Politik in den besetzten Gebieten mit der Apartheidspolitik Südafrikas vergleicht oder wenn man nach den kolonialen Implikationen des Zionismus fragt. Meines Wissens ist Dan Diner, obwohl er die koloniale Dimension des israelisch-palästinensischen Konflikts vor beinahe 20 Jahren klar benannt hat, noch nicht mit Dämonisierungs- oder Delegitimierungsvorwürfen konfrontiert worden. (Man wird ihm solche Vorwürfe auch schlechthin nicht machen können.) Lässt sich daraus eine Verschiebung der Sagarbeitsregeln ableiten? Oder haben gegen Israel gerichtete Dämonisierungs- und Delegitimierungsbemühungen derart zugenommen, dass Apartheids- und Kolonialismus-Analogien

heute eine gänzlich andere und viel größere Resonanz haben?  
Wie gesagt, die Debatte wird weitergehen...

***Zum Rezensenten:***

Dr. Felix Axster, wissenschaftlicher Mitarbeiter am *Zentrum für Antisemitismusforschung* der *Technischen Universität Berlin*.



**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.