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

Genderaspekte in der Aufarbeitung der Vergangenheit

theologie.geschichte
Beiheft 8

universaar
Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

t.g

theologie.geschichte

herausgegeben von der
Universität des Saarlandes

Beiheft 8:
Genderaspekte in der Aufarbeitung der Vergangenheit

August H. Leugers-Scherzberg / Lucia Scherzberg
(Hg.)

Genderaspekte in der Aufarbeitung der Vergangenheit

universaar
Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

© 2014 *universaar*
Universitätsverlag des Saarlandes
Saarland University Press
Presses Universitaires de la Sarre

Postfach 151150, 66041 Saarbrücken

ISSN 2191-1592 gedruckte Ausgabe
ISSN 2191-4745 Online-Ausgabe
ISBN 978-3-86223-175-1 gedruckte Ausgabe
ISBN 978-3-86223-176-8 Online-Ausgabe
URN: urn:nbn:de:bsz:291-universaar-t.g.beihefte.v89

Gestaltung und Satz: Dr. August Leugers-Scherzberg, Julian Wichert

Projektbetreuung *universaar*: Susanne Alt

Gedruckt auf säurefreiem Papier von Monsenstein & Vannerdat

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

August H. Leugers-Scherzberg/Lucia Scherzberg
Einleitung 7

Abbildungen und Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit 11

Yvonne Al-Taie
F.T. Marinettis futuristische Männlichkeitsvisionen im Spannungsfeld zwischen Literatur und Politik 13

Martin Leutzsch
„Jesus der Mann“ im Prozess der Differenzierung und Transformation der Männlichkeitsideale 1863-1945 33

Richard Wolin
Heidegger und Jünger: „Der gefährliche Augenblick” 55

Olaf Blaschke
Dimensionen konfessionsgeschlechtlicher Zuschreibungen im und nach dem Nationalsozialismus 83

Martin Papenbrock
Frauen- und Männerbilder in der Kunst des Nationalsozialismus 97

Katharina Peetz
Zur Verflechtung von Antisemitismus, Antifeminismus und Emanzipation im Kaiserreich 121

Katharina von Kellenbach
Women and Violence: “La Bête Humaine”
Klara Pförtsch 157

Geschichtsschreibung und Genderperspektive 179

Dalia Ofer
Parenthood in the Shadow of the Holocaust 181

Manfred Gailus
Die mutigen Frauen des sogenannten Kirchen-
kampfes und warum die Kirche sie nach 1945
so gründlich vergessen hat 211

Mathias Beer
„Die Stunde der Frauen“. Graf von Krockow
revisited 233

Karol Sauerland
Die Rolle der Frauen in der Solidarność-
Bewegung und der Sieg der Männer nach
der sogenannten Wende 263

Petra Preunkert-Skálová
Die Frauenweihe in der tschechischen
Untergrundkirche 1948-1989 287

Uwe Sandfuchs
Reformpädagogik und Gender. Missbrauch im
pädagogischen Verhältnis 299

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren 319

August H. Leugers-Scherzberg/Lucia Scherzberg

Einleitung

Der vorliegende Band vereint die Vorträge der Tagung *Genderspezifische Aspekte der Aufarbeitung der Vergangenheit,* die vom 11. bis 13. Januar 2013 als fünfte Tagung der Reihe „Theologie und Vergangenheitsbewältigung" im Robert-Schuman-Haus in Trier stattfand. In zahlreichen Vorträgen der vorausgegangenen Tagungen, z. B. zum Thema „Französischer Katholizismus und deutscher Protestantismus 1920-1950" (2007) oder zum Thema „Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie" (2009), wurden nebenbei oder implizit Genderthematiken angesprochen[1], sodass der Wunsch bei den Teilnehmenden aufkam, den Genderaspekten in der Aufarbeitung der Vergangenheit eine eigene Tagung zu widmen. Die Tagung sollte einen Beitrag zur Erforschung der historisch konstruierten, kulturell geregelten und subjektiv angeeigneten Bedeutung der Geschlechterdifferenz (Joan W. Scott) im Blick auf ausgewählte Fragen einer Aufarbeitung des Nationalsozialismus und des sog. real existierenden Sozialismus/Stalinismus leisten. Im ersten Teil der Tagung stand das Konzept der hegemonialen Männlichkeit im Vordergrund, im zweiten Teil genderspezifische Aspekte der Opfer-Täterproblematik und des Widerstandes im Spiegel von Erinnerung und Aufarbeitung.

Als Ergebnis der Tagung können vier Aspekte festgehalten werden.

---

[1] Z.B. Frauen in der Bekennenden Kirche - Männer bei den Deutschen Christen, die „Feminisierung der Avantgarde", männerbündische Gemeinschaftskonzepte, militärische Männlichkeitskonzepte, Maskulinisierung und Heroisierung der Gestalt Jesu Christi in NS-affinen Theologien, sexualisierte Blut- und Boden-Konzepte. Vgl. dazu die Tagungsbände: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn u.a. 2008; dies. (Hg.), *Gemeinschaftskonzepte im 20. Jahrhundert zwischen Wissenschaft und Ideologie*, Münster 2010.

1) In den vorgestellten Abbildungen und Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit ist die Abwertung des Weiblichen und die Idealisierung des Männlichen konstitutiv.

Der Beitrag von *Yvonne Al-Taie* demonstriert am Beispiel von Filippo Tommaso Marinetti die dualistische Geschlechterkonstruktion des Futurismus. Männlichkeit wird mit Stärke, Gewalt, Jugendlichkeit und Fortschritt assoziiert, Weiblichkeit dagegen mit Schwäche, Tradition, Feminismus, Intellekt, aber auch Kirche. *Martin Leutzsch* zeigt, dass die Abwertung des Weiblichen im 19. Jahrhundert mit einem Wandel des Männlichkeitsideals einherging, der auch das Bild Jesu als eines Sanftmütigen und Ruhe Ausstrahlenden in das Bild eines Aggressiven und Gewalttätigen verwandelte und damit eine Persönlichkeit zeichnete, die zugleich als „unjüdisch" und als Prototyp des „Ariers" charakterisiert werden konnte. *Richard Wolin* beschreibt in seinem Beitrag über Martin Heidegger und Ernst Jünger, wie der Mythos des Kriegserlebnisses nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland mit dem Ideal einer gewalttätigen Männlichkeit verschmolz. *Olaf Blaschke* zeigt auf, wie das Männliche als Ideal und das Weibliche als Negativfolie im Deutschland der 1930er Jahre zur kontrastierenden Charakterisierung von Nationalsozialismus und Christentum, Protestantismus und Katholizismus, aber auch von Deutschen Christen und Bekennender Kirche benutzt wurde. Der Dualismus von Männlichkeit und Weiblichkeit war dabei nach dem Ersten Weltkrieg von solch universaler Geltung, dass selbst die abgewerteten Gruppen (Christen, Katholiken, Bekennende Kirche) sich als „männliche" Gemeinschaften zu profilieren versuchten. Das Ideal der hegemonialen Männlichkeit prägte die nationalsozialistische Bewegung in einem Maße, dass - wie *Martin Papenbrock* demonstriert - selbst die idealen Frauenbilder des NS - als sportlich, wehrhaft, „reinrassig" konstruiert - ein „männliches" Antlitz erhielten. Nur die Aktbilder zeichneten „weibliche" Frauen, die sich jedoch dem (voyeuristischen) Urteil des männlichen Beobachters zu unterwerfen hatten. *Katharina Peetz* weist in ihrer Studie zum Verhältnis von Emanzipationsbewegungen und Antisemitismus nach,

dass das Konzept der hegemonialen Männlichkeit auf Emanzipationsbewegungen Einfluss ausübte und innerhalb direser Bewegungen mit antisemitischen Einstellungen einhergehen konnte. *Katharina von Kellenbach* schließlich zeigt am Beispiel von Klara Pförtsch, dass diese als Arbeiterfrau, Opfer, aber auch Täterin des NS-Regimes in der Nachkriegszeit ungleich härter als männliche Täter bestraft wurde, weil sie in den Augen der Urteilenden eklatant gegen das gültige Frauenideal verstoßen hatte.

2) Frauen scheinen besser als Männer geeignet zu sein, die Herausforderungen in Krisensituationen zu bestehen, zumal in Extremsituationen wie Verfolgung, KZ, Ghetto, Flucht und Vertreibung, geltende Rollenkonzepte in Frage gestellt wurden.

Dalia Ofer beschreibt in ihrem Beitrag über das Elternsein im Schatten des Holocaust, wie vor allem Männer Schwierigkeiten hatten, weil sie ihren elterlichen Pflichten (der Familie Nahrung und Sicherheit zu geben) in der Verfolgung nicht mehr nachkommen und dadurch ihre angestammten Rollen nicht weiter spielen konnten. *Matthias Beer* stellt das Buch „Die Stunde der Frauen“ vor, in dem Christian Graf von Krockow 1988 das Schicksal seiner Schwester Libussa in Flucht und Vertreibung der Jahre 1944 - 1947 beschreibt. Krockow wies damals bereits - wie der Titel des Buches plakativ ausdrücken sollte - darauf hin, dass es vor allem die Frauen waren, die das Überleben der Familienangehörigen in der Vertreibung der Deutschen aus Ostmitteleuropa sicherstellten, während überkommene Männlichkeitsideale die Männer daran hinderten adäquat zu reagieren und an der Realität der Vertreibungssituation zerbrachen.

3) Auch wenn Frauen besser geeignet waren, existentielle Krisensituationen zu bewältigen und insbesondere im Widerstand eine herausragende Rolle gespielt haben, wird die Erinnerung an sie im Nachhinein marginalisiert.

Darauf weist nicht zuletzt auch das von *Matthias Beer* hier wieder vorgestellte Buch „Die Stunde der Frauen“ von Graf von Krockow hin. Vierzig Jahre nach dem Ende des Krieges wies es erstmals wieder darauf hin, welch konstruktive Rolle Frauen in Flucht und Vertreibung gespielt hatten. *Manfred Gailus* zeigt in seinem Beitrag über die drei protestantischen Frauen Elisabeth Schmitz, Elisabeth Schiemann und Elisabeth Abegg, wie klarsichtig und gradlinig sie im Rahmen der Bekennenden Kirche die rassistische Politik des Regimes analysiert und die ambivalente Haltung von führenden Persönlichkeiten der Bekennenden Kirche zur „Judenfrage“ kritisiert haben. Die Erinnerung an alle drei Frauen wurde nach dem Krieg jedoch gründlich verdrängt. *Karol Sauerland* beschreibt für die polnische Solidarnosc-Bewegung einen vergleichbaren Vorgang. Vor allem weibliche Mitglieder der Gewerkschaftsbewegung hatten im Widerstand gegen das kommunistische System tragende Funktionen, drängten zu entschiedenem Handeln und organisierten das Untertauchen von Verfolgten. Heute sind ihre Leistungen weitgehend vergessen. Ebenso wurde den Frauen in der katholischen Untergrundkirche der Tschechoslowakei von Teilen der Untergrund-Hierarchie eine solch bedeutsame Rolle zugedacht, dass diese - wie Petra *Preunkert-Skálova* erläutert - für die Priesterweihe der Frauen optierten und z.T. auch die Weihe von Frauen vollzogen. Nach dem Zusammenbruch des kommunistischen Regimes wurden die Gültigkeit dieser Weihen in Abrede gestellt und die geweihten Frauen marginalisiert.

4) Auch emanzipatorische Konzepte wie die Reformpädagogik, die eine hierarchisch strukturierte Geschlechterdifferenz überwinden wollen und,ein damit zusammenhängendes partnerschaftliches Verhältnis von Erwachsenen und Kindern propagieren, sind für Missbrauch anfällig.

Darauf weist *Uwe Sandfuchs* in seinem Beitrag am Beispiel der Odenwaldschule hin, indem er die reformpädagogische Programmatik mit der Pervertierung einer ‚Pädagogik der Liebe’ kontrastiert.

Abbildungen und Konstruktionen von Männlichkeit und Weiblichkeit

Yvonne Al-Taie

F.T. Marinettis futuristische Männlichkeitsvisionen im Spannungsfeld zwischen Literatur und Politik

Filippo Tommaso Marinetti, der Vordenker der Futuristen, gilt bis heute als eine schillernde – und höchst denkwürdige – Figur des Literatur- und Kunstbetriebs des frühen 20. Jahrhunderts. Geboren als Sohn der italienischen Elite in Ägypten, Schüler einer französischen Jesuitenschule in Alexandrien, anschließend Student der Rechtswissenschaften in Paris und Mailand, entdeckte er schon früh die literarischen Zirkel der französischen Hauptstadt für sich und wurde wenig später in Italien Herausgeber der Zeitschrift *La Poesia*, aus der sich die Gruppe der Futuristen formieren wird.[1]

So versteht es Marinetti dann auch, das erste schriftliche Dokument der neuen Bewegung, betitelt *Gründung und Manifest des Futurismus*, mit dem diese Gruppe rebellischer junger Künstler hervorgetreten ist, gezielt in eine der führenden französischen Zeitschriften, in *Le Figaro*, zu lancieren, wo es am 20. Februar 1909 auf der ersten Seite erscheint, nachdem es bereits in verschiedenen italienischen Zeitschriften veröffentlicht worden war.[2]

Entsprechend groß ist die Aufmerksamkeit für diese Proklamation einer neuen Kunstrichtung, die zur Geburtsstunde der europäischen Avantgarde und zum Vorbild vieler nachfolgender Avantgarde-Bewegungen werden sollte.

Schon in dieser ersten programmatischen Schrift, dem Gründungsmanifest des Futurismus, formuliert die junge Gruppe der Futuristen die Leitlinien ihres futuristischen Weltbilds sowie ihre gesellschaftspolitischen wie künstlerischen Forderungen. Diese sollen zunächst rekonstruiert werden, ehe

---

1 Vgl. Günter Berghaus, Introduction. F. T. Marinetti (1876–1944). A Life Between Art und Politics, in: F. T. Marinetti, *Critical Writings*, hrsg. v. Günter Berghaus, New York 2006, xvii–xix.

2 Vgl. ebd., xix; 9; 16f.

der Genderaspekt in Marinettis Schriften unter verschiedenen Gesichtspunkten im Detail analysiert wird.

Das Programm des Futurismus: „Gründung und Manifest des Futurismus"

In diesem ersten Manifest, das unter dem Titel „Gründung und Manifest des Futurismus" veröffentlicht wurde, sind bereits sämtliche Kerngedanken des Futurismus in nuce formuliert, von denen viele in späteren Schriften eine breitere Entfaltung erfahren sollten.

Es gilt noch heute als ein zentraler Text für die literarischen Bewegungen der europäischen Avantgarde. So wurde es bereits im April 1912 in der von Herwarth Walden herausgegebenen expressionistischen Zeitschrift *Der Sturm* in deutscher Übersetzung veröffentlicht.[3] Bis heute zählt es auch zu dem – noch immer – relativ schmalen Teil aus Marinettis Werk, der in deutscher Übersetzung vorliegt. Dies mag nicht zuletzt auch damit zusammenhängen, dass selbst im Italienischen eine historisch-kritische Werkausgabe der Schriften Marinettis ein Desiderat ist. Um eine gewisse Einheitlichkeit zu wahren, soll daher im Folgenden ausschließlich aus der sehr umfangreichen, ins Englische übertragenen Ausgabe der kritischen Schriften Marinettis, F. T. Marinetti: *Critical Writings,* zitiert werden.

Ausgangspunkt von Marinettis Denken, wie er es schon in dem frühen Manifest entfaltet, ist das Streben nach einer radikalen Umwälzung der Gesellschaft, das auf einem streng in die Zukunft gerichteten Blick basiert und Überkommenes ohne Wehmut verwirft. Marinetti entwirft bereits in dieser Gründungsschrift des Futurismus ein dualistisches Weltbild, dessen beide konkurrierende Prinzipien sich zugleich mit den Geschlechterdifferenzen Männlich versus Weiblich umschreiben lassen.

---

[3] Vgl. Sara Terpin, *Die Rezeption des italienischen Futurismus im Spiegel der deutschen expressionistischen Prosa*, München 2009, 23.

Die ersten Zeilen des Manifests transportieren den Leser in eine symbolistisch anmutende, orientalische Szenerie, in einen Zirkel von Autoren, die des Nachts unter dem künstlichen Sternenhimmel einer Moschee ihre Texte verfassen, um ihn im zweiten Absatz jäh aus dieser romantischen Träumerei herauszureißen:

> „My friends and I had stayed up all night, sitting beneath the lamps of a mosque, whose star-studded, filigreed brass domes resembled our souls, all aglow with the concentrated brilliance of an electric heart. For many hours, we'd been trailing our age-old indolence back and forth over richly adorned, oriental carpets, debating at the uttermost boudaries of logic and filling up masses of paper with our frenetic writings.“ [4]

Dieser symbolistisch-verklärten Traumwelt, die für die literarische – und politische – Gegenwart steht, wird die Maschine als das utopische Ideal gegenübergestellt:

> „Suddenly we were startled by the terrifying clatter of a huge, double-decker trams jolting by, all ablaze with different-colored lights, as if they were villages in festive celebration, which the River Po, in full spate, suddenly shakes and uproots to sweep them away down to the sea, over the falls and through the whirlpools of a mighty flood.“[5]

Trotz der radikalen Verachtung, die Marinetti der Tradition gegenüber formuliert, bedient er sich in der Bildlichkeit, mit der er die Maschine verherrlicht, doch auffällig etablierter Motive. So wird ihm das Automobil zur Geburt des Kentauren und der Start der ersten Flugzeuge zum ersten Engelflug. Das Auftauchen aus dem stinkenden, giftigen Industrieschlamm, in den der Protagonist am Ende seines Geschwindigkeitsrausches bei seiner Automobilfahrt geschleudert wird, wird zur Geburts- oder Taufszene stilisiert.[6]

---

[4] Vgl. Filippo Tommaso Marinetti, The Foundation and Manifesto of Futurism, in: ders., *Critical Writings*, hrsg. v. Günter Berghaus, New York 2006, 11–16, hier 11.

[5] Vgl. Marinetti, The Foundation and Manifesto of Futurism, in: ders., *Critical Writings*, 11.

[6] Vgl. ebd., 12f.

Diesem narrativ gestalteten Prolog folgt das eigentliche Manifest in Form eines Forderungskatalogs, der als eine emphatische Huldigung von Kampf, Gewalt, Krieg, Technik und Geschwindigkeit angelegt ist.

Dieser Huldigung des aggressiven Fortschritts werden die zu verachtenden, zu vernichtenden Prinzipien und Institutionen gegenübergestellt: Museen, Bibliotheken, Moralismus, Feminismus und Feigheit.[7]

Während die Kunst in dieser ersten futuristischen Proklamation noch im Zentrum steht, sind dennoch die zugleich mitschwingenden gesellschaftlichen Forderungen unüberhörbar. Eine Schlüsselposition nimmt dabei der neunte Punkt des Manifests ein, in dem die bekannte Formulierung vom Krieg als einziger Hygiene der Welt zum ersten Mal Verwendung findet:

> "We wish to glorify war – the sole cleanser of the world – militarism, patriotism, the destructive act of the libertarian, beautiful ideas worth dying for, and scorn for women."[8]

An dieses Programm anschließend, fügt sich rahmend abermals eine narrative Textpassage an, die unermüdlich die Verachtung für die Museen und die Akademien betont und damit die Ablehnung alles Vergangenen und die Beschwörung der Zukunft und des immerwährenden Fortschritts in der Kunst propagiert.[9]

Nicht zuletzt stellt sich damit der Futurismus als eine Reaktion auf die spezifische politische und gesellschaftliche Situation Italiens an der Wende vom 19. ins 20. Jahrhundert dar. Das industriell unterentwickelte, politisch rückständige und stark von der katholischen Kirche geprägte Italien soll eine radikale Umwälzung erfahren. Für die Rückständigkeit verantwortlich gemacht werden neben den der Tradition verbundenen Intellektuellen das politische System der parlamentarischen

7 Vgl. ebd., 13f.
8 Ebd., 14.
9 Vgl. ebd., 14–16.

Monarchie sowie der Klerus. Gegen sie richten sich die jungen Futuristen.[10]

In den geradezu revolutionär erscheinenden technischen Entwicklungen wird der Schlüssel zur Modernisierung der italienischen Gesellschaft gesehen. Während die Männer als potentieller Motor der Technisierung und des Fortschritts angesehen werden, erscheinen die Frauen als Hemmnis dieser Entwicklung.

Das zentrale Anliegen der jungen Künstlergruppe - eine zukunftsweisende Erneuerung der Gesellschaft - drückt sich in dem Namen des „Futurismus“ aus.

Politische Positionen

Dem im ersten futuristischen Manifest bereits subkutan vorhandenen politischen Anspruch verleiht Marinetti noch im gleichen Jahr in seinem ersten politischen Manifest des Futurismus explizit Ausdruck.[11] Dieses äußerst knappe Manifest, das in Form von Flugzetteln und Plakaten rasche Verbreitung fand, war anlässlich der Wahlen von 1909 verfasst worden.[12] Auch während der Wahlen von 1913 waren die Futuristen aktiv.[13] 1918 formierte sich der Futurismus als politische Bewegung neu und Marinetti gründete schließlich die Futuristische

---

[10] Vgl. ebd., xviii.

[11] Perfettis Versuch der Ehrenrettung des Futurismus, indem er auf dessen Nähe zu Syndikalisten und Anarchisten hinweist, vermag angesichts von Marinettis wiederholten Verunglimpfungen des Sozialismus und Anarchismus nicht zu überzeugen. Vgl. Francesco Perfetti, Futurismus und Faschismus, eine lange Geschichte, in: Ingo Bartsch/Maurizio Scudiero (Hg.), *...auch wir Maschinen, auch wir mechanisiert!...Die zweite Phase des italienischen Futurismus 1915–1945,* Bielefeld 2002, 162–180.

[12] Vgl. Berghaus in: F.T. Marinetti, *Critical Writings*, 48 oder Manfred Hinz, *Die Zukunft der Katastrophe. Mythische und rationalistische Geschichtstheorie im italienischen Futurismus*, Berlin u.a. 1985, 132. Der vollständige Titel dieses Manifests lautete: „Primo Manifesto Politico Futurista per le Elezioni Generali 1909“. Zum Wortlaut des Manifests vgl. Marinetti, *Critical Writings*, 49f.

[13] Zum politischen Manifest der Futuristen für die Wahlen 1913 vgl. Manfred Hinz, *Die Zukunft der Katastrophe*, 134f.

Politische Partei.[14] Das Projekt einer eigenen futuristischen Partei wird jedoch bald aufgegeben, um sich dem Faschismus Mussolinis anzuschließen.[15]

Obwohl Marinetti Grundgedanken aus dem sozialistischen Lager übernimmt und sich zunächst im revolutionär-syndikalistischen Lager verortet,[16] formuliert er schon sehr früh eine dezidierte Abgrenzung von Strömungen des sozialistischen Spektrums. Sein Manifest „War, the Sole Cleanser of the World", das die oben bereits zitierte Formulierung aus dem ersten futuristischen Manifest zum Titel hat, beginnt Marinetti mit einer klaren Abgrenzung vom Anarchismus und wendet sich dabei vor allem gegen dessen Pazifismus:

> „Anarchy, turning its back on the infinite principle of human evolution, suspends its curving leap only at the absolute ideal of universal peace, at a ludicrous paradise composed of warm embraces, under rustling palm leaves, out in the country."[17]

Die Anspielungen, die dieses Zitat enthält, machen zugleich deutlich, dass Marinetti den Anarchismus für eine

---

[14] Zu Marinettis politischen Positionen und Aktivitäten nach 1918 vgl. ebd., 135–140.

[15] Eine ausführliche Darstellung der komplexen Beziehung zwischen den Futuristen um Marinetti und dem Faschismus Mussolinis findet sich ebd., 147–155. Hinz zeichnet die Phasen der Kooperation sowie die sich bald daraufhin vollziehende enttäuschte Abwendung der Futuristen vom Faschismus nach, die weniger in einer dezidiert „anti-faschistischen" Haltung wurzelt als vielmehr in einer Verweigerungshaltung gegenüber den Anpassungsbemühungen des Faschismus an die gegebenen Gesellschaftsstrukturen zum Zwecke eines größeren politischen Erfolges. Zur komplexen Rolle der Futuristen und der unterschiedlichen sich formierenden futuristischen Gruppierungen innerhalb des italienischen Faschismus vgl. die Studie von: Patricia Chiantera-Stutte, *Von der Avantgarde zum Traditionalismus. Die radikalen Futuristen im italienischen Faschismus von 1919 bis 1931*, Frankfurt a. M. 2002. Chiantera-Stutte zeichnet die unterschiedliche Haltung einzelner Mitglieder gegenüber dem Faschismus Mussolinischer Prägung nach, die die Aufspaltung der futuristischen Strömung nach sich zog.

[16] Vgl. Berghaus, *Introduction*, xx.

[17] F. T. Marinetti, War, the Sole Cleanser of the Word, in: ders., *Critical Writings*, 53.

rückwärtsgewandte, naturverbundene, sentimentale Bewegung hält. Darüber hinaus wirft er den Anarchisten Feigheit und Furcht vor Gewalt vor und meint, in ihren Organisationen reaktionäre Strukturen zu erkennen.[18]

Auffällig ist, wie eng Marinetti seine politische Polemik gegen den Sozialismus mit einem Hass gegen alles Weibliche verbindet, das er in den linken Strömungen am Werke sieht. Die in allen Ländern Europas und – mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung – auch in Italien erstarkende Frauenbewegung, zu deren Hauptforderungen das Wahlrecht für Frauen gehört, mag diese Furcht vor dem Weiblichen auch im politischen Kontext bedingt haben.

So mündet das oben bereits zitierte Pamphlet in einer Art Klimax schließlich in den Vorwurf des Festhaltens am überkommenen Liebeskonzept:

> „But what sets an even wider gap between the Futurist and the anarchistic points of view is the great problem of love, the great tyranny of sentimentalism and lust, from which we wish to liberate mankind.“[19]

Die Liebe, die Bindung an die Frau, erscheint Marinetti als das größte Hemmnis im heldischen Aufschwung der Menschheit. Die Aufwertung der Rolle der Frau, wie er sie im Sozialismus und Parlamentarismus beobachtet, ist für ihn aufs engste mit dem Niedergang der Gesellschaft verbunden.

In seiner Streitschrift „Against Sentimentalized Love and Parliamentariansm“ macht er die eigentümliche Gleichung zwischen sentimentalem Liebeskonzept und parlamentarischem Verfall der Gesellschaft auf. Der einleitende Satz dieser Schrift lautet programmatisch: „Our hatred, to be precise, for the tyranny of love, we summed up in the laconic expression ‚scorn for women'“[20]

---

[18] Vgl. ebd., 53f.

[19] Marinetti, War, the Sole Cleanser of the World, in: ders., *Critical Writings*, 54.

[20] Marinetti, Against Sentimentalized Love and Parliamentarianism, in: ders., *Critical Writings*, 55.

Eine zweifelhafte Form der Anerkennung spendet er in diesem Zusammenhang den Suffragetten, der Frauenrechtsbewegung, insofern er davon ausgeht, dass mit einem Zugewinn an politischem Einfluss für Frauen, deren Bedürfnis nach Liebe sinke und sie damit nicht länger im Fokus der Sentimentalität stünden.[21] Zugleich erscheinen ihm die politisch aktiven Frauen einem Trojanischen Pferd gleich, mit dessen Hilfe der Parlamentarismus von Innen heraus zerstört werden könnte.

So begrüßt Marinetti letztendlich den Einzug der Frauen in die Politik, da er sich davon eine Beschleunigung des Niedergangs des parlamentarischen Systems erhofft:

> „It is for this reason that I foresee the aggressive entry of women into parliament, with some pleasure. Where could we find a more effective, more excitable dynamite?
> [...]
> We, who profoundly despise career politicians, are happy to leave parliamentarianism to the spiteful claws of women, because the noble task of finally killing it off is indeed left to them.“[22]

Verursacht wird dieser durch die Frauen beschleunigte Niedergang durch eine pazifistische, moralisierende und proklerikale Politik:

> „It is very apparent that a government composed of women or one supported by women would drag us fatally down the road of

[21] Vgl. ebd., 55f.

[22] Ebd., 56f. Eva Hesses These, Marinetti sei im Grund ein Unterstützer der Frauenrechtsbewegung gewesen, die sie unter anderem darauf stützt, dass Marinetti der Meinung gewesen sei, man sollte „[d]en Frauen [...] schon deswegen ihren kindischen Wunsch nach dem Wahlrecht erfüllen, weil die Mitbestimmung der Frauen das korrupte, undemokratische und verlogene parlamentarische Schein-System endgültig diskreditieren werde.“ (Hesse, 208) scheint auf einer vollkommenen Ignoranz gegenüber dem ironisch-sarkastischen Unterton zu beruhen und erscheint bei einem genauen Blick auf Marinettis Formulierungen in keiner Weise haltbar. (Eva Hesse, *Die Achse Avantgarde – Faschismus. Reflexionen über Filippo Tommaso Marinetti und Ezra Pound*, Zürich 1991.)

> pacifism and Tolstoyan cowardice, to the triumph of clericalism and moralizing cant...“[23]

Ein weiterer von Marinetti begrüßter Nebeneffekt des wachsenden gesellschaftlichen Einflusses der Frau sieht er in der Auflösung der Familie:

> „You will admit, for example, that the victory of feminism, and particularly the influence of women in politics, will end up destroying the family principle. [...] [L]et me tell you that if the family, which stifles all vital energies, is to disappear, then we'll have to try and get along without it.“[24]

Diese Fokusverschiebung von der politischen Rolle der Frau hin zur Rolle der Frau im privaten Zusammenleben kennzeichnet einige spätere Proklamationen Marinettis.

Marinettis Position zur Ehe und zur Kindererziehung

Marinettis Positionen zu Ehe und Familie, die in seinen politischen Schriften zur Frauenbewegung bereits angeklungen sind, werden in dem Essay „Against Marriage“ von 1919 eigens zum Gegenstand.

In dieser Schrift wird die Ehe als Konsequenz des sentimentalen Liebesideals betrachtet und ihre Abschaffung gefordert. Die Ehe erzeuge eine alltägliche Agonie, die die Kraft derjenigen verzehre, die gezwungen seien, unter ihrem Joch zu leben, ohne ihr entrinnen zu können.[25]

Wiederholt fordert Marinetti in seinen Texten, die Beziehung zwischen Mann und Frau einzig auf die Fortpflanzung zu reduzieren.

> “The whole enormous business of romantic love is thus reduced to the single purpose of preservation of the species, and physical arousal is at last freed from all its titillating mystery, [...] it becomes merely bodily function, like eating and drinking.”[26]

---

[23] Ebd., 57.

[24] Ebd., 58.

[25] Vgl. Marinetti, Agaist Marriage, in: ders., *Critical Writings*, 309.

[26] F.T. Marinetti, Extended Man and the Kingdom of the Machine, in: ders., *Critical Writings,* 88. An anderer Stelle heißt es: „We are convinced that

Zur Abtötung der sentimentalen Liebe empfiehlt Marinetti jungen Männern, schnell wechselnde, zufällige sexuelle Begegnungen mit Frauen.[27]

Anders als frühere Texte, beschränkt sich diese Schrift nicht darauf, utopische Ideale zu formulieren oder im poetisch-radikalen Duktus die Umwälzung der Gesellschaft zu fordern. Vielmehr werden hier zugleich sehr konkrete Modelle für eine Gesellschaft formuliert, in der das Zusammenleben nicht mehr durch die Familie strukturiert ist. So ergeht die Forderung nach staatlichen Erziehungsanstalten, in denen die Kinder aufgezogen werden sollen, anstatt im elterlichen Familienverbund.[28] Die Vorteile dieser Form von Erziehung sieht Marinetti vor allem bei der Ausbildung der Söhne. Zum einen sollen sie dem verhätschelnden Einfluss der Mütter entzogen werden, zum anderen soll eine strikte Trennung von Mädchen und Jungen die Verweichlichung der Männer verhindern. So heißt es:

> "That atmosphere of endless sniveling and clinging to skirts and obsessive kissing which is the stuff of early childhood will be abolished entirely."[29]

Und wenige Zeilen weiter führt er fort:

> "Male children - in our opinion - must develop separately from little girls, so that their early games are unequivocally masculine, which is to say, totally devoid of all cloying affections, of all womanish refinements. They must be lively, combative, muscular, and violently dynamic. Male and female children living in

---

love – sentimentalism and lust – is the least natural thing in the world. All that's natural and important in it is the coitus, whose goal is the futurism of the species." (Marinetti, Against Sentimentalized Love and Parliamentarianism, in: ders., *Critical Writings,* 55) Einzig den Geschlechtsakt lässt Marinetti als natürliches Verhältnis zwischen Mann und Frau gelten, der ausschließlich zur Fortpflanzung der Menschheit funktionalisiert wird.

27 Vgl. Marinetti, Extended Man and the Kingdom of the Machine, in: ders., *Critical Writings*, 88.

28 Vgl. Marinetti, Against Marriage, in: ders., *Critical Writings*, 310f.

29 Ebd., 311.

> the same environment is always the cause of retarded development in the character of the male [...]."[30]

Die Vision vom Übermenschen und vom gebärenden Mann

Neben der Reduzierung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau auf die Fortpflanzung treibt Marinetti noch eine Vorstellung ganz anderer Art um: utopisch erklärtes Ziel ist die Möglichkeit der gänzlichen Unabhängigkeit des Mannes von der Frau – auch bezüglich der Reproduktion.

Angelehnt an eine bis ins 17. Jahrhundert zurückreichende Tradition der Maschinenmenschen und angeregt durch das Aufblühen dieser Visionen in der zeitgenössischen Literatur,[31] beschwört auch Marinetti unermüdlich die utopische Hoffnung auf die Schöpfung eines mechanischen Sohnes ohne die

---

[30] Ebd., 311. Gerade in Marinettis Äußerungen gegen die Ehe scheint auch die Forderung nach einer Emanzipation der Frau durchzuscheinen. Etwa wenn er schreibt: „Woman does not belong to man but rather tot he future and to the development of the human race. We want a woman to love a man and to give herself to him only for as long as she wishes; and then, unfettered by any contract or moralizing tribunal, give birth to a creature that society must educate physically and intellectualy up to the high concept of Italian freedom" Daraus aber einen Feminismus ableiten zu wollen, wie es Francesco Perfetti tut, der unterstellt, Marinettis „Antifeminismus" sei nicht als „voreingenommene Einstellung gegen die Frau" zu lesen, sondern fordere vielmehr, dass die Frau „dieselben Rechte des Mannes erhalten sollte, angefangen mit dem Wahlrecht, und die von der ehemännlichen Gewalt befreit und durch Scheidung und Abwertung der Einrichtung Ehe danke der allgemeinen Durchsetzung der freien Liebe geschützt wurde." (Francesco Perfetti, Futurismus und Faschismus, eine lange Geschichte, in: Ingo Bartsch, Maurizio Scudiero (Hg.), *...auch wir Maschinen, auch wir mechanisiert!...Die zweite Phase des italienischen Futurismus 1915–1945,* Bielefeld 2002, 162–180, hier 169, erscheint mir vor dem Hintergrund der wiederholten, dezidiert misogynen Äußerungen Marinettis jedoch nicht haltbar und einer apologetischen Haltung geschuldet zu sein, die sich durch Perfettis gesamten Text zieht.

[31] Vgl. Ingo Bartsch, Der mechanisierte Mensch in der Ideologie des Futurismus, in: Ingo Bartsch/Maurizio Scudiero (Hg.), *...auch wir Maschinen, auch wir mechanisiert!...Die zweite Phase des italienischen Futurismus 1915–1945,* Bielefeld 2002, 40–46, hier 42.

Hilfe der Frau: „We've even dreamt of one day being able to create our own mechanical son, fruit of pure will, synthesis of all the laws the discovery of which science is about to hurl down upon us."[32]

Bereits sein Roman „Marfaka, der Futurist" hat diese Vision vom menschlich-mechanischen Hybridwesen, das ohne eine Frau gezeugt - oder besser: geschaffen - wird, zum Gegenstand. Die sich über 170 Seiten erstreckenden Gewalt- und Sexualitätsexzesse gipfeln schließlich in der Geburt „Gazourmahs", Mafarkas übermenschlichen Sohnes. Der als gewaltiger, potenter Koloss beschriebene Übermensch ist mit zwei Flügeln versehen, die es ihm ermöglichen, sich über die Welt zu erheben und, während die Welt in einem apokalyptischen Vernichtungsszenario zu seinen Füßen zu Grunde geht ‚schwingt er sich in die Lüfte und entflieht allen Begrenzungen.[33]

Auch der Text „Extended Man and the Kingdom of the Machine" von 1910 ist dieser Utopie gewidmet. Und auch hier wird wieder die Frau durch die Maschine ersetzt. So tritt an die Stelle der in der Literatur fest etablierten Verbindung zwischen Frauen und Schönheit das Konzept der mechanischen Schönheit.[34] Die Liebe zur Frau soll durch die Liebe zur Maschine ersetzt werden.

Die Maschine soll es dem Mann ermöglichen, sich über seine natürlich gegebenen Schwächen und Beschränkungen zu erheben. Diese neue, nicht-menschliche Spezies der Maschine soll dabei alle dem heldischen Mann zugeschriebenen Eigenschaften bis zur Perfektion in sich vereinen.

> „[I]t has to be acknowledged that we aspire to the creation of a nonhuman species in which moral anguish, goodness, affec-

[32] Marinetti, Against Sentimentalized Love and Parliamentarianism, in: ders., *Critical Writings*, 59.

[33] Vgl. Marinetti, *Marfaka, der Futurist. Afrikanischer Roman,* aus dem Französischen von Michael von Killisch-Horn u. Janina Knab, München 2004, bes. 157–174.

[34] Vgl. Marinetti, Extended Man and the Kingdom of the Machine, in: ders., *Critical Writings*, 85.

> tion, and love, the singular corrosive poisons of vital energy, the only off-switches of our powerful, physiological electricity, will be abolished. [...] This nonhuman, mechanical species, built for constant speed, will quite naturally be cruel, omniscient, and warlike.“[35]

Voraussetzung für ein solches grausames, rücksichtsloses Verhalten ist das Ausschalten allen (Mit-)Gefühls. Dies ist zugleich die logische Konsequenz der Konstruktion des Maschinen-Menschen, dessen Funktion alleine auf Mechanik beruht, ohne dass er an der menschlichen Emotionalität Anteil hat:

> „In order to prepare for the formation of the nonhuman, mechanical species of extended man, through the externalization of his will, it is very important that the need for affection, which man feels in his veins and which cannot yet be destroyed, be greatly reduced.The man of the future will reduce his heart to its proper function of blood distribution.”[36]

Es ist dieser Mensch ohne alle Emotion, der als Idealbild des Heldischen, des Männlichen heraufbeschworen wird.

Die kulturhistorischen Wegbereiter von Marinettis Denken

Marinetti entwickelt diese Gedanken und Konzeptionen nicht frei von jeglichen Vorbildern. Viele der Positionen, die er – in radikalisierter und eigentümlich verschränkter – Weise artikuliert, waren im philosophisch-theoretischen Diskurs der Jahrhundertwende bereits formuliert.

Auffällig an Marinettis Schriften ist vor allem, dass er politisch-gesellschaftliche Positionen mit den zu Beginn des Jahrhunderts virulenten Vorstellungen und Konzeptionen der Lebensphilosophie und der Vision vom neuen Menschen verschwistert.

Exemplarisch möchte ich anhand von zwei Schlüsseltexten der Jahrhundertwende, Georges Sorels anarchistisch-sozialistischer Abhandlung *Über die Gewalt* sowie Friedrich Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*, zwei Autoren, die immer

[35] Ebd., 86.
[36] Ebd., 87.

wieder als Marinettis Gewährsmänner herangezogen werden, Marinettis Rezeption und eigentümliche Amalgamierung zweier unterschiedlicher Denkrichtungen aufzeigen.

Als erstes Beispiel soll Georges Sorels anarchistisch-sozialistische Abhandlung *Über die Gewalt* betrachtet werden. In dieser Schrift über den Klassenkampf wird das Phänomen der Gewalt in seinen historisch unterschiedlichen Ausprägungen analysiert und in seinen veränderten Formen und Funktionen innerhalb der Gesellschaft diskutiert. Ganz im Stil der intellektuellen Abhandlungen werden die Schriften und Positionen bedeutender Gewährsmänner zitiert und diskutiert. So viel Argumentieren und historisches Herleiten muss jeden Ausbruch emphatisch-aufrührerischer Parolen im Keim ersticken. Wer in diesem Text hymnische Verherrlichungen von Gewaltexzessen erwartet, wie man sie in Marinettis Schriften findet, wird enttäuscht.

Dabei lassen sich bei Sorel durchaus Argumentationsmuster identifizieren, die bei Marinetti wiederkehren. Das zentrale Denkmodell, das Marinetti von Sorel übernimmt, dürfte dabei wohl in der Kritik am Parlamentarismus liegen. So schreibt etwa Sorel über die Parlamentarier:

> „Wir wollen nunmehr untersuchen, wie die parlamentarischen Versammlungen wirken. Lange Zeit hindurch hat man gemeint, daß ihre hauptsächliche Bedeutung darin läge, die höchsten Fragen sozialer Organisation und insbesondere die Verfassungen zu beurteilen.“[37]

Dabei kommt er zu dem ernüchternden Ergebnis:

> „Aber immerhin beschäftigt man sich öfter mit Gesetzen über das Geschäftsleben oder mit sozialen Maßregeln: dann tritt die Eselei unserer Volksvertreter in ihrem vollen Glanze ans Licht: Minister, Präsidenten, Berichterstatter von Ausschüssen und Spezialisten wetteifern dann um den Preis des höchsten Stumpfsinns.“[38]

---

[37] Georges Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt a. M. 1981, 170f.
[38] Ebd., 171.

Für Sorel sind diese Leute Vertreter der „Kleinwissenschaft“, die wiederum mit der universitären Bildung im Bunde steht:

> „Die ‚Kleinwissenschaft‘ hat eine fabelhafte Menge von Trugschlüssen erzeugt, denen man alle Augenblicke auf seinem Wege begegnet und die bei Leuten mit der dürftigen und albernen Bildung, wie sie die Universität verleiht, einen wunderbaren Erfolg davontragen.“[39]

In dieser Kritik am bestehenden politischen System drückt sich zugleich auch eine Ablehnung der akademischen Eliten und des universitären Systems aus, die Marinetti ebenfalls adaptiert.

In dieser – gewiss politisch nicht eben unbedeutenden – ablehnenden Haltung gegenüber dem Parlamentarismus und den Gelehrten scheint sich Marinettis Adaption anarchistischer Positionen Sorelscher Prägung weitestgehend zu erschöpfen.

Was bei Sorel aber ein Problem des Klassenkampfs ist, innerhalb dessen die Geschlechterdifferenz überhaupt nicht zum Thema wird, formuliert Marinetti zum Geschlechterkampf um.

Ein anderer, vielleicht ungleich wichtigerer (Vor-)Denker war für Marinetti zweifelsohne Friedrich Nietzsche.[40] Anhand von Nietzsches Schrift *Zur Genealogie der Moral* sollen im Folgenden zentrale Positionen Nietzsches aufgezeigt werden, die Eingang in Marinettis Schriften gefunden haben.

Anders als der politisch aktive Sorel geht es Nietzsche weniger um konkrete Fragen politisch-gesellschaftlicher Veränderung. Er fragt vielmehr als Philosoph nach dem Ursprung der Moral und ihren zentralen Konzepten von „Gut“ und „Böse“ sowie dem damit zusammenhängenden „schlechten Gewissen“. Nicht ohne ein gehöriges Maß an Kühnheit stellt Nietzsche zwei unabhängige, miteinander konkurrierende Etymologien der Begriffe von „gut“ und „böse“ bzw.

---

[39] Ebd., 172.

[40] Manfred Hinz verweist auf Marinettis Nietzsche-Rezeption, die im Rahmen der italienischen Nietzsche-Rezeption zu sehen ist, die durch D’Annunzio initiiert wurde. Vgl. Manfred Hinz, *Die Zukunft der Katastrophe*, 81–83.

„schlecht“ gegenüber. Während er in einer ersten Linie den Ursprung der Begriffe aus dem Selbstverständnis der Herrschenden, einer „Herren-Rasse“[41] herleitet, wonach „gut“ „vornehm“ oder „edel“[42] meint, sei die zweite Herkunftslinie dieser Begriffe in Konkurrenz zur ersteren entwickelt worden. So hätten die Schwachen, Kranken, Unterdrückten eine dazu gegenläufige Moral entwickelt, die auf einer Umwertung der von der Herrenmoral etablierten Werte beruhe. Die Beschreibung der Herrenmoral enthält dabei gleich ein ganzes Set an Motiven, die sich wiederholt auch in Marinettis Schriften finden:

> „Die ritterlich-aristokratischen Werthurtheile haben zu ihrer Voraussetzung eine mächtige Leiblichkeit, eine blühende, reiche, selbst überschäumende Gesundheit, sammt dem, was deren Erhaltung bedingt, Krieg, Abenteuer, Jagd, Tanz, Kampfspiele und Alles überhaupt, was starkes, freies, frohgemuthes Handeln in sich schliesst.“[43]

Auch die Rede von der (blonden) „Bestie“, einem von Marinetti nur zu gerne verwendeten Ausdruck für den zügellos rasenden, kriegerischen Mann, findet sich in Nietzsches Schrift wiederholt.[44]

Die Opfer dieser starken Rasse hätten sich, so Nietzsche, zu ihren Gunsten ein entgegengesetztes Moralkonzept entwickelt:

> „Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, dass das *Ressentiment* selbst schöpferisch wird und Werthe gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der That versagt ist ,die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem triumphirenden Ja-sagen zu sich selber herauswächst, sagt die

[41] Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: ders., *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München u.a. ^{3}1988, 264.

[42] Ebd., 261.

[43] Ebd., 266.

[44] Vgl. z.B. ebd., 275: „Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubthier, die prachtvolle nach Beute und Sieg lüstern schweifende *blonde Bestie* nicht zu verkennen“ (Hervorhebung im Original).

> Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Ausserhalb' zu einem ‚Anders', zu einem ‚Nicht-selbst': und dies Nein ist ihre schöpferische That. Diese Umkehrung des werthesetzenden Blicks."[45]

Die Moral der Unterdrückten, Schwachen, sei ursprünglich von der Kaste der Priester entwickelt und dem priesterlich orientierten Volk schlechthin, den Juden,[46] (man bemerke den subkutanen Antisemitismus), entwickelt und durch das Christentum aufgegriffen und verbreitet worden,[47] so dass sich diese „Sklaven-Moral" schließlich durchgesetzt und die „Herren-Rasse" über Jahrhunderte zu versklaven verstanden habe.

In Nietzsches Schriften scheint nicht nur Marinettis Antiklerikalismus, sondern auch seine Ablehnung der Philosophen und Gelehrten und letztlich auch seine Misogynie sein bzw. ihr Vorbild zu haben. Die Frau, die bei Nietzsche eher eine Nebenrolle in der Gruppe der Schwachen und Kranken spielt, wird bei Marinetti zum Inbegriff alles Dekadenten.

Nicht zuletzt findet sich bei Nietzsche auch ein dezidiertes Interesse an der Kunst, das Marinettis Aufmerksamkeit wecken musste.

Marinetti verbindet nun die politischen Forderungen nach Revolution und einer grundlegenden Umwandlung der politischen Verhältnisse mit den Visionen einer neuen Moral und eines neuen Menschenbilds.

Das Konkret-Politische wird mit dem Philosophisch-Idealen amalgamiert. Aus dieser eigentümlichen Verschwisterung entsteht das merkwürdig utopisch, mitunter geradezu grotesk Anmutende in Marinettis Forderungen. Hierin liegt auch der

---

45 Ebd., 270f.

46 Vgl. ebd., 286: „Die Juden [...] waren jenes priesterliche Volk des Ressentiment par excellence"

47 „Dieser Jesus von Nazareth, als das lebhafte Evangelium der Liebe, dieser den Armen, den Kranken, den Sündern die Seligkeit und den Sieg bringende ‚Erlöser' – war er nicht gerade die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die Verführung und der Umweg zu eben jenen *jüdischen* Werthen und Neuerungen des Ideals" (Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 268f, Hervorhebung im Original)

literarische Charakter der Schriften Marinettis begründet, die sich selbst dann noch in fiktionalen Bildwelten zu ergehen scheinen, wenn sie vorgeben, politischen Anspruch zu erheben.

So unterscheiden sich Marinettis Schriften nicht zuletzt dadurch von den philosophischen und politischen Abhandlungen seiner Vorbilder, dass er seine Begriffe gerne schlagwortartig verwendet, Pathos und Polemik treten an die Stelle argumentativer Begründung. Die den theoretischen Abhandlungen entnommenen Begrifflichkeiten fügt Marinetti in literarisch anmutende Bildwelten ein. Auf diese Weise entstehen archetypische Konzeptionen, in denen der Mann – in geradezu anachronistischer Weise – den antiken Heldenvorbildern gemäß überhöht und die Frau als stellvertretend für alles Schwache degradiert werden kann.

Marinettis Schriften als Amalgamierung von Literatur und Politik

Wie ein roter Faden durchzieht die Vision vom heroischen, kämpferischen Mann, die ihre utopische Steigerung im hybriden Maschinen-Menschen erfährt und deren Verwirklichung allein die sentimentale Liebe zur Frau im Wege steht, Marinettis Werk.

Schaut man noch einmal genau hin, wem Marinetti die Schuld für die Vorstellung von und die Sehnsucht nach sentimentaler Liebe und Überhöhung der Frau zuweist, so sind es weder gesellschaftliche Kräfte, wie etwa die Konservativen und Akademiker, noch die Kleriker – nicht also jene gesellschaftlichen Kräfte, die er beständig als Feindbilder beschwört –, sondern die Dichter seien es gewesen, die den Topos der von Liebe geprägten Mann-Frau-Beziehung etabliert hätten.[48] Metonymisch steht für dieses in der romantisch-symbolistischen Tradition stehende Liebeskonzept in Marinettis

[48] Vgl. Marinetti, Extended Man and the Kingdom of the Machine, in: ders., *Critical Writings*, 87f.

Schriften immer wieder der Mondschein – Sinnbild für das Weiblich-Mystische –, dem die technische Entwicklung, repräsentiert durch die Glühbirne, entgegengesetzt wird. Schon die Metaphorisierung der künstlichen Leuchtkörper als „elektrische Monde", welche die Bildbereiche der Technik und des Natürlich-Romantischen miteinander verbindet, zeigt, dass Marinetti dem romantisch geprägten Geschlechter- und Gesellschaftsbild ebenfalls mit literarischen Mitteln zu begegnen versucht.

So sollen sich nach der Vorstellung Marinettis Literatur und Politik im Kampf für den Neuen Menschen verschwistern.[49]

Entsprechend integriert er politische, gesellschaftstheoretische und philosophische Fragestellungen und Positionen, die die zeitgenössischen Diskurse prägten, in seine eigene futuristische Konzeption, die er literarisch ausgestaltet.

In einem eindrücklichen Bild, das den genauen Kenner des Futurismus, Walter Benjamin, zu seiner Figur des Angelus Novus inspiriert haben mag, verdichtet Marinetti seine Vorstellung vom Zusammenspiel der beiden Triebkräfte der Literatur und der Politik. Politik und Literatur werden hier als zwei komplementäre Flügel vorgestellt, die – angetrieben von dem gleichen „übermenschlichen Gift" – den Motor bilden, mit dessen Hilfe das gemeinsame Ziel der „ Apotheose der Zukunft" angesteuert werden kann.

> "The opposite wings of politics and literature, beating with frantic intensity, will yet again sweep away the smoke-filled skies of human sacrifice. Trade unionists all, whether of manual labor or of the intellect, of life and of art, destroyers and creators together, realistic or idealistic anarchists, propelled by the same superhuman intoxication, toward the common apotheosis of the Future!"[50]

---

[49] Bezüglich der Relevanz einer Verschmelzung von Kunst und Politik, oder wie Patricia Chiantera-Stutte mit den Worten Walter Benjamins schreibt, der „Ästhetisierung der Politik" vgl. Chiantera-Stutte, *Von der Avantgarde zum Traditionalismus*, 16f.

[50] F.T. Marinetti, Our Common Enemies, in: ders., *Critical Writings,* 52.

Auffällig ist in diesem Zitat nicht zuletzt die religiöse Sprache – dem vehementen Kampf gegen den Klerus zum Trotz. Marinetti sieht in der Literatur die Wurzel allen gesellschaftlichen Übels und propagiert seine neuen Thesen doch literarisch, er verachtet den Klerus und bedient sich säkularisierter religiöser Topoi zum Ausdruck seiner Ideen. Diese Aporien scheinen geradezu symptomatisch für den Futurismus und seine Positionsbestimmungen zu sein – nicht zuletzt auch für seine eigentümliche Verschmelzung von Literatur und Politik.

Martin Leutzsch

„Jesus der Mann“ im Prozess der Differenzierung und Transformation der Männlichkeitsideale 1863-1945

In der Geschichte der Neuzeit ist Jesus einer der wichtigsten Kulturheroen. Der Jesus der Neuzeit ist Bezugsfigur mit vielfältigen Funktionen, in unterschiedlichen Kontexten, für verschiedene Varianten des Christentums, des Judentums und postchristliche Bewegungen und Strömungen.[1] Dies gilt auch für Diskurse, Konstruktionen und Ideale von Männlichkeit. Die Erforschung der Geschichte der Männlichkeiten hat die Ausdifferenzierung und Transformation des bürgerlichen Männlichkeitsideals ab 1870 hervorgehoben.[2] Diese Wandlungen haben Auswirkungen auf die Konstruktionen der Jesusfigur als eines Kulturheros. Sie vollziehen sich in verschiedenen Diskursen, vor allem dem Rasse-, Pathologie-, Persönlichkeits- und Sexualitätsdiskurs. Der Zeitraum, den ich in den Blick nehme, wird durch zwei Bücher markiert: Ernest Renans „Vie de Jésus“ erschien 1863 und löste einen der großen neuzeitlichen Medienskandale um die Jesusfigur aus. „Der Mann Jesus“, ein Buch des Jesuiten Georg Bichlmair, erschien 1945.

Zunächst skizziere ich die Vorgeschichte: Jesus als Mann 1770-1870. Dann beschreibe ich Wandlungen der Konstruktion Jesu als Mann von Renan bis zum Ersten Weltkrieg, mit dem Schwerpunkt auf Entwicklungen im protestantischen

---

1 Vgl. den vorläufigen Überblick in Martin Leutzsch, Jesusvorstellungen der Neuzeit. Ein Überblick (Vortrag 2008), zugänglich unter http://www.lippische-landeskirche.de/daten/File/Schulreferat/Martin%20Leutzsch%20Jesusvorstellungen%20der%20Neuzeit%20und%20.pdf.

2 Vgl. vor allem George L. Mosse: *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*, Frankfurt 1997. Zu Mosses Männlichkeitsgeschichte vgl. Robert A. Nye, Mosse, Masculinity, and the History of Sexuality, in: Stanley G. Payne/David J. Sorkin/John S. Tortorice (Hg.), *What History Tells: George L. Mosse and the Culture of Modern Europe,* Madison/London 2004, 183-201.

Spektrum Großbritaniens, Deutschlands und der USA. Schließlich nehme ich dezidierte Aufladungen Jesu als Mann in deutschen und österreichischen theologischen Veröffentlichungen kurz nach 1918 und kurz nach 1945 in den Blick.

Der stille und sanfte, milde und ernste Jesus des Bürgertums 1770-1870

In der frühen Neuzeit war mit dem Begriff „Mann" oft eine Ausnahmeposition konnotiert. „Mann" ist der König und Heerführer, der ein Kollektiv regieren und retten kann.[3]

Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts wandelt sich der königliche Retter Christus zum idealen bürgerlichen Mann Jesus. Er verkörpert das bürgerliche Männlichkeitsideal der „edlen Einfalt und stillen Größe" (Winckelmann),[4] das heißt eines aggressionsfreien, beherrschten Agierens in der Öffentlichkeit. Dieses Ideal wird als für den Normalbürger erreichbar angesehen.[5] Von diesem Ideal gibt es eine positive und eine negative Abweichung. Positiv können dem Ausnahmemann die Kategorien „Held" und „Genie" zugeordnet werden, negativ die Kategorien „Schwärmer", „Enthusiast" oder „Fanatiker".

---

[3] Vgl. Martin Luthers Lied „Ein feste Burg ist unser Gott", Strophe 2 (EG 262,2): „Mit unsrer Macht ist nichts getan, / wir sind gar bald verloren; / es streit' für uns der rechte Mann, / den Gott hat selbst erkoren. / Fragst du, wer der ist? / Er heißt Jesus Christ, / der Herr Zebaoth / und ist kein andrer Gott, / das Feld muß er behalten." Typisch ist auch der Artikel „Mann" (im Sinn von Held") in Johann Heinrich Zedler (Hg.), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* [...]. Bd. 19, Halle/Leipzig 1739, 982-984.

[4] Vgl. Mosse, *Bild*, 42-56 und passim; Esther Sophia Sünderhauf: *Griechensehnsucht und Kulturkritik. Die deutsche Rezeption von Winckelmanns Antikenideal 1840-1945*, Berlin 2004. – Auf Christus bezogen z. B. bei Johann Caspar Lavater: *Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. Vierter Versuch*, Leipzig/Winterthur 1778, 441,443,450,451 Anm. *,.452.

[5] Vgl. exemplarisch Anne-Charlott Trepp: *Sanfte Männlichkeit und selbständige Weiblichkeit. Frauen und Männer im Hamburger Bürgertum zwischen 1770 und 1840*, Göttingen 1996 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 123).

Entsprechend wird Jesus als „still" (Herder), „sanft" (Immermann), „mild" (Goethe) und „ernst" (Gutzkow)[6] dem bürgerlichen Mann als Ideal vorgestellt. In den Ausnahme-Kategorien „Held" und „Genie" (Carlyle bzw. Hamann[7]) kann Jesus dem Bürger übergeordnet werden – als Autorität. Wird Jesus als „Schwärmer", „Enthusiast" oder „Fanatiker" kategorisiert (von Kritikern der christlichen Religion), wird ein solcher Autoritätsanspruch bestritten, weil ihm damit psychologische Normalität abgesprochen wird. Die Extreme berühren sich: Der erleuchtete Mann und der Narr unterscheiden sich nur in ihrer Wirkung auf andere.[8]

---

6 Vgl. exemplarisch Johann Gottfried Herder: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt 1989 (Werke in zehn Bänden 6/ Bibliothek deutscher Klassiker 41), 709 (17. Buch, Prolog); Karl Immermann: *Werke*. Herausgegeben von Harry Maync, Bd. 4, Leipzig/Wien o. J., 315 (Merlin); Jakob Minor: *Goethes Fragmente vom ewigen Juden und vom wiederkehrenden Heiland. Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Fragen in der Zeit Goethes*, Stuttgart/Berlin 1904, 94; Karl Gutzkow: *Die Ritter vom Geiste. Roman in neun Büchern*, Frankfurt 1998, 968f.

7 Für Thomas Carlyle und sein breit rezipiertes Buch „On Heroes, Hero-worship and the Heroic in History" (1841) vgl. Ruth apRoberts: *The Ancient Dialect. Thomas Carlyle and Comparative Religion*, Berkeley/ Los Angeles/London 1988, 75-86; für Johann Georg Hamann vgl. Jochen Schmidt: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, Bd. 1: Von der Aufklärung bis zum Idealismus*, Darmstadt 1985, 100-102.

8 Vgl. Ernest Renan: *Vie de Jésus*, Paris 7. Aufl. (Histoire des origines du Christianisme 1), 76f. (ch. 5): „Souvent des âmes très-grandes et très-désintéressées présentent, associé à beaucoup d'élévation, ce caractère de perpétuelle attention à elles-mêmes et d'extrême susceptibilité personnelle, qui en général est le propre des femmes. Leur persuasion que Dieu est en elles et s'occupée perpétuellement d'elles est si forte qu'elles ne craignent nullement de s'imposer aux autres; notre réserve, notre respect de l'opinion d'autrui, qui est une partie de notre impuissance, ne saurait être leur fait. Cette personnalité exaltée n'est pas l'égoïsme; car de tels hommes, possédés de leur idée, donnent leur vie de grand cœur pour sceller leur œuvre: c'est l'identification du moi avec l'objet qu'il a embrassé, poussée à sa dernière limite. C'est l'orgueil pour ceux qui ne voient dans l'apparition nouvelle que la fantaisie personnelle du fondateur; c'est le

Von Renan zu Nietzsche: Die Transformation des bürgerlichen Männlichkeitsideals und die Problematisierung der bürgerlichen Jesuskonstruktion

Den eben beschriebenen Männlichkeitskonstruktionen ist auch Ernest Renans „Vie de Jésus“ (1863) verpflichtet. Renans Jesus ist Genie und Heros.[9] Im Lauf seiner öffentlichen Wirksamkeit verändert er sich in Richtung auf einen Schwärmer, der sich für einen nationalen Messias hält. Dieser Prozess wiederum wird relativiert durch den „‚heroischen' Tod Jesu, in dem wieder der ‚reine Mensch', der Bewunderung und Nachahmung verdient, hervortritt.“[10]

Dieser Jesuskonstruktion widersprach 1888 Friedrich Nietzsche:

> „Herr Renan, dieser Hanswurst in psychologicis, hat die zwei *ungehörigsten* Begriffe zu seiner Erklärung des Typus Jesus hinzugebracht, die es hierfür geben kann: den Begriff *Genie* und den Begriff *Held* (‚*héros*'). Aber wenn irgend Etwas unevangelisch ist, so ist es der Begriff Held. Gerade der Gegensatz zu allem Ringen, zu allem Sich-in-Kampf-fühlen ist hier Instinkt geworden: die Unfähigkeit zum Widerstand wird hier Moral (‚widerstehe nicht dem Bösen' das tiefste Wort der Evangelien, ihr Schlüssel in gewissem Sinne), die Seligkeit im Frieden, in der Sanftmuth, im Nicht-feind-sein-*können*. Was heisst ‚frohe Botschaft'? Das wahre Leben, das ewige Leben ist gefunden, - es wird nicht verheissen, es ist da, es ist *in euch*: als Leben in der Liebe, in der Liebe ohne Abzug und Ausschluss, ohne Distanz. Jeder ist das Kind Gottes – Jesus nimmt durchaus nichts für sich allein in Anspruch –, als Kind Gottes ist Jeder mit Jedem gleich... Aus Jesus einen *Helden* machen! – Und was für ein

---

doigt de Dieu pour ceux qui voient le résultat. Le fou côtoie ici l'homme inspiré; seulement le fou ne réussit jamais. Il n'a pas été donné jusqu'ici à l'égarement d'esprit d'agir d'une façon sérieuse sur la marche de l'humanité.“

9 Vgl. Renan , *Vie*, 1981, 456 (Jesus den „génies inspirés“ zugeordnet).458 („volonté héroïque“) (ch. 28).

10 Hurth, Elisabeth: *Von der Evangelienparaphrase zum historischen Jesusroman. Untersuchungen zum Problem der Literarisierung des Leben-Jesu-Stoffes*, Frankfurt/Berlin/Bern/New York/Paris/Wien 1993 (Europäische Hochschulschriften 1/1377), 123.

> Missverständniss ist gar das Wort ‚Genie'! Unser ganzer Begriff, unser Cultur-Begriff ‚Geist' hat in der Welt, in der Jesus lebt, gar keinen Sinn. Mit der Strenge des Physiologen gesprochen, wäre hier ein ganz andres Wort eher noch am Platz: das Wort Idiot."[11]

Nietzsche artikuliert sein eigenes Männlichkeitsideal in Abgrenzung von Jesus:

> „Daß die eigentlichen Manns-Instinkte – nicht nur die geschlechtlichen, sondern auch die des Kampfes, des Stolzes, des Heroismus – nie bei ihm aufgewacht sind, daß er zurückgeblieben ist und kindhaft im Alter der Pubertät geblieben ist: das gehört zum Typus gewisser epilepsoider Neurosen.
> Jesus ist in seinen tiefsten Instinkten unheroisch: er kämpft nie: wer etwas wie einen Held in ihm sieht, wie Renan, hat den Typus vulgärisirt ins Unerkenntliche."[12]

Nietzsches Jesus ist ein „décadent".[13] Er ist Prototyp negativer Abweichung von einer neuen Norm, einem neuen Ideal von Männlichkeit.

Die Transformation des bürgerlichen Männlichkeitsideals ist Ergebnis verschiedener Prozesse.[14] In den Revolutionen von 1830 und 1848 wie im US-amerikanischen Bürgerkrieg 1861-1865 war eine Männlichkeit gefragt, die ihre eigenen Interessen auch mit *Gewalt* durchzusetzen und dafür den *eigenen Tod* auf sich zu nehmen bereit ist. Dem entspricht der Jesus der Tempelreinigung, dem ab Mitte des 19. Jahrhunderts

---

[11] Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe (KSA 1-15), Bd. I-XV*, München/Berlin 1993, VI 199f. (Der Antichrist 29). Vgl. auch Nietzsche 1993, XIII 237: „Jesus ist das Gegenstück eines Genies: er ist ein Idiot. Man fühle seine Unfähigkeit, eine Realität zu verstehn: er bewegt sich im Kreise um fünf, sechs Begriffe, die er früher gehört und allmählich verstanden, d. h. falsch verstanden hat – in ihnen hat er seine Erfahrung, seine Welt, seine Wahrheit, - der Rest ist ihm fremd. Er spricht Worte, wie sie Jedermann braucht – er versteht sie nicht wie Jedermann, er versteht nur seine fünf, sechs schwimmenden Begriffe."

[12] Nietzsche, *KSA,* XIII 237.

[13] Vgl. Nietzsche, *KSA,* VI 201-203.

[14] Zu den folgenden Überlegungen vgl. auch Stephen Prothero: *American Jesus: How the Son of God Became a National Icon*, New York 2003, 91-93.108-111.

in Ikonographie und Publizistik große Aufmerksamkeit gewidmet wird. Kosmopolitische Ideale, wie sie das Bürgertum im 18. Jahrhundert vertreten hatte, werden im Zeitalter des *Nationalismus* als unbrauchbar abgelehnt. Die sozialdarwinistische Darwin-Rezeption propagiert *Stärke* und *Durchsetzungsvermögen* als Überlebensbedingungen des Individuums. Die Frauenbewegung wirkt als Infragestellung der Geschlechterordnung. In Diskursen um Religion und Religionskritik wird dem Christentum der Vorwurf gemacht, Nationen zu *verweiblichen*. Religion und Christentum können als „weiblich" abgewertet werden. Die seit Niccolò Machiavelli und (diesen rezipierend und weiterführend) David Hume geäußerte *Kritik*, das Christentum sozialisiere Männer einseitig zu unheroischer Passivität, Unterwürfigkeit und Selbstverleugung, wird nicht nur von Christentumskritikern akzeptiert, sondern auch von kirchenkritischen Christen, die auf der Suche nach einer aktiven, selbstbewussten Männlichkeit sind. Positive und negative Abweichungen von der Männlichkeit des Normalbürgers werden nicht mehr in ästhetisch-psychologischen Diskursen thematisiert, sondern in *medizinisch-psychiatrischen*. Indikatoren dieser Veränderung sind Cesare Lombrosos „Genio e follia" (1864) und die sukzessive Ersetzung des Schwärmers und Enthusiasten durch den Idioten, Epileptiker, Hysteriker und Psychopathen. Das dominierende, auf Sozialverträglichkeit zielende *Sozialisationskonzept* „Charakter" wird durch das auf Unangepasstheit, Beeinflussen und Beeindrucken anderer abzielende Konzept „*Persönlichkeit*" abgelöst. Identitätspolitische Maskulinisierung oder Feminisierung von Völkern und Nationen wird in *Rassetheorien* aufgenommen und führt zur Konstruktion „männlicher" und „weiblicher" Rassen. Dabei ist „männlich" mit Überlegenheit, Norm und Normalität konnotiert, „weiblich" mit Unterlegenheit und Abweichung. Innerchristlich kann die protestantische Abgrenzung vom Katholizismus und die liberalprotestantische Abgrenzung vom Pietismus dem jeweils Abgelehnten das Etikett „weiblich" bzw. „weibisch" zuschreiben. Wenn Renans Jesus von der britischen Kritik als effeminiert wahrgenommen wird, ist damit

im Kontext einer Nationalisierung des Leben-Jesu-Diskurses zugleich ein Urteil über die französische Nation impliziert.[15]

Eine Konsequenz dieses vielschichtigen Prozesses ist, dass ab etwa 1880 das Jesusbild der letzten Generationen als unzeitgemäß abgelehnt wird. Das Aggressionskontrolle implizierende Männlichkeitsideal von Sanftmut und ruhigem Agieren wird als „weichlich", „weiblich" und „süßlich" abgewertet. Insbesondere im US-amerikanischen Diskurs wird dabei von den Protagonisten das Konzept der „Feminization of Christianity" eingebracht.[16] Ob ein solches polemisches Konzept unbesehen als analytische Kategorie tauglich ist, lasse ich hier

---

[15] Britische Renan-Kritik: Jennifer Stevens: *The Historical Jesus and the Literary Imagination, 1860-1920*, Liverpool 2010, 40.58. Nationalisierung des Leben-Jesu-Diskurses: ebd. 39f.42.50.52.62 u. ö. und Halvor Moxnes: *Jesus and the Rise of Nationalism: A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus*, London/New York 2012.

[16] Z. B. R[obert] W[arren] Conant: *The Manly Christ, A New View*, Chicago 1904, 7-25. Eine zweite, stark erweiterte Auflage veröffentlichte Conant 1915 unter dem Titel „*The Virility of Christ*". Conant, ursprünglich Mediziner, später Pädagoge, ist einer der wenigen Laien, die nichtfiktionale Bücher zum Thema verfassten; ein anderer ist der Rechtsanwalt Sidney C. Tapp: *Why Jesus Was a Man and Not a Woman,* Kansas City 1914. – Für die US-amerikanischen Konstruktionen des männlichen Jesus und ihren Wandel liegen mehrere Untersuchungen vor: Prothero, *American Jesus*, 87-123; Richard Wightman Fox: *Jesus in America: Personal Savior, Cultural Hero, National Obsession*, New York 2003, 294-306; Stephen J. Nichols: *Jesus Made in America: A Cultural History from the Puritans to* The Passion of the Christ*,* Downers Grove 2008, 74-121. – Für Großbritannien vgl. insbesondere die Studien zu Thomas Hughes: *The Manliness of Christ,* Boston/Cambridge 18. Aufl. o. J. (zuerst 1879) von Gerald Redmond, The First Tom Brown's Schooldays: Origins and Evolution of „Muscular Christianity" in Children's Literature, 1762-1857, in: *Quest* 30 (1978) 4-18; Peter Gay, The manliness of Christ, in: R. W. Davis/R. J. Helmstadter (Hg.), *Religion and Irreligion in Victorian Society: Essays in Honor of R. K. Webb*, London/New York 1992, 102-116; Sean Gill, How Muscular was Victorian Christianity? Thomas Hughes and the Cult of Christian Manliness Reconsidered, in: R. N. Swanson (Hg.), *Gender and Christian Religion. Papers read at the 1996 Summer Meeting and the 1997 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Woodbridge/Rochester 1998 (Studies in Church History 34), 421-430.

dahingestellt.[17] Die Funktion der Feminisierungspolemik besteht darin, ein bislang dominierendes, auf Jesus angewandtes bürgerliches Männlichkeitsideal abzulehnen, zu degradieren, zu marginalisieren, indem es als „weiblich" etikettiert und so disqualifiziert wird.[18]

Im Kontext rassistischer Diskurse wird jüdische Männlichkeit in dieser Zeit als Antityp zu der nun erwünschten Männlichkeit konstruiert. Dies geschieht in politischen, literarischen, ästhetischen, medizinischen und psychologischen Diskursen. Der männliche jüdische Körper wird pathologisiert. Das antisemitische Stereotyp, Juden seien militäruntauglich, wird medizinisch ausgearbeitet. Dem entspricht, dass jüdische Schüler und Studenten ab den 1880er Jahren zunehmend nicht mehr in Sportvereine und Studentenverbindungen aufgenommen werden, weil sie dem hegemonial festgesetzten Begriff von Männlichkeit und Ideal männlicher Ehre nicht genügen.[19]

---

[17] Bezogen auf Jesusdarstellungen des 19. Jahrhunderts, arbeitet Meredith Veldman, Dutiful Daughter Versus All-Boy: Jesus, Gender, and the Secularization of Victorian Society, in: *Nineteenth Century Studies* 11 (1997), 1-24, mit diesem Konzept.

[18] Weitere Untersuchungen sind nötig, um festzustellen, inwieweit die Verschiebung von der ästhetischen Leitfigur „Jüngling" zu der des „Mannes" in der bürgerlichen Literatur des 19. Jahrhunderts, die auch im Blick auf Jesuskonstruktionen festzustellen ist, bei dieser Transformation von Männlichkeitsidealen mitwirkt; vgl. u. a. Michael Titzmann, Die Konzeption der „Germanen" in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts, in: Jürgen Link/Wulf Wülfing (Hg.), *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Strukturen und Funktionen von Konzepten nationaler Identität*, Stuttgart (Sprache und Geschichte 16), 120-145, bes. 137. – Die bürgerlichen Männlichkeits- (und Jesus-)Prädikate „still", „sanft", „ruhig" konnten in der Entwicklung der Kollektivsymbolik des 19. Jahrhunderts dem abgelehnten Pol „Stillstand", die neuen, dynamischen Prädikate dem favorisierten Pol „Bewegung" zugeordnet werden; zu dieser Dichotomie vgl. Jürgen Link/Wulf Wülfing (Hg.): *Bewegung und Stillstand in Metaphern und Mythen. Fallstudien zum Verhältnis von elementarem Wissen und Literatur im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1984 (Sprache und Geschichte 9).

[19] Vgl. den Beschluss des Waidhofener Verband deutsch-nationaler österreichischer Studenten 1896, zit. nach Marc Zirlewagen: *Der Kyffhäuser-Verband der Vereine Deutscher Studenten in der Weimarer Republik*, Köln

Eine zionistische Gegenreaktion war der Aufruf und die Formation organisierter jüdischer Körperertüchtigung.[20] Das dabei eingesetzte Schlagwort „Muskeljudentum"[21] lehnt sich an die angelsächsische *Muscular Christianity* an.

Das neue Männlichkeitsideal ist partikularistisch. Es ist nationalistisch, rassistisch, antifeministisch, aggressiv. Von daher gerät das Jesusbild der Nazarener und Thorvaldsens zunehmend in die Kritik, und die Vorstellung von Jesus als Jude wird zunehmend problematisch.

Neukonstruktionen des Mannes Jesus bis 1914/18

Die Kritik Jesu von dieser neuen Männlichkeitsnorm her konnte zu unterschiedlichen Reaktionen führen.

Ein weichlicher, verweiblichter Jesus und ein ihm entsprechendes Christentum konnten als zutreffende Diagnose verstanden werden, als Erklärung dafür, weshalb Kirche, Christentum, Religion in der modernen Gesellschaft als

---

1999 (GDS-Archiv für Hochschul- und Studentengeschichte, Beiheft 8/ Deutsche Akademische Schriften NF 8), 67): „In voller Würdigung der Tatsache, daß zwischen Ariern und Juden ein so tiefer moralischer und psychischer Unterschied besteht und daß durch jüdisches Unwesen unsere Eigenart schon viel gelitten hat, in Anbetracht der vielen Beweise, die auch der jüdische Student von seiner Ehrlosigkeit und Charakterlosigkeit gegeben hat und da er der Ehre nach unseren deutschen Begriffen völlig bar ist, faßt die heutige Versammlung deutscher wehrhafter Studentenverbindungen den Beschluß: ‚den Juden auf keine Waffe mehr Genugtuung zu geben, da er deren unwürdig ist'."

[20] Vgl. *Daniel Wildmann: Der veränderbare Körper. Jüdische Turner, Männlichkeit und das Wiedergewinnen von Geschichte in Deutschland um 1900,* Tübingen 2009 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 73); Todd Samuel Presner: *Muscular Judaism: The Jewish Body and the Politics of Regeneration*, New York/ London 2007 (Routledge Jewish Studies Series 24); auch Hans-Jürgen König: *„Herr Jud" sollen Sie sagen! Körperertüchtigung am Anfang des Zionismus*, Sankt Augustin 1999 (Studien zur Sportgeschichte 6).

[21] Vgl. Max Nordau, Muskeljudentum, in: *Jüdische Turnzeitung* 8 (1903) 137f.

dysfunktional verstanden und verabschiedet werden sollten. Dies ist die Position der sich organisierenden Religionskritik.

Die Diagnose konnte geteilt, aber entgegengesetzt beurteilt werden. Der dekadente Jesus musste nicht zwangsläufig zu einer Abwertung führen. Von Künstlern und außerakademischen Intellektuellen, die sich selbst der *décadence* zurechneten und damit eine gegenkulturelle Marginalposition stark machten, konnte ein dekadenter Jesus als positive Identifikationsfigur genutzt werden (z. B. Oscar Wilde). Da im Kontext des Dekadenzdiskurses auch Sexualität thematisiert wurde, konnte dem dekadenten Jesus Homosexualität zugeschrieben werden – nicht nur von atheistischen Medizinern und Psychiatern, sondern auch in der sich um 1900 organisierenden Schwulenbewegung. Wenn Jesus um 1900 als „Jüngling" verstanden wird (etwa von Stefan George und seinem Kreis), wird er damit nicht nur in den soteriologischen Jünglingskult dieser Epoche eingepasst.[22] Oft ist der „Jüngling" zugleich homoerotisch konnotiert.

Wer an einer positiven Ausnahmerolle interessiert war, konnte die alten Genie- und Heldenkonzepte auch modernisieren. Jesus wird dann in das Konstrukt der charismatischen Persönlichkeit einbezogen. Charismatische Ausnahmemänner zeigen ihren Autoritätsanspruch durch ihre äußere Erscheinung, ihr Auftreten, ihren Blick, ihre Stimme. Sie können Situationen nicht nur verbal, sondern auch nonverbal kontrollieren: ihr Blick, ihre Gesten genügen. Bürgerliche Schriftsteller, Psychologen, Intellektuelle, die sich selbst ein Sendungsbewusstsein gegenüber ihren Mitmenschen zuschrieben, entwarfen Jesus als charismatische – oder wie es vor Max Weber hieß: als magnatische, mesmerisierende – Persönlichkeit.[23]

---

[22] Vgl. John Neubauer: *The Fin-de-Siècle Culture of Adolescence*, New Haven/London 1992; Sünderhauf, *Griechensehnsucht,* 211-239; Birgit Dahlke: *Jünglinge der Moderne. Jugendkult und Männlichkeit in der Literatur um 1900*, Köln/Weimar/Wien 2006 (Literatur – Kultur – Geschlecht Große Reihe 44).

[23] Ein Beispiel: G[ranville] Stanley Hall: *Jesus, the Christ, in the Light of Psychology*, New York/London 1923, 22f.35-38.91f.

In Großbritannien und den USA gab es für das Ziel, Jesus der neuen Männlichkeitsnorm anzupassen, eine Bewegung, die sich programmatisch *Muscular Christianity* nannte,[24] mit Querverbindungen zur YMCA. Auch in Deutschland wird im liberalen Protestantismus ab etwa 1880 die Forderung laut, Jesus der neuen Männlichkeitsnorm anzupassen. Bezugspunkt dieser Debatte ist eine Kritik herrschender Jesusdarstellungen in der zeitgenössischen christlichen Kunst und der Ruf nach künstlerischen Neuentwürfen, die dem sich wandelnden Männlichkeitsideal entsprechen. In Deutschland geraten die Jesusbilder der Nazarener und die Jesusstatuen Bertel Thorvaldsens, die Winckelmanns Männlichkeitsvorstellungen verpflichtet waren, ins Kreuzfeuer der Kritik.[25] Gebündelt sind die Topoi dieses Diskurses 1932 in der Dissertation eines Berliner Pfarrers über „Das Christusbild in der Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts" zu finden; hier wird besonders deutlich, wie mit Hilfe eines binären Geschlechtermodells historische,

[24] Vgl. Norman Vance: *The Sinews of the Spirit: The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought*, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney 1985; Donald E. Hall (Hg.): *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*, Cambridge 1994 (Cambridge Studies in Nineteenth-Century Literature and Culture 2); Tony Ladd/James A. Mathisen (Hg.), *Muscular Christianity: Evangelical Protestants and the Development of American Sport*, Grand Rapids 1999; Clifford Putney: *Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880-1920*, Cambridge, Mass./London 2001; John J. MacAloon (Hg.): *Muscular Christianity in Colonial and Post-Colonial Worlds*, London/New York 2008 (Sport in the Global Society). Zur Christuskonstruktion vgl. Herbert Sussman: *Victorian Masculinities, Manhood and Masculine Poetics in Early Victorian Literature and Art*, Cambridge 1995 (Cambridge Studies in Nineteenth-Century Literature and Culture 3), Reg. sv Christ, manliness.

[25] Vgl. z. B. die Zitate aus Gedichten von Marx Möller und Wilhelm von Pohlenz bei Johannes Leipoldt: *Vom Jesusbilde der Gegenwart. Sechs Aufsätze*, Leipzig ²1925, 22.47f.; K. St., Von der äußeren Erscheinung Christi, in: *Der Türmer. Monatsschrift für Gemüt und Geist* 9/II (1907), 126-129; Gustav Pfannmüller: *Jesus im Urteil der Jahrhunderte. Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart*, Leipzig/Berlin 1908, 552f.

nationale, konfessionelle und „rassische“ Vielfalt zu hierarchisieren versucht wird.[26] „Weich“ und „süßlich“ wird mit „italienisch“ und dieses mit „katholisch“ konnotiert, „stark“ und „männlich“ mit „deutsch“ und „protestantisch“.[27] Im Gegensatz zur italienischen Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts habe die deutsche einen Christustypus entwickelt, „in dem sich das tiefste Leiden mit sieghafter Männlichkeit verband“.[28] Thorvaldsens Christus sei „milde und gütig, aber ohne jede Männlichkeit und Kraft“.[29] Positiv werden Christusdarstellungen seit den 1880er Jahren, wenn ihnen Prädikate wie „männlich“ oder „heroisch“ zugesprochen werden oder wenn sie Christus als „kraftvoll“ und als „Kämpfer“ präsentieren und damit dem „germanischen Empfinden“ entsprechen.[30]

In den USA gab es um 1900 ähnliche Debatten, in denen James Tissots und Heinrich Hofmanns Jesusbilder als unmännlich deklariert wurden. Das polemische Schlagwort, die abgelehnten Darstellungen zeigten Jesus als Frau mit Bart, hält sich hier lange Zeit.[31] Als Warner Sallmans Bild „Head of Christ“ (1940), das ausdrücklich den neuen Männlichkeitsidealen verpflichtet ist,[32] ab den späten 1950er Jahren als

---

[26] Für diese Beobachtung danke ich Gabriele Jancke, die auch den Hinweis auf den Zedler-Artikel (oben Anm. 3) gab, herzlich.

[27] Vgl. Hermann Priebe: *Das Christusbild in der Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts*, Diss. Halle 1932, 4.11 u. ö.

[28] Ebd. 11.

[29] Ebd. 8.

[30] „Männlich“: ebd. 11.13.17.88; „heroisch“: 21; „kraftvoll“: 61 (ähnlich 27.32.37.39); „Kämpfer“: 51.55.64 (ähnlich 88); „germanisches Empfinden“: 69 (ähnlich 84; auch 55).

[31] Vgl. David Morgan: *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley/Los Angeles/London 2005, ch. 6; Prothero, *Jesus*, 98.120.

[32] Vgl. Erika Doss, Making a „Virile, Manly Christ“: The Cultural Origins and Meanings of Warner Sallman’s Religious Imagery. In: David Morgan (Hg.), *Icons of American Protestantism: The Art of Warner Sallman*, New Haven/London 1996, 61-94.214-218 (und weitere Beiträge, insbesondere von Morgan, in diesem Band); Prothero, *Jesus*, 116-123; Edward J. Blum/Paul Harvey: *The Color of Christ: The Son of God and the Saga of Race in America*, Chapel Hill 2012, 208-211; vgl. auch die

unzeitgemäß abgelehnt wird, taucht in der Kritik der Topos von der bärtigen Frau erneut auf.[33]

In Deutschland war der Ruf nach einem dem neuen Männlichkeitsideal entsprechenden Christus nicht nur national, sondern oft auch explizit rassistisch und antisemitisch ausgerichtet. Der jüdische deutsche Maler Max Liebermann hatte 1879 den zwölfjährigen Jesus im Tempel als einen jüdischen Jungen dargestellt. Der Skandal um dieses Bild führte in der protestantischen Kunstkritik zur Forderung eines „deutschen", eines „männlichen" Jesus.[34] Maler wie Fritz von Uhde oder junge Dichter der 1880er Jahre setzten diese Forderungen in Bild und Wort um. Die sich ab den 1870er Jahren zum Diskurs verdichtende Konstruktion von Jesus als Arier[35] bot zunehmend die Möglichkeit, einen aggressiven Jesus auszuformulieren, der in seinem öffentlichen Kampf gegen das Judentum arische Prägung und Haltung zeigte und so rassistische Männlichkeitsnormen durchsetzte.

Seit Moses Mendelssohn war, vor allem im liberalen Judentum, Jesus als wichtige Figur der jüdischen Geschichte und Religion positiv rezipiert worden. Jüdische Rezipienten Jesu hielten auch Ende des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus an dem kosmopolitischen, nichtaggressiven bürgerlichen Männlichkeitsideal fest und verstanden Jesus als einen Mann,

---

Kontextualisierung in David Morgan: *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*, Berkeley/Los Angeles/London 1998, 97-151.

33 Vgl. Prothero, *Jesus*, 121.

34 Zur Konstruktion des „deutschen Christus" vgl. Eva-Maria Kaffanke: *Der deutsche Heiland. Christusdarstellungen um 1900 im Kontext der völkischen Bewegung*, Frankfurt/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien 2001 (Europäische Hochschulschriften 28/383).

35 Vgl. zuletzt Martin Leutzsch, Karrieren des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945, in: Uwe Puschner/Clemens Vollnhals (Hg.), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Göttingen 2012 (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung 47), 195-217.

der diesem Ideal genügte oder nahe kam. Eine Anpassung an das neue Männlichkeitsideal ist selten.[36]

Jesus der Kämpfer als Antwort auf nationale und gesellschaftliche Krisen der Männlichkeit 1900-1945

Nietzsche hatte Jesus männliche Kampfinstinkte abgesprochen – „er kämpft nie“[37] – und damit zugleich den Bedarf an Kampf und Kämpfern artikuliert, einen Bedarf, der nicht zuletzt im Zuge eines sozialdarwinistisch interpretierten *struggle for life* vielen plausibel schien. Ab Anfang des 20. Jahrhunderts charakterisieren evangelische Schriftsteller Jesus durch dessen „Kampf“.[38] Ein Pfarrer, der „Christus heute als unser[en] Zeitgenosse[n]“ darstellt, schreibt ihm die Rolle eines „Kämpfers“ zu.[39] Ein evangelischer Neutestamentler veröffentlicht im Oktober 1918 die Broschüre „Die

---

[36] Ausformuliert begegnet sie in Morris de Jonge: *Jeschuah, der klassische jüdische Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung des jüdischen Jesus-Bildes*, Berlin 1904.

[37] S. o. Anm. 11.

[38] Vgl. etwa Rudolf von Delius: *Jesus. Sein Kampf, seine Persönlichkeit und seine Legende*, Dresden 1924 (zuerst 1909). – Ein früher Beleg für den Topos von Jesus als Kämpfer findet sich in der von Samuel Ludvigh herausgegebenen deutsch-amerikanischen Freidenkerzeitschrift „Die Fackel“, vgl. T. A. Cossy, Christus und das Christenthum, in: *Die Fackel. Literaturblatt zur Forderung geistiger Freiheit* 13 (1860) 69-71, hier 70: „Wahrlich — war Jesus der Kämpfer und Märtyrer der Freiheit, für den ich ihn halte, und käme heute auf die Erde, man würde ihn zu Pulver und Blei verurtheilen und in unserem Süden könnte er das Malheur haben, als Abolutionist aufgehangen zu werden.“ Zum deutschsprachigen Freidenkermilieu in den USA des 19. Jahrhunderts vgl. Katja Rampelmann: *Im Licht der Vernunft. Die Geschichte des deutsch-amerikanischen Freidenker-Almanachs von 1878 bis 1901*, Stuttgart 2003 (Transatlantische Historische Studien 13).

[39] Vgl. Walther Classen: *Christus heute als unser Zeitgenosse*, München [4]1912, 17-31 (zuerst 1905). Vgl. auch ders.: *Jesus von Nazareth. Worte und Taten nach den drei ältesten Evangelien*, München 1917, 2f. (Innere Kämpfe).13-16 (Erste Kämpfe).129-135 (Die Geister werden sich scheiden im Kampf – Heiliger Zorn – Die Tat entscheidet – Dem lebenden Geschlecht droht ein furchtbares Gericht).

männliche Art Jesu"; zentral ist ein unjüdischer Jesus, der als Kämpfer agiert, anders als die Rabbinen kriegerisch redet und dessen Kampf sich insbesondere gegen die Pharisäer richtet.[40] Für den „Bund für deutsche Kirche", 1921 gegründet, eine völkische Variante des Protestantismus, ist Jesus ein „heldischer Kämpfer und Gottsucher aus nordischem Geschlecht",[41] und ein Pädagoge dieses Bundes wie Joachim Kurd Niedlich macht von der Kampfmetapher reichlich Gebrauch.[42] Im Nationalsozialismus der Weimarer Republik wird Jesus als Kämpfer konstruiert. So begründet Hitler in einer Rede 1922 die Behauptung, ein Christ müsse Antisemit sein, mit dem Vorbild Christus als Kämpfer:

> „Herr *Graf Lerchenfeld* (Unruhe und Lachen) meinte in der letzten Landtagssitzung, sein Gefühl (Hört!) ‚als Mensch und als Christ' müsse ihn abhalten, Antisemit zu sein (Rufe: Pfui). Ich sage: *Mein christliches Gefühl weist mich hin auf meinen Herrn und Heiland als Kämpfer* (stürmischer, langanhaltender Beifall). Es weist mich hin auf den Mann, der einst einsam, nur von wenigen Anhängern umgeben, diese Juden erkannte und zum Kampf gegen sie aufrief, und der, wahrhaftiger Gott, nicht der Größte war als *Dulder*, sondern der Größte als *Streiter*!
> In grenzenloser Liebe lese ich als Christ und Mensch die Stelle durch, die uns verkündet, wie der Herr sich endlich aufraffte und zur Peitsche griff, um die Wucherer, das Nattern- und Ottergezücht hinauszutreiben aus dem Tempel (stürmischer Beifall)!

---

[40] Vgl. Johannes Leipoldt: Die männliche Art Jesu, Leipzig ²1920, 15-25 (zuerst 1918). Auch der dritte (und letzte) Abschnitt der Broschüre, „Der Wille Jesu" (25-38), ist an die Kämpfermetapher gekoppelt, wie der erste Satz zeigt (25; Hervorhebung im Original): „Kämpfer von der Art, wie Jesus, bedürfen starken Willens." In ähnliche Richtung geht Martin Albertz: *Die synoptischen Streitgespräche. Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums*, Berlin 1921, 64, wenn er Jesus den Kämpfer pauschal in einen Gegensatz zum zeitgenössischen Judentum stellt.

[41] Kurt Meier, Die Deutschen Christen im Spiegel der NS-Religionspolitik (1932/33), in: *...und fragten nach Jesus. Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte. Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag*, Berlin 1964, 278-286, 282 Anm. 16 (Zitat aus Junge Kirche 1933, 153).

[42] Vgl. Rainer Lachmann: *Religionsunterricht in der Weimarer Republik. Zwischen liberaler und deutscher Religionspädagogik*, Würzburg 1996 (Studien zur Theologie 12), 123-126.189.

> Seinen ungeheueren Kampf aber für diese Welt, gegen das jüdische Gift, den erkenne ich heute, nach zweitausend Jahren, in tiefster Ergriffenheit am gewaltigsten an der Tatsache, daß er dafür am Kreuze verbluten mußte (Bewegung im Saale). Als Christ habe ich nicht die Verpflichtung, mir das Fell über die Ohren ziehen zu lassen, sondern habe die Verpflichtung, ein Streiter zu sein für die Wahrheit und für das Recht.
> Und als Mensch habe ich die Verpflichtung dafür zu sorgen, daß die menschliche Gesellschaft nicht den gleichen katastrophalen Zusammenbruch erleide wie bereits eine alte Kultur vor rund 2 Jahrtausenden, die auch durch dieses Judenvolk dem Untergang entgegengetrieben wurde (Sehr-gut!-Rufe).“[43]

Vor diesem Hintergrund ist die viel zitierte programmatische Aussage Hitlers in „Mein *Kampf*“ (!) zu sehen: „Indem ich mich des Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn.“[44]

---

[43] Eberhard Jäckel (Hg.): *Hitler: Sämtliche Aufzeichnungen 1905-1924*, Stuttgart 1980 (Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte 21), 623f.

[44] Adolf Hitler, *Mein Kampf*, München [514]1940, 70 (im Original hervorgehoben). – Vgl. weiter Jäckel, *Hitler*, 946f.: „Wir wollen, daß der Staat aufgebaut ist auf wahrhaftem Christentum. Christ sein heißt nicht feige die Wange hinhalten, sondern Streiter sein für das Recht und Bekämpfer allen Unrechts.“ Die Rede vom nicht duldenden, sondern streitenden Christsein auch in der Münchener Rede vom 6. April 1923, vgl. ebd. 865.867: „*Drittens müssen wir wieder das Christentum hochbringen, aber das Kampfchristentum.* Das Christentum ist nicht die Lehre des stummen Duldens, Leidertragens, sondern des Kampfes. Wir haben als Christen die Pflicht, das Unrecht mit allen Mitteln zu bekämpfen, die uns Christus gegeben hat, und jetzt ist die Zeit, mit Faust und Schwert zu kämpfen.“ Auf der Weihnachtsfeier der NSDAP, Sektion Haidhausen, am 18. Dezember 1926 im Hofbräuhauskeller sagt Hitler: „Die Geburt des Mannes, welche an Weihnachten gefeiert werde, habe für den Nationalsozialisten die größte Bedeutung. Christus sei der größte Vorkämpfer im Kampf gegen den jüdischen Weltfeind gewesen. Er sei die größte Kampfnatur gewesen, die je auf der Erde gelebt habe. Christus sei nicht der Friedensapostel gewesen, wie gewisse Kreise heute den Menschen erzählen wollen. Kampf gegen die Macht des Kapitals sei sein Lebenszweck und seine Lehre gewesen, für die er von seinem Erzfeind, dem Juden, an das Kreuz geschlagen worden sei. Auf Jahrtausende hinaus habe die Lehre Christi die Grundlage zum Kampf gegen den Menschheitsfeind, den Juden, gegeben. Jahrhunderte habe das Urchristentum den schwersten

Nach 1933 publizieren evangelische Theologen wie Johannes Leipoldt und Walter Grundmann, katholische wie Philipp Haeuser und altkatholische selbstständige Schriften mit dem Titel „Jesus als Kämpfer" oder „Der Kämpfer Jesus".[45] „Der Kampf des Menschheitsführers" ist der Titel einer Universitätsvorlesung, die der evangelische Neutestamentler Paul Fiebig 1935 in den „Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft nationalsozialistischer Pfarrer und Lehrer" publizierte.[46] Er behauptet: „[...] ‚Kampf' und ‚*Kämpfer*' sind Begriffe, die

Kampf gegen seine Feinde geführt und habe sich trotz aller Verfolgungen durchgesetzt. So werde sich auch der Nationalsozialismus trotz aller Verfolgungen und Schikanen der Behörden durchsetzen und jene Machtgruppe werden, welche die Ideale *(von)* Christus zur Tat werden lassen. Das Werk, welches Christus angefangen hatte, aber nicht beenden konnte, werde er – Hitler – zu Ende führen." (Ernst Deuerlein [Hg.]: *Der Aufstieg der NSDAP in Augenzeugenberichten*, München [5]1982, 266 [HStA. München, Allg. StA. Sonderabgabe I, Nr. 1762]) Vgl. noch Ernst Hanfstaengl: *Zwischen Weißem und Braunem Haus. Memoiren eines politischen Außenseiters*, München 1970, 72 zu Hitlers Deutung von Rembrandts „Mann mit dem Goldhelm" anläßlich eines Besuchs im Berliner Museum: „‚Ist das nicht einzigartig – dieser heldische, soldatische Ausdruck. Ein Kämpfer, zum Letzten entschlossen! Hier zeigt sich halt, daß Rembrandt doch ein echter Arier und Germane war, auch wenn er gelegentlich seine Modelle aus dem Judenviertel von Amsterdam nahm.'"

45 Vgl. Johannes Leipoldt: *Gegenwartsfragen in der neutestamentlichen Wissenschaft. 1. Jesus als Kämpfer. 2. War Jesus Jude? 3. Artgemäßes Christentum*, Leipzig 1935; Paul Willibald: *Der Kämpfer Jesus. Für suchende und ringende deutsche Menschen*, Stuttgart 1935; der pseudonym schreibende Autor war Philipp Haeuser, vgl. zu ihm Kevin P. Spicer, Im Dienst des Führers: Pfarrer Dr. Philipp Haeuser und das ‚Dritte Reich'. In: Lucia Scherzberg (Hg.), *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2005, 17-31.

46 Vgl. Paul Fiebig: *Neues Testament und Nationalsozialismus. Drei Universitätsvorlesungen über Führerprinzip – Rassenfrage – Kampf*, Dresden 1935 (Schriften der Deutschen Christen 11), 33-44. Zu Fiebig vgl. Oliver Arnhold: *„Entjudung" – Kirche im Abgrund. Die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen und das „Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben" 1939-1945*, Berlin 2010 (Studien zu Kirche und Israel 25), 465f.797; Horst Junginger: *Die Verwissenschaftlichung der „Judenfra-*

man nicht etwa erst an Jesus heranzutragen braucht, sondern die aus seinem Wesen folgen.“[47] Der heroische, heldische Menschheitsführer Jesus[48] wird dabei mit dem als Kämpfer verstandenen Führer Hitler parallelisiert.[49] Jesus kämpft gegen Schriftgelehrte und Pharisäer, aber nicht gegen Tora, Rechtsordnung, Kaiser, Wirtschaftsordnung und Soldatenstand, ist also kein staatliche und andere Ordnungen bedrohender Revolutionär. Er kämpft weder für Pazifismus noch für äußere Revolution noch für Sektenwesen oder Weltflucht und ist kein Pantheist und Mystiker. Seinen Kampf für das Reich Gottes führt er organisiert, mit Hilfe der zwölf Apostel und der Rituale Taufe und Abendmahl und zahlreichen Richtlinien in seinen Reden. Fiebig fasst seine Tugendlehre des Kämpfens so zusammen:

> „*Wie* kämpfte Jesus?
> Er kämpft mutig und entschlossen, mit dem vollen Einsatz seiner Persönlichkeit und völliger Selbstlosigkeit, aber selbstbewußt und sicher, als echter Führer.
> Er kämpft mit geduldiger Kraft und Ruhe, nicht hastig, nervös, überstürzt.
> Er kämpft mit praktischem Sinn, klug und besonnen.
> Er kämpft anlockend und freundlich und zugleich mit herbem Ernst.
> Er kämpft mit offenem, leidenschaftlichem und doch gehaltenem Wort, mit hilfreicher Tat.“[50]

Auch in Zeitschriftenartikeln operieren Lutheraner wie Walter Grundmann und Altkatholiken wie Anton Gruber mit dem Topos von Jesus als Kämpfer.[51] Religionspädagogen reflektieren

---

ge“ im Nationalsozialismus, Darmstadt 2011 (Veröffentlichungen der Forschungsstelle Ludwigsburg der Universität Stuttgart 19), 93f.

47 Fiebig, *Neues Testament*, 32 (Hervorhebung im Original).

48 Vgl. ebd. 31.

49 Vgl. ebd. 33.42 Anm. 6; 44.

50 Ebd. 42f.

51 Vgl. Walter Grundmann, Jesus: Der Kämpfer und Richter, in: *Christenkreuz und Hakenkreuz* 3 (1935), H. 8, 2-4; [Anton] Gruber, Der Kämpfer Jesus, in: *Der romfreie Katholik* 29 (1940) Nr. 1 (dazu Matthias Ring: *„Katholisch und deutsch“. Die alt-katholische Kirche Deutschlands und*

über „Jesus als Künder und Kämpfer Gottes" und skizzieren entsprechende Unterrichtsentwürfe.[52] Wenn der lutherische Theologe Paul Althaus über „Christus und die deutsche Seele" redet, spricht er von Christi Tat als Kampf, von Christus als Kämpfer und Held.[53]

Der kämpfende Jesus wird auch Sujet von Kunstwerken. So wurde zur Einweihung der evangelischen Christuskirche in Rheinfelden 1937 vor der Kirche auch die Plastik „Der kämpferische Christus" von Otto Schneider aufgestellt.

Gegner der Deutschen Christen und ihrer Aneignung Jesu gingen unterschiedlich mit dem Topos vom Kämpfer Jesus um. Während Dietrich Bonhoeffer darin ein Beispiel für eine unsachgemäße Vergegenwärtigung des Neuen Testaments

---

der Nationalsozialismus, Bonn 2008 (Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus B 3), 414.

52 Vgl. Karl Cehak: *Jesus der Künder und Kämpfer Gottes*, Breslau 1937 (Hilfsbücher für den deutschen Religionslehrer I/3); Hermann Werdermann, Jesus der Kämpfer. Eine Religionsstunde in einer Knabenklasse im Jahre 1940, in: *Kommende Kirche* 8 (1940), 3. Zu Cehak vgl. Friedhelm Kraft: *Religionsdidaktik zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Versuche zur Bestimmung von Aufgaben, Zielen und Inhalten des evangelischen Religionsunterrichts, dargestellt an den Richtlinienentwürfen zwischen 1933 und 1939*, Berlin/New York 1996 (Arbeiten zur Praktischen Theologie 8), 66; Olaf Kühl-Freudenstein: *Evangelische Religionspädagogik und völkische Ideologie. Studien zum ‚Bund für deutsche Kirche' und der ‚Glaubensbewegung Deutsche Christen'*, Würzburg 2003 (Forum für Pädagogik und Didaktik der Religion NF 1), 168; zu Werdermann vgl. Arnhold, *Entjudung*, und Reijo E. Heinonen: *Anpassung und Identität. Theologie und Kirchenpolitik der Bremer Deutschen Christen 1933-1945*, Göttingen 1978 (Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte B: Darstellungen 5), jeweils Reg. sv.

53 Vgl. Paul Althaus: *Christus und die deutsche Seele. Ein Vortrag*, Gütersloh 1935, 15f.27-30 (zuerst 1934). Das Thema Männlichkeit taucht bereits zu Beginn der Schrift auf (ebd. 5.8.14); bei Althaus ist es mit dem Erlebnis des Weltkriegs verbunden, vgl. Paul Althaus: *Das Erlebnis der Kirche*, Leipzig 2. Aufl. 1924, 5 (zuerst 1919); Kontextualisierung bei Roland Liebenberg: *Der Gott der feldgrauen Männer. Die theozentrische Erfahrungstheologie von Paul Althaus d. J. im Ersten Weltkrieg*, Leipzig 2008 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 22).

sah,[54] attribuiert Eduard Thurneysen Martin Luther einen „Kämpfer Christus“ als Lieblingsmetapher.[55]

Die Kämpferrolle ist eine Interpretation des nationalsozialistischen Heldenbegriffs, der Heldentum von allen arischen Männern erwartet. (Für den österreichischen Schriftsteller Karl Leopold Schubert ist Jesus ein Kämpfer, weil er ein Arier ist.[56]) Das Konzept des Helden war im 19. Jahrhundert von einer politisch-militärischen Spitzenrolle gleichsam demokratisiert und auf alle als Soldaten aktive Männer ausgedehnt worden. Das wird im Nationalsozialismus aufgegriffen. Für christliche Theologen unter dem Nationalsozialismus konnte es daher eine Anpassungsstrategie sein, Jesus als aggressiven, antisemitischen Helden darzustellen. Neben taktischer Anpassung gibt es auch die nicht durch äußeren Druck zu erklärende Überzeugung, etwa bei Karl Adam:

> „Jesus ist ein durchaus heroischer, *heldischer* Charakter, das menschgewordene Heldentum. Diesen Heldensinn, diesen unbedingten Einsatz des Lebens für die erkannte Wahrheit fordert Er auch von Seinen Jüngern. Das Heldische ist Ihm das Selbstverständliche.“[57]

Nicht nur 1918/19 wurde der Kämpfer Jesus von Männern als Orientierungsgröße den männlichen Weltkriegsverlierern angeboten. „Der Mann im Kampfe“ lautet ein Kapitel in einem der erfolgreichsten deutschsprachigen Jesusbücher der Zeit unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Georg

---

54 Vgl. Dietrich Bonhoeffer, Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte. [Vortrag vor der Bruderschaft der Hilfsprediger und Vikare der Provinz-Sächsischen Bekennenden Kirche in Hauteroda am 23. August 1935], in: ders., *Theologie – Gemeinde. Vorlesungen – Briefe – Gespräche 1927 bis 1944*, München ^{2}1966, 303-324:, hier 310f.

55 Vgl. Eduard Thurneysen: *Kreuz und Wiederkunft Christi. Zwei Vorträge und ein Nachwort über „Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit“*, München 1939 (Theologische Existenz heute 60), 14.

56 Vgl. Karl Leopold Schubert: *Warum gottgläubig? Eine Entscheidung an der Wende der Deutschen Zeit*, Wien/Leipzig 1939, 72. Den Topos von Jesus dem garmanischen Kämpfer spießte Maurice Samuel: *The Great Hatred*, London 1943, 76.112, auf.

57 Karl Adam: *Jesus Christus*, Augsburg ^{6}1939, 110 (zuerst 1933).

Bichlmairs „Der Mann Jesus" erschien noch 1945, erfuhr bis 1948 drei weitere Auflagen und wurde ins Niederländische, Englische und Spanische übersetzt.[58] Der in Österreich tätige Jesuit Bichlmair war in den 1930er Jahren als Judenmissionar aktiv, stand in antisemitischer Tradition, beteiligte sich 1938 an einer Aktion, konversionswillige Juden zu unterstützen, und wurde von den Nationalsozialisten, um seinen Einfluss in Wien zu verhindern, 1939 verhaftet und kurz darauf nach Schlesien „gauverwiesen".[59] Die spanische Übersetzung von Bichlmairs Buch bringt im Titel „Jesús, el varón ideal" – das männliche Ideal – zutreffend zum Ausdruck, worum es Bichlmair geht. Als Mann im Kampfe ist Jesus ein kluger Taktiker, der politischer Verfolgung und Instrumentalisierung gleichermaßen öffentlich entgegentritt und sich ihr entzieht. Er wehrt sich gegen jede Art politischer Interpretation seines Handelns, vernichtet mannhaft seine schriftgelehrten und

---

[58] Vgl. Georg Bichlmair: *Der Mann Jesus*, Wien 1945 (unveränderte Neuauflagen 1946, 1947, 1948); Georg Bichlmair: *De man Jesus.* Vert. uit het Duits door Gerhard Steffens, 's-Gravenhage 1950; George Bichlmair: *The Man Jesus.* Translated by Mary Horgan. Westminster 1953; Jorge Bichlmair: *Jesús, el varón ideal.* Trad. dir del alemán por Juan Armelín, Madrid/Buenos Aires 1956.

[59] Zu Bichlmair vgl. die biobibliographische Skizze von Klemens Honek, *P. Georg Bichlmair SJ (1890-1953): Leben und Wirken für die Kirche von Wien*, Wien 1979 (Wiener Katholische Akademie / Arbeitskreis für Kirchliche Zeit- und Wiener Diözesangeschichte, Miscellanea 80). Entgegen Honeks Bewertung (ebd. 17) zeigen die von ihm selbst zitierten Beispiele (ebd. 16f.), dass Bichlmair nicht nur christlichen Antijudaismus, sondern auch Rasseantisemitismus propagierte; vgl. dazu auch Hermann Greive: *Theologie und Ideologie. Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich 1918-1935*, Heidelberg 1969 (Arbeiten aus dem Martin-Buber-Institut der Universität Köln 1), 290 Anm. 644; Stefan Moritz: *Grüß Gott und Heil Hitler. Katholische Kirche und Nationalsozialismus in Österreich*, Wien ²2002, 207; Christian Pape: *„So erniedrigt wurde das menschliche Wesen wohl nie, wie durch die Psychoanalyse". Katholische Kritik an der Psychoanalyse in der Ersten Republik*, Magisterarbeit Universität Wien 2006, 111-115 (zugänglich unter: http://homepage.univie.ac.at/christian.pape/page4/assets/Diplomarbeit.pdf); Honek, *Bichlmair*, 20 Anm. 19.

pharisäischen Gegner moralisch, „noch bevor sie zum letzten Schlag ausholten“.[60] Der „Mann Jesus in seinem heldenmütigen Kampf gegen die Widerstände seines Lebens“[61] fürchtet auch nicht die Einsamkeit, in die er gerät. Das Buch endet mit den Worten:

> „Der ganze Mann Jesus, all sein Denken und Wollen, sein Reden und Tun war Offenbarung, war ‚Wort Gottes’. Und die ganze Fülle der Heiligkeit und Kraft und Liebe Gottes war in diesem Manne lebendig. Der Charakter dieses Mannes deckt sich mit dem Charakter des Wortes. Nur einmal gab es diesen Mann. Nur einmal sprach Gott dieses Wort. ‚Ein Mann ein Wort.’ Dieser Spruch und Wunsch ist hier zur glückhaftesten Tatsache geworden und wird in Ewigkeit bestehen bleiben.“[62]

Albert Schweitzer hat in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ Anfang des 20. Jahrhunderts gezeigt, dass fast jede Konstruktion eines Lebens Jesu das Ich-Ideal der Konstrukteure in die Jesusfigur projiziert. Über die Theologen hinaus lässt sich das auch an den neuzeitlichen Konstruktionen des Mannes Jesus zeigen. Über Schweitzer hinaus betone ich, dass diese idealisierenden Projektionen nicht individualpsychologisch reduziert werden dürfen. Die sich wandelnden und konfligierenden Konstruktionen von Jesus als Mann lassen sich nur von der Sozialität der Produzierenden, ihrem Eingebundensein in Milieus, Schichten, Alterskohorten, politische und kulturelle Bewegungen her angemessen erklären. So müssten Einzelanalysen die hier vorgetragene grobe Skizze eines Transformationsprozesses weiterführen, differenzieren und modifizieren. „Ein Mann ein Wort“ heißt ja nicht, dass das, was mit dem Wort „Mann“ gemeint ist, sich von selbst verstünde. Mit dem Wort „Mann“ in Verbindung mit dem Namen „Jesus“ konnten und können höchst unterschiedliche Intentionen verfolgt werden.

---

60 Bichlmair, *Mann*, 173.
61 Ebd. 177.
62 Ebd. 234.

Richard Wolin

Heidegger und Jünger: „Der gefährliche Augenblick"

(aus dem Amerikanischen übersetzt von Lucia Scherzberg und August H. Leugers-Scherzberg)

Politischer Existentialismus

„Die Höhepunkte der großen Politik sind zugleich die Augenblicke, in denen der Feind in konkreter Deutlichkeit als Feind erblickt wird."[1], schrieb Carl Schmitt 1927 in seinem bahnbrechenden Werk *Der Begriff des Politischen*. Acht Jahre früher, in der *Politischen Romantik*, hatte Schmitt sich von den intellektuellen und kulturellen Schwächen der deutschen Vorkriegskultur abgegrenzt – Schwächen, die, kulturell betrachtet, zu Deutschlands katastrophaler Niederlage seitens der „verstärkten" Dreier-Entente beigetragen hatten (die Vereinigten Staaten waren 1917 an der Seite der Dreier-Entente in den Krieg eingetreten). Schmitts Werk hätte untertitelt werden können mit: „Abschied von den Werten der deutschen Innerlichkeit" insofern es den endgültigen Bruch mit jenen Verteidigern der „*schönen Seele*" markierte, die von der Eigenart des Politischen ablenkten, indem sie politische Fragen mit ästhetischen Idealen verquickten und damit den politischen Willen der Nation schwächten. Aus vielerlei Zeugnissen wissen wir, dass der erste Weltkrieg eine Zäsur im geistigen Leben Deutschlands bildete. Das bedeutete einerseits den Untergang des Neukantianismus – verkörpert z. B. durch Hermann Cohens gewissenhaften Rationalismus –andererseits, unter dem Einfluss von Kierkegaard und Nietzsche, den Aufstieg der *Existenzphilosophie* in ihren philosophischen, theologischen und politischen Ausformungen.

---

[1] Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen.* Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, 3. Auf. der Ausgabe von 1963, Berlin 1991, S. 67.

Schmitts eigener Zugang zur politischen Philosophie kann treffend als „politischer Existentialismus" beschrieben werden, insofern er alle normativen und moralischen Rücksichten außer Acht lassen will, um „das Politische" - ein Schmittsches Schlagwort - im Sinne einer Freund-Feind-Dichotomie neu zu definieren. In einem Zeitalter, in dem inmitten der Hekatomben des Ersten Weltkriegs auch der deutsche Idealismus den Tod gefunden hatte, versuchte Schmitts politischer Existentialismus die Politik von überflüssigen moralischen und theologischen Rücksichten zu befreien. Schmitts Verunglimpfung von „Normen" und „Normativität" wie auch sein damit korrelierender Versuch, das Politische in einer Art neu zu definieren, die an Hobbes und das Recht des Souveräns, über Leben und Tod zu entscheiden, erinnert, verbirgt sein eigenes normatives Programm. Der Versuch, Normen zu verbannen, ist nämlich selbst wesentlicher Bestandteil eines alternativen „anti-normativ normativen" Diskurses. So, wie Schmitt in der *Politischen Theologie* (1922) eingesteht, ist seine Antipathie gegenüber Normen wesentlicher Bestandteil des Versuchs, die Werte eines „intensiven Lebens" zurück zu gewinnen. Kierkegaard zitierend, fährt er mit der Beobachtung fort, dass der Ausnahmezustand „interessanter als der Normalfall" oder die Regel sei. Das Normale dagegen sei öde.

Indem er die Freund-Feind-Unterscheidung zum Identifikationsmerkmal des politischen Lebens erhebt, nimmt Schmitt einen weiteren Aspekt von Kierkegaards Proto-Existentialismus auf: die teleologische Aufhebung des Ethischen durch den dänischen Philosophen. Doch während der Autor von *Furcht und Zittern* das moralische Verbot des Mordes zu Gunsten höherer theologischer Zwecke aufhebt – und um die Unergründlichkeit göttlicher Anordnungen zu vermitteln – beruft Schmitt sich umgekehrt auf diesen Grundsatz im Namen der Werte des Kampfes: die existentielle Wahl zwischen Töten oder Getötet-Werden. Dies war Schmitts Art Nietzsches Wort von der „Großen Politik" aufzunehmen.

Der „Mann des Schicksals"

Nietzsches Einfluss auf die „Frontgeneration" war geradezu schicksalhaft – und das traf mit geringen Unterschieden für beide, Heidegger und Jünger, zu. Auf vielerlei Art hatte Nietzsche seine eigene Aktualität vorhergesehen. In *Der Wille zur Macht* fleht er den „Übermenschen" an, dem erbärmlichen Behagen des „letzten Menschen" entgegenzuwirken, das er im Eröffnungskapitel von *Also sprach Zarathustra* vernichtend kritisiert. Der „Übermensch" ist Nietzsches Antwort auf den europäischen Nihilismus, ein Verhängnis, das er, Spengler vorwegnehmend, während der zweiten Hälfte der 1880er Jahre diagnostizierte. Die originelle Wende, die Nietzsche diesem Thema gibt, ist die Idee, dass der Nihilismus nicht so sehr den Niedergang oder die Verdunkelung der höchsten Werte spiegelt, sondern ihre Vollendung. Denn Werte wie der Sokratische Rationalismus oder die christliche Brüderlichkeit sind in Nietzsches Sicht von Natur aus nihilistisch, d.h. feindlich gegenüber dem Leben oder der Existenz.

Mit Konzepten wie dem des „Übermenschen" und dem „Willen zur Macht" sucht Nietzsche nach einem Gegengewicht zum europäischen Nihilismus, dessen „Gespenst" im Europa des Fin-de-Siècle „umherging". Wie Nietzsche in *Der Wille zur Macht* prognostizierte:

> „Im Gegensatz zu dieser Verkleinerung und Anpassung des Menschen an eine spezialisierte Nützlichkeit bedarf es der umgekehrten Bewegung, - der Erzeugung des synthetischen, des summierenden, des rechtfertigenden Menschen […] als ein Untergestell, auf dem er seine höhere Form zu sein sich erfinden kann."[2]

In *Ecce Homo* stellt Nietzsche die Frage: „Warum ich Schicksal bin". Er antwortet:

> „Ich kenne mein Los. Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen – an eine Krisis, wie es keine auf Erden gab, an die tiefste Gewissens-Kollision,

[2] Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Leipzig 1930, S. 590.

> an eine Entscheidung, heraufbeschworen *gegen* alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch, ich bin Dynamit […] Mit alledem bin ich notwendig auch der Mensch des Verhängnisses. Denn wenn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Tal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt – sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an gibt es auf Erden *große Politik.*"[3]

Angesichts solcher Prophezeiungen dürften selbst Zweifler Schwierigkeiten haben abzustreiten, dass Nietzsche mit außerordentlicher Hellsichtigkeit die europäische Katastrophe von 1914-1918 vorausgesehen hat und dass seine Einsicht in Bezug auf den europäischen Nihilismus eine zutreffende *Zeitdiagnose* war, mit der sich alle, die über den *Zivilisationsbruch* des Ersten Weltkrieges hinausdenken wollten, auseinandersetzen mussten.

„Erlösung durch Pulverisierung"

Nietzsches Prophezeiung der neuen „Barbaren" war der Vorbote und Inbegriff eines hyper-maskulinen Krieger-Ethos. In *Kampf als inneres Erlebnis* beschreibt Ernst Jünger treffend diesen neuen Geist der Männlichkeit: „Die Feuertaufe! Da war die Luft so von überströmender Männlichkeit geladen, dass man hätte weinen mögen, ohne zu wissen, warum. O Männerherzen, die das empfinden können!" Jünger wurde der bedeutendste Repräsentant der Frontgeneration, der Barde der *Materialschlachten*. In Werken wie *In Stahlgewittern* und *Kampf als inneres Erlebnis* schuf er Panoramabilder mechanisierter Blutbäder, deren tödliche Reichweite jedes historisch überkommene Maß übertraf. So wie Homer die unsterblichen Taten der Helden des trojanischen Krieges an die Nachwelt

[3] Friedrich Nietzsche, Ecce Homo, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd 2, hg. v. Karl Schlechta, München 1954, S. 1152.

in Versen weitergab, tat dies Jünger für die *Schützengraben-Gemeinschaft* des Ersten Weltkriegs, als sich die „globale" Balance zwischen Mensch und Maschine zum Nachteil des niedrigen menschlichen Subjekts verschob.

Paradoxerweise lag darin die Erlösung des Subjekts. In den großen Materialschlachten würde das Individuum mit einer Erfahrung von kosmischer Bedeutung konfrontiert. Was Jünger in diesen schrecklichen Feuertaufen pries, war eine Art Erlösung durch Pulverisierung:

> „Ein letztes noch: die Ekstase. Dieser Zustand des Heiligen, des großen Dichters und der großen Liebe ist auch dem großen Mute vergönnt. Da reißt Begeisterung die Männlichkeit so über sich hinaus, daß das Blut kochend gegen die Adern springt und glühend das Herz durchschäumt. Das ist ein Rausch über alle Räuschen, eine Entfesselung, die alle Bande sprengt. Es ist eine Raserei ohne Rücksicht und Grenzen, nur den Gewalten der Natur vergleichbar. Da ist der Mensch wie der brausende Sturm, das tosende Meer und der brüllende Donner. Dann ist er verschmolzen ins All, er rast den dunklen Toren des Todes zu wie ein Geschoß dem Ziel. Und schlagen die schwarzen Wellen über ihm zusammen, so fehlt ihm längst das Bewußtsein des Übergangs. Es ist, als gleite die Woge ins flutende Meer zurück."[4]

Auf den Schlachtfeldern der Marne und der Somme nahm Nietzsches erlösende Idee des *amor fati* eine völlig neue Bedeutung an. Jünger machte nie ein Geheimnis aus seiner Abneigung gegenüber der Mittelmäßigkeit der bourgeoisen Normalität – ein Zustand, den Heidegger in *Sein und Zeit* scharf als „durchschnittliche Alltäglichkeit" kritisiert. Er betrachtete den Krieg und die Möglichkeit für „Grenzerfahrungen", die dieser bereitstellte, als die Chance des Lebens: eine existentielle Befreiung von der entgeistigten Routine einer Alltagsexistenz; eine endlose Quelle von „Grenzzuständen", „gefährlichen Augenblicken" oder Begegnungen mit dem Tod, die Schmitt in ähnlicher Weise als „intensives Leben" feierte.

---

[4] Ernst Jünger, Der Kampf als inneres Erlebnis, in: ders., *Sämtliche Werke*, 2. Abt.: Essays I, Bd. 7, München [2]2002, S. 54.

Jünger beschreibt in *In Stahlgewittern* eine Geheimpatrouille im „Niemandsland":

> „Unvergeßlich sind solche Augenblicke auf nächtlicher Schleiche. […] Mit kleinem, metallischem Knacks springt die Sicherung der Pistole zurück; ein Ton, der wie ein Messer durch die Nerven geht. Die Zähne knirschen auf der Zündschnur der Handgranate. Der Zusammenprall muss kurz und mörderisch werden. Man zittert unter zwei gewaltigen Sensationen: der gesteigerten Aufregung des Jägers und der Angst des Wildes. Man ist eine Welt für sich, vollgesogen von der dunklen, entsetzlichen Stimmung, die über dem wüsten Gelände lastet."[5]

Jünger liebte es, Stendhals Maxime zu zitieren: „La perfection de la civilisation serait de combiner tous les plaisirs délicats du XIXe siècle avec la présence plus fréquente du danger."[6]

Für Jünger spielte das „Ziel" keine Rolle mehr. Kampf war Selbstzweck geworden. Er glorifizierte Krieg und Kampf als eine Form „innerer Erfahrung" und so als ein ästhetisches Ereignis von größter Intensität. In „Les Fleurs de mal" hatte Baudelaire mit dem Lob der „Ästhetik des Bösen" ein wichtiges Präzedens geschaffen. Indem der französische Lyriker den Kurzgeschichten Poes ein Leitmotiv entlehnte, wies er darauf hin, dass Objekte des alltäglichen Lebens Gegenstände ästhetischer Träumerei werden könnten, nicht *obwohl*, sondern gerade *weil* sie hässlich oder verhasst waren. Dabei trieb Baudelaire den bürgerlichen Ästhetizismus oder das Prinzip des *l'art pour l'art*, wie wir es beispielhaft im Romantizismus und Wagners "Musikdramen" finden, auf die Spitze. In *Fleurs du mal* gibt es keine bessere Veranschaulichung dieser Herangehensweise als das Gedicht „Une Charogne" („Der Kadaver"), dessen Schlussvers lautet:

> Et le ciel regardait la carcasse superbe
> Comme une fleur s'épanouir.
> La puanteur était si forte, que sur l'herbe
> Vous crûtes vous évanouir.

---

[5] Ernst Jünger, *In Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stoßtruppführers*, Berlin [12]1930, S. 62.

[6] Zit. in: Martin Meyer, *Ernst Jünger,* München 1990, S. 29.

Männlichkeit, Kampf und Echtheit

Jünger war Stoßtruppführer im Ersten Weltkrieg, der in einigen der verlustreichsten Schlachten des Krieges mitgekämpft hat – den Schlachten an der Somme und der Marne. Heidegger dagegen hat nie an der Front gedient und sein Kriegsdienst war ausgesprochen ereignislos. Die größte Nähe zu realen Kämpfen hatte er bei seinem Dienst im meteorologischen Korps während der letzten Etappen des Krieges, als er mit der Berechnung der Windverhältnisse mit Blick auf die Gas-Kriegsführung beauftragt war. Angesichts des Nimbus, der das Kriegserlebnis nach dem Krieg als *rite de passage* einer ganzen Generation umgab, setzte Heidegger ständig sein Mangel an Kampferfahrung zu – bis zu dem Punkt, an dem er sogar seinen Lebenslauf fälschte und behauptete, er habe tatsächlich an der Front gedient.

Nichtsdestoweniger, bestimmte Spuren des K*riegserlebnisses* – oder Heideggers imaginäre Vorstellungen davon – flossen in die existentialistische Analyse von Heideggers großem Werk von 1927, *Sein und Zeit,* ein. Die Schlüsselstellen finden sich in Teil II von *Sein und Zeit*, wo Heidegger sein Konzept von „Geschichtlichkeit" entwickelt. Für Heidegger bedeutet Geschichtlichkeit, die Idee der Eigentlichkeit von der Ebene des Individuellen auf die des Kollektiven zu transponieren.

Eigentlichkeit lässt den Weg erkennen, wie wir unsere Existenz „*zeitigen*". Die von Heidegger so genannte „durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins", die von dem „Man" beherrscht wird, schreckt vor den Herausforderungen der echten *Zeitigung* zurück. Sie verweigert die Orientierung auf die Zukunft und sucht stattdessen kleinlaut Zuflucht in der Gegenwart. Ihre Existenz ist durchdrungen von verschiedenen konformistischen und schlaffen Formen uneigentlichen Seins-in-der-Welt. Dazu zählen, laut Heidegger, Neugier, leeres Gerede und Zweideutigkeit. Heidegger charakterisiert diese unauthentischen Verhaltensweisen als Varianten des „*Verfallens*". Die biblischen Konnotationen dieses Terminus sind intendiert.

Im Gegensatz zum „Man" stellt authentisches Dasein eine *aktive* Beziehung zur eigenen Vergangenheit dar, welche es „zeitigt" oder sich mit dem Blick auf seine eigene Möglichkeit zum *Selbstseinkönnen* aneignet – für Heidegger eines der Kennzeichen existentieller Selbstverwirklichung. Umgekehrt umgeht „das Man" die Anforderungen des Selbstseins insofern es die Herausforderungen der Zeitlichkeit scheut und vermeidet: es verweigert, die eigene Existenz zu verzeitigen, und verharrt stattdessen in der Gegenwart. So nähert sich sein Dasein dem trägen Sein von Sachen anstatt der Dynamik echter *Existenz*.

Im Zusammenhang mit der Erörterung von Geschichtlichkeit und ihren Auswirkungen in *Sein und Zeit*, Teil II, untersucht Heidegger die verschiedenen Arten von authentischem historischem Werden. Während echte Individuen ein *Schicksal* haben, haben echte Gemeinschaften ihr *Geschick*, das sie erfüllen müssen. Gemäß Heidegger ist einer der Indikatoren von Geschichtlichkeit oder echtem historischem Werden die Fähigkeit, *„einen Held zu wählen"*. Heidegger bemerkt: „Die eigentliche Wiederholung einer gewesenen Existenzmöglichkeit – daß das Dasein sich seinen Helden wählt – gründet existenzial in der vorlaufenden Entschlossenheit."[7]

Die Fähigkeit, einen Helden zu wählen, ist eines der Kennzeichen von echter Zeitlichkeit. Sie ist eine der wesentlichen Triebkräfte durch die sich ein Volk seine historische Vergangenheit aneignet, um sich mit Blick auf die Zukunft zu orientieren - eine Erscheinungsform dessen, was Heidegger „geworfener Entwurf" nennt. Als Volk können wir uns unsere historischen Umstände nicht aussuchen; wir müssen sie als Erbe oder Vermächtnis annehmen. Wie wir uns dieses Erbe zueigen machen, ist eine Sache des „historischen Willens". Ob wir fähig sind, unsere kollektive Bestimmung zu erfüllen, hängt also von unserer „*Entschlossenheit*" als ein geschichtliches Volk ab.

---

[7] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [11]1967, S. 385.

Dass die Vorstellung von „Heldentum" oder „einen Helden zu wählen" Eingang in die existentiale Analytik von *Sein und Zeit* fand, spiegelt Heideggers tiefe Identifikation mit dem „Kriegserlebnis" und dessen Bedeutung für die Zukunft des deutschen Daseins wieder. Sie ruft Bilder des *Fronterlebnis*ses in Erinnerung sowie die Mythen und Legenden, die es nach dem Krieg umrangten.

Keiner dieser Mythen war lebendiger und beständiger als der Mythos der „*Helden von Langemarck*", wo, den Berichten zufolge, patriotische junge Deutsche kopfüber in das Feuer feindlicher Maschinengewehrbatterien rannten, während sie begeistert das *Deutschlandlied* sangen. Alles in allem starben an jenem schicksalhaften Tag – dem 11. November 1914 – 145.000 Soldaten. Dies spielte in der Folgezeit eine wichtige Rolle für die Entstehung der Legenden von Heldentum und Männlichkeit, welche die sogenannte „Kriegsjugendgeneration" kennzeichneten. Wie ein berühmter Kulturhistoriker beobachtet hat,

> „wurde Langemarck gleich zu Beginn des Ersten Weltkriegs zur beispielhaften Durchführung eines Themas, … nämlich dem des Krieges als einer Schule der Männlichkeit. Männlichkeit wurde in das Bild eines Kriegers gegossen, der eine Jugend symbolisierte, die zur Reife herangewachsen war, ohne ihre Attribute der Jugendlichkeit zu verlieren. Jetzt konnte man in diesen jungen Männern griechische Helden sehen, die manches Kriegerdenkmal zieren sollten."[8]

Es war in Langemarck, wo Adolf Hitler seine Feuertaufe erlebte, eine Erfahrung, die er begeistert in *Mein Kampf* erzählte. Der österreichische Korporal leistete seinen Beitrag zum Mythos des Krieges als Schmiede deutscher Männlichkeit, wenn er beim Verlassen des Schlachtfeldes feststellte: „Siebzehnjährige Knaben sahen nun Männern ähnlich."

Nach dem Krieg waren die „Helden von Langemarck" aufgerufen, eine besiegte Nation neu zu schaffen, durch Kriegsgedenkgottesdienste oder, während der 1930er, im Rahmen der

[8] George Mosse, *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben,* Stuttgart 1993, S. 91.

nationalistischen Zeremonien der Hitlerjugend. Wie George Mosse in *Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben* zeigt, war die Langemarck-Legende im wesentlichen eine nachträgliche Propaganda-Erfindung, die vom deutschen Generalstab verbreitet wurde, um die erlahmende Kampfmoral zu stärken, als die grauenvolle Realität des Krieges als endloser Stellungskrieg sichtbar wurde:

> „Die Schlacht von Langemarck schien die Begeisterung der Augusttage gerade in dem Augenblick neu anzufachen, als unter den Soldaten, auch denen aus der Jugendbewegung, eine Ernüchterung eingesetzt hatte. Zu diesem Zeitpunkt war der Krieg zu einem erbitterten Stellungskrieg geworden, ohne daß spektakuläre Siege zu verzeichnen oder auch nur zu erwarten gewesen wären. Der berühmte Heeresbericht über die Schlacht muß vor dem Hintergrund der rapide schwindenden Begeisterung der Truppen selbst gesehen werden. Der Mythos war notwendig, und wenn er auch nicht die Soldaten in den Schützengräben beeinflussen konnte, so hatte er doch eine Wirkung auf die Heimatfront, und dies ganz besonders - wie alle Aspekte des Mythos vom Kriegserlebnis -, nachdem der Krieg verloren war.“[9]

Viele Anzeichen weisen darauf hin, dass der grundsätzliche Rahmen von *Sein und Zeit* – insbesondere die „Existentiale”, die Heideggers Konzeption von Eigentlichkeit definieren – in entscheidender Hinsicht aus den Erfahrungen der Frontgeneration stammt. Eine enge, *werkimmanente Lektüre* von Heideggers Werk wäre nicht in der Lage, dies zu erkennen. Dieser Einfluss lässt sich nachweisen, wenn man die Vorstellung von *Generation* betrachtet, die eine entscheidende Rolle bei der Definition des Wesens von Geschichtlichkeit spielt. Wenn wir uns Paragraph 74 zuwenden, erfahren wir:

---

[9] Ebd. In der deutschen Ausgabe fehlt der folgende Satz: “*Youth and death were closely linked in that myth: youth as symbolic of manhood, virility, and energy, and death as not death at all but sacrifice and resurrection.”* Vgl. George Mosse, *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars* New York 1990, S. 71.

> „Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. [...]Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner ‚Generation' macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus."[10]

Selbstverständlich gibt es Interpretationszusammenhänge, in denen die Rede von „Generation" als eine Art kollektives Prisma, durch welches historische Erfahrungen gefiltert werden, unverfänglich bleibt. Jedoch ist Heideggers Behandlung dieses Themas in der vorangehenden Passage dies jedoch nicht. In *Sein und Zeit* führt Heidegger das Konzept der Generation nur wenige Sätze vor der Diskussion über „einen Helden zu wählen" ein, um anzuzeigen, dass die beiden Begriffe unmittelbar miteinander verbunden sind. So sind beide, „Generation" und „einen Helden zu wählen" konstitutive Eigenschaften von „Geschichtlichkeit", wie Heidegger sie definiert. Beide Begriffe sind notwendige Komponenten echter Zeitlichkeit, nicht mehr auf der Ebene individuellen Daseins, sondern im Bereich von kollektiver Aktion oder „Geschick". Für Heidegger bezeichnet „Geschick" die echte historische *Existenz* einer „*Gemeinschaft*" oder eines „*Volkes*". (Heidegger entwickelte diese Kategorien und Einsichten während der frühen 1920er Jahre, der erste Entwurf von *Sein und Zeit* wurde 1926 fertiggestellt.) Die semantischen Implikationen dieser ausgeprägten Begrifflichkeit – die übermäßige Betonung von *Geschick, Gemeinschaft*, *Generation* und *Heldentum* – sind eindeutig. Sie entspringt dem Ethos des „Kriegserlebnisses", wie es von der „Generation" von Denkern der konservativen Revolution artikuliert wurde – Carl Schmitt, Ernst Jünger, Moeller van den Bruck –, mit denen sich Heidegger politisch identifizierte.

---

[10] Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 384f.

Existenzphilosophie und die „Ideen von 1914"

Von seinen ersten Freiburger Vorlesungen im Jahr 1919 an, dem sogenannten „Kriegsnotsemester", bemühte sich Heidegger, sich von Husserls methodologischem Ideal des „transzendentalen Ich", das der junge *Privatdozent* als abstrakt und erfahrungsarm ansah, zugunsten des „historischen Ich" zu distanzieren.[11] In dieser frühen Kritik an Husserl kann man bereits in Umrissen die Fundamentalontologie qua *Weltanschauung* entdecken. Mit der Entscheidung für das erfahrungsreichere „historische Ich" wollte Heidegger eine existentiale/existenzielle Korrektur der Phänomenologie vornehmen. Ebenso öffnete sich Heidegger dadurch gleichzeitig den Verzerrungen und Vorurteilen der „Ideen von 1914": zu einer „geistigen" Rechtfertigung des deutschen Militarismus und des Deutschen *Sonderweg*s, wie sie bereits während des Krieges durch Texte wie Max Schelers „Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg" und Werner Sombarts „Händler und Helden" populär geworden war. Diese Position war eine unvermeidliche Begleiterscheinungen von Heideggers Ablehnung der transzendentalen Philosophie zu Gunsten von „faktischem Leben" oder bloßer *Existenz* als seinem neuen philosophischen Ausgangspunkt. Deswegen legte Heidegger in einem Brief an Elisabeth Blochmann vom Januar 1919 dar, dass einer der positiven Auswirkungen des Großen Krieges sein Rang im Prozess der natürlichen Auslese war. Letztlich würden geistig schwache Individuen ausgemerzt, um Raum für geistig ernsthafte Typen zu schaffen – wie Heidegger selbst, wahrscheinlich.[12]

---

[11] Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Frankfurt 1987 (Gesamtausgabe 56/57), S. 205.

[12] Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel*, 1918-1969 hg. v. Joachim W Storck, Marbach 1987, S. 7: „nur innerlich arme Ästheten und Menschen, die bisher als ‚geistige' mit dem Geist nur gespielt haben, wie andere mit Geld und Vergnügen, werden jetzt zusammenbrechen und ratlos verzweifeln - von ihnen wird auch kaum Hilfe und wertvolle Direktiven zu erwarten sein."

Heideggersche Entschlossenheit und die Verdunkelung der praktischen Vernunft

Es gibt andere Aspekte von *Sein und Zeit,* die stark an das Kriegserlebnis erinnern und seinen Charakter als Wendepunkt im deutschen geistigen Leben. Hier ist auch die zentrale Bedeutung von „*Entschlossenheit*" zu betonen, die für Heidegger eines der entscheidenden Merkmale von Eigentlichkeit ist. „Das Man" ist durch einen Mangel von Entschlossenheit charakterisiert. Es bleibt, wie Heidegger es ausdrückt, passiv und unfähig, „aufgesogen von der Welt", von der es sich nicht befreien kann. Es ist verstrickt in „Zweideutigkeit", „Neugierde" und „leeres Gerede" - für Heidegger alles Erscheinungsweisen der Uneigentlichkeit.

Eigentliches Dasein dagegen legt angesichts seiner Verpflichtungen und weltlichen Geschäfte Entschlossenheit an den Tag. Anders als „durchschnittlich alltägliches Dasein" ist es nicht ein Spielball von Glück oder Zufall. Es zeigt eine Kraft oder Stärke des Charakters, die es ihm erlaubt, sein vorherbestimmtes *Schicksal* zu erfüllen. (Die gegenseitige Durchdringung von „Wille" und „Schicksal" ist zutiefst Nietzscheanisch.) Wie Heidegger in *Sein und Zeit* feststellt: „Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen."[13]

Man kann einwenden, dass in *Sein und Zeit* Entschlossenheit als Kategorie „praktischer Philosophie" fungiert.[14] Hier ist die Wahl der Terminologie von höchster Bedeutung, da für Heidegger praktische Philosophie ausdrücklich nicht „praktische Vernunft" meint, weder im aristotelischen Sinn von *phronesis* noch im Sinne von Kants Moralphilosophie in der *Kritik der praktischen Vernunft*. In beiden Fällen handelt geht es um Fragen moralischer Einsicht oder ethischer Urteilsfähigkeit. Aristoteles befasste sich mit Vortrefflichkeit oder Tugend, Kant mit der Fähigkeit zur Generalisierung unserer

[13] Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 297.

[14] Siehe Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie* Frankfurt a. M. 1988.

Handlungsmaximen. Mit anderen Worten: wir müssen in einer Art und Weise handeln, wie jedes rationale Wesen in derselben Situation entscheiden würde zu handeln.

Im Fall von Entschlossenheit sind dagegen solche moralischen Grenzen für das Handeln nicht enthalten. Entschlossenheit ist ausdrücklich antinormativ. Sie weist beides zurück, sowohl einen moralischen Konventionalismus – die Normen einer gegebenen Gemeinschaft – als auch einen ethischen Universalismus à la Kant. Wie in Nietzsches Konzept des „Willens zur Macht" ist *die bloße Willenskraft oder das Energiequantum* ausschlaggebend*, mit denen diejenigen, die energisch oder bestimmend sind, entscheiden*. Diejenigen die „eigentlich" sind, dürfen ihren Willen nicht durch normative Überlegungen fesseln lassen, denn diese würden ihre unabhängige Fähigkeit, entschieden zu handeln, beeinträchtigen. In diesem Sinne lobt Heidegger in einem späteren Text (*Einführung zur Metaphysik) „die Gewalt-tätigen*" für ihre Fähigkeit, sich rücksichtslos über Gesetz und moralische Konvention hinwegzusetzen.[15] Es ist nicht schwer, in solcher Positionierung das Echo der „Deutschen Revolution" und ihrer lärmenden Forderungen nach Aufhebung der Kompromisse und Halbheiten des „Weimarer Systems" zu hören. Wie Goebbels kurz nach Hitlers *Machtergreifung* verfügte: „Damit wird das Jahr 1789 aus der Geschichte gestrichen."[16]

„Entschlossenheit" bietet eine quasi-heroische Alternative zum Abgrund der Sinnlosigkeit, die ein ständig im Strom der Geschichte treibendes Dasein zu überfluten droht. Sie kennzeichnet ein willentliches Überschreiten sowohl des *Geworfenseins* als auch der Unentschlossenheit des „Man". Wenn erst die Grundlosigkeit aller sozialen Normen existenzialistisch

---

[15] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1983, S. 159ff.

[16] Joseph Goebbels in einer Rundfunkrede am 1.4.1933., zitiert nach Karl Dietrich Bracher, Stufen der Machtergreifung, in: Karl Dietrich Bracher, Gerhard Schulz, Wolfgang Sauer, *Die nationalsozialistische Machtergreifung: Studien zur Errichtung des totalitären Herrschaftssystems in Deutschland 1933/34*, Bd. I, Köln/ Opladen 1979, S. 26.

entlarvt worden ist – in Übereinstimmung mit Nietzsches Diagnose des europäischen Nihilismus – ist die einzig verbleibende Basis für moralische Orientierung eine Entscheidung ex nihilo: die radikale Behauptung des souveränen Willens, eines Willens, der nicht von sozialer Konvention gebunden ist. Schmitt drückt diese Einsicht treffend aus: „Die Entscheidung macht sich frei von jeder normativen Gebundenheit und wird im eigentlichen Sinne absolut. [...] [Die Norm] wird im Ausnahmefall [...] vernichtet."[17] Solch ein Dezisionismus ist ein Voluntarismus, dessen Ähnlichkeiten mit dem Nietzscheanischen Ideal des „Willens zur Macht"– selbst auf eine radikale Entwertung der bürgerlichen Normalität orientiert – keineswegs zufällig sind. Wie Nietzsche selbst an einer Stelle bemerkt: „Ich schätze den Menschen nach dem Quantum Macht und Fülle seines Willens." „Woran mißt sich objektiv der Wert?" Nietzsche fährt fort: „Allein an dem Quantum gesteigerter und organisierter Macht." „[…] alle großen Menschen […] waren [Verbrecher]. […] Verbrechen [gehört] zur Größe".[18]

Dezisionismus und Anti-Normativismus

1927, im selben Jahr, als *Sein und Zeit* erschien, entwickelte Carl Schmitt in seinem Werk *Der Begriff des Politischen* das Konzept des „*Dezisionismus*". Fünf Jahre früher hatte Schmitt in seiner *Politischen Theologie* die Grundlage für diese Idee gelegt, wenn er am Anfang des Buches verkündete, „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet."[19] Wie Heideggers Entschlossenheit suggeriert der Dezisionismus, dass es nicht so sehr auf den Inhalt oder die Richtung der Entscheidung ankommt, sondern auf die Eindringlichkeit und Intensität des Willens, mit dem man entscheidet. Hinsichtlich des materialen Inhalts von Normen ist der Dezisionismus

[17] Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin [8]2004, S. 18f.

[18] Nietzsche, *Wille zur Macht*, S. 259, 451, 494f.

[19] Schmitt, *Politische Theologie*, S. 13.

indifferent. Schmitts politischer Dezisionismus war der Gegenspieler der „normativen" Richtung der liberalen Rechtswissenschaft der Weimarer Ära, wie sie von Hans Kelsen repräsentiert wurde. Kelsens „Normativismus" machte die Rechtsgültigkeit von Rechtsnormen davon abhängig, ob sie in einem korrekten Verfahren promulgiert worden waren.

In *Die Entscheidung*, seinem umfangreichen Buch zum Thema, verknüpft Christian Graf von Krockow die verschiedenen Fäden des konservativ-revolutionären Dezisionismus, wie folgt:

> „Die [Heideggersche] Entschlossenheit wird so abgeschnitten von jedem Inhalt, von jedem materialen Wozu, ja diese Abschneidung ist ihr Ziel, ist ihre Leistung und ihre Bewährung. Damit zeichnet sich bei Heidegger der gleiche Vorgang ab wie in der Fassung des ‚Kampfes' bei Jünger und der der ‚Entscheidung' bei Schmitt. Wenn es bei Schmidt heißt, daß die Entscheidung, normativ gesehen, aus dem Nichts geboren wird, dann zeigt Heidegger, wie die Entschlossenheit aus dem Grunde der Nichtigkeit erwächst, wo ‚Normen', die sämtlich als aus der verfallenden Welt des ‚Man' stammend durchschaut werden müssen, gar nicht mehr auftauchen können. Und wenn Schmitt im politischen Bereich das parlamentarische System als ein System der Umgehung aller wirklichen Entscheidung hinstellt, damit bezeugt Heidegger, daß das ‚Man' in der Zweideutigkeit des ‚Geredes', in der ‚Öffentlichkeit' - der die ‚Verschwiegenheit' des eigentlichen, entschlossenen Daseins entgegensteht - sich von jeder Entscheidung ‚davonschleicht'."[20]

Das Sein-zum-Tode und das Kriegserlebnis

Das *Sein-zum-Tode* schließlich lässt die Entschlossenheit des Daseins, dem schwächlichen Verhaftetsein des „Man" in sozialer Konformität oder dem „*Verfallen*" zu entkommen, in besonderer Weise hervortreten. In dieser Hinsicht ist die existenzielle Analyse von S*ein und Zeit* sowohl eine Meditation

[20] Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung*: *Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, und Martin Heidegger*, Frankfurt a. M. 1990, S. 76.

über die menschliche Endlichkeit als auch eine entschiedene Ablehnung des christlichen Ideals des ewigen Lebens. Dies gehört wesentlich zu Heideggers „existenziellem Realismus". Heideggers Ablehnung „idealistischer" Herangehensweisen an Fragen von Philosophie und *Existenz* ist ein weiteres Element, dass er mit seinen konservativ-revolutionären Brüdern, Schmitt und Jünger, teilt. In der *Politischen Romantik* lehnt Schmitt in ähnlicher Weise idealisierende, organische und holistische Metaphern des Staates, wie sie von politischen Denkern der Romantik, wie Adam Müller und A. W. Schlegel, bevorzugt worden sind, zugunsten der strengen Lehre des „politischen Existentialismus" ab.

In *Sein und Zeit* ist die zentrale Bedeutung des Seins-zum Tode ein weiteres Indiz für Heideggers Selbstverständnis als post-Nietzscheanischer Denker. Seine Philosophie nimmt als vorweggenommenen Schluss Nietzsches Wort vom „Tode Gottes", das in Nietzsches Denken als Metapher für den Niedergang der höchsten Ideale des Westens – Wahrheit, Moralität, Religion, usw. – dient. „Durchschnittlich alltägliches Dasein" versucht, die Unausweichlichkeit der menschlichen Endlichkeit zu verdrängen, und bleibt daher, „aufgesogen von der Welt", unfähig, die Zukunft zu planen, wohingegen eigentliches Dasein, das *Vorlaufen-zum-Tode,* die letzten Überbleibsel existenzieller Selbstgefälligkeit erschüttert und alle gewohnten Weltbeziehungen produktiv verfremdet. Das ist wahr, insofern die Möglichkeit des Todes eine ontologische *Angst* aufsteigen lässt, die nicht so sehr die individuelle Existenz oder spezifische Entitäten infrage stellt, sondern die Existenz schlechthin: das In-der-Welt-sein als solches. Die Erkenntnis der menschlichen Endlichkeit durch das Dasein hat einen radikal *individualisierenden* Effekt – wenn Heidegger auch rasch hinzufügt, dass eine solch radikale Individualisierung zugleich die Voraussetzung für ein echtes Sein-mit-Anderen sei.

In der Geschichte der westlichen Philosophie, sticht Heideggers Diskussion über das Sein-zum-Tode in einzigartiger Weise heraus. Anders als der Stoizismus kündigt Heideggers

Betrachtung einen gegenüber *ataraxia* oder Loslösung gesteigerten Sinn existenzieller Hingabe an. In diesem Sinne bemerkt er: „Der Tod im weitesten Sinne ist ein Phänomen des Lebens."[21]

In *Sein und Zeit,* Teil II, untersucht Heidegger welche Folgen es für das Dasein habe, seine „eigenste Möglichkeit" des Daseins richtig zu verstehen, eine Möglichkeit, die „unbezüglich" und „unüberholbar" ist. Mit anderen Worten: Sein-zum-Tode ist nicht eine Form von Sein-mit-Anderen - im Gegenteil, es trennt eigentliches Dasein von uneigentlichem Sein-mit-Anderen - und bleibt unübersteigbar. Er antwortet:

> „Das Vorlaufen [zum Tode] erweist sich als Möglichkeit des Verstehens des *eigensten äußersten Seinkönnens*, das heißt als Möglichkeit *eigentlicher Existenz*. […] Das Vorlaufen [zum Tode] läßt das Dasein verstehen, daß es das Seinkönnen, darin es schlechthin um sein eigenstes Sein geht, einzig von ihm selbst her zu übernehmen hat."[22]

Der Einfluss des *Kriegserlebnisses* auf Heideggers Betrachtungen ist nicht zu übersehen. In vielerlei Hinsicht wurde das Kriegerethos des Ersten Weltkriegs und der Nachkriegszeit von einer „Metaphysik des Todes" untermauert. Dieser Geist infiltrierte die paramilitärischen Veteranenorganisationen, wie die Freikorps Gustav Noskes und die Schwarzhemden Mussolinis, die nach dem Krieg stark anwuchsen und während der 1920er Jahre den aufkeimenden faschistischen Bewegungen, wie Mussolinis Partita Fascista Italiana und Hitlers NSDAP, direkt Vorschub leisteten. Nach Einschätzung von Herbert Marcuse diente die Hervorhebung des Seins-zum-Tode dazu, die emphatische Betonung des Opfers durch den Faschismus und den Nationalsozialismus als einen Zweck in sich selbst zu rechtfertigen:

> „… there is a famous phrase by Ernst Jünger, the Nazi writer, who speaks of the necessity of sacrifice *‚am Rande des Nichts oder am Rande des Abgrunds'* – ‚on the edge of the abyss, or on

[21] Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 246.
[22] Ebd., S. 263.

> the edge of nothingness' [...]. In other words a sacrifice that is good because it is a sacrifice, and because it is freely chosen […] by the individual. Heidegger's notion [of Being-toward-death] recalls the battle cry of the fascist Futurists: *Eviva la muerte*."[23]

In einem Interview über „Heidegger and Politics" in den 1970er Jahren sagte Marcuse im Blick auf die Grundkategorien oder „Existentiale", die *Sein und Zeit* strukturieren, dass die existenziale Analyse Heideggers eine in hohem Maße repressive Interpretation der menschlichen Existenz durchziehe:

> „‚Idle talk, curiosity, ambiguity, falling and being-thrown into, concern, being-toward-death, anxiety, dread, boredom,' and so on. Now this gives a picture which plays well on the fears and frustrations of men and women in a repressive society – a joyless existence: overshadowed by death and anxiety; human material for the authoritarian personality."[24]

Heidegger benutzt zwei Ausdrücke, um den ontologischen Status des Todes zu beschreiben: *Sein-zum-Tode* und *Vorlaufen-zum-Tode*. Der zweite Begriff, der im Englischen gewöhnlich mit „anticipation of death" übersetzt wird, ist für unser Thema von besonderem Interesse. Die englische Übersetzung ist irreführend, insofern sie eine *zeitliche* Dimension des Begriffs suggeriert und zugleich seine wichtigeren *räumlichen* und *ideologischen* Aspekte vernachlässigt. *Vorlaufen-zum-Tode* drückt eine Aktivität aus. Es erweckt den Eindruck eines „gefährlichen Zusammentreffens", die Vorstellung, dass man aktiv „*vor läuft*", um dem eigenen Tod zu begegnen. Historisch betrachtet, beschwört der Begriff das Bild des „going over the top" herauf. Dieser Ausdruck wurde während des Ersten Weltkriegs gebraucht, um die gefährlichen Einsätze einer Kampfeinheit zu beschreiben, die aus den Schützengräben in das Niemandsland vorrückte, - dorthin, wo während der heftigsten Schlachten die Mortalitätsrate höher als 70 oder 80% war. „‚Entschlossen in den Tod vorlaufen' was how the

---

[23] Herbert Marcuse, Heidegger's Politics: An Interview, in: ders., *Heideggerian Marxism*, hg. v. Richard Wolin und John Abromeit, Lincoln 2005, S. 172.

[24] Ebd., S. 170.

acts of those who were later called the ‚Helden von Langemarck' were characterized."[25]

Als ein Werk der Fundamentalontologie bleibt *Sein und Zeit* indifferent gegenüber Fragen von seinshafter oder weltlicher Verpflichtung. Da Fragen von *Eigentlichkeit* stets spezifisch im Blick auf das In-der-Welt-Sein eines einzelnen Daseins sind, können sie nicht auf der ontologischen Ebene gelöst werden. Fundamentalontologie operiert auf der Ebene von „formalen Anzeigen" oder generellen Strukturen menschlicher Existenz, die von wirklich existierendem, faktischem Dasein absehen.

Nichtsdestoweniger gestand Heidegger immer ein, dass sein Ausgangspunkt als Philosoph seine eigene *existentiellen* oder ontische Situationsgebundenheit als einzelnes existierendes Individuum war. Ein Brief an Karl Löwith von 1921 enthält ein bemerkenswert offenes Bekenntnis zur existenziellen Basis seines Denkens. Heidegger bekräftigt, dass er auf der Grundlage seiner eigenen „Faktizität" philosophiert , d.h. ausgehend von seiner eigenen existenziellen Situationsgebundenheit. Die Existenz, konstatiert er, „*wütet […] [m]it dieser Soseins-Faktizität*".[26]

In ähnlicher Weise behauptet Heidegger in *Sein und Zeit*, dass alle Ontologie einen determinierten ontischen Standpunkt oder eine Perspektive erfordert. So gesehen, hat er nur den logischen Schluss aus seinem philosophischen Standpunkt gezogen. Vorgängig zu ihrem Interesse an abstrusen Fragen einer fundamentalen Ontologie existieren Philosophen als einzelne, situierte In-der-Welt-Seiende. Die ursprüngliche Realität des menschlichen Lebens ist *Geworfenheit*. Daher bleibt unsere menschliche Situationsgebundenheit oder das In-der-Welt-Sein eine existenzielle Voraussetzung, die allen philosophischen Selbsterklärungsversuchen vorausliegt. Theoretische Rekonstruktionen sind immer *nachträglich.*

[25] Johannes Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's* Being and Time, Berkeley 1999, S. 3.

[26] Heidegger, Letter to Karl Löwith, in: Richard Wolin (Hg.), *Martin Heidegger and European Nihilism*, New York 1995.

Diese Betrachtungen legen nahe, dass der spezifische Charakter von Heideggers Existentialismus von seinem eigenen faktischen In-der-Welt-Sein herrührt. Als solcher ist er untrennbar mit der *Stimmung*, der *Befindlichkeit* oder dem *Zeitgeist* der Frontgeneration verbunden.

Der Übergang vom „ontologischen" zum „ontischen" Bereich ist nicht völlig determiniert. Der Augenblick der Entscheidung birgt immer ein Element der Unbestimmtheit in sich. Nichtsdestoweniger stellte Heidegger, als 1933 die „Stunde der Entscheidung" schlug, die Kategorien der fundamentalen Ontologie unzweideutig in den Dienst der „Deutschen Revolution" und passte das *Vorlaufen-zum-Tode* einer deutlich „nationalrevolutionären" Lesart an. In einem Vortrag zu Ehren des Nazi-Helden und -Märtyrers Albert Leo Schlageter im Mai 1933 deklamierte er:

> „Wehrlos vor die Gewehre gestellt, schwang sich der innere Blick des Helden über die Gewehrmündungen hinweg zum Tag und zu den Bergen seiner Heimat, um im Blick auf das alemannische Land für das deutsche Volk und sein Reich zu sterben. […] Er durfte seinem Schicksal nicht ausweichen, um den schwersten und größten Tod harten Willens und klaren Herzens zu sterben."[27]

In dieser Passage übersetzt Heidegger einige seiner Schlüssel-*Existentiale* von *Sein und Zeit*, Teil II, – „einen Helden wählen", Volk, Eigentlichkeit und Sein-zum-Tode – ontisch in ein passendes Idiom für das, was er als „Größe und Herrlichkeit [*des nationalen*] *Aufbruchs*" bezeichnet. Interpreten von *Sein und Zeit* müssen kritisch reflektieren, dass in Heideggers Sicht *deutsche* Geschichtlichkeit und *deutsche Volksgemeinschaft* am effektivsten die existenziellen Bestimmungen von *Sein und Zeit,* Paragraph 74, verkörperten. Heideggers Schlussfolgerungen waren zum Teil von seiner Ablehnung

[27] Martin Heidegger, Gedenkworte zu Schlageter, 26. Mai 1933, in: ders., *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976*, Frankfurt a.M. 2000, S. 760; siehe auch ders., „Schlageter," in: Richard Wolin (Hg.), *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge, Mass.1993, S. 41f.

des philosophischen „Universalismus" bestimmt, d.h. der Tradition der sokratischen Schule und ihrer metaphysischen Erben (Thomas von Aquin, Descartes und Kant), zugunsten eines „Partikularismus", wie er in Begriffen wie *Jemeinigkeit*, *Eigentlichkeit* usw. enthalten ist.

Heidegger-Anhänger loben für gewöhnlich die intellektuelle Originalität von *Sein und Zeit*, und in vielerlei Hinsicht ist ihre Bewunderung wohl begründet. Wie auch immer, aus einer anderen Perspektive bleiben die rhetorische Form und der thematische Gehalt seines Meisterwerks von 1927 ausgesprochen banal. Eine aufmerksame Betrachtung des kategorialen Rahmens von *Sein und Zeit* zeigt, dass Heideggers Text den „Ideen von 1914" wie auch den Aspekten des *Kriegserlebnisses* in übertriebener Weise verpflichtet bleibt, und dies, obwohl er selbst den Krieg nur aus der Perspektive der sicheren Heimatfront erlebte. Die kämpferische Sprache, auf die er zurückgreift, – „einen Helden wählen", „Generation", „Sein-zum-Tode", „Entschiedenheit" – und die er als Merkmale von *Eigentlichkeit* oder Echtheit ansieht, waren tatsächlich in der Nachkriegsliteratur allgegenwärtig. Sie dokumentiert den Versuch der Veteranen, den Ausnahmezustand des Kriegserlebnisses über den Waffenstillstand 1918 hinaus zu verlängern und die Rückkehr zur prosaischen Realität des Zivillebens zu vermeiden oder hinauszuschieben. Mit der freiwilligen Meldung zum Kriegsdienst hatten die Angehörigen der Kriegsgeneration der Langeweile der bürgerlichen Existenz dadurch entkommen wollen, dass sie sich kopfüber in den Rausch der Schlachten stürzten und Erlösung von der stupiden Routine des Alltags in der „Gemeinschaft der Schützengräben" suchten.

In vielen Fällen bedeutete eine solche Rhetorik nichts anderes als ein nachträgliches Verdrängen der grausamen Kriegsrealität: ein Versuch, die Qualen und Leiden der Schlachten zu unterdrücken, indem sie im Nachhinein mit einer Aura von Tiefe und Bedeutsamkeit versehen wurden, die natürlich wenig Ähnlichkeit mit der brutalen Wirklichkeit der Grabenkämpfe aufwies. Vielfach bezeugt ist in der Nachkriegszeit

die Kluft zwischen den Erlösungserwartungen, mit denen die Generation von 1914 in den Krieg eilte, und den unaussprechlichen Grausamkeiten des tatsächlichen Kampfes: endlos scheinende Abschnitte von quälender Langeweile, unterbrochen von selbstmörderischen Ausfällen ins Niemandsland, deren Auswirkungen nur wenige Frontkämpfer physisch und psychisch unversehrt ließen. Der Enthusiasmus für den Krieg war

> „an affirmation of basic cultural values that are sometimes regarded as ‚uncharacteristic' of that thing which we call the ‚European mind,' bourgeois culture, or industrial civilization. The joyful abandonment of individuality, the search for an escape from privacy, the enjoyment of a life of obedience and equality under compulsion – all were an escape not from freedom but from *contradiction*. The attractions of the traditional image of war lay in its presentation of the possibility of noncontradictory action that did not require an 'ego' and in the possibility of unmediated, *authentic* contact between human wills."[28]

Diese Generation junger Männer, die verführt war durch die Mythen von Heldentum und Ehre, musste sehr bald lernen, dass in den titanischen Materialschlachten der Mut und die Tapferkeit individueller Kämpfer nichts zählte. In einem solchen Krieg war die technische Leistungsfähigkeit einer Armee von unendlich größerer Bedeutung als das Draufgängertum der Frontsoldaten. In diesem Krieg hatte ein moderner Achilles oder Hector keinen Platz. Stattdessen wurden inmitten von „Stahlgewittern" Individuen zu Statisten reduziert – zu einer Bedeutungslosigkeit, die sich ironischerweise nicht von den Erfahrungen im System der modernen Industrie unterschied, denen die Kriegsfreiwilligen hatten entfliehen wollen. Ein scharfsinniger Chronist des Ersten Weltkriegs beobachtete:

> "The enthusiasm for war was not simply the negation of modern society, with its constraints and constrictions; it was also the *affirmation* of war with *its* particular constraints. This affirmation

[28] Eric Leed, *No-Man's-Land: Combat and Identity in World War I*, New York 1977, S. 70.

> focused not on the destructiveness of war or the opportunities for 'libidinal insubordination' that war created, but upon the moral and cultural values and the image of character and community that had come to be invested in war."[29]

Die Ästhetik des Schreckens: Heideggers Zeitsemantik von Gefahr und Wagnis

Während die Hermeneutik eine Horizontverschmelzung und die Betrachtung gegenseitigen Verstehens bevorzugt, zieht Heideggers Fundamentalontologie offenkundig eine radikale philosophische Sprache vor. Dies steht mit seiner Erklärung in *Sein und Zeit* im Einklang, dass die Voraussetzung für Philosophie die „*Destruktion der Geschichte der Ontologie*"[30] ist. Entscheidend ist dabei eine philosophische *Stimmung,* die in Terminologie und Ton der Mahnung Nietzsches in *Die fröhliche Wissenschaft* entsprach, „gefährlich [zu] leben!" – eine Stimmung, die sich fühlbar nach dem *Zivilisationsbruch* von 1914-1918 ausbreitete. Nietzsche behauptete, dass seine Bücher keine literarischen Werke, sondern *Attentate* seien und dass seine Prophezeiungen 50 Jahre nach seinem Tod eintreten würden. Heidegger glich sich dieser Nietzscheanischen Haltung an, die der Philosoph Winfried Franzen treffend als „Sehnsucht nach Härte und Schwere"[31] bezeichnet hat. Im Geiste Nietzsches und der literarischen Repräsentanten der Frontgeneration wie Jünger, durchzog Heideggers Werk die Vorstellung, dass Philosophie zu treiben, bedeutete, ein Wagnis auf sich zu nehmen und die Gefahr zu suchen.

Die Semantik von Gefahr und Wagnis kennzeichnet ebenso Heideggers Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* von 1929. Hier nimmt Heidegger Überlegungen vorweg,

---

[29] Ebd.

[30] Heidegger, *Sein und Zeit,* S. 19.

[31] Winfried Franzen, Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung „Die Grundbegriffe der Metaphysik" von 1929/30, in: Gethmann-Siefert/Pöggeler, *Heidegger*, S. 78-92.

die Ernst Jünger zwei Jahre später in seinem bahnbrechenden Essay „Über die Gefahr" niederlegte, der Einführung zu *Der gefährliche Augenblick*, Jüngers fotografischer Sammlung von Bildern des Todes und der Verstümmelung. Nicht von ungefähr hat Karl Heinz Bohrer seiner wegweisenden Studie über Jüngers ästhetisches Empfindungsvermögen den Titel *Ästhetik des Schreckens* gegeben. Walter Benjamin bemerkt in einer aufschlussreichen Rezension von Jüngers Band *Krieg und Krieger* von 1931 treffend, dass Jünger in seiner Glorifizierung des Krieges die Idee der Selbstzerstörung der Menschheit zu einem Punkt erhoben hat, an dem sie als ein ästhetisches Ereignis höchsten Grades erfahren werden kann. Jünger schreibt:

> „Zu den Zeichen des Zeitalters, dessen Schwelle wir überschritten haben, gehört der gesteigerte Einbruch des Gefährlichen in den Lebensraum. Es ist kein Zufall, der sich hinter dieser Tatsache verbirgt, sondern eine umfassende Wandlung der inneren und äußeren Welt. Dies wird uns klar," fährt Jünger fort, „wenn wir uns erinnern, welche wichtige Rolle in dem bürgerlichen Zeitalter, das hinter uns liegt, dem Begriffe der Sicherheit zugewiesen war. Der Bürger selbst ist vielleicht am besten gekennzeichnet als der Mensch, der die Sicherheit als einen höchsten Wert erkennt und demgemäß seine Lebensführung bestimmt. Seine Ordnungen und Systeme sind darauf angelegt, den Raum gegen die Gefahr abzudichten, die sich manchmal, in Zeiten, während deren kaum ein Wölkchen den Himmel zu trüben scheint, in große Fernen verliert."[32]

Analoge Betrachtungen beschäftigen Heidegger in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Hier werden die Bruchstellen zwischen „existentialer" und „existentieller" Analyse bis zur Unkenntlichkeit verwischt. Heideggers Text gleitet oft in eine Zeitkritik ab: in eine ideologische Anklage der existenziellen Schwächen der Weimar Republik – ihrer geistigen Grenzen, wenn man sie vom überlegenen Standpunkt der *Existenzphilosophie* aus betrachte. Weitschweifig beklagt er die

[32] Ernst Jünger, "Über die Gefahr," in: Ferdinand Bucholtz (Hg.), *Der gefährliche Augenblick. Eine Sammlung von Bildern und Berichten*, Berlin 1931 S.11-16.

allgegenwärtige Stimmung der *Langweiligkeit*, die das Leben in Deutschlands flügge werdender demokratischer Republik durchziehe, während er zugleich in *Sein und Zeit* die ontologische Kritik der „durchschnittlichen Alltäglichkeit" mit einer zeitgenössischen ontischen logischen Folge liefert.

Das Problem der bürgerlichen Gesellschaft, die Heidegger bekämpft, ist nicht die Langeweile an sich, sondern dass diese Langeweile *diffus* bleibt und dadurch in ihren wirklichen Proportionen oder in ihrem „Wesen" nicht wahrgenommen werden kann. Dies ist nur eine andere Art auszudrücken, dass die Weise, in der die Langeweile erfahren wird, von Uneigentlichkeit durchdrungen ist. Hier scheint Heidegger Nietzsches Beschreibung des europäischen Nihilismus in *Der Wille zur Macht* zu folgen. Nietzsche verficht den Standpunkt, dass der Nihilismus, das moderne Dilemma par excellence, solange nicht überwunden werden kann, bis er seinen Höhepunkt erreicht hat. Aus diesem Grund beschreibt sich Nietzsche als ein „perfekter" oder „aktiver" Nihilist im Einklang mit seiner Maxime, dass man dem, was stürzt, den letzten Stoß versetzen soll. Nietzsches Maxime gilt insbesondere für eine bürgerliche Zivilisation im fortgeschrittenen Stadium ihres Niedergangs.

In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* behauptet Heidegger gleichermaßen, dass Langeweile nicht überwunden wird, bevor sie ihren Punkt der Vollendung erreicht hat. Die zur Debatte stehende Zeitlichkeit ist nicht eine der graduellen, evolutionären Veränderung, sondern wird mit Hilfe einer Semantik des radikalen Bruchs zum Ausdruck gebracht. In Heideggers Sicht bedeutet die Verbreitung der Langeweile als Stimmung, dass wir unfähig sind, den Zustand der „*Bedrängnis*" zu erfahren, der die zeitgenössische Geschichtlichkeit beherrscht. Da wir deshalb unfähig sind, das ganze Ausmaß der zeitgenössischen Krise wahrzunehmen, können wir sie nicht überwinden. Gegenwärtiges Leben ist nicht nur völlig verstrickt in Uneigentlichkeit, sondern in seiner gegenwärtigen Verkörperung ist das Dasein so tief „gefallen", dass es unempfindlich für seinen eigenen Krisenzustand geworden ist. Wir müssen den Menschen erst auf die Dimension vorbereiten, schlägt

Heidegger vor, „innerhalb derer ihm überhaupt wieder dergleichen wie ein Geheimnis seines Daseins begegnet." „Daß bei dieser Forderung und bei der Anstrengung, ihm näherzukommen," fährt er fort, „dem heutigen Normalmenschen und Biedermann bange wird und zuweilen vielleicht schwarz vor den Augen, so daß er sich umso krampfhafter an seine Götzen klammert, ist vollkommen in Ordnung."[33]

Um dieser allumfassenden *Not* abzuhelfen, nimmt Heidegger, im Geiste Jüngers, den Schock und den „*Schrecken"* in Anspruch, dessen wichtigster empirischer Vorgänger der Weltkrieg war.

> „Wir müssen erst wieder rufen nach dem, der unserem Dasein einen Schrecken einzujagen vermag", beobachtet Heidegger. „Denn wie steht es mit unserem Dasein, wenn ein solches Ereignis wie der Weltkrieg im wesentlichen spurlos an uns vorübergegangen ist?"[34]

Heidegger nimmt das *Kriegserlebnis* als ein Modell echter Zeitlichkeit wahr, insofern es, wie bei Jünger, dazu dient die *Stimmung* kleinbürgerlicher Konformität zu zerstören, in der die durchschnittliche Alltäglichkeit gefangen ist. Wie viele seiner Landsleute aus der *Kriegsgeneration* verstand Heidegger den Krieg als gewaltiges Läuterungsgeschehen oder als Wasserscheide. Nachdem das deutsche geistige Leben durch diese Reinigung gegangen sei, würde es nie mehr dasselbe sein. Als die 1920er Jahre zu Ende gingen und die Weimar Republik eine (kurzlebige) Periode der Stabilisierung erlebte, fürchtete Heidegger, dass die Lektionen des *Kriegserlebnisses* als eines *Ereignisses* weitgehend vergessen worden seien. Stattdessen habe sich ein Zustand der Langeweile oder der durchschnittlichen Alltäglichkeit durchgesetzt.

Wir können nur darüber spekulieren, was Heidegger mit der provokativen Erklärung im Sinn hatte, dass wir nach jemanden rufen müssen, „der unserem Dasein einen Schrecken

---

[33] Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1983, S. 255.

[34] Ebd., S. 255f.

einzujagen vermag."[35] Nichtsdestoweniger stimmt diese Bemerkung mit der Ästhetik des Schocks und Bruchs überein, die *Sein und Zeit* durchzieht, in der „Existentiale" wie *Angst, Zerstörung, Entschlossenheit* und *Vorlaufen-zum-Tode* eine hervorgehobene Rolle spielen. Darüber hinaus enthält sie deutliche Anklänge an Nietzsche. Heidegger schlägt vor, dass wir den Mut, „gefährlich zu leben", wiedererlangen und suggeriert, dass dieses Ziel nur erreicht werden kann, wenn wir den Befehlen echter Führergestalten – Nietzscheanischer Übermenschen – folgen, die Heidegger ungeniert als *„Gewalttätige"* charakterisiert: große Poeten, große Staatsmänner und große Denker, die fähig sind, mit der Mentalität bürgerlicher Konformität zu brechen, um Geschichtlichkeit in die Richtung von Eigentlichkeit umzuleiten.[36]

Das ontologische Ergebnis von Heideggers zeitlicher Semantik von Schock und Bruch ist, dass das Dasein in engerer Nachbarschaft zum Sein steht. Denn die Seinsfrage ist, wie wir gesehen haben, auch eine Frage der Geschichtlichkeit – eine Korrelation, die sich deutlich in Heideggers späterer Neuformulierung des Primats der Seinsgeschichte abzeichnet.

---

[35] Ebd.

[36] Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt a. M. 1983, S. 159ff.

Olaf Blaschke

Dimensionen konfessionsgeschlechtlicher Zuschreibungen im und nach dem Nationalsozialismus

> „Diejenigen von uns, die durch deutsche Landschaften reisen und mitten im Blick auf schneebedeckte Berggipfel oder auf westfälisches Moorland die Figur des Gekreuzigten antreffen, müssen, wenn sie sich wirklich ihres Blutes bewußt sind, in der Tiefe des Herzens sich wahrhaft schämen. Die Götter unserer Vorfahren waren nicht so. Sie waren wahre Männer, Männer mit dem Schwert in der Hand. Wie verschieden davon ist dieser bleiche Gekreuzigte! Seine passive Haltung, der tiefeingegrabene Kummer seiner Gesichtszüge, Demut und volle Selbstaufgabe ausdrückend: das alles sind Eigenschaften, die den heldischen, fundamentalen Eigenschaften unseres Blutbewußtseins widersprechen."[1]

Diese durchaus „religiösen Betrachtungen" über Wegekreuze im „Schwarzen Korps", dem Kampfblatt der SS, vom Juni 1939 wurden von Johannes Neuhäusler 1946 erneut in seinem berühmten Buch über „Kreuz und Hakenkreuz" angeführt. Dieses Buch gehört in die Frühphase der Aufarbeitung der Vergangenheit im katholisch-apologetischen Sinne. Darin finden sich verschiedene Zitate und Ausführungen, die wir heute geschlechtergeschichtlich interpretieren würden, eine Dimension, die Neuhäusler damals aber noch völlig verborgen war. Vielmehr bediente sich der spätere Münchner Weihbischof (1947) selber einer maskulinisierten, heroisierenden Sprache, wenn er von der „tapferen" Abwehr durch die Bischöfe sprach oder vom Kirchenkampf, in dessen „Feuerlinie" er selber gestanden habe. Neuhäuslers Kompilation aus Zitaten der Zeit ab 1933, nicht seine Interpretation, dokumentiert

[1] Religiöse Betrachtungen, in: Das Schwarze Korps. Zeitung der Schutzstaffeln der NSDAP - Organ der Reichsführung SS, Juni 1939, zit. n. Johannes Neuhäusler, *Kreuz und Hakenkreuz. Der Kampf des Nationalsozialismus gegen die katholische Kirche und der kirchliche Widerstand*, München 1946, 1. Teil, 254.

aus der Rückschau, ohne es zu merken, wie sehr die Ideologen des NS-Regimes eine Polarität zwischen weiblicher Mitleidsreligion und männlicher NS-Weltanschauung, zwischen absterbendem Konfessionalismus und heroisch-vitalem Deutschtum aufmachten und sich dabei generations- und geschlechtergeschichtlicher Zuschreibungsmuster bedienten, die dem 19. Jahrhundert entsprangen.

Männlicher Nationalsozialismus – weibliches Christentum

Die NS-Weltanschauung sah sich als jung und lebensbejahend, als aktiv, positiv, männlich und bodenständig an. Das absterbende Christentum dagegen bedeutete Rückwärtsgewandtheit, Geduld, Passivität, Leidensergebung und Demut. Diese Zuschreibungen waren bis 1945 klar weiblich und eher negativ konnotiert.

Wie reagierten die derart abgewerteten Kirchen und ihre Repräsentanten darauf? Sie versuchten, die ihnen genommene Männlichkeit zurück zu erlangen, indem sie ihren Glauben als wahrhaft männlich darstellten und das Weibliche männlich umcodierten. Wer sich trotz des in der SA herrschenden Drucks zum Gebet und zum Gottesdienst bekenne, der erweise sich nicht als schwächlich, sondern als wahrhaft männlich und tapfer.

Auch Kardinal Faulhaber griff solche Vorwürfe in seiner Allerseelenpredigt am 8. November 1936 auf. „Der Bischof von München, der" – in den klirrenden Worten Neuhäuslers – „das Schwert des Geistes, das ist das Wort Gottes (Eph. 6,17), so gut zu handhaben weiß," sagte: „Das Dogma von der leidenden Kirche ist unserer Zeit ein hartes Wort. Die germanische Lebensanschauung will ein tatenfrohes, ein männliches, ein heldisches Geschlecht erziehen und Predigten vom Leiden nicht hören. Sie will Kämpfer, nicht Kreuzträger; Helden, nicht Märtyrer. Man ging so weit, die Frage überspitzend, das Passionsspiel von Oberammergau, das Spiel vom Leiden und Sterben des Herrn, als das Mysterium der christlichen Lebensanschauung in Gegensatz zu stellen zu den olympischen

Spielen in Berlin, den Schauspielen sportlicher Kraft, dem ‘Mysterium, germanischer Lebensauffassung’.”

Die Predigt fand knapp drei Monate nach der Olympiade statt. Nun wisse, fuhr Faulhaber fort, die dem Tatmenschentum lauschende Jugend aber noch kaum etwas von Sorgen und vom Leiden. Außerdem gebe es kein schroffes Entweder – Oder von Tatmensch oder Dulder. „Auch das geduldige Ertragen von Leiden ist eine Tatleistung, ein stilles, aber echtes Heldentum. Es kann sogar in einem tapferen Erdulden und Sterben mehr Kraft und Mut liegen als in einer frischfröhlichen Tat. Es kann an der Palme des Märtyrers mehr Heldentum leuchten als am Lorbeer des Feldherrn.”[2] Hier herrschte ein Deutungskampf darum, was echtes Heldentum, echte Männlichkeit bedeutete. Ganz ähnlich wurde ja auch um falschen und echten Glauben, den falschen und besseren Antisemitismus, den falschen und wahren Nationalismus gestritten. Es ging um den Gegensatz zwischen vermeintlich unmännlichem Christentum und männlicher NS-Weltanschauung, die entsprechend diskursimmanente Gegenreaktionen provozierte, wonach eigentlich das Christentum männlicher sei.

Männliches Christentum – weibliches Christentum

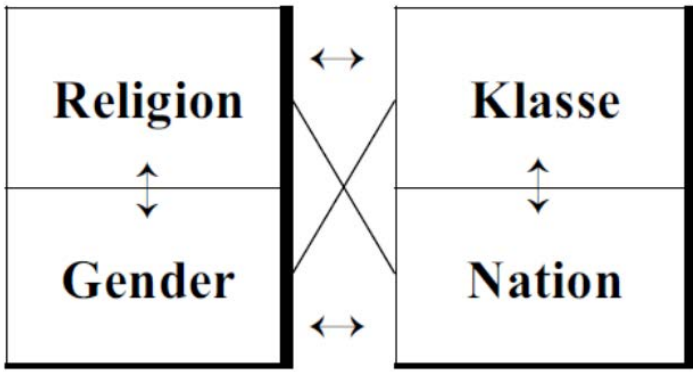
Die binäre Zuschreibung von männlich und weiblich multiplizierte sich bis in die verschiedenen Konfessionen und deren Untergruppierungen hinein, die als angeblich männlich oder unmännlich charakterisiert wurden. Konfession und Geschlecht waren ko-konstitutiv füreinander, ganz ähnlich, wie es Ute Frevert für die Ko-konstitutionalität von *Klasse* und Geschlecht gezeigt hat.[3]

---

[2] Neuhäusler, *Kreuz*, 2. Teil, 135.

[3] Vgl. im Hinblick auf das Judentum: Olaf Blaschke, Bürgertum und Bürgerlichkeit im Spannungsfeld des neuen Konfessionalismus 1830 bis 1930, in: Andreas Gotzmann, Rainer Liedtke/Till van Rahden (Hg.), *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz 1800-1933*, Tübingen 2001, 33-66.

Ohne das Thema unnötig theoretisch aufblasen zu wollen, sollte kurz der geschichtstheoretische Rahmen für diesen Ansatz erläutert werden. Frevert hat in ihrer begriffsgeschichtlichen Studie hervorgehoben, dass die Zugehörigkeit zum Bürgertum oder zu irgendeiner anderen Klasse über die Art und Weise sowie über den Grad befand, wie sich Geschlechteridentität bei Frauen und Männern abbildete. Zugleich entschied die Geschlechterzugehörigkeit über die Art und Weise sowie über den Grad, wie sich Klassenidentität ausprägte. Im Bürgertum war die Trennung der Geschlechter am schärfsten konturiert.[4] Freverts Beobachtung reziproker Konstitutionsprozesse lässt sich durch die Faktoren Religion und Nation ergänzen: Konfession, Klassenidentität und Geschlecht sind keine voneinander unabhängigen Entitäten.



Mithin könnte man in Anlehnung an Frevert also formulieren: Konfession befand über die Art und Weise sowie über den Grad, wie sich Klassenidentität und Geschlechteridentität darstellten. Konfession gab vor, ob sich ein Arbeiter etwa der Sozialdemokratie oder, von seinem „Klassenbewusstsein"

[4] Ute Frevert, Kulturfrauen und Geschäftsmänner. Soziale Identitäten im deutschen Bürgertum des 19. Jahrhunderts, in: dies., *„Mann und Weib, und Weib und Mann". Geschlechter-Differenzen in der Moderne*, München 1995, 133-165, 139f.

entfremdet, der katholischen Partei, dem Zentrum, zuwandte. Folglich muss Konfession auch einen Einfluss darauf gehabt haben, wie sich die jeweiligen Bilder und Identitäten von Männern und Frauen entfalteten. Konfession befand aber auch über den Grad der nationalen Einbindung. Der Mechanismus gilt schließlich auch für die meist männlich angestrichene Nation.

Alle vier Faktoren standen nicht nur in Wechselwirkung zueinander, sondern konstituierten sich gegenseitig. Dieser Zugang, dass die gesellschaftlich konstruierten Sektionen wechselseitig konstitutiv füreinander sind und sich in Relation zueinander profilieren, wird inzwischen auch als „Intersectionality" bezeichnet.[5] In der tatsächlich umgesetzten Forschung hingegen ist noch wenig Intersektionalität zu sehen. Was man analytisch verbinden kann, läuft häufig unverbunden nebeneinander her. Die Männerhistoriographie ist relativ religionsblind und die Kirchengeschichte zu häufig noch geschlechtsblind. Auch in den klassischen Büchern zum Thema Kirche und Nationalsozialismus sucht man vergeblich nach der konstitutiven Dimension Geschlecht. Diese Perspektive wurde für das Thema Protestantismus und Nationalsozialismus vor allem von Doris Bergen und Manfred Gailus fruchtbar gemacht. Denn der „Kirchenkampf" zwischen Bekennenden und Deutschchristen war ein theologischer und konfessioneller, aber *auch* ein geschlechtsspezifisch unterlegter Kampf, ähnlich wie die Auseinandersetzung zwischen Nationalsozialismus und Katholizismus. Die einzelnen Gruppen wurden mit männlichen bzw. weiblichen Eigenschaften belegt. Geschlecht bildete einen ko-konstitutiven Faktor von Fremd- und Selbstzuschreibungen. Eine bestimmte Geschlechtervorstellung gehörte zur Identität nationalsozialistischer Christen genauso dazu wie der Rassismus und der Antisemitismus. Die These hat also zwei Facetten:

[5] Andrea Bührmann, Intersectionality – ein Forschungsfeld auf dem Weg zum Paradigma? Tendenzen, Herausforderungen und Perspektiven der Forschung über Intersektionalität, in: *Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft* (2009), 28-44.

1. Geschlecht bildete eine zentrale, natürlich gedachte Zuschreibungskategorie: Der Katholizismus galt im hegemonialen Nationalprotestantismus und später im Nationalsozialismus als weiblich, die Deutschchristen galten als männlich.

2. Geschlecht wirkte als konstitutiver Faktor. Weil Männlichkeit positiv verstanden wurde, konnten sich Nationalsozialisten und Deutschchristen erst zu dem entwickeln, was sie wurden, konnten sie zusätzliche Differenz zu den Bekennenden herstellen und den „Kirchenkampf" in den von ihnen praktizierten Formen austragen.

Mit der Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft im 19. Jahrhundert verfestigte sich der Dualismus der Geschlechter. Die Unterschiede zwischen ihnen galten nicht als erlernt, sondern als natürlich. Diese Biologisierung der Geschlechtsunterschiede schuf ein Koordinatensystem, das erlaubte, allem einen geschlechterspezifischen Platz zuzuweisen. Nicht nur Männer und Frauen trugen männliche bzw. weibliche Eigenschaften, so dass Männer, die sich „weibisch„ verhielten, ebenso lächerlich gemacht wurden, wie Frauen, die männliche Privilegien wie das Wahlrecht für sich reklamierten, weshalb die Suffragetten, um dem Mannweiber-Vorwurf zu begegnen, sich extra feminin kleideten. Doch auch Dinge und Handlungen konnten männliche und weibliche Eigenschaften erhalten.

In diesem Koordinatensystem waren Geist und Vernunft Stärken der Männer, Seele und (Mit-)Gefühl eher Frauensache. Der Mann war aktiv, tapfer und voller Energie, die Frau passiv und empfangend. Er durfte sich in der öffentlichen Sphäre verwirklichen, in der Politik, im Arbeitsleben, als Schriftsteller etc., während die Frau auf den privaten Raum verwiesen blieb. In der Familie fand auch die religiöse Erziehung der Kinder statt. Religion mit ihren Merkmalen Güte und Mitgefühl rückte im Kontrast zu Gewalt und Vernunft in die Nähe des Femininen. Insofern erfanden die Nationalsozialisten nichts Neues. Schon die Völkischen verachteten die Mitleidsreligion des Christentums. Die Religion für Deutsche sollte kämpferisch und heldisch sein.

Männlicher Protestantismus – weiblicher Katholizismus

Der Katholizismus wurde angesichts der Marienverehrung im 19. Jahrhundert und der aufblühenden Frauenorden als feminin angesehen. Dessen Priester durften sich noch nicht einmal wie echte bürgerliche Männer kleiden und fortpflanzen. Da Katholiken als abergläubisch und gefühlsduselig, als vernunftresistent und papistisch galten, markierten sie den Kontrast zum deutschen Luthertum. Dessen hegemoniale Männlichkeit – das Konzept des früheren Robert Connell (heute: Raewyn Connell)[6] – meint, dass ein bestimmtes Männlichkeitsideal alternative Männlichkeitsentwürfe unterdrückte. Daher kultivierte etwa die hegemoniale Männlichkeit im Protestantismus nicht nur inter-geschlechtliche Ungleichheitsstrukturen, sondern auch innergeschlechtliche: nämlich zwischen richtigen Männern und unmännlichen Männern, etwa Pazifisten oder Homosexuellen. Der homophobe Nationalsozialismus verfolgte diese als Volksschädlinge.

Sehr ansprechend ausformuliert ist dieses Koordinatensystem bei Heinrich von Treitschke. Als natürliche Konstante stand für den einflussreichen Historiker in seiner Vorlesung über Politik, die er bis 1896 über 30 Mal gehalten hat, fest, dass es Unterschiede der Geschlechter gab. Daraus leitete sich alles weitere ab. Für Treitschke war der Protestantismus männlich, der Katholizismus weiblich. Auch der Staat war männlich, besonders Preussen, während Frankreich weiblich sei, es ließ sich ja immer wieder durch Revolutionen verführen.

Der Protestant „genderte" auch Jahrhunderte. Das 16. Jahrhundert sei „männisch bis zur Roheit." Der „Reformation sieht man es überall an Art und Unart an, dass sie das Werk von Männern war." Dagegen war das 18. Jahrhundert „eminent weiblich gestimmt." Im 19. Jahrhundert wiederum „treten rohe, männliche Sitten an die Stelle", darunter die „unglückselige Idee einer Emanzipation der Weiber," unglückselig, weil sie Konfusion in die Geschlechterordnung brachte,

6 Robert W. Connell, *Masculinities*, Cambridge 1995.

weil sie Grenzen verwischte und aus Frauen Mannweiber mache statt Frauen Frauen und Männer Männer sein zu lassen.[7]

Die Matrix über weibliche und männliche Phänomene unterlag auch den Geschlechtsordnungen der Zwischenkriegszeit, trotz des Frauenwahlrechts und der „golden twenties". Im Nationalsozialismus spitzte sich der Gegensatz zu. Wenn sich der Protestantismus als männlich und fortschrittlich verstand, dann auch dank eines Katholizismus, von dem man sich absetzen konnte, weil er römisch, undeutsch, rückschrittlich und unmännlich war. Als der deutschchristliche Karl Hossenfelder in seinen Richtlinien 1932 von „deutschem Luthergeist und heldischer Frömmigkeit" schwärmte, stellte er sich in diese geschlechterdualistische Tradition.[8] Auf den Weichlichkeitsvorwurf reagierten Katholiken mit vitaler Männlichkeitsrhetorik. Benediktinerpater Damascus Zähringer hatte 1933 die „unerträglich verzuckerten und pomadisierten Herz-Jesu-Bilder" satt und war verzückt vom heldischen Jesus, den auch der damalige katholische Spitzentheologe Karl Adam propagierte.[9] Seit dem späten 19. Jahrhundert hatte im Katholizismus eine Remaskulinisierungskampagne eingesetzt: Aus dem Herz-Jesu Kult wurde der Christ-Königs-Kult, die Verehrung eines weniger weichen, sondern herrschenden Christus.[10]

---

[7] Ausführlicher mit weiterer Lit.: Olaf Blaschke, „Wenn irgendeine Geschichtszeit, so ist die unsere eine Männerzeit." Konfessionsgeschlechtliche Zuschreibungen im Nationalsozialismus, in: Manfred Gailus/Armin Nolzen (Hg.), *Zerstrittene „Volksgemeinschaft". Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus*, Göttingen 2011, 34-65.

[8] Hossenfelder zit. n. Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934,* Frankfurt 1977; 280-89, 299-311.

[9] Damasus Zähringer, Jesus Christus, in: Benediktinische Monatsschrift 15 (1933), 81-88, 86, zit. n. Lucia Scherzberg, *Kirchenreform mit Hilfe des Nationalsozialismus. Karl Adam als kontextueller Theologe,* Darmstadt 2001, 236; vgl. 161f., 229.

[10] Norbert Busch, *Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg*, Gütersloh 1997; ders., Die Feminisierung der ultramontanen Frömmigkeit, in: Irmtraud Götz von

Auf dieser Basis lassen sich der Faschismus und der „Kirchenkampf" beleuchten. Die Militarisierung, der Millionen Männer durch den Weltkrieg ausgesetzt waren, verschärfte den Geschlechterantagonismus. Eine Folge war der Männlichkeitskult faschistischer Bewegungen in Italien und Deutschland gegen die „feministisch-demokratische Humanität".[11] Die Republik war schwach und weiblich, das Parlament eine Schwatzbude. Ewige Diskussionen und Abstimmungen lösten keine Probleme, sondern mannhafte Entschlusskraft, fester Wille und das Führerprinzip. Das NS-Idealbild der deutschen männlichen Jugend – hart wie Kruppstahl – polarisierte die Geschlechtscharaktere weiter. Die Wehrhaftigkeit erforderte den ganzen Mann.

Männlicher Protestantismus – weiblicher Protestantismus

Eingangs wurde gesagt, dass sich der geschlechtergeschichtlich unterlegte Dualismus von männlichem Nationalsozialismus und weiblichem Christentum multiplizierte. Bei

---

Olenhusen (Hg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995, 203-220, 204. Hugh McLeod: Weibliche Frömmigkeit - männlicher Unglaube? Religion und Kirchen im bürgerlichen 19. Jahrhundert, in: Ute Frevert (Hg.), *Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1988, 134-56; zur Modifizierung der Feminisierungsthese vgl. Bernhard Schneider, Feminisierung der Religion im 19. Jahrhundert. Perspektiven einer These im Kontext des deutschen Katholizismus, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111 (2002), 123-47; Olaf Blaschke, Krise der Männlichkeit um 1900? Die *Monatsblätter für die katholische Männerwelt*, in: Michel Grunewald/Uwe Puschner (Hg.), *Krise und Umbruch in der deutschen Gesellschaft in der Wilhelminischen Epoche. Zeitschriften als Diskussionsforen der Umbruchszeit um 1900*, Frankfurt 2010, 133-52; ders., The unrecognised Piety of Men. Strategies and Success of the Remasculinisation Campaign around 1900, in: Yvonne-Maria Werner (Hg.), *Christian Manliness - A Paradox of Modernity. Men and Religion in Scandinavia and Northern Europe in the 19th and 20th century,* London 2010, 22-49.

11 Alfred Rosenberg, *Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, München 1934, 495.

Treitschke ließ sich auf einer zweiten Ebene schon sehen, dass innerhalb des Christentums der Katholizismus feminisiert wurde und wortführende Protestanten sich männlicher gaben. Aber auch auf einer dritten Ebene, innerhalb der jeweiligen Konfessionen, pflanzte sich der Geschlechtercode fort. Die deutschchristliche Bewegung, die sogenannte „SA-Jesu Christi", wandte das Schema männlich-weiblich auf die Traditionskirchen an. Der undeutsche Katholizismus war ohnehin unmännlich, aber auch die schlaffen Amtskirchenvertreter des Protestantismus. In DC-Kreisen herrschte eine „männlich-soldatische Verachtung" für die „alte Kirche" als einer „feminin-weichlichen Trost- und Gnadenanstalt, als einer viel zu demütigen Versammlung von wenig heldisch wirkenden Pfarrern und überwiegend alten Mütterchen." Die Kirche sollte remaskulinisiert werden und nationale Männer und Weltkriegssoldaten für sich zurückgewinnen.[12]

Auch der Katholizismus spaltete sich unter anderem im Geschlechterverständnis. Die in den 1870er Jahren wegen des Unfehlbarkeitsdogmas sich organisierenden Altkatholiken und ihr später als „Stoß- und Werbetrupp" agierender Männerkreis samt eigener Männerkreisfahne (der Hakenkreuzfahne ähnelnd) gefielen sich im betont männlich-nationalen Habitus. Aus dem Männerkreis entstand die Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung. Hier spielten Frauen keine Rolle. „Das öffentliche Eintreten für den Alt-Katholizismus galt als Männersache." Männer tauchten in Uniform bei kirchlichen Anlässen auf.[13]

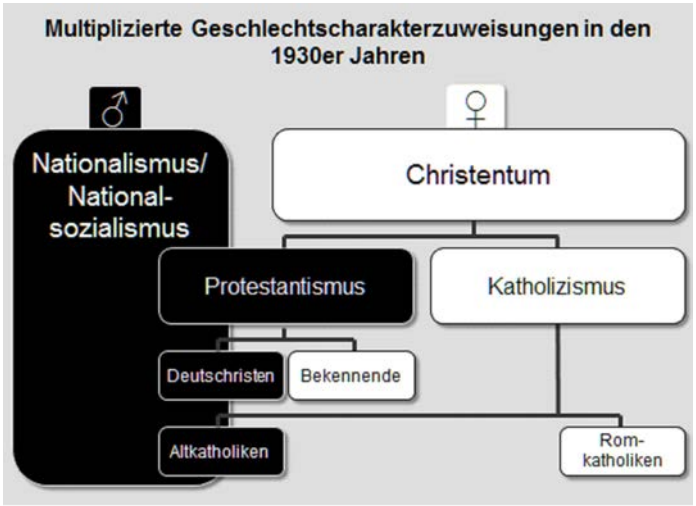
Aber dies war noch wenig im Vergleich zu den Pfarrern der Deutschen Christen. Sie liefen in Reiterhosen und SA-Uniform

---

[12] Manfred Gailus, *Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin*, Köln 2001, 295; vgl. 194; vgl. außerdem: Doris L. Bergen, *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich*, Chapel Hill/London 1996.

[13] Vgl. Matthias Ring, *„Katholisch und deutsch". Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus*, Bonn 2008, 238, 245, 310, (Zit.:) 811.

herum, statt im Ornat, und hielten betont „männlich-heldische" Gottesdienste. Die starke, „männliche" Predigt zielte nicht auf die innere Beugung des gnadenbedürftigen Sünders vor einem Größeren, sondern wollte aufbauen. Die 'positiv' gestimmte, kämpferische Verkündigung propagierte ein heldisches Jesusbild als Ansporn und vitalistisches Vorbild für den neuen Menschen und ein „Christentum der Tat".



Entsprechend „männlich" klangen die Vortragsthemen in den Gemeindehäusern: über das neue arische Jesusbild, den deutschen Nationalheros Martin Luther, den deutschesten aller großen deutschen Männer, bis hin zum Weltkriegserleben und dem wunderbaren Aufstieg eines einfachen Gefreiten zum Retter, nämlich Adolf Hitler. Bei diesem männerbündischen Anschein fiel die männliche Besucherquote ihrer Gottesdienste höher aus als in der Bekennenden Kirche. Die in der Weimarer Republik eingeübte Entmaskulinisierung der Demokratie wurde nach 1933 auf das demokratisch-synodale Prinzip der Bekennenden Kirche übertragen. Sie galt als weibliche, verzagt undeutsche, staatsfeindliche Bewegung. Ihr Frauenanteil

im Gottesdienst war höher, besonders in Dahlem, was auch an Pastor Niemöller gelegen haben konnte, für den viele Frauen schwärmten. Drei Viertel aller Mitglieder der Bekennenden in Berlin waren Frauen.

Der Ärger über den weiblichen Zulauf in Dahlem schlug sich 1937 auch in Joseph Goebbels Propagandaminsterium nieder: „Man muß nur einmal beobachten, welch riesiger Wagenpark hypereleganter Limousinen und Cabriolets sich rings um die Dahlemer Kirche aufbaut, wenn wieder einmal einer jener 'Gottesdienste', die in Wirklichkeit nichts weiter als politische Hetzversammlungen sind, fällig ist. Da kommen sie aus der ganzen Umgegend des feudalen Westens herbei, jene degenerierten Weiblein oder Weibmännlein, die nicht verzeihen können, dass sie an ihrer pompösen Villa keinen Eingang 'Nur für Herrschaften' mehr haben dürfen [...]. Das Volk hat mit all diesem Gehabe nichts zu schaffen."

Die Anhänger der Bekennenden erschienen als subversiv-destruktive Elemente der Volksgemeinschaft, nicht als richtige deutsche Frauen und richtige deutsche Männer. „Degenerierte Weiblein" entsprachen nicht der deutschen Frau und Mutter, die ihre Pflicht erfüllte, dem Führer Kinder schenkte und deutschgläubig war. Die Männer waren bloß „Weibmännlein", die natürliche Geschlechtsordnung verdrehende Typen. Wer *da* hinging, wer sich von *diesem* Bekenntnis anstecken ließ, konnte kein richtiger Mann bzw. keine richtige Frau sein. Der Befund von Manfred Gailus: Die Deutschen Christen waren „eine nationalreligiöse Männerbewegung, die Bekennenden eine von wenigen Männern (Pfarrern) geleitete evangelische Frauenbewegung".[14]

[14] Gailus, *Protestantismus*, 294; Zit. aus Monatsblätter der Reichspropagandaleitung der NSDAP: 301.

Fazit

Der „Kirchenkampf" war kein „Geschlechterkrieg", wie es Michael B. Gross für den Kulturkampf behauptet hat.[15] Dennoch unterlagen die Konfessionen dem „gendering", und umgekehrt: Ob man als richtiger Mann und richtige Frau akzeptiert wurde, unterlag auch dem religiösen Verhalten. Die konfessionelle bestärkte die Geschlechtsidentität und beides untermauerte den hegemonialen Nationalismus ab 1933. Weil Deutschchristen Differenz zur feminisierten Bekennenden Kirche herstellten, konnten sie sich um so männlicher fühlen.

Nach 1945 lebte, etwa bei Neuhäusler, die geschlechterpolare Sprache fort. Christus und die Kirche waren Kämpfer und Triumphatoren über das Böse. Aber der Gestus der rohen Männlichkeit war desavouriert. Ein neues, vielleicht katholischeres Männerbild setzte sich in der Adenauerzeit durch.[16]

[15] Michael B. Gross, *The War against Catholics. Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany*, Ann Arbor 2004.

[16] Vgl. Volker Berghahn, A New, 'Western' Hero? Reconstructin German Masculinity in the 1950s. In Forum: The Remasculinisation of Postwar Germany, in: *Signs* 24 (1998), 147-62.

Martin Papenbrock

Frauen- und Männerbilder in der Kunst des Nationalsozialismus

Seit den Anfängen der Forschung zur Kunst im Nationalsozialismus in den frühen 70er Jahren steht die Darstellung der Geschlechter in besonderer Weise im Fokus, weil sich in ihr die verhängnisvollsten Grundpositionen nationalsozialistischer Politik und Ideologie Ausdruck verschafften: die rassische Selektion und Reproduktion (in den Darstellungen der Frau) und eng damit verbunden der Kriegs- und Expansionswille (in den Darstellungen des Mannes).[1] Es sind vor allem Akt- und Porträtdarstellungen, in denen die Grundzüge des Geschlechterbildes in der nationalsozialistischen Kunst sichtbar werden.[2] Das Bildmaterial, auf das sich

[1] Zur Kunst im Nationalsozialismus vgl. Berthold Hinz, *Die Malerei im deutschen Faschismus. Kunst und Konterrevolution*, München 1974; Ausst.-Kat. *Kunst im Dritten Reich. Dokumente der Unterwerfung*, Frankfurt am Main (Frankfurter Kunstverein) 1974; Berthold Hinz/Hans-Ernst Mittig/Wolfgang Schäche/Angela Schönberger (Hg.), *Die Dekoration der Gewalt*, Gießen 1979; Reinhard Merker, *Die bildenden Künste im Nationalsozialismus*, Köln 1983; Joachim Petsch, *Kunst im Dritten Reich. Architektur, Plastik, Malerei, Alltagsästhetik*, Köln 1983; Mortimer G. Davidson, *Kunst in Deutschland 1933-1945. Eine wissenschaftliche Enzyklopädie der Kunst im Dritten Reich*, 4 Bde., Tübingen 1988-1995; Peter Adam, *Kunst im Dritten Reich*, Hamburg 1992.

[2] Zu den Geschlechterbildern in der Kunst der NS-Zeit vgl. Christian Groß/Uwe Großmann, Die Darstellung der Frau, in: Ausst.-Kat. *Kunst im Dritten Reich,* 385-411; Klaus Wolbert, *Die Nackten und die Toten des „Dritten Reiches",* Gießen 1982; Silke Wenk, Aufgerichtete weibliche Körper. Zur allegorischen Skulptur im deutschen Faschismus, in: Ausst.-Kat. *Inszenierung der Macht. Ästhethische Faszination im Faschismus*, Berlin 1987, 103-118; Kathrin Hoffmann-Curtius, Die Frau in ihrem Element. Adolf Zieglers Triptychon der „Naturgesetzlichkeit", in: Berthold Hinz (Hg.), *NS-Kunst. 50 Jahre danach. Neue Beiträge*, Marburg 1989, 55-79; Silke Wenk, Götter-Lieben. Zur Repräsentation des NS-Staates in steinernen Bildern des Weiblichen, in: Leonore Siegele-Wenschkewitz/Gerda Stuchlik (Hg.), *Frauen und Faschismus in Europa*,

die Forschung stützt, stammt überwiegend aus den Jahren 1937 bis 1944, der Phase der Kanonisierung einer nationalen, deutschen Kunst, die durch monumentale Ausstellungsprojekte wie die ab 1937 jährlich stattfindende „Große Deutsche Kunstausstellung" und die im selben Jahr gegründete, großformatige und aufwändig illustrierte Zeitschrift „Die Kunst im Dritten Reichen" gefördert wurde.[3]

Pfaffenweiler 1990, 181-210; Anne Meckel, *Animation – Agitation. Frauendarstellungen auf der „Großen Deutschen Kunstausstellung" in München 1937-1944*, Weinheim 1993; Helena Ketter, *Zum Bild der Frau in der Malerei des Nationalsozialismus. Eine Analyse von Kunstzeitschriften aus der Zeit des Nationalsozialismus*, München 2002; Elke Frietsch, *„Kulturproblem Frau". Weiblichkeitsbilder in der Kunst des Nationalsozialismus*, Köln/Weimar/Wien 2006. Zur Semantik und Funktion von Körper- und Rollenbildern im Nationalsozialismus vgl. Klaus Theweleit, *Männerphantasien*, 2 Bde., Frankfurt 1977/78; Maruta Schmidt/Gabie Dietz (Hg.), *Frauen unterm Hakenkreuz*, Berlin 1983; Christine Wittrock, *Weiblichkeitsmythen. Das Frauenbild im Faschismus und seine Vorbilder in der Frauenbewegung der 20er Jahre*, Frankfurt 1983; Claudia Koonz, *Mütter im Vaterland. Frauen im Dritten Reich*, Freiburg 1991; Stefanie Poley (Hg.), *Rollenbilder im Nationalsozialismus – Umgang mit dem Erbe*, Bad Honnef 1991; Paula Diehl (Hg.), *Körper im Nationalsozialismus. Bilder und Praxen*, Paderborn 2006.

[3] Zur Kunstpolitik im Nationalsozialismus vgl. Hildegard Brenner, *Die Kunstpolitik des Nationalsozialismus*, Reinbek 1963; Joseph Wulf, *Die bildenden Künste im Dritten Reich. Eine Dokumentation*, Gütersloh 1963; Otto Thomae, *Die Propaganda-Maschinerie. Bildende Kunst und Öffentlichkeitsarbeit im Dritten Reich*, Berlin 1978; Klaus Backes, *Hitler und die bildenden Künste. Kulturverständnis und Kunstpolitik im Dritten Reich*, Köln 1988; Jonathan Petropoulos, *Kunstraub und Sammelwahn. Kunst und Politik im Dritten Reich*, Berlin 1999. Zur „Großen Deutschen Kunstausstellung" vgl. Mario-Andreas von Lüttichau, „Deutsche Kunst" und „Entartete Kunst": Die Münchner Ausstellungen 1937, in: Peter-Klaus Schuster (Hg.), *Die „Kunststadt" München 1937. Nationalsozialismus und „Entartete Kunst"*, München 1987, 83-118; Karl-Heinz Meißner (Text)/Mario-Andreas von Lüttichau (Katalog), Große Deutsche Kunstausstellung, München 1937, in: Ausst.-Kat. *Stationen der Moderne. Die bedeutendsten Kunstausstellungen des 20. Jahrhunderts in Deutschland*, Berlin 1988, 276-287; Martin Papenbrock/Gabriele Saure (Hg.), *Kunst des frühen 20. Jahrhunderts in deutschen Ausstellungen*, Teil 1: *Ausstellungen deutscher Gegenwartskunst in*

Männer- und Frauenbilder in der Skulptur

Schon 1936, im Vorfeld und im Kontext der Olympiade in Berlin, gab es Versuche, das Bild einer neuen deutschen Kunst, die den neuen Staat repräsentieren sollte, in der Öffentlichkeit zu etablieren. In diesem Zusammenhang entstand der „Zehnkämpfer" (Abb. 1) von Arno Breker, der sich an der Figurenauffassung der Antike orientiert.[4] Zugleich ist es die Darstellung eines Sportlers der Gegenwart aus der Königsdisziplin der Leichtathletik, in dem sich die sportpolitischen Ambitionen des nationalsozialistischen Deutschland ausdrückten. In der olympischen Wirklichkeit konnten die Erwartungen, von der diese Skulptur zeugt, nicht erfüllt werden. Der deutsche Weltrekordler im Zehnkampf, Hans-Heinrich Sievert, von den Nationalsozialisten zum rassischen Idealbild erhoben, war verletzt und musste den Olympiasieg dem amerikanischen Zehnkämpfer Glenn Morris überlassen, der die Goldmedaille mit neuem Weltrekord gewann. Breker weicht in seiner Darstellung des Zehnkämpfers nur in Nuancen vom antiken Ideal ab. Seine Figur hat einen breiteren Brustkorb, zieht die Schultern zurück, drückt die Brust heraus und hat die Augen auf ein Ziel fixiert, ein typisches Merkmal nationalsozialistischer Skulptur.[5] Das Körperbild, das diese Figur idealisiert, gleicht dem des von Leni Riefenstahl in ihrem Olympia-Film inszenierten Bildes, das durch Überblendungen den Eindruck

der NS-Zeit, bearbeitet von Martin Papenbrock und Anette Sohn, Weimar 2000; Ines Schlenker, *Hitler´s Salon. The Große Deutsche Kunstausstellung at the Haus der Deutschen Kunst in Munich 1937-1944*, Bern u.a. 2007; dies., Die „Großen Deutschen Kunstausstellungen" und ihre Auswirkungen auf den nationalsozialistischen Kunstbetrieb, in: Hans-Jörg Czech/Nikola Doll (Hg.), *Kunst und Propaganda im Streit der Nationen 1930-1945*, Dresden 2007, 258-267.

4 In: Aust.-Kat. *Große Deutsche Kunstausstellung 1937*, München 1937, Abb. 54; Werner Rittich, Sport und Plastik, in: *Die Kunst im Deutschen Reich*, 5 (1941), Folge 1, 4-13, hier 7. Vgl. Wolbert, *Die Nackten und die Toten*, 118, 189 f.; Davidson, *Kunst in Deutschland 1933-1945*, Bd. 1, n.p.

5 Zum Motiv des Zehnkämpfers in der Skulptur des Nationalsozialismus vgl. Wolbert, *Die Nackten und die Toten*, 55f.

erzeugt, Sportler der Gegenwart gingen aus griechischen Skulpturen hervor.[6]

Der Typus des athletischen männlichen Akts wurde in den folgenden Jahren semantisch aufgeladen, politisiert und militarisiert. Zwei monumentale Skulpturen, die Breker 1939 für den Ehrenhof der Neuen Reichskanzlei in Berlin anfertigte, fungierten als männliche Allegorien der „Partei" und der „Wehrmacht".[7] Zwei ihrem Genus nach weibliche Institutionen wurden durch diese Darstellungen maskulinisiert, durch die Kraft und die Härte der trainierten männlichen Körper als für den Kriegsfall gewappnet gezeigt und durch den Bezug auf die Antike zugleich kulturell aufgewertet. In Ansätzen ist hier bereits das Motiv der kulturellen Legitimation der Kriegs- und Expansionspolitik der Nationalsozialisten zu erkennen, das in den Künsten und Wissenschaften der Kriegsjahre eine wichtige Rolle spielte. Noch deutlicher wird der Aspekt der Militarisierung und der Wehrhaftigkeit in der ebenfalls 1939 entstandenen Figur „Bereitschaft" (Abb. 2), einer überlebensgroßen Bronzeplastik, die für das Nürnberger Reichsparteitagsgelände vorgesehen war.[8] Es ist nicht das Attribut des Schwertes allein, in dem sich die Militarisierung ausdrückt, sondern vor allem der muskulöse männliche Körper, der wie eine Rüstung, wie ein Panzer erscheint.

Ein ähnliches Körperbild war zuvor schon in den Figuren von Josef Thorak zu beobachten, insbesondere in seiner Gruppe „Kameradschaft" (Abb. 3), die 1937 auf der ersten

---

6 Leni Riefenstahl, *Olympia*, Dokumentarfilm, 2 Teile, 121 u. 96 min., Deutschland 1938.

7 Abb. in: *Die Kunst im Dritten Reich*, 3 (1939), Folge 1, 10-11, Folge 9, 284-285. Vgl. Georg Bussmann, Plastik, in: Ausst.-Kat. *Kunst im Dritten Reich,* 230-257, hier 252ff.; Wolbert, *Die Nackten und die Toten*, 207ff.; Frank Wagner/Gudrun Linke, Mächtige Körper. Staatsskulptur und Herrschaftsarchitektur, in: Ausst.-Kat. *Inszenierung der Macht*, 63-78; Adam, *Kunst im Dritten Reich*, 257; Petsch, *„Unersetzliche Künstler"*, 273f.

8 In: *Die Kunst im Dritten Reich*, 3 (1939), Folge 8, 261; Vgl. Bussmann, *Plastik*, 240ff.; Backes, *Hitler und die bildenden Künste*, 98; Petsch, *„Unersetzliche Künstler"*, 266.

„Großen Deutschen Kunstausstellung“ in München und im selben Jahr, ergänzt um einen Frauenakt, vor dem deutschen Pavillon auf der Pariser Weltausstellung zu sehen war.[9] Signifikant an Thoraks Gruppe ist nicht nur die Körperform, sondern auch das Verhältnis der beiden Männer zueinander. Durch den Schulterschluss und den Titel „Kameradschaft“ wird der militärische Charakter des Verhältnisses betont. Als Bild einer Männerfreundschaft unterscheidet es sich grundlegend von Darstellungen aus der Weimarer Zeit, etwa von Ernst Ludwig Kirchners Skulptur „Freunde“ von 1924, die das Vertraute, die Zuneigung und den intellektuellen Austausch zwischen den beiden Männern herausstellt.[10]

Das Motiv der militärisch akzentuierten Zweiergruppe tritt in der nationalsozialistischen Skulptur wiederholt auf, etwa in der Gruppe „Arbeiter der Stirn und der Faust“ von Theo Siegle aus dem Jahr 1936.[11] Die beiden Männer haben denselben athletischen Körper, eine fast identische Physiognomie und unterscheiden sich lediglich durch das Werkzeug in der Hand des Arbeiters und die hohe Stirn des Kopfarbeiters. Wie geklont wirken auch die beiden Männer in Georg Kolbes „Ehrenmal für die Gefallenen des Weltkriegs“ (Abb. 4) in Stralsund von 1935.[12] Der gemeinsame Griff ans Schwert symbolisiert den militärischen Zusammenhalt. Typisch für Kolbe sind die Physiognomien, die den Typus des deutschen Mannes definieren, der sich durch ein symmetrisches Gesicht, ein ausgeprägtes Kinn, hervortretende Wangenknochen,

---

9 Vgl. Bussmann, *Plastik*, 238ff.; Theweleit, *Männerphantasien*, Bd. 2, 163; Wenk, *Aufgerichtete weibliche Körper*, 105; Backes, *Hitler und die bildenden Künste*, 97; Bernd Nicolai, Tektonische Plastik. Autonome und politische Plastik im Deutschland der dreißiger und vierziger Jahre, in: Ausst.-Kat. *Kunst und Macht im Europa der Diktatoren 1930 bis 1945*, Köln 1996, 334-337, hier 335f.

10 Vgl. Karin von Maur, *Ernst Ludwig Kirchner. Der Maler als Bildhauer*, Ostfildern-Ruit 2003, 76.

11 Abb. in: Davidson, *Kunst in Deutschland 1933-1945*, Bd. 1, n.p.

12 In: *Die Kunst im Deutschen Reich*, 6 (1942), Folge 2, 31; Vgl. Merker, *Die bildenden Künste im Nationalsozialismus*, 247; Adam, *Kunst im Dritten Reich*, 182.

rasierte Schläfen und einen hohen Haaransatz auszeichnet. Diese Merkmale finden sich – zumindest was den Mann betrifft – auch in seiner Gruppe „Menschenpaar“ von 1937, die am Maschsee in Hannover steht.[13] Auch Kolbe orientiert sich an der antiken Figurenauffassung, setzt aber wie Breker auch zeitgenössische Akzente, vor allem durch die Frisuren und die betont sportlichen Figuren, und definiert bzw. reproduziert damit das deutsche Idealbild. Indem er die Gruppe als „Menschenpaar“ betitelt, erhebt er das deutsche bzw. nationalsozialistische Ideal zur anthropologischen Norm.

Das Idealbild einer betont sportlichen Frau mit breiten Schultern hat in den 30er Jahren vor allem Fritz Klimsch geprägt, zusammen mit Breker, Thorak und Kolbe einer der vier sogenannten „unersetzlichen“ Bildhauer des Dritten Reiches, die aufgrund dieses vom Propagandaministerium verliehenen Status‘, der noch einmal eine exklusive Steigerung zu den sogenannten „gottbegnadeten“ Künstlern bedeutete, vom Kriegsdienst freigestellt waren.[14] Das Bild der athletischen Frau findet sich bereits in der „Schauenden“ (Abb. 5) von 1932, die Klimsch für das Schwimmbad der I.G. Farben in Leverkusen anfertigte und die zu den populärsten und meistreproduzierten Skulpturen der NS-Zeit gehörte.[15] Selbst in den Mutterbildern der 30er Jahre, die nicht selten Aktbilder sind, ist dieses sportliche Frauenbild verbreitet, etwa in Emil Sutors „Mutter mit Kind“[16] und in einer noch stärker wehrhaften

---

[13] Abb. in: *Die Kunst im Deutschen Reich*, 6 (1942), Folge 7, 35; Vgl. Merker, *Die bildenden Künste im Nationalsozialismus*, 299, 301; Adam, *Kunst im Dritten Reich*, 15.

[14] Vgl. Gottbegnadeten-Liste. Bundesarchiv Berlin, R55/20.252a, 2 (unter: „A. Sonderliste“). Zu den „Gottbegnadeten“ vgl. auch: Oliver Rathkolb, *Führertreu und gottbegnadet. Künstlereliten im Dritten Reich*, Wien 1991; Joachim Petsch, *„Unersetzliche Künstler“*, 245-277; Ernst Klee, *Kulturlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*, überarbeitete Ausgabe, Frankfurt am Main 2009.

[15] In: Aust.-Kat. *Große Deutsche Kunstausstellung 1937*, München 1937, Abb. 55; *Die Kunst im Deutschen Reich*, 4 (1940), Folge 8/9, 270.

[16] Abb. in: *Die Kunst im Dritten Reich*, 3 (1939), Folge 8, 264.

Akzentuierung in Anton Grauels „Mutter“ (Abb. 6).[17] Hier haben sogar die Kinder austrainierte Oberkörper, von der Mutter ganz zu schweigen.

Der Typus der wehrhaften Frau, deren muskulöser Körper deutlich sichtbar ist, liegt auch der Skulptur „Befreiung“ (Abb. 7) von Richard Scheibe zugrunde, dem sogenannten „Saarbefreiungsdenkmal“, das 1936 im Auftrag der I.G. Farben in Höchst in Frankfurt am Main aufgestellt wurde.[18] Wehrhafte Frauen waren durchaus auch ein Thema der europäischen Avantgarde, insbesondere während des Spanischen Bürgerkriegs. Julio Gonzalez schuf 1937 eine geschweißte Stahlskulptur mit dem Titel „Montserrat“ für den Pavillon der spanischen Republik auf der Pariser Weltausstellung.[19] Es zeigt die Frau mit einem kleinen Kind auf dem Arm als Schnitterin, mit einer Sichel in der Hand, das heißt als Symbolfigur des republikanischen Widerstands gegen Franco. Die Frau ist nicht weniger entschlossen als die Figuren von Grauel und Scheibe, aber auffallend zurückhaltender und defensiver in ihrer Körperlichkeit.

Frauen- und Männerbilder in Malerei und Zeichnung

Im Gegensatz zur Skulptur war die Aktmalerei nicht auf heroisierte Frauenfiguren festgelegt. Zwar gab es auch in der Aktmalerei den Typ der wehrhaften Frau mit einer entsprechenden Physis, etwa in dem mythologischen Bild „Die Rast der Diana“ von Ivo Saliger,[20] verbreiteter war aber die Darstellung der sich dem Mann bzw. seinem Urteil unterwerfenden Frau, wie im „Urteil des Paris“ (Abb. 8) desselben

---

17 In: *Die Kunst im Dritten Reich*, 3 (1939), Folge 4, 110.

18 In: *Die Kunst im Dritten Reich*, 3 (1939), Folge 5, 142; Vgl. Frietsch, *„Kulturproblem Frau“*, Abb. 22.

19 Vgl. Marko Daniel, Spanien: Kultur im Krieg, in: Ausst.-Kat. *Kunst und Macht im Europa der Diktatoren 1930 bis 1945*, Köln 1996, 63-107, hier 66, Abb. 75.

20 Vgl. Hinz, *Die Malerei im deutschen Faschismus*, Abb. 8; Adam, *Kunst im Dritten Reich*, 223.

Künstlers zu sehen ist,[21] einem in der NS-Kunst sehr beliebten Motiv. Der »deutsche« Paris, ein Bursche vom Lande in kurzen Hosen, überreicht in einer deutschen Kulturlandschaft seiner Auserwählten den Preis.

Typischer als die Bilder von Saliger sind die Arbeiten von Adolf Ziegler, der zeitweise der Reichskammer der bildenden Künste vorstand und in dieser Funktion einer der einflussreichsten Künstler des Nationalsozialismus war.[22] Seine Akte zeigen die Frauen oft in unbeobachteten Ateliersituationen, in denen sie den Betrachter nicht wahrzunehmen scheinen, der dadurch in eine voyeuristische Situation gerät.[23] Die Inszenierung des unbeobachteten Augenblicks ist typisch für die nationalsozialistische Aktmalerei. Sie zeigt sich auch in einem der populärsten Kunstwerke der NS-Kunst, der in hohen Auflagen als Farbpostkarte verkauften „Bäuerlichen Venus" (Abb. 9) von Sepp Hilz aus dem Jahr 1939, bei der abgesehen von der nationalen Markierung des weiblichen Körpers (durch die Frisuren) noch die Situierung der Frau ins ländliche Milieu hinzukommt.[24] Die Frauen werden in den Aktbildern oftmals in gänzlich unakademischen Haltungen gezeigt. Es ging den Malern offenbar nicht um Idealisierungen, sondern eher um Inspizierungen des weiblichen Körpers, um die Suche nach einem physischen Code bzw. nach rassebiologischen Merkmalen. Noch deutlicher als in der Aktmalerei tritt dieser Ansatz in den Porträts hervor. Die Bestätigung für die Echtheit der Rasse, seit den Nürnberger Gesetzen ein existenzielles Kriterium für alle Deutschen, wurde gerade nicht im

---

[21] Vgl. Hinz, *Die Malerei im deutschen Faschismus*, 89ff., Abb. 9; Groß/Großmann, *Die Darstellung der Frau*, 393; Frietsch, *„Kulturproblem Frau"*, 261, 270ff., Abb. 78; Czech/Doll, *Kunst und Propaganda*, 316f.

[22] Vgl. Klee, *Kulturlexikon*, 616.

[23] Abb. in: Robert Scholz, Das Problem der Aktmalerei, in: *Die Kunst im Deutschen Reich*, 4 (1940), Folge 10, 291-301, hier 300. Vgl. Groß/Uwe Großmann, *Die Darstellung der Frau*, 398; Ausst.-Kat. *Kunst und Macht*, 296; Frietsch, *„Kulturproblem Frau"*, Abb. 92.

[24] In: Aust.-Kat. *Große Deutsche Kunstausstellung 1939*, München 1939, Abb. 35; Vgl. Hinz, *Die Malerei im deutschen Faschismus*, 101f., Abb. 94; Frietsch, *„Kulturproblem Frau"*, 262ff., Abb. 80.

ideal Schönen, sondern eher im Unscheinbaren gesucht, mit Vorliebe auf dem Lande, in Darstellungen ungeschminkter Frauen. Davon zeugt das Bild „Die rote Halskette“ von Sepp Hilz.[25]

Zum Tätigkeitsfeld der Künstler im Nationalsozialismus gehörte auch die Illustrierung von rassebiologischer Populärliteratur und rassebiologischen Postkartenserien.[26] Anders als in den Werken der Malerei geben die Bildtitel der Illustrationen und Postkarten direkte Hinweise auf die intendierte rassistische Bedeutung. Von Josef Gerlach existiert eine Zeichnung mit dem Titel „Deutsche Jungbäuerin vorwiegend nordischer Rasse“ aus dem Jahr 1939.[27] Wolfgang Willrich zeichnete ein „Deutsches Mädchen aus Göttingen“ (Abb. 10).[28] Vom selben Künstler stammt das „Bildnis Margarete Burger“ (Abb.11), das einen Frauentyp stark androgynen Charakters zeigt, deren Strenge durch Frisur und Kleidung, vor allem aber durch ihren beinahe militanten, fixierenden Blick noch unterstützt wird.[29]

Vermännlichung und Härte, die deutlicher noch in einem Werbeplakat (Abb. 12) des Rassepolitischen Amtes aus dem Jahr 1938 erkennbar sind,[30] insbesondere in den schon beinahe unnatürlichen Physiognomien von Mann und Frau, wurden als Zeichen von Robustheit, Disziplin und Widerstandsfähigkeit verstanden, Tugenden, die letztlich die Reproduktion der

---

[25] In: *Die Kunst im Deutschen Reich*, 6 (1942), Folge 11, 269. Vgl. Adam, *Kunst im Dritten Reich*, 24.

[26] Vgl. z.B. Oskar Just/Wolfgang Willrich, *Nordisches Bluterbe im süddeutschen Bauerntum*, München 1938; *Deutscher Blutadel in aller Welt*, Postkartenserie, Berlin [1940]. Auch die Zeitschrift *Volk und Rasse*, das Organ des Reichsausschusses für Volksgesundheitsdienst und der Deutschen Gesellschaft für Rassenhygiene, hat wiederholt explizit rassistische Porträts deutscher Zeichner und Maler veröffentlicht, die von der kunstgeschichtlichen Forschung bisher kaum wahrgenommen wurden.

[27] Abb. in: Davidson, *Kunst in Deutschland 1933-1945*, Bd. 2.1, Abb. 412.

[28] Vgl. Davidson, *Kunst in Deutschland 1933-1945*, Bd. 2.2, Abb. 1537.

[29] Ebd., Abb. 1561.

[30] Vgl. Czech/Doll, *Kunst und Propaganda*, 321f.

Rasse gewährleisten sollten. In diesem Zusammenhang sind auch Darstellungen wie „Der Säugling“ (Abb. 13) von Fritz Mackensen zu nennen, mit einer Mutter, die ihr Kind während der Feldarbeit stillt, ein unromantisches, emotionsloses, nur auf den Aspekt der Reproduktion, des Überlebens reduziertes Bild.[31] Von den Frauenbildern der Weimarer Zeit wie etwa dem „Bildnis der Journalistin Sylvia Harden“ von Otto Dix aus dem Jahr 1926 unterscheiden sich solche Darstellungen grundlegend, sind geradezu als ein Gegenentwurf zu verstehen.[32] Nicht nur das Milieu ist ein anderes, auch die Aufgaben und die Tätigkeiten, die der Frau zugestanden werden, unterscheiden sich.

Für die erwachsene Frau war beinahe ausnahmslos die Mutterrolle vorgesehen. Zu den wenigen Berufen, die sie in den Bildern der NS-Kunst ausüben durfte, gehört die Tätigkeit als Krankenschwester, so im Bild einer „Rot-Kreuz-Schwester“ (Abb. 14) von Willi Münch-Khe aus dem Jahr 1937,[33] nicht von ungefähr eine Tätigkeit, die sich auch militärisch nutzen ließ. Wenn die Frauen aus Altersgründen der Mutterrolle entwachsen waren, konnten sie zum Nutzen des Volkes in der Landwirtschaft tätig werden. Eine der wenigen Darstellungen älterer Frauen in der nationalsozialistischen Kunst ist das Bild einer „Bäuerin“ von Adolf Wissel, deren kräftige, gebräunte Hände von schwerer körperlicher Arbeit zeugen.[34] In ähnlicher Haltung und mit einer auffallend ähnlichen Akzentuierung der Hände stellte Hermann Tiebert

---

[31] In: *Die Kunst im Deutschen Reich*, 5 (1941), Folge 4, 123; Vgl. Adam, *Kunst im Dritten Reich*, 151.

[32] Abb. in: Sergiusz Michalski, *Neue Sachlichkeit*, Köln 1992, 56.

[33] Vgl. Davidson, *Kunst in Deutschland 1933-1945*, Bd. 2.1, Abb. 905.

[34] Abb. in: Aust.-Kat. *Große Deutsche Kunstausstellung 1938*, München 1938, Abb. 9; *Die Kunst im Dritten Reich*, 2 (1938), Folge 8, 243. Vgl. Dieter Bartetzko/Stefan Glossmann/Gabriele Voigtländer-Tetzner, *Die Darstellung des Bauern*, in: Ausst.-Kat. *Kunst im Dritten Reich,* 310-346, hier 312; Adam, *Kunst im Dritten Reich*, 106.

seinen „Erbhofbauern“ dar.[35] Anerkennung und bescheidenen Wohlstand, ihren festen Platz im sozialen Gefüge verdienten sich die Alten durch ihrer Hände Arbeit, durch ein arbeitsames Leben. Das ist die Aussage dieser Bilder.

Hierarchisierungen und funktionale Zuweisungen innerhalb des sozialen Gefüges veranschaulicht im Kleinen die „Kahlenberger Bauernfamilie“ (Abb. 15) von Adolf Wissel aus dem Jahr 1939.[36] Das Oberhaupt der Familie ist der Mann in auffallend militärischer Kleidung, der die anderen Familienmitglieder überragt. Durch Blickkontakt ist er mit der alten Frau am rechten Bildrand verbunden, die aufgrund der ähnlichen Physiognomie ganz offensichtlich seine Mutter sein soll. Die Ähnlichkeit mit ihr stellt ihm ein genetisches Zeugnis, eine rassische Legitimation für seine Führungsrolle aus. Die alte Frau macht sich durch Handarbeit nützlich und verdient sich dadurch ihr Altenteil, symbolisiert durch die Tasse Kaffee auf dem Tisch. Auf der gegenüberliegenden Seite des Tisches sitzt die Ehefrau, die in ihrem Profil an die Germania-Allegorien des 19. Jahrhunderts erinnert. Auffallend ist die Emotions- und Beziehungslosigkeit zwischen Mann und Frau. Die Ehe wird als eine funktionale Gemeinschaft mit festen Rollenzuweisungen beschrieben, innerhalb derer die Frau für die Erziehung und den Schutz der Kinder zuständig ist. Die Kinder, allesamt blond, orientieren sich an den Rollenmustern der Eltern. Der Junge, in unmittelbarer Nähe des Vaters, spielt mit einem Pferd und wird offenbar auf seine Rolle als kommender Bauer vorbereitet. Die Mädchen spielen mit Puppen und lernen für ihre zukünftige Mutterrolle. Das Mädchen am linken Ende des Tisches, das mit Buntstiften malt, ist ein Beleg dafür, dass auch dem kreativen Element eine Rolle zugestanden wird, wenn auch keine

[35] Abb. in: *Die Kunst im Dritten Reich*, 2 (1938), Folge 9, 271; Vgl. Bartetzko/Glossmann/Voigtländer-Tetzner, *Die Darstellung des Bauern*, 326ff.

[36] Vgl. Hinz, *Die Malerei im deutschen Faschismus*, Abb. 3; Bartetzko/Glossmann/Voigtländer-Tetzner, *Die Darstellung des Bauern*, 333ff.; Adam, *Kunst im Dritten Reich*, 138, 148.

zentrale (die ist dem Jungen vorbehalten). In ihrer Position als Pendant zur strickenden Großmutter drückt sich die Hoffnung bzw. die Erwartung aus, dass sich die Kreativität mit dem Alter in nützliche Bahnen lenken lässt.

Die vielen Darstellungen aus dem bäuerlichen Milieu sind typisch für die Kunst des Nationalsozialismus. Das bäuerliche Leben suggerierte eine natürliche Sozialordnung. Das Geschlechterverhältnis in diesen Bildern ist hierarchisch strukturiert, die Dominanz des Männlichen wird nicht infrage gestellt. Das Bild vermittelt nicht unbedingt den Eindruck einer glücklichen Familie, eher von einer Solidargemeinschaft, die für die ihr von der Gesellschaft übertragenen Aufgaben gewappnet sein musste. Wandmalereien zum Thema des Ersten Weltkriegs, die Franz Eichhorst 1938 für das Schöneberger Rathaus in Berlin anfertigte, zeigen, dass von der Familie auch Opfer erwartet wurden, dass sie bereit sein musste, den Vater in den Krieg ziehen zu lassen, der in diesem Fall offenbar kein Bauer, sondern ein Arbeiter ist.[37]

Kamen für die Frau nur die Rollenbilder als Mutter, Bäuerin oder Krankenschwester infrage, reduzierte sich bei den Männern das Spektrum auf Arbeiter, Bauer und Soldat, wie auch ein gleichnamiges Triptychon (Abb. 16) von Hans Schmitz-Wiedenbrück aus dem Jahr 1941 hervorhebt.[38] Den Bergarbeiter von der linken Seitentafel finden wir im zentralen Bild der drei Waffengattungen als Vertreter des Heeres wieder, den Bauern von der rechten Seitentafel als Vertreter

---

[37] Abb. in: Robert Volz, Neue Wandmalerei. Zu den Fresken von Franz Eichhorst im Rathaus zu Berlin-Schöneberg, in: *Die Kunst im Dritten Reich*, 2 (1938), Folge 11, 341-349, hier 343; Vgl. Hinz, *Die Malerei im deutschen Faschismus*, 85, Abb. 137; Klaus Wolbert, *Programmatische Malerei*, in: Ausst.-Kat. *Kunst im Dritten Reich,* 280-309, hier 284ff.

[38] In: Aust.-Kat. *Große Deutsche Kunstausstellung 1941*, München 1941, Abb. 15; *Die Kunst im Deutschen Reich*, 5 (1941), Folge 7, 229; Vgl. Hinz, *Die Malerei im deutschen Faschismus*, 79f., Abb. 130; Wolbert, *Programmatische Malerei*, 299ff., Merker, *Die bildenden Künste im Nationalsozialismus*, 278f.; Adam, *Kunst im Dritten Reich*, 162f.; Czech/Doll, *Kunst und Propaganda*, 339f.; Petsch, *„Unersetzliche Künstler“*, 251ff.

der Marine. Beide rahmen den Vertreter der Luftwaffe. Das Prinzip des militärischen Zusammenhalts dominiert nicht nur die Kriegsbilder, sondern, wie bereits zu sehen war, auch die Gruppen- und Familiendarstellungen in allen Bildgattungen. Auch das Verhältnis von Mann und Frau wird oft in dieser Weise akzentuiert, wie das Bild „Gleichklang" von Alfred Bernert zeigt.[39] Während in den Bildern der europäischen Avantgarde, die in den 30er und 40er Jahren entstehen, die Beziehung zwischen Mann und Frau als ein von sexueller Bedrohung und Gewalt geprägtes Verhältnis beschrieben wird,[40] wird das Geschlechterverhältnis in der nationalsozialistischen Kunst als pragmatisch und funktional und in dieser Hinsicht als harmonisch dargestellt.

Die Darstellungen von Frauen und Männern in der Kunst des Nationalsozialismus sind vor allem durch ihre Akzentuierung des ländlichen Lebens Bilder einer prämodernen, vorindustriellen Gesellschaft. Diese Bilder entsprachen nicht der Wirklichkeit eines technisch und industriell entwickelten Landes. Auf der anderen Seite zeugen sie davon, dass insbesondere die Frauen in Deutschland fast vollständig vom industriellen Produktionsprozess ausgeschlossen waren, selbst noch im Krieg bis etwa 1943. Ganz anders war die Situation in den USA, wo während des Krieges Frauen als Arbeiterinnen für die Industrie, nicht zuletzt für die Schwer- und Rüstungsindustrie angeworben wurden.[41] Dies führte zu einem entsprechend anders akzentuierten Frauen- und Männerbild in der Kunst.

Durch technische Veränderungen in der Stahlindustrie, insbesondere durch neue, industriell genutzte Schweißverfahren, für die nicht mehr derselbe körperliche Kraftaufwand nötig war wie für die alten Techniken, das Schmieden oder Nieten,

---

[39] Vgl. Davidson, *Kunst in Deutschland 1933-1945*, Abb. 69.

[40] Vgl. Jutta Held, Die „Feminisierung" der Avantgarde. Zur Kunst der Résistance: Eluard und Henri Laurens, in: *Kritische Berichte*, 18 (1990), H. 1, 21-38.

[41] Vgl. Leila J. Rupp, *Mobilizing Women für War. German and American Propaganda 1939-1945*, Princeton 1978.

konnten auch Frauen für die Arbeit in der Schwerindustrie herangezogen werden, die zuvor eine Domäne der körperlich starken Männer war. Nach dem Kriegseintritt der USA Anfang der 40er Jahre wurden die Frauen zu Hunderttausenden im Rahmen staatlicher Programme ausgebildet und von der amerikanischen Rüstungsindustrie umworben. Norman Rockwells „Rosie the Riveter" (Abb. 17), die zur politischen Ikone dieser Kampagne wurde, spiegelt als Nieterin, die mit Muskelkraft arbeitet und dies auch zeigt, noch das alte, männliche Bild der Industriearbeit wider, wenn auch in ironisierender Weise.[42] Die Arbeiterin tritt mit ihrem Fuß auf ein Exemplar von Hitlers „Mein Kampf" und dokumentiert damit, dass sie ihren Arbeitseinsatz als patriotische Aufgabe im Sinne der Regierung versteht. Zugleich parodiert sie das nationalsozialistische Stereotyp heroischer männlicher Körper. Um den Bedarf der Rüstungsindustrie, insbesondere des Schiffs- und Flugzeugbaus zu decken, wurden auch Jugendliche, die in den Schulen das Schweißen lernten, eingestellt. Mit der zunehmenden Beschäftigung von Frauen und Jugendlichen änderte sich das Körperbild des männlichen Arbeiters in der Stahlindustrie, wie das Gemälde „The Welder" (Abb. 18) von Francis de Erdely aus dem Jahr 1943 belegt.[43] Der athletische Körper, von Rockwell bereits ironisiert, verschwand nahezu völlig, der Körper der Stahlarbeiter wurde vor dem Hintergrund der realen Veränderungen in der Industrie knabenhafter und androgyner.[44]

Die Männer- und insbesondere die Frauenbilder in der nationalsozialistischen Kunst waren demgegenüber nicht

---

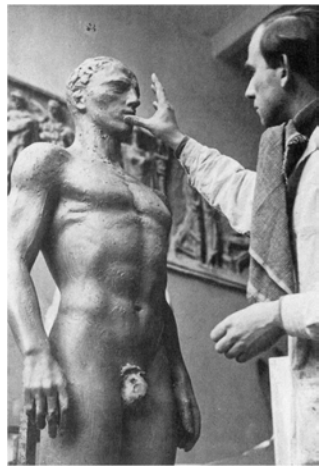
42 Titelseite der *Saturday Evening Post* vom 29.05.1943. Vgl. Philip S. Foner/Reinhard Schultz, *Das andere Amerika. Geschichte, Kunst und Kultur der amerikanischen Arbeiterbewegung*, Berlin 1983, 285; Czech/Doll, *Kunst und Propaganda*, 435f.

43 Vgl. Czech/Doll, *Kunst und Propaganda*, 424f.

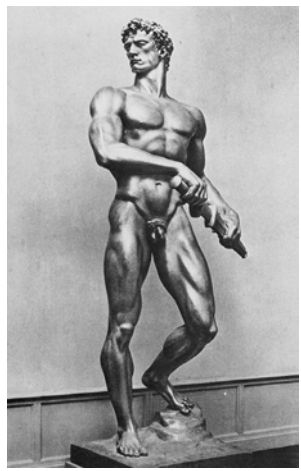
44 Zur Darstellung des Stahlarbeiters und der Stahlarbeiterinnen in der amerikanischen Kunst der frühen 1940er Jahre vgl. Martin Papenbrock, Die Poesie des Stahlarbeiters. Anmerkungen zum Verhältnis von Kunst und Arbeit im Werk von David Smith, in: *Kunst und Politik*, 7 (2005), 93-110.

nur unzeitgemäß, sie waren auch propagandistisch – also im Sinne ihrer eigenen Bestimmung – kontraproduktiv, denn sie stellten sich in der von den Nationalsozialisten ausgerufenen „Erzeugungsschlacht“ des Zweiten Weltkriegs den konkurrierenden Geschlechterbildern, die kaum weniger funktional waren, im Hinblick auf die Produktionssteigerung als hoffnungslos unterlegen dar. Die Frauen- und Männerbilder, das zeigt der Vergleich, sagen weniger über die kulturelle und technische Entwicklung einer Gesellschaft aus als über die herrschenden Produktionsbedingungen und Ideologien. Die politische Steuerung von Körperbildern und Geschlechtermodellen, die vom Nationalsozialismus in extremer Form betrieben wurde, bedeutete nicht nur eine Unterbindung kultureller Diversität und einen massiven Eingriff in die Handlungsspielräume von Frauen und Männern, sondern war Bestandteil einer menschen- und völkervernichtenden Rassen- und Kriegspolitik. Die bildenden Künstler in Deutschland stellten sich bereitwillig in ihren Dienst.

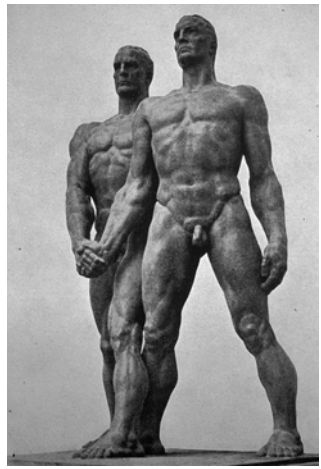
ABBILDUNGEN



1 Arno Breker: Zehnkämpfer (1936)
Aus: Mortimer G. Davidson, Kunst in Deutschland 1933-1945. Eine wissenschaftliche Enzyklopädie der Kunst im Dritten Reich, 4 Bde., Tübingen 1988-1995, Bd. 1, n.p.

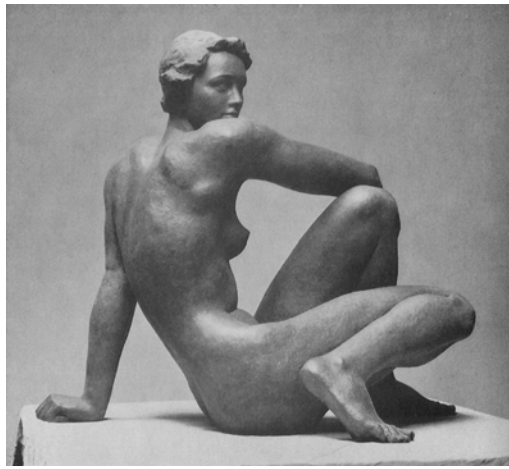


2 Arno Breker: Bereitschaft (1939)
Aus: Die Kunst im Dritten Reich, 3 (1939), Folge 8, 261.



3 Josef Thorak: Kameradschaft (1937)
Aus: Ausst.-Kat. Kunst im Dritten Reich. Dokumente der Unterwerfung, Frankfurt am Main 1974, 238.

4 Georg Kolbe: Ehrenmal für die Gefallenen des Weltkriegs (1935)
Aus: Die Kunst im Deutschen Reich, 6 (1942), Folge 2, 31.



5 Fritz Klimsch: Schauende (1932)
Aus: Die Kunst im Deutschen Reich, 4 (1940), Folge 8/9, 270.

6 Anton Grauel: Mutter
Aus: Die Kunst im Dritten Reich, 3 (1939), Folge 4, 110.

7 Richard Scheibe: Befreiung (1936)
Aus: Die Kunst im Dritten Reich, 3 (1939), Folge 5, 142.

8 Ivo Saliger: Urteil des Paris
Aus: Berthold Hinz, Die Malerei im deutschen Faschismus. Kunst und Konterrevolution, München 1974, Abb. 9.

9 Sepp Hilz: Bäuerliche Venus (1939)
Aus: Aust.-Kat. Große Deutsche Kunstausstellung 1939, München 1939, Abb. 35.

10 Wolfgang Willrich: Deutsches Mädchen aus Göttingen
Aus: Mortimer G. Davidson, Kunst in Deutschland 1933-1945. Eine wissenschaftliche Enzyklopädie der Kunst im Dritten Reich, 4 Bde., Tübingen 1988-1995, Bd. 2.2, Abb. 1537.

11 Wolfgang Willrich: Bildnis Margarete Burger
Aus: Mortimer G. Davidson, Kunst in Deutschland 1933-1945. Eine wissenschaftliche Enzyklopädie der Kunst im Dritten Reich, 4 Bde., Tübingen 1988-1995, Bd. 2.2, Abb. 1561.

12 Ludwig Hohlwein: Neues Volk (1938)
Aus: Hans-Jörg Czech/Nikola Doll (Hg.), Kunst und Propaganda im Streit der Nationen 1930-1945, Dresden 2007, 321.

13 Fritz Mackensen: Säugling
Aus: Die Kunst im Deutschen Reich, 5 (1941), Folge 4, 123.

14 Willi Münch-Khe: Rot-Kreuz-Schwester (1937)
Aus: Mortimer G. Davidson, Kunst in Deutschland 1933-1945. Eine wissenschaftliche Enzyklopädie der Kunst im Dritten Reich, 4 Bde., Tübingen 1988-1995, Bd. 2.1, Abb. 905.

15 Adolf Wissel: Kahlenberger Bauernfamilie (1939)
Aus: Berthold Hinz, Die Malerei im deutschen Faschismus. Kunst und Konterrevolution, München 1974, Abb. 3.

16 Hans Schmitz-Wiedenbrück: Arbeiter, Bauer, Soldat (1941)
Aus: Die Kunst im Deutschen Reich, 5 (1941), Folge 7, 229.

17 Norman Rockwell: Rosie the Riveter (1943)
Aus: Saturday Evening Post, 29.05.1943, Titelseite.

18 Francis de Erdely: The Welder (1943)
Aus: Hans-Jörg Czech/Nikola Doll (Hg.), Kunst und Propaganda im Streit der Nationen 1930-1945, Dresden 2007, 424.

Katharina Peetz

Zur Verflechtung von Antisemitismus, Antifeminismus und Emanzipation im Kaiserreich

1. Einleitung

Waren Emanzipationsgegner/innen im Kaiserreich in der Regel konservativ, antimodern und nationalistisch, während Emanzipationsbefürworter/innen liberale, tolerante und moderne politische Haltungen einnahmen? Diese Fragestellung verweist nach den Herausgeberinnen der Zeitschrift Ariadne[1] auf das Essay *Antisemitismus als kultureller Code*[2], das Shulamit Volkov im Jahr 1978 veröffentlichte. Nach Claudia Bruns und Kerstin Wolff geht Volkov davon aus, dass „…antisemitische Positionen als ein gesellschaftlicher Code für die Ablehnung moderner Emanzipationsbewegungen dienten."[3] Folglich seien nach Volkov Antisemit/innen in der Regel auch antiliberal, antimodern und „…so könnte gefolgert werden – auch antifeministisch gewesen."[4] Die beiden Redakteurinnen betonen, dass Volkov davon überzeugt ist, dass „… wegen dieser antiliberalen Codefunktion des Antisemitismus die AnhängerInnen von modernen Emanzipationsbewegungen

---

1 Vgl. *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, H. 43 (2003). Das Themenheft erschien unter dem Titel ‚Gegenbewegungen der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900'.

2 Vgl. Shulamit Volkov, Antisemitismus als kultureller Code, in: dies., *Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert,* München 1990. Die im Aufsatz verwendeten Zitate beziehen sich auf die zweite Ausgabe dieser Essay-Sammlung. Vgl. Shulamit Volkov, Antisemitismus als kultureller Code, in: dies., *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays,* München ^{2}2000, 13-36.

3 Claudia Bruns/Kerstin Wolff, Editorial des Themenheftes Gegenbewegungen der Moderne. Verbindungen von Antifeminismus, Antisemitismus und Emanzipation um 1900, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, H. 43 (2003).

4 Bruns/Wolff, *Editorial*.

jeglicher Art (sei es Arbeiter-, Frauen- oder Judenemanzipation) keine AntisemitInnen sein“[5] konnten.

In Auseinandersetzung mit dieser Interpretation hinterfragen sie die von Volkov vorgenommene Unterteilung in zwei komplementäre Lager. So seien viele Frauenrechtlerinnen zwar einerseits liberal gewesen, hätten andererseits aber auch antisemitische Positionen eingenommen. Der Blick auf die konkreten Akteure und Akteurinnen der Emanzipationsbewegungen, lasse - so Bruns und Wolff - Volkovs These von den zwei konzeptionellen Lagern brüchig werden.[6] Das eigene Programm beschreiben Bruns und Wolff vor diesem Hintergrund in Abgrenzung von Volkov. Es gehe sowohl darum, die komplexen und widersprüchlichen Verbindungen von Emanzipation und Emanzipationsgegnerschaft in der Zeit um 1900 aufzudecken als auch darum, die oft getrennt untersuchten Bereiche von Antifeminismus und Antisemitismus miteinander in Beziehung zu setzen. Dabei zeigt sich - so die Redakteurinnen -, dass die Verbindung von Antifeminismus und Antisemitismus weder zwangsläufig war noch sich linear und historisch invariabel festschreiben lässt. Liberalismus und Antifeminismus seien als Denkpositionen z.B. vor dem Beginn des ersten Weltkrieges durchaus miteinander vereinbar gewesen, was nur ein Beispiel unter vielen für die Verschränkung von emanzipatorischen und antiemanzipatorischen Diskursen sei. „… es zeigt sich, dass die jeweilige Haltung zur Moderne bzw. modernen Emanzipationsbewegungen in besonderer Weise von den Orten abhängig ist, von denen aus gesprochen wurde, d.h. von dem Beziehungs- und Machtgeflecht, in denen sich bewegt wurde, von dem tradierten Wissensdiskurs, an dem man partizipierte und dem Selbstverständnis, das erworben und angeeignet wurde.“[7]

Doch widersprechen diese Ergebnisse tatsächlich so sehr den Thesen und Erkenntnissen von Shulamit Volkov wie

[5] Ebd.
[6] Vgl. ebd.
[7] Ebd.

Bruns und Wolffs andeuten? Oder führt ein konsequentes Zusammendenken zwischen Volkovs Positionen und den Ergebnissen des Ariadne-Themenheftes weiter? Dass dies der Fall sein könnte, lässt sich bereits an dem Beitrag *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus* von Angelika Schaser aus demselben Heft erkennen. Schaser betont, dass Volkov 2001 die Grundlinien des Zusammenhangs zwischen Antisemitismus und Antifeminismus von der Aufklärung bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts nachgezeichnet habe.[8] Volkov habe in diesem Beitrag zudem ihr Konzept vom ‚Antisemitismus als kulturellem Code' präzisiert und erweitert, das in der deutschen Frauen- und Geschlechterforschung seit den neunziger Jahren rezipiert worden sei.[9] Schaser geht davon aus, dass der von Volkov 1978 aufgeworfene Gegensatz zwischen antisemitischen Positionen und emanzipatorischen Bestrebungen einen interessanten Ansatzpunkt für die Erforschung des Antisemitismus innerhalb der Frauenbewegung bietet[10] und betont auch, dass Volkov selbst ihre 1978 noch klar formulierte Lagertrennung 2001 differenziert habe[11].

Vor diesem Hintergrund scheint der von Bruns und Wolff konstatierte Bruch in den zwei starren Lagern bereits bei Volkov selbst angelegt zu sein. Um diesen Bruch nachzuzeichnen sollen in diesem Beitrag zunächst die Ausführungen Volkovs zu den Themen Emanzipation, Antisemitismus und Antifeminismus noch einmal ins Gedächtnis gerufen werden.

---

8 Vgl. Angelika Schaser, Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte,* H. 43 (2003), 66-71, hier 66. Dazu ebenfalls Angelika Schaser, Antisemitismus und deutsche Frauenbewegung, in: *querelles-net. Rezensionszeitschrift für Frauen- und Geschlechterforschung,* Nr. 2 (2000), unter: http://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/18/18, Zugriff am 8.10.2013.

9 Vgl. Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus*, 67.

10 Vgl. ebd., 68.

11 Vgl. ebd., 70.

Im Anschluss daran sollen drei ausgewählte Beiträge[12] aus dem Kontext der Wilhelminischen Gesellschaft im Hinblick auf den Konnex zwischen Emanzipation, Antisemitismus und Antifeminismus vorgestellt werden. Abschließend soll geklärt werden, welche Einsichten man gewinnt, wenn man die vorgestellten Beiträge und deren Ergebnisse in Auseinandersetzung mit Volkovs Thesen interpretiert. Vor diesem Hintergrund sind für mich folgende Fragen leitend:

- Inwiefern lässt sich bei Volkov von einer „…einfache[n, K.P.] Gegenüberstellung eines emanzipatorischen versus eines antiemanzipatorischen Lagers…“[13] sprechen?
- Welche Bedeutung erhalten die Begriffe Emanzipation, Antisemitismus und Antifeminismus bei Volkov? Inwiefern setzt sie sich mit deren Verhältnis auseinander?
- Welche Vorstellung von Antisemitismus, Antifeminismus, Emanzipation und deren Verflechtung finden sich in den ausgewählten Beiträgen?
- Wo liegen die genauen programmatischen Unterschiede aber auch Gemeinsamkeiten zwischen Volkov und den ausgewählten Beiträgen? Lassen sich die Forschungsergebnisse dieser Beiträge in der Sprache von Volkov beschreiben?

---

[12] Es sei hier noch auf die Beiträge *Es ist verkehrt, Ungleichen Gleiches zu geben. Der Alldeutsche Verband und das Frauenwahlrecht* von Rainer Hering sowie *Völkische Frauenbilder* von Julia Horning aus dem gleichen Themenheft verwiesen, die sich aber leicht in Volkovs Lager-Konzeption integrieren lassen. So war z.B. der *Alldeutsche Verband* fest im antisemitischen Lager verwurzelt und zeichnete sich dementsprechend durch einen radikalen Antifeminismus, Antisemitismus aber auch Anti-Sozialismus aus. Vgl. Rainer Hering, „Es ist verkehrt, Ungleichen Gleichheit zu geben“ Der Alldeutsche Verband und das Frauenwahlrecht, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte,* H. 43 (2003), 22-29, hier 22-23; 28. Die restlichen Beiträge aus dem Themenheft stammen nicht aus dem Kontext der Wilhelminischen Gesellschaft und wurden daher nicht berücksichtigt.

[13] Bruns/ Wolff, *Editorial*.

2. Suhlamit Volkovs Auseinandersetzung mit Emanzipation, Antisemitismus und Antifeminismus

2.1. Volkovs Vorstellung von Emanzipation als gesellschaftlicher Integration

Mit dem Begriff Emanzipation befasst sich Volkov vor allem in dem Essay *Antisemitismus und Antifeminismus: Kultureller Code oder soziale Norm*. Sie konstatiert für das ausgehende 18. Jahrhundert einen engen Zusammenhang zwischen der „…später so genannten ‚Emanzipation der Juden' einerseits und der ‚Emanzipation der Frauen' andererseits".[14] Immer wieder falle auf, wie ähnlich die Gleichberechtigungsfrage behandelt wurde, „…wenn es sich um die verschiedenen Gesellschaftsgruppen handelte, die - aus welchen Gründen auch immer - als minderwertig oder als Außenseiter galten."[15] Dies zeige sich exemplarisch an den Schriften Christian Wilhelm Dohms (*Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*, 1781) und Theodor Gottlieb Hippels (*Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber*, 1792). Hippel habe Dohms Schrift gekannt und rezipiert, was sich vor allem in ähnlichen Argumente und Prämissen zeige. Beide schreiben nach Volkov beispielsweise den Ausschluss von Frauen und Juden aus bestimmten wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Aktivitäten nicht deren Wesen zu. Vielmehr gingen sie davon aus, dass der Ausschluss dieser Gruppen aufgrund ihrer besonderen Geschichte und der Geschichte ihrer Stellung in der Gesellschaft bedingt und somit veränderlich war.[16] In den späten 20er Jahren des 19. Jahrhunderts erwachte nach Volkov das öffentliche Interesse an den gesellschaftlichen Gruppen, die ihre ‚natürlichen' Rechte noch nicht erreicht hatten. Zeitgleich gelangte der Begriff ‚Emanzipation' ins Wörterbuch.

[14] Suhlamit Volkov, Antisemitismus und Antifeminismus: Soziale Norm und Kultureller Code, in: *Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays,* München 2001, 62.

[15] Ebd., 63.

[16] Vgl. ebd., 63-64.

Der aus dem römischen Rechtskontext stammende Begriff ‚Emanzipation' als ‚gesetzliche Loslösung von (väterlicher) Autorität' erhielt neue Bedeutungsfacetten. So wurde in den ersten zwei Dritteln des 19. Jahrhunderts immer wieder über die gesellschaftliche Integration und den Status von Katholiken, Bauern, Sklaven, Schwarzen, Arbeitern und Juden diskutiert. Demgegenüber blieb nach Volkov die Debatte über die weibliche Emanzipation marginal.[17]

2.2. Antisemitismus als ‚kultureller Code'

Die Frage nach dem Antisemitismus der Wilhelminischen Gesellschaft stellt sich Volkov als Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität im deutschen Antisemitismus.[18] In Auseinandersetzung mit Positionen, die stärker die Diskontinuität zwischen dem ‚politischen Antisemitismus des Kaiserreiches' und dem ‚Nationalsozialismus' (Richard S. Levy) betonen, greift Volkov affirmativ auf das Essay Werner Jochmanns über *Struktur und Funktion des Antisemitismus*[19] im Wilhelminischen Deutschland zurück. Mit Jochmann teilt Volkov die Einschätzung, dass „…der Niedergang der antisemitischen Parteien … nicht als Anzeichen für eine generelles Nachlassen des deutschen Antisemitismus gewertet werden…"[20] kann, wie Levy dies annahm. Vielmehr verweise dieser Niedergang auf einen Wandel der Form und zwar dahingehend, dass antisemitische Positionen in der ganzen Gesellschaft grassierten. „Selbst im sozialdemokratischen Lager, zumal in einigen Gewerkschaften, fehlte es keineswegs an antisemitischen Anschauungen."[21] Zwar habe der

---

17 Vgl. ebd., 65.

18 Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code,* 13.

19 Vgl. Werner Jochmann, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus, in: *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1941,* hg. v. W.E. Mosse/ A. Paucker, Tübingen 1976, 389-477 (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 33).

20 Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 16.

21 Ebd., 16.

Antisemitismus unter den Nationalsozialisten neue Formen angenommen, aber er sei aus der institutionellen Struktur erwachsen, die die Wilhelminische Gesellschaft vorgegeben habe.[22] Die Wilhelminische Kultur, die sich in den neunziger Jahren herausbildete war nach Volkov geprägt von einer radikal antimodernen Mentalität. Diese Mentalität wurde ihrer Meinung nach durch einen extremen Nationalismus, koloniale sowie imperiale Bestrebungen, Kriegsbegeisterung und das Eintreten für einen vorindustriellen Sittenkodex konstituiert. Zu ihr gehörte ebenso die Ablehnung von Liberalismus, Kapitalismus Sozialismus und Demokratie sowie den Ruf nach der Rekonstruktion einer völkischen Gemeinschaft. „In der einen oder anderen Weise ging diese Ideologie stets mit dem Antisemitismus Hand in Hand.“[23] Volkov bezeichnet ihre Beschreibung der antimodernen Mentalität der Wilhelminischen Gesellschaft als ‚generelles Muster', das zahlreiche Varianten aufwies. Antisemitismus konnte dabei Bestandteil eines ganzen Ethos sein, wie die Ansichten der Antisemiten über Frauen ihre Rechte zeige.

„Den Frauen so hieß es, fehlten wie den Juden das erforderliche ethische Bewußtsein und der moralische Ernst, die beide den deutschen Mann auszeichneten. Antisemitismus und Antifeminismus gingen im deutschen Kaiserreich fast zwangsläufig Hand in Hand. Beide waren integrierender Bestandteil jener anti-emanzipatorischen Kultur, die bei der Mehrheit der Deutschen in der Vorkriegszeit verbreitet war.“[24]

Insgesamt habe die Gesellschaft des Wilhelminischen Kaiserreichs einen Prozess der extremen Polarisierung durchlebt, in deren Kontext sich zwei hauptsächliche „…konzeptionelle Lager, zwei Systeme von Werten und Normen, kurzum: zwei Kulturen…“[25] herausbildeten. Zu ihrer Symbolisierung und Bezeichnung dienten nach Volkov oft zwei Begriffe: Emanzipation und Antisemitismus. In diesem Kontext wurde der

[22] Vgl. ebd., 17.
[23] Ebd., 20.
[24] Ebd., 23.
[25] Ebd.

Antisemitismus nach Meinung von Volkov zum ‚kulturellen Code'.

„Das Bekenntnis zum Antisemitismus wurde zu einem Signum kultureller Identität, der Zugehörigkeit zu einem spezifischen kulturellen Lager. Man drückte dadurch die Übernahme eines bestimmten Systems von Ideen und die Präferenz für spezifische soziale, politische und moralische Normen aus."[26]

Als kultureller Code sei der Antisemitismus zu einem Kürzel für ein ganzes Ideen-System geworden, die mit der direkten, realen Schätzung oder Nichtschätzung von Juden wenig bis gar nichts zu tun gehabt habe. Versteht man den Antisemitismus als kulturellen Code so hat man nach Volkov den Schlüssel für die Frage nach dem Antisemitismus der einfachen Menschen in der Wilhelminischen Gesellschaft in der Hand.[27] Zugleich ist es für Volkov wichtig, dass die Verbindung von Antisemitismus mit anderen sozialen und politischen Positionen zwischen der ersten und zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts differierte. So gehörte Judenhass in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer besonderen Spielart des Liberalismus und konnte sich mit dem extremsten Linksliberalismus ebenso wie mit der aufkommenden ‚Germanomanie' vertragen. Demgegenüber habe sich der Antisemitismus nach der Jahrhundertmitte zunehmend mit anti-emanzipatorischen Einstellungen verbunden und sei quasi zu einem permanenten Verbündeten von Anti-Kapitalismus und Anti-Liberalismus geworden. Er habe jedoch immer seinen mehrdeutigen, diffusen Charakter behalten.

„Im Jahrhundert der Emanzipation hing Judenverachtung oft, aber keineswegs immer mit anti-emanzipatorischen Auffassungen zusammen. Auch später im Jahrhundert und bis weit in das zwanzigste hinein blieben judenfeindliche Gefühle endemisch und ambivalent, doch kristallisierte sich immer deutlicher ein Muster heraus. Erst nachdem die Emanzipation

[26] Ebd.

[27] Vgl. ebd., 23-24.

der Juden erreicht war, verband sich der Antisemitismus allmählich untrennbar mit ihrer Negation.“[28]

Nachdem Volkov auf die Lancierung des Begriffs Antisemitismus durch Willhelm Marr und die Verbreitung des Antisemitismus durch Otto Glagau und Heinrich von Treitschke eingegangen ist, kommt sie zu dem Ergebnis, dass Ende der siebziger Jahre das ganze Arsenal der antisemitischen, nationalistischen und anti-emanzipatorischen Ideologie ‚geschmiedet war'.[29] Antisemitismus und Emanzipation wurden so zum „…Inbegriff zweier Kulturen, die im deutschen Kaiserreich nebeneinander existierten.“[30]

„Wie ein antisemitischer Standpunkt im Wilhelminischen Deutschland praktisch eine anti-emanzipatorische Position und Widerstand gegen die unterschiedlichen Beurkundungen des modernen sozialen Freiheitsringens bedeutete, so bedeutete die Ablehnung des Antisemitismus das Eintreten für Emanzipation und zwar nicht allein der Juden, sondern der Gesellschaft insgesamt.“[31]

Gleichwohl gibt Volkov zu bedenken, dass diese klare Konfliktlinie sowohl für patriotische, nationalistische Juden sowie für die kleine Minderheit von Antisemiten im emanzipatorischen Lager ein besonderes Problem darstellte.[32] Ausweitungen und Differenzierungen ihres Konzeptes vom Antisemitismus als kulturellem Code finden sich vor allem in dem Essay *Antisemitismus und Antifeminismus: Kultureller Code oder soziale Norm?* So grenzt Volkov den Antisemitismus als ‚kulturellen Code' gegen einen radikalen, groben Antisemitismus ab, der in der Wilhelminischen Gesellschaft gerade nicht die Norm gewesen sei.[33] Zugleich ermögliche das Konzept des Antisemitismus als ‚kulturellem Code' und ‚Normalfall' in der Wilhelminischen Gesellschaft die Herausarbeitung eines

[28] Ebd., 26.
[29] Vgl. ebd., 26-34.
[30] Ebd., 35.
[31] Ebd.
[32] Vgl. ebd.
[33] Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 68.

kompromisslosen Anti-Antisemitismus als sozialem Kennzeichen. Der ‚kulturelle Code' des ‚Anti-Antisemitismus' war nach Volkov *oft* „…typisch für die Radikal-Liberalen, die eingefleischten Demokraten und das Gemisch von ideologischen Außenseitern aller Art"[34] bzw. das „…Lager der Anhänger der Emanzipation aller Schattierungen."[35] Dies zeige das Beispiel der *Friedensbewegung*, wobei die Verbindung von Pazifismus und Anti-Antisemitismus nicht dauerhaft gewesen sei. Nach Volkov kann man zu Beginn des 20. Jahrhunderts allerdings für die Linke in Deutschland konstatieren, dass hier Anti-Antisemitismus und das kompromisslose Eintreten für die Emanzipation und Gleichberechtigung der Juden selbstverständliche Prinzipien waren.[36]

2.3. Volkovs Sicht des Verhältnisses von Antisemitismus und Antifeminismus

Zwischen Antisemitismus und Antifeminismus bestand nach Volkov bereits in der Blütezeit des Nationalismus eine Affinität. Diese Affinität habe sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts durchgehalten, wie z.B. das Buch „Geschlecht und Charakter" von Otto Weiniger zeige. Weiniger vergleiche in diesem Buch ‚Weiblichkeit' mit ‚Judentum' und komme zu dem Schluss, dass sofern tatsächlich ein weibliches Element im Mann existiert, dieses im jüdischen Mann besonders stark vertreten sei. „Daher ist Antisemit, wer mit Entschlossenheit und ohne Unterbrechung das Weiblich-Jüdische in seinem Inneren bekämpft und sich konsequent weigert, sich ihm zu ergeben."[37] Volkov sieht die von Weiniger und anderen Autoren hergestellte ideologisierte Verbindung zwischen Juden- und Frauenfrage als zentral an, da sie darauf verweise, wie sehr die Begriffe ‚Jude' oder ‚Frau' dazu dienten, die ethnische und männliche Exklusivität der nationalen Gemeinschaft

[34] Ebd., 70.
[35] Ebd., 68.
[36] Vgl. ebd., 71.
[37] Ebd., 72.

zu schützen und zu bewahren. Wenig später sei dann auch die biologische oder rassische Rationalisierung dieser Exklusivität gefolgt. „Die Diskussion über das Prinzip des ‚Andersseins' hatte konstruktiven, stabilisierenden und ausschlaggebenden Wert innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft um die Zeit der Jahrhundertwende."[38] Diejenigen, die sich im Kaiserreich für die Juden einsetzen mussten vor diesem Hintergrund nach Volkov auch immer wieder zur Frauenfrage Stellung nahmen. Diese Verknüpfung von Feminismus und Philosemitismus findet sich nach Volkov beispielsweise bei Theodor Lessing, der für einen positiven Zusammenhang ‚Jude/Frau' plädierte und auf deren moralische sowie intellektuelle Überlegenheit verwies. [39] „Zweifellos gab es zur Zeit der Jahrhundertwende jede mögliche Kombination der Einstellung zu Frauen und zu Juden, zusammen und einzeln."[40] Dennoch seien ausgesprochene Gegner der Frauenbewegung fast ausnahmslos auch radikale Antisemiten gewesen.

Mit Ute Planert betont Volkov, dass für die Zeit um die Jahrhundertwende von einer programmtisch-strukturellen, personellen und organisatorischen Verflechtung zwischen Antifeminismus und Antisemitismus gesprochen werden kann. Innerhalb dieser Verflechtung weisen Antifeminismus und Antisemitismus nach Volkov allerdings unterschiedliche ideologische Lokalisierungen auf. Während der radikale, extreme Antisemitismus nur im rechten Lager zu finden gewesen sei, sei der Widerstand gegen die Forderungen nach Gleichberechtigung von Frauen viel weiter verbreitet gewesen. Damit verhielt sich die Wilhelminische Gesellschaft nach Volkov nicht allen ‚anderen' gegenüber gleich. Während die Juden im Kaiserreich zumindest formell, gleichberechtigte Staatsbürger waren, dennoch bei einer radikalen antisemitischen

[38] Ebd., 73.

[39] Vgl. ebd., 74-75. Weiniger scheint damit ein Prototyp der von Volkov angesprochenen patriotische, nationalistische Juden sowie für die kleine Minderheit von Antisemiten im emanzipatorischen Lager ein besonders Problem darstellte. Vgl. ebd. 35.

[40] Ebd., 75.

Minderheit als gefährliches Element galten, war der Widerstand gegen die Gleichberechtigung der Frau konsequent durchgehaltene gesellschaftliche Norm. Noch radikaler war der Widerstand gegen Homosexuelle, die von der Mehrheit der Deutschen von vorneherein nicht als Gesellschaftsmitglieder betrachtet wurden.[41]

2.4. Zwischenergebnis

1. Es zeigt sich, dass Volkov an ihrer These vom Antisemitismus als kulturellem Code festhält, während sie Antifeminismus und zumindest implizit auch Homophobie als kulturelle bzw. soziale Norm bezeichnet, die für die Mehrheit der Wilhelminischen Gesellschaft verbindlich war. Während Antisemitismus oder Anti-Antisemitismus damit für Volkov damit als kennzeichnend für zwei gegensätzliche positionelle Lager sind, kann diese unterschiedliche Zuordnung für Feminismus, Anti-Feminismus, Homosexualitätsbefürwortung und Homophobie gerade nicht vorgenommen werden. So war z.B. der Feminismus nach Volkov undeutlich und diffus im gesellschaftlich-politischen Raum verortet[42], war „…ideologisch schwer zu platzieren und konnte deshalb nie als kulturelles Zeichen für dieses oder jenes Lager dienen.“[43]

2. Nicht im Gegensatz, sondern gerade in Übereinstimmung mit Bruns/ Wolff betont Volkov, dass die Verbindung von Antifeminismus und Antisemitismus nicht zwangsläufig war. Dies sieht man z.B. an ihrer Einschätzung wonach es um die Jahrhundertwende jede mögliche Kombination der Einstellung zu Frauen und zu Juden, zusammen und einzeln gab. [44] Zugleich erkennt man dies auch an ihrer Beschreibung der unterschiedlichen sozialen und politischen Positionen mit denen sich der Antisemitismus im Laufe des 19. Jahrhunderts verband. Zugleich findet sich bei Volkov auch die Aussage,

[41] Vgl. ebd., 77-78.
[42] Vgl. ebd., 80-81.
[43] Ebd., 81.
[44] Vgl. ebd., 75.

dass ausgesprochene Gegner der Frauenbewegung fast ausnahmslos radikale Antisemiten gewesen seien[45]

3. Bezogen auf die Lagerbildung zwischen Antisemiten und Anti-Antisemiten ist sich Volkov m.E. bewusst, dass diese nicht starr durchgehalten werden kann. So findet sich die Aussage, dass „…die AnhängerInnen von modernen Emanzipationsbewegungen jeglicher Art … keine AntisemitInnen waren…“, bei Volkov nicht. Sie spricht vielmehr von einer kleinen Minderheit von Antisemiten im emanzipatorischen Lager.[46] Fest legt sich Volkov allerdings in Bezug auf die Linke in Deutschland, deren Anti-Antisemitismus und kompromissloses Eintreten für die Emanzipation und Gleichberechtigung der Juden selbstverständliche Prinzipien gewesen seien.[47]

4. Bruns/ Wolff betonten, dass Liberalismus und Antifeminismus als Denkpositionen z.B. vor dem Beginn des ersten Weltkrieges miteinander vereinbar waren, was für sie ein Hinweis für die Verschränkung von emanzipatorischen und antiemanzipatorischen Diskursen darstellt. Mit dieser Einschätzung stehen sie allerdings nicht im Gegensatz zu Volkov, die betont, dass der „…Antifeminismus bei allen Schichten der männlichen Bevölkerung als ‚natürlich’, als selbstverständlich [galt, K.P], und seine gehässigsten Äußerungen waren sowohl im antimodernistischen wie im modernen Lager zu vernehmen – rechts und links.“[48]

5. Ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Volkov und dem von Bruns/ Wolff redigierten Themenheft liegt darin, dass die Beiträge in letzterem sich auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen beziehen, während Volkov übergreifende Thesen aufstellt. Jedoch findet sich m.E. bei Volkov das nötige Differenzierungspotential vor, um ihre These von einem ‚anti-emanzipatorischen und einem emanzipatorischen Lager’ ins Gespräch mit den vorgelegten Forschungsergebnissen zu

[45] Vgl. ebd., 75.
[46] Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 35.
[47] Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus,* 71.
[48] Ebd., 81.

bringen. Dabei ist zu beachten, dass Volkov unter Emanzipation in Anlehnung an den zeitgenössischen Diskurs ganz grundsätzlich die Integration von unterschiedlichen Gruppen (Juden, Sklaven, Frauen…) in die Gesellschaft bzw. in bestimmte wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Aktivitäten versteht.[49] Zugleich konstituiert sich die Zugehörigkeit zum emanzipatorischen Lager für sie im Besonderen durch einen dezidierten Anti-Antisemitismus, wobei sie sich darüber bewusst ist, dass es eine Minderheit von Antisemiten in diesem Lager gab.

3. Verbindungen von Antisemitismus und Antifeminismus und Emanzipation in der Wilhelminischen Gesellschaft um 1900

3.1. Stephanie Braukmann - ‚Die kapitalistische Gesellschaft schachert mit Allem und Jedem'

Die proletarisch-sozialistische Frauenbewegung kann nach Stephanie Braukmann grundsätzlich der „Kultur der Emanzipation" zugeordnet werden: „Die sozialistischen Frauen forderten die soziale und rechtliche Befreiung der Frau, bezogen sich positiv auf die Moderne und traten für Internationalismus und Antimilitarismus ein."[50] Sie bekämpften zudem die neu entstandenen antisemitischen Verbände und Parteien und verurteilten Formen des Antisemitismus, wie sie sich z.B. in judenfeindliche Ausschreitungen in Osteuropa zeigten. Unter Emanzipation versteht Braukmann damit grundlegend das Eintreten für die Befreiung der jeweils sozial und rechtlich benachteiligten Gruppe, im konkreten Fall die der Frauen. Die Zugehörigkeit zur ‚Kultur der Emanzipation' bzw. dem emanzipatorischen Lager wird für sie zudem über einen klaren

[49] Vgl. ebd., 63-64.

[50] Stephanie Braukmann, 'Die kapitalistische Gesellschaft schachert mit Allem und Jedem'. Die proletarisch-sozialistische Frauenbewegung im Kaiserreich und der Antisemitismus, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte,* H. 43 (2003), 6-13, hier 6.

‚Anti-Antisemitismus', einen positiven Bezug zur Moderne, die Ablehnung eines extremen Nationalismus und Militarismus hergestellt.

Blickt man jedoch auf die Zeitschrift der proletarischen Frauenbewegung *Die Gleichheit* fällt auf, dass das Organ traditionell judenfeindliche Stereotype einsetze, um ihre Kritik an der kapitalistischen Gesellschaft zu transportieren. Beispielsweise operierte *Die Gleichheit* mit dem judenfeindlichen Stereotyp des „Schacherns", um ihre Kritik an der kapitalistischen Vergesellschaftung zu codieren. Bezogen auf die bürgerlichen Wohltätigkeitsvereine kommt *Die Gleichheit* beispielsweise zu folgendem Ergebnis:

„In dem Wohltätigkeitssport […] hat die Bourgeoisie mit der feinen Geschäftswitterung des erfahrenen Wucherers eine Form des Gebens ausgeheckt, welche dem einzelnen ‚Wohlthäter' wie der ganzen Klasse gewinnbringend ist […]. Eine Veranstaltung des Wohlthätigkeitssports, und ihre Rechnung finden jene modernen Pharisäer, […] die als ‚großmüthige Freunde der Armuth' […] auf dem Markte der großen Tagesblätter gepriesen sein wollen. […] Der Wohlthätigkeitssport bietet dem geschäftigen Müßiggang ein weites Bethätigungsfeld, er liefert Vergnügungssüchtigen einen Vorwand, sich selbst gerührt als Tugendhelden zu bewundern: kurz, er ist eine Börse, an der die verschiedensten Werthe […] geschachert werden, welche in der bürgerlichen Gesellschaft käuflich und verkäuflich sind."[51]

Über das Bild des „Schachers" hinaus sind hier folgende Elemente zeitgenössischer jüdischer Negativstereotype versammelt: der „Wucherer", der „heuchelnde Pharisäer" und „die Börse" als Ort vorgeblich jüdischer Finanzspekulation. Nicht zuletzt verweist die Zeitschrift auch auf die hohen Kosten von Wohltätigkeitsveranstaltungen. *Die Gleichheit* fordert

[51] *Die Gleichheit*, Nr. 25 (1898), 194, zitiert nach Braukmann, *‚Die kapitalistische Gesellschaft schachert…'*, 7.

deshalb einen „…Kampf für soziale Reformen, statt des Tanzes vor der Bundeslade des häßlichsten Krämergeistes.“[52]

Braukmann befasst sich auch mit der Haltung der *Gleichheit* gegenüber dem zeitgenössischen Antisemitismus, die sie als ambivalent bezeichnet. Einerseits führte *Die Gleichheit* nach Braukmann eine offensive Auseinandersetzung mit dem parteipolitischen Antisemitismus sowie den explizit antisemitisch geprägten Berufsverbänden zu denen z.B. der *Deutschnationale Handlungsgehilfenverband* zählte. Zudem kritisierte *Die Gleichheit* z.B. ausführlich die antisozialistische, arbeiterfeindliche und antifeministische Haltung der christlichen Wiener Frauenbewegung und stellte deren intellektuelles Niveau in Frage.[53] Andererseits blendete ihre Auseinandersetzung mit dieser Wiener Frauenbewegung gerade deren antisemitische Grundhaltung aus. Dieses Schweigen irritiert nach Braukmann nicht nur wegen der fehlenden moralischen Distanzierung, sondern auch wegen der Bedeutung, die die antisemitischen Ideologeme für die antiemanzipatorischen Positionen der christlich-sozialen Frauenbewegung hatte.[54] Dies zeige sich auch in der Beurteilung der „Kauft-nur-bei-Christen-Versammlungen“[55] der christlich-sozialen Frauenbewegung durch die *Gleichheit*:

„Alljährlich vor Weihnachten werden große Frauenversammlungen einzig zu dem Zwecke einberufen, die Frauen zu bestimmen, ihre Weihnachtseinkäufe nur bei Christen zu machen. Die Devise: ‚kauft nur bei Christen’ wurde dadurch populär gemacht, daß die verschiedenen Redner der Partei […] ihren ‚geliebten christlichen Frauen und Jungfrauen’ einredeten, in Folge des Boykotts der jüdischen Geschäftsinhaber werde das christliche Handwerk wieder den ‚gerühmten

---

[52] *Die Gleichheit*, Nr. 25 (1898), 194, zitiert nach Braukmann, *‚Die kapitalistische Gesellschaft schachert…’,* 7.

[53] Vgl. Braukmann, *‚Die kapitalistische Gesellschaft schachert…’,* 9-11.

[54] Vgl. ebd., 11.

[55] *Die Gleichheit*, Nr. 5 (1898), 37, zitiert nach Braukmann, *‚Die kapitalistische Gesellschaft schachert…’,* 11.

goldenen Boden' zurückerlangen und damit jede der Töchter des Mittelstandes einen Mann erhalten."[56]

Bei näherer Betrachtung zeigt sich nach Braukmann, dass lediglich die Art der Darstellung verdeutlicht, dass die proletarisch-sozialistische Frauenbewegung diese Position in Frage stellte. Dass hier ein zentraler Aspekt emanzipatorischer Diskurse um die Frauenfrage als Judenfrage mit antisemitischer Stoßrichtung reformuliert wurde, wurde von der *Gleichheit* nicht zum Gegenstand der Diskussion. Auch eine Kritik an der antisemitischen Praxis des Boykotts jüdischer Geschäfte vermisst Braukmann. Ebenso fragwürdig erscheint ihrer Meinung nach die Tatsache, dass in der *Gleichheit* regelmäßig eine Verschiebung stattfand, „…die bei antisemitischen Angriffen Juden und Jüdinnen aus und Sozialistinnen in das Zentrum der Betrachtung rückt[e]."[57]

Für Braukmann sind die antijüdischen Stereotype der *Gleichheit* vor diesem Hintergrund keine Randerscheinung, sondern bilden zusammen ein antijüdisches Symbolsystem, das für alle Themenfelder der *Gleichheit* ein Bezugspunkt war. Die emanzipatorischen und kritischen Diskurse der sozialistischen Frauenbewegung wiesen damit einen judenfeindlichen Subtext auf, der im Zeitraum von 1890-1914 unverändert bestehen blieb.[58].

Stellt also dieser Befund von judenfeindlichen Stereotypen in der *Gleichheit* Volkovs These von einem antisemitischen, anti-emanzipatorischem und einem anti-antisemitischen, emanzipatorischen Lager in Frage? Hierzu ist zunächst die Einordnung heranzuziehen, die Braukmann selbst vornimmt. Sie betont zunächst, dass die antijüdische symbolische Ordnung nicht mit der des antisemitischen Lagers zusammenfiel. Sie verweist hierbei auf den metaphorischen Charakter der antijüdischen Stereotype sowie auf das Fehlen von Personifizierungen. So war für die *Gleichheit* primär die Analyse

[56] Ebd.
[57] Braukmann, *‚Die kapitalistische Gesellschaft schachert…',* 11.
[58] Vgl. ebd., 6-9.

sozio-ökonomischer Strukturen maßgeblich, was dann sekundär dazu führte, dass die Funktionsmechanismen kapitalistischer Herrschaft mit Hilfe von judenfeindlichen Metaphern beschrieben wurden. Da sich in der *Gleichheit* keine Gegenüberstellung von ‚raffendem jüdischen Kapital' und ‚wertschaffendem deutschen Mittelstand' finden, grenzt Braukmann ihre judenfeindlichen Stereotype von dem modernen Antisemitismus ab. Fremd sei der *Gleichheit* auch eine Seuchen- und Schädlingsmetaphorik des sog. ‚Raudauantisemitismus' geblieben.

„Obwohl es in weiten Teilen auf die gleichen antijüdischen Stereotype rekurrierte, bildete das in der Kapitalismuskritik der sozialistischen Frauen eingelassene antijüdische Symbolsystem eine eigenständige symbolische Ordnung, sie sich trotz gemeinsamer Elemente deutlich von den dominanten symbolischen Repräsentationsformen des Antisemitismus unterschied."[59]

Fest steht damit, dass die judenfeindlichen Stereotype der *Gleichheit* von Braukmann nicht dem Lager des radikalen Antisemitismus zugeordnet werden, der nach Volkov in der Wilhelminischen Gesellschaft ohnehin nicht die Norm war.[60] Braukmann betont weiterhin, dass das antijüdische Symbolsystem der *Gleichheit* eine eigenständige symbolische Ordnung darstellte. Mit Volkov könnte man schlussfolgern, dass dieses ‚judenfeindliche Symbolsystem' ähnlich wie der ‚kulturelle Code' mit der direkten, realen Schätzung oder Nichtschätzung von Juden wenig bis gar nichts zu tun hatte.[61] Zugleich scheint das ‚judenfeindliche Symbolsystem' ähnlich wie der ‚kulturelle Code' zu funktionieren: In beiden Fällen geht es darum, sich zu bestimmten Positionen abgrenzend zu verhalten. So bedeutete „unverhohlene Symphatie mit dem Antisemitismus" [62] nach Volkov im Kontext des ‚kulturellen Codes' „…Abscheu vor allem, was er als unrein und

[59] Ebd., 9.
[60] Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*
[61] Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 23-24.
[62] Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 67.

gefährlich kennzeichnete; dazu gehörte Misstrauen gegenüber allem, was nach Modernität aussah…“[63] Die ‚judenfeindlichen Stereotype' der *Gleichheit* verwiesen im Kontext des ‚Symbolsystems' wiederum auf eine Gegnerschaft zu den Funktionsmechanismen kapitalistischer Herrschaft.

Ihre Zugehörigkeit zur Kultur der Emanzipation zeigte die *Gleichheit* vor diesem Hintergrund zwar dadurch, dass sie die antisemitischen Organisationen als Antisozialisten, Vertreter der Reaktion und Protagonisten einer frauen- und arbeiterfeindlichen Politik bekämpft hat. Problematisch ist nach Braukmann dabei aber, dass die *Gleichheit* bei diesem Kampf das wichtigste Element dieser Organisationen, d.i. ihren Judenhass, aber ausgeblendet hat. „Weder wurde das in ihre Kapitalismuskritik eingelassene antijüdische Symbolsystem als solches erkannt und kritikabel, noch die reale Bedeutung des Antisemitismus für die politisch-ideologische Formierung des gegnerischen Lagers wahrgenommen und bekämpft.“[64] Die Verwendung des antijüdischen Symbolsystems legt, wie schon gesagt, eine Modifizierung von Volkovs Position nahe, weil auch im emanzipatorischen Lager judenfeindliche Symbolsysteme dazu verwendet werden konnten, um die Präferenz für bestimmte (in diesem Fall antikapitalistische) Normen auszudrücken. Demgegenüber lässt sich das von Braukmann konstatierte und mit Recht kritisierte Nichterkennen der Funktion des Antisemitismus für die politisch-ideologische Formierung des gegnerischen Lagers gut in Volkovs These vom Antisemitismus als kulturellem Code integrieren. So betont Volkov, dass noch bis in die Weimarer Republik„… für Millionen Deutsche und für die Mehrheit der deutschen Juden...'Antisemitismus' ein kultureller Code“ [blieb, K.P.] […] Sie waren sich nicht bewußt, daß die Sprache sich verändert hatte und daß sie nicht mehr in der Lage waren, die Botschaft dieses neuen Antisemitismus zu entschlüsseln.“[65]

---

[63] Ebd.

[64] Braukmann, *‚Die kapitalistische Gesellschaft schachert…',* 12.

[65] Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 36.

Braukmanns Ergebnisse deuten an, dass Volkovs Hinweis auf die ‚Minderheit von Antisemiten im emanzipatorischen Lager' ausgeweitet werden müsste. So ist davon auszugehen, dass auch im emanzipatorischen Lager, judenfeindliche Positionen dazu verwendet wurden, um „…die Präferenz für spezifische soziale, politische und moralische Normen…"[66] auszudrücken. Es stellt sich aber die Frage, ob dies nicht aber doch in einem deutlich geringeren Umfang der Fall war als im dezidiert anti-emanzipatorischen Lager. Schaser bemerkt hierzu, dass Arbeiten zum Thema Antisemitismus in der Frauenbewegung[67] verdeutlicht hätten, dass auch die Vertreterinnen der deutschen Frauenbewegung, die sich selbst als Angehörige einer emanzipatorischen Bewegung und als Gegner des Antisemitismus verstanden, in antijüdischen Denkmustern und Stereotypen verhaftet waren. Andererseits bemängelt sie, dass es aufgrund der schmalen Quellenbasis bislang nicht möglich war, aufzuzeigen, wie sich Frauenvereine und einzelne Personen zum wachsenden Antisemitismus der Wilhelminischen Gesellschaft positionierten bzw. wie diese Stereotype im Vergleich mit anderen antisemitischen Positionen zu bewerten sind.[68] In die gleiche Richtung zielt auch die exemplarische Kritik Thomas Gräfes an den Beiträgen von Heidemarie Wawrzyns und Susanne Omrans.[69]

---

66 Ebd., 23.

67 Schaser bezieht sich hier u.a. auf die Beiträge von Marlis Dürkop, Erscheinungsformen des Antisemitismus im Bund Deutscher Frauenvereine, in: *Feministische Studien* 1, 1984, 140-149; Barbara Greven-Aschoff, *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland 1894-1933,* Göttingen 1981; Richard J. Evans, *The Feminist Movement in Germany, 1894-1933,* London/ Beverly Hills 1976; Heidemarie Wawrzyn, *Vaterland statt Menschenrechte. Formen der Judenfeindschaft in den Frauenbewegungen des Deutschen Kaiserreiches,* Marburg 1999 und Susanne Omran, *Frauenbewegung und Antisemitismus,* Tübingen 1998.

68 Vgl. Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus*, 68.

69 Thomas Gräfe kritisiert, dass Wawrzyns Arbeit zu wenig am Stand der Antisemitismusforschung ausgerichtet und ihre Aussagen über „Wesen und Ausmaß des Antisemitismus in der Frauenbewegung schwammig…"

Seit diesen kritischen Anmerkungen sind einige neue Studien zur Frage nach dem Antisemitismus in der Frauenbewegung erschienen, zu denen vor allem die Dissertation von Stephanie Braukmann zählt.[70] Braukmann setzt sich hier intensiv mit den Thesen Volkovs auseinander und wählt explizit deren Gegenüberstellung von emanzipatorischem und antisemitischem Lager als Ausgangspunkt für die „…Frage nach Ausmaß, Stellenwert und Bedeutung des Antisemitismus in der historischen Frauenbewegung…".[71] In ihrer Arbeit gelingt es Braukmann anhand intensiver Quellenarbeit aufzuzeigen, dass zahlreiche antijüdische Stereotype und Vorurteile den anti-antisemitischen Kampf der *Gleichheit* stark beeinträchtigten.[72]

3.2. Susanne Omran - Unbezahlbar weiblich. Frauenbewegung, Ökonomiekritik und rassische Differenz

Omran setzt sich mit der Politik der bürgerlichen Frauenbewegung um und nach 1900 auseinander. In diesem Kontext

---

seien. Thomas Gräfe, *Antisemitismus in Deutschland 1815-1918. Rezensionen – Forschungsüberblick – Bibliographie*, Norderstedt 2007, 48. Omran wiederum wirft Gräfe eine mangelnde historische Kontextualisierung ihrer Quellentexte vor, vgl. ebd. 50. Gräfe kommt zu dem Ergebnis, dass in beiden Arbeiten der Ambivalenz des Konzepts der Judenemanzipation, das auf Assimilation und damit auf die Auflösung des Judentums als ethnische Gruppe, zielte und von vielen Gegnern des Antisemitismus vertreten wurde, zu wenig Gewicht beigemessen wird. Zudem hätten beide Autorinnen den Faktor Geschlecht für die Antisemitismusforschung zwar in qualitativer nicht aber in quantitativer Hinsicht erschlossen. Schließlich findet nach Gräfe auch der unzweideutige Antisemitismus des rechten Flügels der Frauenbewegung zu wenig Beachtung, während die Diskurse der emanzipationsorientierten Frauenvereine exakt seziert würden. Vgl ebd. 51-52.

70 Vgl. Susanne Braukmann, *Die „jüdische Frage" in der sozialistischen Frauenbewegung. 1890-1914,* Frankfurt 2007. Siehe in diesem Kontext auch Heidemarie Wawrzyn, *Antisemitism in the German Women's Movement 1865-1933,* München 2011.

71 Braukmann, *Die „jüdische Frage*", 11.

72 Vgl. ebd., 283-85.

seien Verbindungen zwischen der ‚jüdischen Rasse' und dem ‚weiblichen Geschlecht' hergestellt worden. Im Hintergrund dieser Verflechtung stand nach Omran die im Zeichen der Emanzipation fortschreitende jüdische Assimilation und der schrittweisen sozialen und rechtlichen Annäherung der Geschlechter. Hierbei nutzte die Frauenbewegung den „biologisch aufgefassten Unterschied der Geschlechter…, um den hierarchischen Charakter des Geschlechterverhältnisses zu unterlaufen."[73] Dadurch seien allerdings auch neue hierarchische Differenzen begünstigt worden, die als rassische Unterscheidungen Ausdruck fanden. Omran setzt sich vor diesem Hintergrund das Ziel, den Diskurs um die Wesensart der Frau und die Gleichwertigkeit der Geschlechter, der auch Ausgrenzungstendenzen nach sich zog auf dem Feld der Ökonomie zu analysieren. Gegen Werner Sombarts Festlegung von Frauen auf die Funktion als Konsumenten, die er dazu verwendete, um sie als Verbündete des ‚jüdischen Kapitalismus' auszuweisen, setzten Frauenrechtlerinnen z.B. die Vorstellung eines ethisch verantwortbaren Konsums entgegen.[74] Sie setzten sich auch für die Emanzipation der Frau im Haushalt und in der Ehe ein, wie das Beispiel Marianne Webers zeigt.[75] Daneben finden sich aber auch Tendenzen, wirtschaftliche Freiheit als Ziel der weiblichen Emanzipation festzulegen. Charlotte Perkins-Stetson, deren Buch *Women and Economics* von Marie Stritt ins Deutsche übersetzt wurde, plädierte für wirtschaftliche Emanzipation, da Frauen durch ihre Abhängigkeit vom Mann verweichlicht und krank gemacht würden.[76] Dieses Plädoyer verband sie allerdings mit judenfeindlichen Stereotypen. So ist nach Omran für Perkins-Stetson eine evolutionstheoretische Perspektive leitend, mit deren Hilfe sie einen

[73] Susanne Omran, Unbezahlbar weiblich. Frauenbewegung, Ökonomiekritik und ‚rassische' Differenz, , in: *Aridane. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte*, H. 43 (2003), 54-62.

[74] Vgl. ebd., 55.

[75] Vgl. ebd., 55-57.

[76] Vgl. ebd., 58.

(fragwürdigen) Konnex zwischen ökonomischen Bedingungen und den Merkmalen einer Rasse herstellte:

„Unter dem sozialen Uebergewicht einer einigen Christenheit […] war […] der Jude gezwungen, seinen Lebensunterhalt ausschließlich als Handeltreibender zu suchen und mancherlei charakteristische Züge seines Wesens können wir unbedingt auf den grausamen Druck zurückführen, den diese sozialen Verhältnisse auf ihn ausübten. […] Am deutlichsten tritt die Wirkung der ökonomischen Verhältnisse auf die künstliche Entwicklung des Handelssinnes dieses heute so mächtigen Volkes von Kaufleuten und Geldwechslern zu Tage, die - vom schmutzigen Pfandleiher bis zu den Repräsentanten des Hauses Rothschild – durch die wirtschaftlichen Zustände, unter denen zu leben es gezwungen wurde, geradezu bedingt wurde."[77]

Der Entwicklung des ‚jüdischen Geschäftssinns' vom periphere Rassencharakteristikum zu einer dominanten Wesenseigenschaft entspricht nach Perkins-Stetson die Entwicklung der ‚sekundären Geschlechtsmerkmale' der Frau, worunter sie die Festlegung der Frau auf die Familiensphäre und Hausarbeit versteht.[78] Diese Entwicklung gilt es aufzuhalten. Problematisch an Perkins-Stetsons Perspektive ist nach Omran zunächst, dass sie die Juden als konstitutiven Bestandteil der ökonomischen Ordnung diffamiert, die die Frauen in ihren gegenwärtigen, verweichlichten Zustand versetzt hat. Zugleich setzte ihre Analyse des Verhältnisses von Ökonomie und Frauenfrage eine spezifische Figur des Juden voraus, „…bei dem sich bedingt durch soziale Umstände, ein eingefleischter Handelssinn bis in seine körperliche Gestalt ausgewirkt hat…"[79]. Diese Figur verwende Perkins-Stetson dann, um zu zeigen, dass Frauen mit ihrem eindimensionalen Geschlechtscharakter eine bedenkliche Fehlentwicklung für die Rasse darstellten.[80] Trotz der Unterschiedlichkeit zwischen den Positionen

[77] Charlotte Perkins-Stetson, zitiert nach ebd., 58
[78] Vgl. Omran, *Unbezahlbar weiblich*, 58-59.
[79] Ebd., 59.
[80] Vgl. ebd.

von Weber und Perkins-Stetson thematisieren beide die Frau nach Omran vor allem als Mutter, die für den Fortbestand und das Leben der Gemeinschaft verantwortlich sei. Mit der Interpretation der Frau als Mutter gehen nach Omran Vorstellungen einher, wonach das Geld als abstrakter Wertmaßstab der Wirtschaftsszene dem weiblichen Wesen fremd ist. Sofern Geld durch gemeinschaftliche bzw. persönliche Werte überboten werden sollten, zeigt sich nach Omran hieran eine Abgrenzung[81], „…die vor allem die Fremdheit des Geldes und seiner Repräsentanten hervorbringt."[82] Der Gegensatz zwischen eigenem weiblichen Wert und fremdem Geldwert war auch den antiemanzipatorischen Diskursen eingeschrieben. So kommt Anna Schellenberg, ein Mitglied des Bundes zur Bekämpfung der Frauenemanzipation, zu dem Ergebnis, dass der „Wert der Frau … nicht an der bestehenden wirtschaftlichen Tatsache zu messen [ist, K.P.], sondern der Wert der wirtschaftlichen Tatsache am Gattungswerte und Sittlichkeitswerte der Frau."[83] Eine Besserstellung der Frau auf ökonomischem Gebiet konnte nach Omran deshalb nur thematisiert werden, wenn auch der Bereich des ‚Lebens', d.h. der Bereich der Mutterschaft angesprochen wurde. Weibliche Produktivität wurde von den Frauenrechtlerinnen daher zumeist mit dem Begriff des ‚Dienstes' belegt, der auf persönlichen Beziehungen beruhte und nicht an Entlohnung gebunden war. Zugleich lieferte nach Omran das Bild der Bäuerin einerseits das Vorbild und den Bewertungsmaßstab weiblicher Produktivität, da in ihr die Reproduktionsfunktion der Frau und ihre Verantwortung

---

81 Omran betont, dass Frauenrechtlerinnen Ihre eigene Identität teilweise durch eine dezidierte Ablehnung des Anderen bzw. des Fremden konstruierten oder schärften. Sie belegt dies an der Auseinandersetzung Anna Pappritz, die die Jüdin als Idealtypus der Prostituierten bezeichnete. Vgl. dazu Susanne Omran, „Woran erkennen wir die Prostituierte?": Sittlichkeit, Großstadtdiskurs und Antisemitismus im Kontext der Frauenbewegung, in: Mechthild Bereswill/Leonie Wagner (Hg.), *Bürgerliche Frauenbewegung und Antisemitismus,* Tübingen 1998, 65-87, hier 75-76.

82 Omran, *Unbezahlbar weiblich,* 59.

83 Anna Schellenberg, zitiert nach ebd., 59.

für das Leben am deutlichsten aufschienen.[84] Vor allem Gertrud Bäumer habe der Bäuerin eine herausgehobene Position zugewiesen und das Auseinanderfallen von produktiver und reproduktiver weiblicher Arbeit kritisiert. Dadurch rückt Bäumer nach Omran in die Nähe von Ausführungen Wilhelm Heinrich Riehls, der die Gefährdung des Hauses als Verbindungselement von Familie und Gemeinschaft durch moderne Produktionsbedingungen beschwor. „Indem sich die Frauenrechtlerin aber die kulturkonservativen Anschauungen eines Riehl zu eigen macht, übernimmt sie impliziert deren Abgrenzungen. Omran kommt insgesamt zu dem Ergebnis, dass es für die Frauenrechtlerinnen erst in Anknüpfung an politische Diskurstraditionen, die den Juden als Personifizierung des Verwerflichen ansahen, gelang einen Begriff von weiblicher Produktivität zu formulieren.[85]

Omrans Ansatzpunkt und ihre Ergebnisse passen – wie schon oben angedeutet - zu einer Forschungstradition, die „…nach den Zeichen für eine antisemitische Haltung in der Frauenbewegung und insbesondere bei Gertrud Bäumer“[86] sucht. Diese Fixierung auf die Suche nach dem Antisemitismus hat nach Schaser die Konsequenz, dass sie die „…Frage, ob diese Organisationen nach dem Volkovschen Modell dem emanzipatorischen, antisemitischen Lager zugeordnet werden können…“[87] gar nicht mehr aufkommen lässt. Wie lässt sich vor diesem Hintergrund also Omrans Befund interpretieren? Grundsätzlich kam Omran 2001 in ihrem Buch über Frauenbewegung und Judenfrage zum dem Ergebnis, „…daß sich bürgerliche Frauenrechtlerinnen kaum durch antisemitische Anfeindungen hervorgetan haben.“[88] Auch im vorliegenden Fall handelt es sich nicht, um ‚antisemitische Anfeindungen’

---

[84] Vgl. Omran, *Unbezahlbar weiblich*, 60-61.

[85] Vgl. ebd., 61.

[86] Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus*, 67.

[87] Ebd.

[88] Vgl. Susanne Omran, *Frauenbewegung und ‚Judenfrage’. Diskurse um Rasse und Geschlecht nach 1900,* Frankfurt 2000, 15.

bzw. einen radikalen Antisemitismus. Vielmehr verweist Omran auf Grenzziehungen, die Frauen zum Anderen bzw. Fremden vornahmen, wobei für sie das Fremde über den Begriff des Geldes und seiner Repräsentanten in den Diskurs einfließt. Daneben werden judenfeindliche Stereotype zur Untermauerung eigener Thesen verwendet (Vgl. Perkins-Stetson). Mit Schaser stellt sich in diesem Kontext die Frage nach der Unterscheidung zwischen Diskursen und Handlungen. So habe z.B. Gertrud Bäumer, trotz ihrer zu Recht kritisierten Verwendung judenfeindlicher Stereotype, 1930 als einzige Frau einen von der *Deutschen Liga für Menschenrechte* plakatierten Aufruf ‚gegen die Kulturschande des Antisemitismus' unterzeichnet.[89] Sofern man die Forderung nach Rücknahme der Frauen- bzw. Judenemanzipation als ein handlungsrelevantes Kriterium für Antifeminismus bzw. Antisemitismus akzeptiert[90], scheint es aus meiner Perspektive nicht verfehlt zu sein, die Frauenbewegung trotz ihres latenten Antisemitismus dem emanzipatorischen Lager im Sinne Volkovs zuzurechnen. Um eine abschließende Einordnung vornehmen zu können, wäre es aber nötig, noch genauer die Frage nach der Einbettung der Frauenbewegung in eine Gesellschaft, für die der Antisemitismus in erster Linie ein kultureller Code war, zu klären.

3. 3. Claudia Bruns - Vom Antifeminismus zum Antisemitismus. Kontroversen um Hans Blüher in der Frauen –und Jugendbewegung

Anhand der Diskussion der Thesen Hans Blühers (1888-1955) möchte Bruns in ihrem Beitrag „…auf einige Verflechtungen und Entwicklungen von Antifeminismus und Antisemitismus in der bürgerlichen Jugend- und Frauenbewegung aufmerksam machen."[91] Blüher habe 1912 die Wandervogelbewegung

[89] Vgl. Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus*, 68.

[90] Vgl. ebd.

[91] Claudia Bruns, Vom Antifeminismus zum Antisemitismus. Kontroversen um Hans Blüher in der Frauen- und Jugendbewegung, in: *Aridane.*

als homoerotisches, exklusiv männliches Phänomen interpretiert[92] und sich gegen die Aufnahme und Mitwirkung von Mädchen im Wandervogel gewendet.[93] Blühers Konzept des ‚geistigen Antifeminismus' beschreibt Mädchen als einen „Fremdkörper", der den „Untergang" der „heroisch-sentimentalen Freundschaft" unter Jungen befördere. Während Jungen nach Blüher ein „schöpferisches Wesen" besaßen und damit „vollkommene Wertträger" waren, erschienen Mädchen nur als Nachahmung des männlichen Originals. 1916 schrieb Blüher, dass die Frau vom Geist „nur das Niveau, seine Schichtungshöhe, nicht aber die Schöpferkraft" erhalten habe. Damit sind Frauen für Blüher reine „Familienwesen", während Männer Staaten bildeten und sich in Bünden vereinigten. Frauen seien zudem - so Blüher - Männern gegenüber immer „hörig".[94] Obgleich Blüher sein Konzept des geistigen Antifeminismus von einem ‚bürgerlichen Antifeminismus' abgrenzen wollte, übernahm er nach Bruns viele klassisch antifeministische Forderungen. So lehne Blüher das Frauenwahlrecht, die politische Betätigung von Frauen und deren Mitgliedschaft in Männerbünden ab.[95] Auf den geistigen Antifeminismus Blühers reagierten die weiblichen Protagonistinnen von Frauen- und Jugendbewegung nach Bruns sehr unterschiedlich. Einige Frauen wie Lotte Geitel, begrüßten die Thesen Blühers und die Aussicht auf eine bestärkte eigene, spezifisch weibliche Identität. „Für diese Art ‚neuer' weiblicher Identität waren junge Frauen zum Teil auch bereit, degradierende Zuschreibungen zu übersehen oder sie in Kauf zu nehmen."[96] Demgegenüber

---

Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte,H. 43 (2003), 46-51, hier 46.

92 Vgl. ebd.. Siehe auch Hans Blüher, *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion,* Berlin 1912.

93 Vgl. Bruns, *Vom Antifeminismus zum Antisemitismus*, 46-47.

94 Alle in Anführungszeichen gesetzten Ausdrücke im Original von Blüher, zitiert nach ebd., 46.

95 Vgl. ebd., 47.

96 Ebd., 48.

versuchten die meisten Frauen nach Bruns trotz bzw. gerade wegen der Geschlechterdifferenz an der Herstellung der Geschlechtergleichwertigkeit zu arbeiten, ohne jedoch Blühers Grundansatz der Differenz in Frage zu stellen. Abschließend geht Bruns auf die Weimarer Entwicklung Blühers ein, in deren Kontext sein geistiger Antifeminismus durch einen ‚geistigen Antisemitismus' überlagert wurde. Dabei habe Blüher den ‚verweiblichten jüdischen Mann' als Gegenbild zum germanisch-virilen Mann konstruiert.[97]

An dieser Stelle ist zu fragen, ob es Bruns gelingt in ihrem Aufsatz „…einige Verflechtungen und Entwicklungen von Antifeminismus und Antisemitismus in der bürgerlichen Jugend- und Frauenbewegung" [98] zu verdeutlichen. Glänzend gelingt es ihr zunächst die Verschränkung von Antifeminismus und Antisemitismus bei einem Protagonisten, nämlich Hans Blüher, nachzuzeichnen. Ob es ihr in diesem Beitrag jedoch auch gelingt, Verflechtungen und Entwicklungen von Antisemitismus und Antifeminismus in der ‚bürgerlichen Jugend- und Frauenbewegung' aufzeigen erscheint fragwürdig, da alle Zitate, die eine solche Verschränkung belegen würden, von Hans Blüher selbst stammen. Gleichwohl belegt Bruns nachdrücklich, dass sich die in Jugend- und Frauenbewegung engagierten Frauen mit Blühers antifeministischen Thesen identifizieren konnten. Sofern Antifeminismus im Kaiserreich mit Volkov als ‚soziale Norm' verstanden werden kann, die durch alle Lager hindurch verbreitet war, wäre dies keine allzu verwunderliche Reaktion, auch wenn sie wohl mehrheitlich eher von Männern als von Frauen gezeigt wurde. In den Konnex von Emanzipation, Antifeminismus und Antisemitismus führt demnach vor allem Bruns Beschreibung der Entwicklung Blühers vom ‚geistigen Antifeministen' zum ‚geistigen Antisemiten'. Bruns selbst hat zu diesem Thema intensiv geforscht[99] und kommt zu dem Ergebnis, dass

97 Vgl. ebd., 50.

98 Ebd., 46.

99 Vgl. hierzu u.a. Claudia Bruns, (Homo-)Sexualität als virile Sozialität. Sexualwissenschaftliche, antifeministische und antisemitische Strategien

Blühers homoerotische und zugleich antifeministische bzw. antisemitische Thesen von Gustav Jaeger (1832-1917) und Benedict Friedlaender (1866-1908) beeinflusst wurden. Nach Bruns versuchte Jaeger gegen die gesellschaftlich akzeptierte Vorstellung der sozialen Nutzlosigkeit, Krankhaftigkeit und Weiblichkeit des homosexuellen Mannes dessen *sexuelle Gesundheit* und *besondere Virilität* nachzuweisen.[100] Friedlaender führte - so Bruns - Jaegers Normalisierungsstrategien von Homosexualität fort, indem er ein neues Leitbild für den „ganz normalen Mann" entwarf, in das jenseits von Krankheit und Effeminisierung auch homosexuelle Formen mannmännlicher Freundschaft integriert waren.[101]

Blüher versuchte nach Bruns die diskursiv wirksame Verknüpfung von Homosexualität mit rassischer Degeneration aufzuheben, indem er Homosexuelle in antifeministischer und vor allem antisemitischer Blickrichtung „germanisierte"[102] und sich selbst rassenhygienischer und biopolitischer Argumentation bediente.[103] Dabei wendet sich Blüher zunächst gegen die Auffassung, dass die Frage nach Homosexualität zwangsläufig „…etwas mit der Rassenfrage zu tun hat und besonders mit den dekadenten Teilen der jüdischen Rasse"[104].

---

hegemonialer Männlichkeit im Diskurs der Maskulinisten 1880-1920, in: Ulf Heidel u.a. (Hg.), *Jenseits der Geschlechtergrenzen: Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies,* Hamburg 2001 oder ausführlich Claudia Bruns, *Politik des Eros. Der Männerbund in Wissenschaft, Politik und Jugendkultur (1880-1934),* Köln u.a. 2008.

100 Vgl. Bruns, *(Homo)Sexualität als virile Sozialität*, 90-92.

101 Vgl. ebd., 93-96.

102 Vgl. Bruns, *Politik des Eros,* 326-27, siehe auch Bruns, *(Homo)Sexualität als virile Sozialität*, 97-98.

103 Vgl. Claudia Bruns/ Susanne zur Nieden, „Und unsere germanische Art ruht bekanntlich zentnerschwer auf unserem Triebleben ...": der „arische" Körper als Schauplatz von Deutungskämpfen bei Blüher, Heimsoth und Röhm, in: Paula Diehl (Hg.), *Verkörperung – Entkörperung. Körperbilder und Körperpraxen im Nationalsozialismus*, München 2006, 111–128.

104 Hans Blüher, Studien über den perversen Charakter mit besonderer Berücksichtigung der Inversion, in: *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, hg. v. W. Stekel 4/1-2 (Oktober 1913), 10-22, hier 20.

Dass dieser Zusammenhang immer wieder hergestellt wird, liegt nach Blüher am „Vorherrschen des Judentums“, das „… dem Volk die Ansicht nahe bringt, als handele es sich bei der Homosexualität um eine wesentlich jüdische Eigenschaft oder doch zum mindesten um keine rein germanische.“[105] Blüher führte nach Bruns innerhalb der Gruppe der Homosexuellen eine Grenzziehung ein, die zwischen „viril-germanischen Männerhelden“ und „effeminiert-dekadenten Homosexuellen“ verlief.[106] Durch die Zuschreibung von Verweiblichung und rassischer Dekadenz an die abgewertete Gruppe versuchte Blüher diejenigen Homosexuellen aufzuwerten, die seinem Ideal des supervirilen „Helden“ und somit einem „gesunden“ Homosexualitätstypus entsprachen.

Blühers Strategie bestand für Bruns also insgesamt darin, einen Teil einer gesellschaftlich diskriminierten Gruppe auf Kosten der Abwertung einer ihrer Teilgruppen zu emanzipieren.[107] Mit Volkov gesprochen, versuchte Blüher die soziale Norm der Homophobie zu durchbrechen, indem er bestimmte homosexuelle Männer als vollwertige, ja sogar überlegene Gesellschaftsmitglieder vorstellte. Zeitgleich „übererfüllte“ er die soziale Norm des Antifeminismus und bediente sich eines immer radikaler werdenden Antisemitismus. Was Volkov über Weiniger aussagte, trifft damit auch für Blüher zu: Blüher verwendet die Begriffe ‚Jude’ oder ‚Frau’ dazu, um die ethnische und männliche Exklusivität der nationalen Gemeinschaft zu schützen und zu bewahren. Wenig später propagierte er dann auch die biologische oder rassische Rationalisierung dieser Exklusivität.[108] Im Zuge seiner Entwicklung vollzog

---

[105] Hans Blüher, Darlegung einer neuen Begründung zur Aufhebung des § 175 R.-Str.-G., in: *Körperkultur. Monatsschrift für vernünftige Leibeszucht*, 8 (Juni 1913), 568-575, hier 570.

[106] Vgl. Bruns, *Politik des Eros*, 327-329.

[107] Vgl. ebd.

[108] Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 73. Ebenso Bruns, *Politik des Eros*, 370. Bruns betont, dass Blühers zunehmender Antisemitismus auch mit der Ablehnung zusammenhing, die seine Bemühungen zur Emanzipation Homosexueller von Seiten völkischer Denker erfuhr. So

sich bei Blüher die Integration in das von Volkov als antisemitisch gekennzeichnete Lager. Zu kritisieren ist an seinen Vorstellungen, dass sie sich nur auf eine kleine virile Minderheit bezogen und damit exkludierend wirkten. Es ist daher in Abrede zu stellen, dass Blühers Bemühungen um die „viril-germanischen Männerhelden“[109] als emanzipatorisch bezeichnet werden können. Sie resultieren aus meiner Perspektive eher aus machtpolitischen Interessen.

Dies unterscheidet Blüher auch von Denkern wie Magnus Hirschfeld, der sowohl die männliche als auch die weibliche Homosexualität im Blick hatte und im Kontext seiner Zwischenstufentheorie Homosexualität innerhalb eines erweiterten Normalitätsspektrums von geschlechtlicher Identität verortete.[110] Zwar war Hirschfeld wie Blüher Antifeminist, aber er grenzte sich deutlich von den maskulinistischen Positionen seiner Zeitgenossen ab.[111]

„Man hat gemeint, die Zwischenstufentheorie passe wohl für die femininen nicht aber für die virilen Homosexuellen. Das ist vollkommen unzutreffend, da sich beide Gruppen nur durch die Stärke alterosexueller Einschläge, nicht aber prinzipiell unterscheiden.“[112]

Hirschfeld reagierte also anders als Blüher auf die gesellschaftlich negativ konnotierte Zuschreibung einer effeminierten, verweiblichten Männlichkeit an homosexuelle Männer, indem er sie ins Positive wendete: Homosexuelle Männer wiesen seiner Meinung nach eine „effeminierte Sondernatur“ auf und bildeten so ein eigenes „drittes Geschlecht“[113] mit

---

wurden seine Schriften als „undeutsch“ bezeichnet, Blüher selbst wurde die Zugehörigkeit zur „germanischen Rasse“ abgesprochen. Vgl. ebd. 373.

109 Vgl. Bruns, *Politik des Eros*, 327-329.

110 Vgl. ebd., 132-33. Siehe auch Magnus Hirschfeld, *Die Homosexualität des Mannes und des Weibes,* Berlin u.a. ²2001, 361.

111 Vgl. Hirschfeld, *Homosexualität des Mannes und des Weibes*, 356.

112 Ebd., 366.

113 Vgl. Bruns, *Politik des Eros*, 126.

weiblicher Seele und männlichem Körper.[114] Während Blühers Antisemitismus mit der Zeit offen zum Vorschein trat, lässt sich Hirschfelds Haltung zum Antisemitismus als ambivalent einstufen. So zeigt sich, dass Hirschfeld seine jüdische Herkunft stets tabuisierte. Dies erklärt Sophienette Becker damit, dass er von anderen nicht als Jude definiert werden wollte. Gegenüber dem Antisemitismus verhielt sich Hirschfeld analog dazu defensiv-verleugend, trotz antisemitischer Verbalattacken, die sich gerade in der Weimarer Zeit häuften. Hirschfeld sei vielmehr überzeugt gewesen, dass sich der Antisemitismus durch Aufklärung und Wahrheit zum Verschwinden bringen lasse.[115] Gerade letzterer Satz verdeutlicht m.E., dass Hirschfeld einer der Juden gewesen sein könnte, für den nach Volkov 'Antisemitismus' ein ‚kultureller Code' blieb und der in der Weimarer Republik nicht mehr in der Lage war die Botschaft des neuen Antisemitismus zu entschlüsseln.[116]

4. Fazit:

Blickt man auf die eingangs gestellten Fragen zurück, so zeigt sich zunächst, dass bei Volkov nicht von einer einfachen Gegenüberstellung zweier gegensätzlicher Lager gesprochen werden kann. Der Konnex zwischen Emanzipation, Antisemitismus und Antifeminismus stellt sich bei Volkov dergestalt dar, das in der Wilhelminischen Gesellschaft über Ausschluss oder Integration von Frauen und Juden unter verschiedenen Voraussetzungen, mit zeitlichen Verschiebungen und in

---

[114] Vgl. Claudia Bruns, Der homosexuelle Staatsfreund. Von der Konstruktion des erotischen Männerbunds bei Hans Blüher, in: Susanne zur Nieden (Hg.), *Homosexualität und Staatsräson. Männlichkeit, Homophobie und Politik in Deutschland 1900-1945,* Frankfurt u.a. 2005, 100-117, hier 105-06.

[115] Vgl. Sophienette Becker, Tragik eines deutschen Juden. Anmerkungen zu drei politischen Schriften von Magnus Hirschfeld, in: Martin Dannecker/ Reimut Reiche (Hg.), *Sexualität und Gesellschaft. Festschrift für Volkmar Sigusch,* Frankfurt 2000, 28-46, hier 32-33.

[116] Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 36.

unterschiedlichen Konstellationen verhandelt wurde[117]. Die Wilhelminische Gesellschaft verhielt sich also nicht allen ‚anderen' gegenüber gleich: Während Juden im Kaiserreich, zumindest formell, gleichberechtigte Staatsbürger waren, wurde der Widerstand gegen die Gleichberechtigung der Frau als gesellschaftliche Norm konsequent durchgehalten.[118] Aufgrund ihres Status als soziale Norm können Feminismus, Anti-Feminismus, Homosexualitätsbefürwortung oder Homophobie für Volkov nicht als Leitkriterien einer Lagerzuordnung dienen. Als kultureller Code und somit als Marker für die Zugehörigkeit zu einem denkerischen Lager fungieren bei ihr dagegen Antisemitismus und Anti-Antisemitismus. Hierbei ist sich Volkov immer darüber bewusst, dass von einer kleinen Minderheit von Antisemiten im emanzipatorischen Lager ausgegangen werden muss[119] Über diese bloße Konstatierung einer ‚Minderheit von Antisemiten' ist auch davon auszugehen, dass im emanzipatorischen Lager judenfeindliche Symbolsysteme oder Denkmuster dazu verwendet werden konnten, um die Präferenz für bestimmte Normen oder Positionen auszudrücken. Dies zeigt sich m.E. vor allem an den beiden Beiträge aus dem Bereich der Frauenbewegung. Zugleich stellt sich die Frage, ob diese Modifizierung Volkovs Lagerbildung gefährdet. Braukmann plädierte z.B. in ihrer 2007 erschienen Dissertation dafür, „… an Volkovs ursprünglicher Fassung des Konzeptes festzuhalten, die von ihr in diesem Rahmen vorgenommene Konstruktion der ‚Kultur des Antisemitismus' und der der Emanzipation als zwei analog strukturierte, komplementäre Weltanschauungen ohne Überschneidungen und Berührungspunkte jedoch aufzugeben."[120] Jedoch sind auch bei Volkov die beiden Lager nicht völlig berührungslos, da sie von einer kleinen Minderheit von Antisemiten

[117] Vgl. ebenso Schaser, *Einige Bemerkungen zu Antifeminismus und Antisemitismus*,70.

[118] Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 77-78.

[119] Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 35.

[120] Braukmann, *Die „jüdische Frage" in der sozialistischen Frauenbewegung*, 283.

im emanzipatorischen Lager spricht. Der Unterschied liegt bei Braukmann allerdings darin, dass sie nicht nur von einer kleinen antisemitischen Minderheit im emanzipatorischen Lager ausgeht, sondern davon, dass antijüdische Stereotype, Vorurteile und Klischees den anti-antisemitischen Kampf der *Gleichheit* spürbar beeinträchtigt haben.[121] Damit lässt Braukmann letztendlich mehr Brüche und Ambivalenzen in den aufklärerischen, emanzipatorischen und liberalen Diskursen des Kaiserreiches gelten als Volkov.[122]

Meiner Meinung nach kann man Volkovs Lagertrennung vor allem dann aufrecht erhalten, wenn man Schasers Unterscheidung zwischen Diskursen und Handlungen ins Spiel bringt. So finden sich im Kontext der Bürgerbewegung mit Schaser keine konkreten Forderungen nach der Rücknahme der Frauen- bzw. Judenemanzipation[123]. Daher lassen m.E. die vorgestellten Forschungsbeiträge Volkovs Thesen von den beiden Lagern nicht obsolet werden, sondern zeigen vielmehr die Notwendigkeit nach der Klärung der Frage auf, wie sich die Frauenbewegung in einem gesamtgesellschaftlichen Umfeld positionierte, für das der Antisemitismus in erster Linie ein kultureller Code war. Mit Gräfe kann allerdings auf weitere nötige Modifizierungen von Volkovs Thesen hingewiesen werden: So stellt sich einerseits die Frage, inwiefern Volkovs These vom Antisemitismus als kulturellem Code der Realität der jüdischen Lebenswelten in der Wilhelminischen Gesellschaft gerecht wird.[124] Andererseits ist zu fragen, inwiefern

[121] Vgl. ebd., 283-85.

[122] Vgl. ebd., 284.

[123] Vgl. Schaser, *Einige Bemerkungen zum Thema Antisemitismus und Antifeminismus*, 68.

[124] So suggeriert nach Thomas Gräfe Volkovs These, „…dass wir es im Kaiserreich mit einem Antisemitismus der Wort und nicht der Taten zu tun haben." […] Aber auch für die Wilhelminische Zeit gilt: Antisemiten redeten nicht nur, sondern handelten auch, z.B. indem sie Unterschriften für Petitionen sammelten, Boykotte jüdischer Geschäfte und Viehmärkte organisierten oder Juden aus Studentenverbindungen, Vereinen und Verbänden ausschlossen." Gräfe, *Antisemitismus in Deutschland 1815-1918*, 168. Es ist also in Frage zustellen, dass die Übernahme des kulturellen

sich auftretende regionale Unterschiede in Volkovs Lager-These integrieren lassen.[125]

Anders als bei den Beiträgen zum Antisemitismus in den Frauenbewegungen verhält es sich mit dem Beitrag zu Blüher, da sich hier der Konnex zwischen Emanzipation, Antifeminismus und Antisemitismus ambivalenter darstellt. Ohne weiteres kann Blüher als Antifeminist und Antisemit verstanden werden, jedoch muss man sich die Frage stellen, inwiefern er mit seinen homoerotischen Thesen ein emanzipatorisches Anliegen vertrat. Dabei wird zunächst deutlich, dass Blüher keineswegs die gesellschaftliche Integration *aller* homosexuellen Männer forderte, sondern innerhalb der Gruppe der Homosexuellen eine Grenzziehung einzog, die zwischen „viril-germanischen Männerhelden" und „effeminiert-dekadenten Homosexuellen" verlief.[126] Wenn Blühers Strategie darin bestand, einen Teil einer gesellschaftlich diskriminierten Gruppe auf Kosten der Abwertung einer ihrer Teilgruppen zu emanzipieren[127], so hat das m.E. wenig mit dem von dem Volkov beschriebenen „Eintreten für Emanzipation und zwar nicht allein der Juden, sondern der Gesellschaft insgesamt"[128] zu tun. Man muss Blüher in diesem Kontext die Zugehörigkeit zum emanzipatorischen Lager absprechen, auch wenn

---

Codes Antisemitismus in allen Fällen mit der direkten, realen Schätzung oder Nichtschätzung von Juden wenig bis gar nichts zu tun hatte, wie Volkov dies behauptet. Vgl. Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 23-24. Judenfeindschaft war – so Gräfe – auch im Kaiserreich *mehr* als eine bloße ‚Semantik der Exklusion', vgl. Gräfe, *Antisemitismus in Deutschland 1815-1918*, 168.

125 So sei z.B. die antisemitische Forderung, polnische und russische Juden auszuweisen, von den deutschen Radikalnationalisten in den preußischen Ostprovinzen in Frage gestellt worden. Der *Deutsche Ostmarkenverein* habe Juden als Stärkung des ‚germanischen Elements' gegenüber dem polnischen betrachtet und von daher Antisemitismus in den eigenen Reihen unterdrückt. Vgl. Gräfe, *Antisemitismus in Deutschland 1815-1918*, 167-68.

126 Vgl. Bruns, *Politik des Eros*, 327-329.

127 Vgl. ebd.

128 Volkov, *Antisemitismus als kultureller Code*, 35.

er innerhalb seines Konzeptes sich um die gesellschaftliche Integration von einigen homosexuellen Männern bemühte. Zu dieser Einschätzung passt auch Blühers Entwicklung zum ‚geistigen Antisemiten', in deren Kontext sich sein Antisemitismus seit dem Ende des Kaiserreiches radikalisierte. Wenn Blüher die Begriffe ‚Jude' oder ‚Frau' dazu verwendet, um die ethnische und männliche Exklusivität der nationalen Gemeinschaft zu schützen und zu bewahren[129] und sich immer stärker in das antisemitische Lager integrierte so passt dies zur gesamtgesellschaftlichen Entwicklung am Ende des Kaiserreichs und in der Weimarer Republik: Während zunächst die Juden erfolgreicher als die Frauen auf dem Weg der Emanzipation waren, verschob sich der Fokus der Exklusionspolitik spätestens in den Jahren des Ersten Weltkriegs auf die Juden.[130] So war die Zugehörigkeit der Frauen, die Hälfte der Menschheit ausmachten, zur bürgerlichen Gesellschaft letztlich unverzichtbar[131], während die Juden zunehmend aus der „Volksgemeinschaft" ausgeschlossen wurden. Schließlich gehörten auch für den früheren radikalen Antifeministen Hans Blüher ab 1919 ‚Männer und Frauen' selbstverständlich zur ‚geborenen Herrenrasse', während er die Juden hieraus konsequent ausschloss.[132]

---

[129] Vgl. Volkov, *Antisemitismus und Antifeminismus*, 73. Ebenso Bruns, *Politik des Eros*, 370. Bruns betont, dass Blühers zunehmender Antisemitismus auch mit der Ablehnung zusammenhing, die seine Bemühungen zur Emanzipation Homosexueller von Seiten völkischer Denker erfuhr. So wurden seine Schriften als „undeutsch" bezeichnet, Blüher selbst wurde die Zugehörigkeit zur „germanischen Rasse" abgesprochen. Vgl. ebd. 373.

[130] Vgl. Schaser, *Einige Bemerkungen zu Antifeminismus und Antisemitismus*, 69-70.

[131] Vgl. Karin Hausen, Liberalismus und Frauenemanzipation, in: Angelika Schaser/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), *Liberalismus und Emanzipation. In- und Exklusionsprozesse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Stuttgart 2000, 39-53, hier 52-53.

[132] Blüher zitiert nach Bruns, *Vom Antifeminismus zum Antisemitismus*, 50.

Katharina von Kellenbach

Women and Violence: "La Bête Humaine" Klara Pförtsch

The term *Vergangenheitsbewältigung* refers to specific ethical tasks in historical memory that are different from objective historiography. It endows cultural memory work with ethical and redemptive meaning. The term is peculiarly German and has been imported into the English language because there is no equivalent translation. As the literature on transitional justice has exploded, the German term *Vergangenheitsbewältigung* has become paradigmatic for the management and mastery of legacies of perpetration. John Borneman has proposed a stage model of four "modes of accountability" to map the process of *Vergangenheitsbewältigung* in his recent book on *Political Crimes and the Memory of Loss*.[1] He identifies as the first mode of accountability *retribution,* which occurred in the form of international and national war crimes trials and the punishment of individual perpetrators, as well as military occupation, loss of national sovereignty, and expulsions and loss of German territories. The second mode of accountability began in 1952, when the West German government agreed to pay *restitution* in the form of *Wiedergutmachung* payments to the state of Israel and Jewish agencies; the third mode, *performative redress,* got under way during the 1960s in the form of apologies, the creation of historical commissions to investigate particular places, institutions, and persons, and dialogue with former victim groups. Borneman maintains that there is a sequential logic to these modes, although they occur concurrently and interact with each other. For instance the phase of *performative redress* occurred in West Germany among a younger generation dissatisfied with their parents' "inability to mourn," but only after the first two steps of retribution

[1] John Borneman, *Political Crime and the Memory of Loss,* Bloomington 2011.

restitution had taken place. At the same time, however, the mode of retribution continued with the West German trials program during the 1960s and with the Eichmann trial, which took place in 1961. The fourth mode of accountability began in the 1980s, with what Borneman calls *rites of commemoration*, a term which refers to the construction of memorials, museums and the observance of anniversaries. He notes that this last mode shows no signs of letting up. Certainly, the scholarship of this group responsible for this edited volume is part of proliferating commemorative culture.[2]

Somewhat facetiously, Borneman asks whether Germany's present enchantment with *Vergangenheitsbewältigung* has reached a tipping point and become a "form of pleasure in guilt," which he likens to "wearing a hair shirt in the Middle Ages to atone for sin."[3] In other words, at what point does *Vergangenheitsbewältigung* lose its critical edge and political obligation and instead becomes an exercise in self-serving reassurance of one's own moral and political correctness? There is a certain pleasure in unveiling the secrets of people who were desperate to hide their pasts. Several decades ago, the revelation of these secrets caused scandal and carried risks, both for the researcher as well as for the target of such "outings." German archives were hard to get into, and protected by strict privacy laws that shielded the names and identities of perpetrators of Nazi crimes. All of that has changed, as the protections have become lighter and/or easier to circumvent. A wave of recent publications discloses and examines the private and public lives of Nazi perpetrators, at all ranks of the hierarchy. As their secrets are spilt and their lives dissected, we should become cognizant of our motivations. At what

---

[2] Lucia Scherzberg, *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich,* Paderborn 2005; ibid., *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus***,** Paderborn 2007, ibid., *Doppelte Vergangenheitsbewältigung und die Singularität des Holocaust,* Saarbrücken 2012.

[3] Borneman, *Political Crime,* 24

point do such commemorations become "cheap"[4] rituals of moral edification and political purification. How do we make sure that memorial work retains its political edge and serves a politics of justice and respect for human rights? *Vergangenheitsbewältigung* must cost something to be transformative. Unless commemorations carry a price because they require reparation for past injustice and a commitment to justice in the future, they turn into mere edification and historiography.

Women's Lives

Women's history is already an act of reparative justice, as women's existence is routinely rendered invisible by mainstream historiography. This is true even more so for working class women, who leave few written traces. The life of a woman like Klara Pförtsch must be reconstructed from the margins of documents written by others.[5] She deposited no letters, diaries, or memoirs in the archive. Even the documents of her law suit were shredded.[6] Her story must be pieced together on evidence left by others: the prison chaplain who felt morally conflicted about her,[7] the military judges who condemned her,[8] camp survivors who mentioned her in their memoirs of survival and others who wrote in her defense.[9] Hence, in some

4 Dietrich Bonhoeffer: *Nachfolge,* München[3], 1950

5 Archival documents for this essay have previously been used in chapter 4 of *The Mark of Cain*: *Guilt and Denial in the Lives of Nazi Perpetrators,* New York, 2013.

6 There is a reference to a lawsuit against the state of Bavaria for recognition as a victim of Nazism in a letter between Pastor Sachsse to Dr. Gawlik of the Zentrale Rechtschutzstelle, January 6, 1962, AEKiR [Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland], Düsseldorf, 1OB 004-47. The outcome is unknown because the files have been shredded. Information, Peter Gohle, Bundesarchiv Außenstelle Ludwigsburg, June 13, 2012;

7 1OB 004-47, AEKiR, Düsseldorf, Carl Sachsse Nachlass.

8 Ministère des Affaires Etrangère, Bureau des Archives de l'Occupation Française en Allemagne et en Autriche, Colmar, CD-ROM Jugements du Tribunal Supérieur de Rastatt , Verdict No. 6/578, CD-No. 19.

9 Margarete Buber- Neumann: *Als Gefangene bei Stalin und Hitler: Eine Welt im Dunkel,* Stuttgart, 1985, 279.

respects, the reconstruction of her life is an act of repair that resists the structural forces which tend to erase the historical memory of poor, young, marginal, uneducated women.

Klara Pförtsch was charged with war crimes and sentenced to death for her role in brutalizing prisoners in Ravensbrück, Auschwitz, and Dachau, where she acted as *Lagerälteste*. After the war, she was denounced twice by Ravensbrück survivors: once in December 1945, when she attended a gathering of Ravensbrück survivors, which resulted in her arrest and internment in American custody, including Ludwigsburg and Dachau. The American military eventually released her and she moved to Leipzig.[10] But she was again recognized by survivors and extradited to the French zone in 1949. The Rastatt French military court indicted her for war crimes and charged her with "extreme cruelty."[11] The judges considered her a "*femme terrible"* who displayed a "criminal character" and "zeal to do evil" (*zèle malfaisant*). They found no "extenuating circumstances in her favor" and sentenced her to death. The post-war judges, prison chaplains and government officials were visibly repulsed by her moral depravity and declined to extend the support that was customary for higher ranking, better educated, and more socially connected Nazi defendants. The French court eventually commuted her death sentences to life imprisonment. But not, as Pastor Sachsse pointed out in a letter in 1952, "because her crimes were deemed any less grave but solely because she is a woman

[10] The literature has so far stated that she was sentenced by an American military court and sentenced to three years, which ended with her release on December 21, 1945. However, there is absolutely no documentary evidence for such an American military trial. It is more likely that she was detained in the women's internment Camp 77 without trial and eventually released. Cf. Annette Neumann, Funktionshäftlinge im Konzentrationslager Ravensbrück, in: Werner Röhr/Brigitte Berlekamp (Hg.), *Tod oder Überleben: Neue Forschungen zur Geschichte des Konzentrationslager Ravensbrück, Band 1: Faschismus und Weltkriegsforschung Beiheft,* Berlin 2001, 45.

[11] Jugements du Tribunal Supérieur de Rastatt, S. 3.

and one does not like to execute women." [12] She remained in French custody until January 1957, shortly before all of the high ranking convicts of the Nuremberg IMT and NMT were released and the American War Crimes Prisons #1 in Landsberg/Lech was shut down.

Her sentence exceeded that of those who made up the political, economic and military elite of National Socialism. She received less pastoral, legal, and political support. The prison chaplain hesitated to submit amnesty appeals on her behalf because he thought there was no chance of success. The newly created *Zentrale Rechtsschutzstelle* (Central Legal Protection Office), established in 1950 in Bonn to provide financial and legal assistance to German convicts of Nazi crimes, "considered the case of Klara Pförtsch particularly severe (*sehr schwerwiegend*)" and declined to provide assistance. She was stigmatized and became an outcast. Her gender, class, lack of education, and prior conviction for "high treason" by Nazi judges made her monstrous and irredeemable.

Women and Violence

Most of the violence committed by Nazi Germany was committed by men. In fact, globally, the vast majority of violence is perpetrated by men. By virtue of role expectation, men are expected to use physical force to assert their will and to defend their rights both professionally and privately. Men use violence legally as soldiers, police men, prison guards, or executioners, in professional positions that are outfitted with weapons. Men also use violence illegally to pursue power, property, and personal satisfaction. Women, on the other hand, are exceptional when they use violent means, either legally or illegally. As the WHO *World Report on Violence and Health* of 2002 documents, most violence is committed by men, whether in the domestic realm, as a part of criminal activity,

[12] AEKiR, Düsseldorf, 1OB 004-47, Brief, Sachsse to Landesverband Pfalz der Inneren Mission, June 4, 1952.

or in state violence. While women have made great strides in gaining professional and political equality, the gap in the rates for violence has remained the same. In her 2011 analysis of *The Gender of Crime,* criminologist Dana Britton concluded that "on the basis of these data ... we can conclusively say that at the present moment men and women are not the same in terms of violent offending or even criminal behavior more generally."[13] Rising equality has not resulted in equalizing the rates at which men and women use force to harm or kill.

I am stating the obvious here. But it bears repeating that women who use violence constitute a minority. In fact, they constituted 1% of the personnel in camp operations and killing programs. Konrad Kwiet calculates:

> Some 500,000 males were recruited for mass shootings, gassings and other forms of killing. Fewer than 5,000 women might have been called on to act as guards, torturers and, occasionally, as killers. Some 3,500 women, largely recruited from the ranks of the BDM (League of German Girls) served as so-called SS-Aufseherinnen, female SS-supervisors, in concentration camps during the Second World War.[14]

The archives of the women's camp in Ravensbrück, where all female SS-guards (SS-*Aufseherin*) were trained, confirms Kwiet's estimate of 3500 female guards.[15] Women could not join the SS as full members and remained subject to male control at all times. They were never in positions of authority over the administration of a concentration camp, and they held no power to shape the policies of degradation, dehumanization, and extermination in the camp system. But they were outfitted with uniforms and boots, equipped with whips and dogs, and encouraged to use physical force. Some used their positions to abuse, beat, and kill the female prisoners in their power. Their

---

13 Dana Britton, *The Gender of Crime*, New York 2011, 31.

14 Konrad Kwiet, 'Hitler's Willing Executioners' and 'Ordinary Germans:' Some Comments on Goldhagen's Ideas, www.ceu.hu/jewishstudies/pdf/01_kwiet.pdf [Zugriff May 21, 2012].

15 Simone Erpel, Einführung, in: Simone Erpel (Hg.), *Im Gefolge der SS-Aufseherinnen des Frauen KZ-Ravensbrück*, Berlin 2007, 22.

actions were considered especially scandalous. As historian Kathrin Meyer argued, "again and again judges showed surprise that women could commit such crimes…The behavior of women was seen as especially brutal because it violated gender norms."[16] The existence of female SS-associates was shocking and outrageous. When these women were criminally prosecuted, they received disproportionately higher sentences, precisely because their brutality violated the basic rules of civilization.

These gender dynamics became particularly evident in the Majdanek trial (1975-1981). Majdanek was one of six extermination camps, where more than 300,000 people were killed between October 1941 and July 1944. The trial involved six women and eleven men. The Regional Court of Düsseldorf imposed the longest sentences on the female co-defendants: Hermine Ryan-Braunsteiner was convicted to life in prison and Hildegard Lächert to twelve years, while the men received short prison sentences ranging between three and ten years. Elisa Mailaender-Koslov examined the proceedings and concluded that gender expectations shaped not only the judges and the media but the witnesses themselves. In their testimony, the witnesses "remembered violence committed by women more often and more clearly. The shock elicited by female acts of violence among survivors and trial participants was notable."[17] The witnesses remembered the women clearly and could identify them accurately even decades after the events. Their recollections were less sharp and precise when it came to the men. Several of the male defendants were also acquitted for reasons of ill health or old age. These convictions reflect the scandal of female violence rather than actual levels of responsibility.

---

[16] Kathrin Meyer, *Entnazifizierung von Frauen: Die Internierungslager der US-Zone Deutschlands 1945-1952,* Berlin 2004, 238ff.

[17] Elissa Mailaender Koslov, Täterinnenbilder im Düsseldorfer Majdanek Prozess 1975-1981, in: Simone Erpel (Hg), *Im Gefolge der SS-Aufseherinnen des Frauen KZ-Ravensbrück,* Berlin 2007, 211-230, 219.

Such women were often likened to animals, *bête humaine*, "beasts"[18] or "witches."[19] Salacious reports about the "SS beast" Ilse Koch, wife of the camp commander of Buchenwald,[20] or about Irma Grese[21] sexualized their life

[18] Daniel Patrick Brown, *The Beautiful Beast: The Life and Crimes of SS-Aufseherin Irma Grese,* Ventura, CA 1996; Ulrike Weckel/Edgar Wolfrum (Hg.), *Bestien und Befehlsempfänger: Frauen und Männer in NS-Prozessen nach 1945,* Göttingen 2003; Constance Jaiser, Irma Greese: Zur Rezeption einer KZ-Aufseherin, in: Simone Erpel (Hg.), *Im Gefolge der SS-Aufseherinnen des Frauen KZ-Ravensbrück,* Berlin, 2007, 338-346; Julia Duesterberg, Von der Umkehr aller Weiblichkeit: Charakterbilder einer KZ-Aufseherin, in: Insa Eschenbach/Sigrid Jacobeit/Silke Wenk (Hg), *Gedächtnis und Geschlecht: Deutungsmuster in Darstellungen des Nationalsozialistischen Genozids*, Frankfurt 2002, 237-243, 241.

[19] Arthur L. Smith Jr., *Die Hexe von Buchenwald: Der Fall Ilse Koch,* Köln 1983.

[20] Alexandra Pryzrembel, Der Bann eines Bildes: Ilse Koch, die 'Kommandeuse von Buchenwald,' in: Insa Eschenbach/Sigrid Jacobeit/ Silke Wenk (Hg), *Gedächtnis und Geschlecht: Deutungsmuster in Darstellungen des nationalsozialistischen Genozids*, Frankfurt 2002, 245-268. She was sentenced to life in prison by regional court Augsburg in 1951, where the judges explained their choice to impose the maximum penalty for all charges: "Strafschärfend waren folgende Umstände zu werten: Die Koch hat sich jeglicher besseren Einsicht und jeglicher Ausrichtung ihres Verhaltens nach dieser eigenwillig verschlossen, obwohl hier Regungen des Mitleids und des Mitgefühls für jede Frau besonders nahe lagen. Sie war in Buchenwald als Ehefrau des Lagerführers und als Mutter ihrer Kinder und hatte dort keinerlei dienstliche Funktionen. Während das Aufsichtspersonal beruflich in die Führung des KL eingegliedert war und bei seinem Zusammensein mit den Häftlingen auch mit dienstlichen Belagen ausinandersetzen musste, wäre es für die Koch Pflicht und für sie als Frau auch ein leichtes gewesen, sich aus dem KL Geschehen völlig fernzuhalten und gleich den anderen Frauen nur ihrer Familie zu leben. Die Koch aber fühlte sich nicht nur als Frau und Mutter, sondern als Kommandeuse. Sie machte es sich zur Aufgabe, in das eigentliche KL-Geschehen einzugreifen. Sie empfand es als innere Befriedigung, wenn sie einen fühlbaren Beitrag zu der möglichst linientreuen Verwirklichung des im Lager herrschenden Systems leisten konnte." Ks 22/50, *Justiz und NS-Verbrechen,* Vol VIII, 127.

[21] Brown, *The Beautiful Beast*; Jaiser, *Irma Greese*.

stories and inflamed the pornographic imagination.[22] The bestial character of female violence also shaped the memory of witnesses, who were particularly impacted by cruelty received at the hands of women. It was not uncommon for survivors to testify that the sadism of women surpassed the brutality of men.[23] Their guilt exceeded the guilt of men, because they were exceptional and broke gender conventions. When "women deviate from this mold [of femininity, they] are likely to be .... punished even more harshly," notes criminologist Dana Britton.[24] Women who use lethal violence face stiffer sentences and harsher condemnation. The judicial system is shaped by cultural expectations and moral assumptions that correlate violence with male gender behavior.

Function Prisoner

But Pförtsch was not an SS-Associate but a political prisoner. She was caught up in what Claudia Card has called "diabolical evil." In *The Atrocity Paradigm* Card develops the concept of "diabolical evil" to analyze the intentional and systematic

---

[22] Alexandra Przyrembel, Transfixed by an Image: Ilse Koch, the 'Kommandeuse of Buchenwald,' in: *German History* 19, no 3 (2001): 369–400; Claudia Koonz, *Mothers in the Fatherland*, 404 ff; Insa Eschenbach, NS-Prozesse in der sowjetischen Besatzungszone und der DDR: Einige Überlegungen zu den Strafverfahrensakten ehemaliger SS-Aufseherinnen des Frauenkonzentrationslagers Ravensbrück, in: Kurt Buck (Hg.), *Die frühen Nachkriegsprozesse: Beiträge zur Geschichte der nationalsozialistischen Verfolgung in Norddeutschland,* 3*,* Bremen 1997, 65–74; Sybil Milton, Women and the Holocaust: The Case of German and German-Jewish Women, in: Carol Rittner/John K. Roth (Hg.), *Different Voices: Women and the Holocaust*, New York 1993, 225.

[23] Survivor testimony that women were "more malicious and mean, more hateful and petty than men," is cited by Gisela Bock: Ordinary Women in Nazi Germany: Perpetrators, Victims, Followers, and Bystanders, in: Dalia Ofer/Lenore J. Weitzman (Hg), *Women in the Holocaust*, New Haven, CT, 1998, 90; Claudia Koonz, *Mothers in the Fatherland*, 404–5. Daniel Patrick Brown, *The Camp Women: The Female Auxiliaries who Assisted the SS in Running the Nazi Concentration Camp,* Atglen, PA,2002.

[24] Britton, *The Gender of Crime*, 78

corruption of a victim's moral integrity by deliberate recruitment into the commission of violence. Concluding her discussion of Primo Levi's "gray zone," Card writes:

> Diabolical evil, on my view, consists in placing others under the extreme stress, even severe duress, of having to choose between grave risks of horrible physical suffering or death (not necessarily their own) and equally grave risks of severe moral compromise, the loss of moral integrity, even moral death. This is stress geared to break the will of decent people, to destroy what is best in us on any plausible conception of human excellence. For that reason it deserves to be regarded as diabolical. The devil wants company and is a willing corrupter, plotting others' downfall. This is how evil extends its power.[25]

Card elaborates this notion of diabolical evil in her feminist analysis of women who use violence to guard male supremacy and to enforce the submission of children and women to male rule. Traditionally, it is primarily in the privacy of the home that women use violence against children. Women often do not benefit directly from enforcing the rules of patriarchy, but they are far more than its powerless victims. Patriarchal systems of power in church, state, and the home function because women consent and actively sustain its functioning. Concentration camps, as well, worked because a few administrators were able to control thousands of prisoners by forcibly compelling their compliance and complicity. By creating the so-called "prison self-administration," the creation and maintenance of terror, submission, and degradation could be delegated to the inmates.

These functions prisoners fulfilled many roles. Each assignment came with certain risks and benefits, which were not apparent to those who were given a choice (and many were not): should they volunteer for a certain assignment or not? Some functions exposed and implicated prisoners in violence. Others did not. If one was fortunate, one could be assigned to

[25] Caludia Card, *The Atrocity Paradigm: A Theory of Evil*, New York 2002, 212.

process paperwork, sort belongings of new arrivals, work in the kitchen or the hospital. But Pförtsch was not so fortunate. She lacked education and was known for fierce strength in street fights between communists and Nazi street thugs. She was recruited to "keep order." This implicated her in rampant violence as she imposed "order" on her prisoner blocks, "fairness" during the distribution of meager food rations, "calm" during roll calls, and "justice" when punishments was called for. *Kapos*, *Blockälteste* and *Lagerälteste* were placed in a dubious intermediary position of power and were often despised by fellow prisoners. The shift to force prisoners into collaboration and to implicate them in physical violence was a deliberate step to demoralize and dehumanize prisoners. For instance, in August 1942, Reichsführer of the SS, Heinrich Himmler decreed that all beatings in concentration camps were to be administered by prisoners.[26] But for the SS-camp administration, the benefits of this forced collaboration in the power structure of the camp were obvious. It demoralized people, undermined their sense of human dignity, and damaged moral integrity. The strategy of "divide and conquer" weakened solidarity and undercut prospects for resistance.

Diabolical evil, in Card's definition, has three components, which all apply to Pförtsch' s predicament. First, Card points out, people who are implicated in diabolical evil are themselves victims. Second, they make choices and perpetrate "some or similar evils on others who are already victims like themselves. And third, inhabitants of the gray zone act under extraordinary stress."[27]

Although Pförtsch was officially denied recognition as a victim of National Socialism, we would certainly see her as a victim of its system. She was arrested in October 1936 on suspicion of "high treason," tried in Munich and released in 1937. She was rearrested in 1938. This time, she was convicted of the charge of "high treason" by the notorious *Volksgerichtshof* in

[26] Cf. Neumann, *Funktionshäftlinge*, 36.
[27] Card, *Atrocity Paradigm*, 224

Berlin on November 19, 1940 and was sentenced to two years imprisonment. Two months before she was to be released, she was transferred to the women's concentration camp of Ravensbrück in the spring of 1940. She was tagged with a red triangle as a political prisoner. In May 1941, she was appointed "camp elder" of Ravensbrück, the highest function for a prisoner. She was moved to Auschwitz-Birkenau in October of 1942 together with 500 Jewish Ravensbrück inmates, who were killed upon arrival. She was registered into Auschwitz and by March 1943 she had been made *Lagerälteste* by SS-Associate Mandel. In Auschwitz she contracted typhus and spent three months in the *Strafblock* (prison block) for breaking camp rules. In the fall of 1944, she was transported to the concentration camp in Geislingen, where she was once again made *Lagerälteste*. When she was liberated by the U.S. Army, she was in Dachau, again as *Lagerälteste*.[28] She entered the Nazi camp universe as a thirty year old, working class woman, with political convictions and a social network. When she left the prison system in January 1957, she was 51 years old and physically and psychologically broken. She remained single and on welfare in a senior citizen home for the rest of her life.

Second, Card stipulates that diabolical evil implicates a victim in the perpetration of evil. Despite her powerlessness, Pförtsch was not stripped of moral agency. She made choices and she used her agency to negotiate for privileges, along with food, security and survival. Although she acted within a severely diminished realm, she cannot be relieved of moral (and legal) accountability. She was not at the very bottom of the hierarchy, as a Jewish inmate in the death camp of Auschwitz. For them, Lawrence Langer argued, the conditions were so extreme that the very foundation of human moral agency was undermined and they were routinely forced into making "choiceless choices."[29] Pförtsch could not avoid degradation,

[28] Neumann, *Funktionshäftlinge*, 45.

[29] Lawrence Langer, The Dilemma of Choice in the Deathcamps, in: John K. Roth/Michael Berenbaum, *Holocaust: Religious and Philosophical Implications,* New York 1989, 222-232.

no matter what she chose to do. But she retained some discretion, as we will see, and chose the circumstances and the targets of violence.

But she did so, and this is Card's third stipulation, under severe duress. Primo Levi has most eloquently described the crushing force of dehumanization that awaited newly arrived prisoners in Auschwitz and choked ordinary human feelings and ethical considerations. The desperate fight for survival could lead to, what Levi called, the "death of the soul." He warned that "nobody can know for how long and under what tasks his soul can resist before yielding or breaking."[30] Ordinary moral sensitivities were no longer applicable amidst the extreme stress of death and depravity. Pressure at that level is traumatic and crushes the very foundation, the physical, mental, and emotional prerequisites of making choices.

It is rather startling how completely the French judges ignored the extraordinary vulnerability of Pförtsch. They focused on her privileged status and pointed out that she had enjoyed "the confidence of the SS"[31] and had embraced the status and power that had accrued to her. In contrast to the French judges, other former function prisoners did try to comprehend the hybrid position of prisoners who served in the camp hierarchy. In her letter to François-Poncet in April 1951, prison functionary Orli Wald who survived Ravensbrück and Auschwitz, tried to convey the duress under which inmates had to make moral choices:

> Many prominent representatives of National Socialism have recently been granted reprieve… They belonged exclusively to those who stood in light and glory during Nazi times. But Klara Pförtsch sank into the darkness that was spread by these men across the entire world… I beg your Excellency to consider in your assessment of the person of Klara Pförtsch that she never profited from the Third Reich, that she was never a camp guard but only a beaten political prisoner, whose only guilt consisted of not being able to resist the pressures of the hell of Auschwitz as

[30] Primo Levi, *The Drowned and the Saved*, 60

[31] Jugements du Tribunal Supérieur de Rastatt, Verdict No. 6/578, p. 7.

> a simple and primitive woman, who has now spent 15 years in prison, enough to atone.[32]

Long before Primo Levi's "gray zone" and Lawrence Langer's "choiceless choice,"[33] Orli Wald tried to articulate the peculiar nature of Pförtsch's guilt. She not only lobbied for Pförtsch but also for Fela Dreksler,[34] a Polish Jewish survivor of Auschwitz, who served ten years in a French prison for her actions as prisoner functionary.[35] Meanwhile, Orli Wald wrote, people like "Ilse Koch … were let go," while Pförtsch remained imprisoned.[36] Wald tried to articulate the hybrid position of function prisoners who were caught between powerlessness and complicity. Herta Gotthelf, a Ravensbrück survivor and board member of the Social Democratic Party, also came to the defense of Pförtsch and argued that Pförtsch had become "the tool of others" someone who "could not choose one's function, or the specific task one was commanded to perform, or the means by which one carried them out." On the face of it, that sounded suspiciously like the excuses made by members of the Einsatzgruppen and SS-men who were tried in various courts. None other than Adolf Eichmann had used the same defense strategy and argued that he was only following orders and had turned himself into the tool of his superiors. But Card's criteria for stress is a helpful criteria for gaging the degree of vulnerability along the chain of command in

---

[32] AEKiR, Düsseldorf, 1OB 004-47, letter, Orli Wald to High Commissioner François-Poncet, April 2, 1951.

[33] Lawrence Langer, *The Dilemma of Choice*, 222-232.

[34] Her name is spelled differently as Fela Drexler in the Yad Vashem photo archive, which identifies her as a former inmate of Auschwitz who was tried as a Kapo and died in German prison. http://collections.yadvashem.org/photosarchive/en-us/52712.html [Zugriff: August 8, 2013] Cf. Bernd Steger and Peter Wald, her stepson, have collected her published writings and letters in: Bernd Steger/Peter Wald, *Hinter der grünen Pappe. Orli Wald im Schatten von Auschwitz - Leben und Erinnerungen,* Hamburg 2008, 226-230.

[35] Steger/Wald, *Hinter der grünen Pappe*, 226-230.

[36] AEKiR, Düsseldorf, 1OB 004-47, letter, Rosl Jochmann to Dr. Jur Albert Göhrig, November 30, 1949.

which inmates enjoyed the fewest benefits and bargained for mere survival.

Other function prisoner tried to impress upon the French authorities that Pförtsch had succumbed to violence in the midst of extreme hunger, grime, and fear of death. In November 1949, Herta Gotthelf pleaded with the French High Commissioner François-Poncet that the death sentence be commuted: "I am convinced that you will come to the conclusion after careful consideration of the case that a human being who has herself endured years of most dreadful torture in Nazi prisons and concentration camps, does not deserve … to be condemned like a regular war criminal."[37] Rosl Jochmann, a member of the Austrian parliament and Ravensbrück survivor,[38] similarly argued in a letter to Pförtsch's defense lawyer in November 1949:

> I want to emphasize that I have always condemned the beatings and I don't want to conceal that I was often mad at Klara Pförtsch because of them, but she did not kill anyone in Ravensbrück and it is also true that she helped many there. She succumbed to the horrible maelstrom (Fluidum) of this camp, this hell, and one must say that anyone put into her position, with her psychic preconditions, would not have acted much differently.[39]

Rosl Jochmann pointed out that Pförtsch had initially refused the camp commander's request to take over the administration of punishment, which consisted of twenty five strikes on the buttocks, although he had offered her a single cell, the same food as the SS, reprieve from forced labor and daily walks. Another woman, she noted, had paid with her life for

---

[37] AEKiR, Düsseldorf, 1OB 004-47, letter, Herta Gotthelf to High Commissioner François-Poncet, November 21, 1949.

[38] Andrea Steffek, *Rosa Jochmann. Nie Zusehen, wenn Unrecht geschieht: Ihr Leben und Wirken 1901-1945 als Grundlage für ihre stetige Mahnung gegen Faschismus, Nationalsozialismus und das Vergessen,* Wien 1999.

[39] AEKiR, Düsseldorf, 1OB 004-47, letter, Rosl Jochmann to Dr. jur. Göhrig, November 30, 1949.

the refusal to accept this assignment.[40] Eventually Pförtsch succumbed to the recruitment efforts. Both survivors insisted, in Gotthelf's words, that Pförtsch was not "a typical concentration camp sadist but a woman who after years of prison and concentration camp detainment, after disease and psychological and physical abuse was broken and finally beat prisoners during the few months that she served as camp elder."[41] Their objections did not sway the judges.

Guilt, Memory and Truth

What shaped Pförtsch's moral dilemma was her hybrid position as victim and perpetrator, a position perched precariously between powerlessness and power. When faced with a choice, she chose the side of domination. Her complicity compromised her moral integrity and her collaboration undermined her ability to speak truthfully about her experiences. When she was questioned, years after her release from prison, to testify against particular SS-personnel, she could not remember their names or speak to their actions. She exhibited classic symptoms of Stockholm Syndrome and could not disassociate from her former prison guards. She protected them from prosecution. When she was asked, "Do you know any of the following SS-associates in Ravensbrück?" and was handed lists of names, she answered:" Of these person, I recall nobody. These names are completely unknown to me." Whenever she did remember a name, she defended the individual and testified to her kind and considerate behavior: "Of the named persons, I can only recall Maria Merkle. She was in charge of the kitchen in Geislingen. I cannot say anything negative about Merkle."[42] Or: "Among the group of the accused, I only know

[40] Rosl Jochmann cited the fate of Else Krug; Cf. Neumann, *Funktionshäftlinge*, 45.

[41] AEKiR, Düsseldorf, 1OB 004-47, letter, Herta Gotthelf to High Commissioner François-Poncet, November 21, 1949.

[42] BAL, B162/4346, deposition Pförtsch, Stadtpolizeiamt Hof, October 1, 1968.

the SS-associate Rupert…She did not strike me as unpleasant (*ist mir nicht unangenehm aufgefallen*). I never observed her abusing prisoners."[43] When she described the *Abendappell* in Auschwitz, where the number of prisoners who left for work in the morning had to match the number of returnees in the evening, which included the corpses of those who had been beaten or shot to death during the day, she said: "Who was responsible for these murders could never be investigated. In any case, it could have only been the SS. I never heard that female Kapos beat inmates to death."[44] When asked about the SS-guards in the concentration camp Geislingen, she said: "I cannot remember names after so many years. I was in Geislingen between fall 1944 and March 1945. I cannot say anything negative (*Nachteiliges*) about camp*führer* Romann. I had no contact with SS-men and cannot make any statements about these persons."[45] In each of these assertions, she simultaneously denied specific knowledge of individual wrongdoing and supplied benign information designed to protect the person. Her testimony reveals her close association and solidarity with her jailors. This combination of vague and protective memory is a clear indication of complicity and guilt. Even twenty five years after the end of the war, Pförtsch could not side unambiguously with the victims and survivors of the camps.

The precision and clarity of her recollection provides a good criteria for gaging her culpability. Instances in which she became the victim of abuse are crystal clear in her mind. But instances in which she used violence on others became vague and self-serving. Her accounts vary depending on her subject status as either victim or perpetrator of mistreatment. For instance, in one account, Pförtsch named her assailant that "piece of shit" (*Miststück*) SS-associate Margot Drexel who "beat me so savagely that she busted my eardrum. I was

[43] BAL B162, deposition Pförtsch, Franfurt/Main, August 18, 1963.
[44] BAL B162/2831, deposition Pförtsch, Frankfurt/Main, August 18, 1963.
[45] BAL, B162/4346, deposition Pförtsch, Hof, October 1, 1968.

beaten by her in Birkenau. She ***always*** *beat without cause*, whenever she was upset over something or needed to let off steam. (emph added)"[46] She also remembers the name of the woman, a "professional criminal"[i.e. green triangle] and "block elder", who administered to Pförtsch the 25 baton strikes to the buttocks "because I was caught smoking without permission."[47] But the only time, in which Pförtsch admitted to having used force, she attributed moral cause and good reasons to her use of violence:

> It also happened that I had to beat inmates. I have done this, when I caught a prisoner, who was known to steal recurrently. I recall in this context a strong Polish female prisoner, who brutally robbed bread off of Jewish inmates. This inmate I slapped. But I refrained from making a report.[48]

Pförtsch shaped her narrative to defend herself: only the others beat "for no reason," while she herself, who sometimes "had to beat inmates," did so only for morally defensible reasons. Her testimony acknowledged that she had the power to make choices. She admitted that she could choose the circumstances in which to apply force. In this narrative, she picked an incident that involved a true villain who was caught brutally stealing from the most vulnerable inmates. Pförtsch made sure to emphasize that she had merely "slapped" the inmate and had not reported the infraction to the camp administration, a report which might have led to further punishment, physical harm, and eventual selection of the injured for the gas chamber. She packaged her own commission of violence as an act of defense of the weak and vulnerable and of the maintenance of order. Her awareness of wrongdoing was intact. Even as she conceded physical violence, she showcased her empathy and commitment to the protection of fellow inmates.

Guilt impairs the ability to remember accurately and to recall the past truthfully. While memories of one's own

---

[46] BAL B 162/9809 deposition Pförtsch, Frankfurt/Main, May 9, 1974.
[47] BAL B162/2831, deposition Pförtsch, Frankfurt/Main, August 18, 1963.
[48] BAL, B162/2831, deposition Pförtsch, Frankfurt/Main, August 18, 1963.

victimization are seared into one's consciousness, the truths about complicity and culpability become vague and concealed behind layers of personal self-deception and collective misinformation. In her subject position as a victim, Pförtsch could provide truthful testimony, but in her subject position as an agent of violence, she hedged and fudged the truth. Recognition of culpable wrongdoing is a slow and painful process. Certainly, the fact that Pförtsch must have feared more criminal charges did little to encourage her to tell the truth. But I suspect that even apart from her fears of further prosecution, she had convinced herself of her innocence and powerlessness. Some truths are too awful to admit to oneself.

Borneman warns that Germany's forth "mode of accountability" may turn into escapist exercises of commemoration that serve to deflect contemporary questions of responsibility. It is certainly easier to recognize and denounce the structures of diabolical evil to which Klara Pförtsch succumbed than to discern and resist contemporary structures of economic and political dehumanization. While *Vergangenheitsbewältigung* is ostensibly concerned with "mastering the past," its ethical task consists of attending to the repercussions of past atrocities into the present and to the disruption of their bequest for the future. Correctly, Borneman points out that "the major question is whether these practices and sites create *contemporary* narratives of responsibility, ones that make the old narratives about present and past speak to new and emergent events."[49] Klara Pförtsch is dead and she can no longer be redeemed. But the memory of her hybrid life as victim/perpetrator whose degradation at the hands of the Nazi state destroyed her moral integrity and human dignity raises important issues for any contemporary politics and ethics.

From a feminist perspective, Pförtsch's case is important because her situation requires the tools of third-wave feminist ethical theories, which conceptualize women's moral agency within complex grids of power relationships. Kyriarchy is the

[49] Borneman, *Political Crime,* 25.

term that Elisabeth Schüssler Fiorenza developed as a substitute for patriarchy, because it more accurately expresses the multilayered system of domination and submission[50]. The early use of the term "patriarchy" had suggested a social system in which men exert power over women, but this is inadequate to understand oppressive relationships among women. National Socialism was certainly patriarchal and asserted male dominance in all areas of life, restricting women's agency to the private sphere of *Kinder, Küche, Kirche*. But this analysis cannot explain the dynamics inside the world of a women's concentration camp, where women did not bond in universal sisterhood but stratified along national, religio-racial, class, education, religious and sexual lines. Third wave feminist theories of "intersectionality" are much better able to grasp these conditions, where gender (which everybody had in common) intersected with national status, racial/religious definition, color of triangle (conviction), class, sexuality. It is no accident that the women who came to her defense in the post-war world were themselves German and Austrian political prisoners, wearing the red triangle, members of Social Democratic and communist networks within the camps. They occupied the same rung in the finely graded hierarchy of racial, national, and political stratification.

It has always been overly simplistic to speak of victims and perpetrators, as if these were essential aspects of identity. Klara Pförtsch is not exceptional in inhabiting both camps. In fact, taking the concept of intersectionality seriously, it becomes obvious that everybody is simultaneously powerless with respect to those "above" and in a position to inflict harm on those lower in the pecking order. Like Pförtsch, we are capable of abusing those with less power, often without much consideration or awareness. Pförtsch knew exactly, when and where and by whom she had been abused. She remembered clearly and could speak openly about it. But apart from her

[50] Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation,* Maryknoll 2001

self-legitimation during police depositions, she would probably have had a hard time recalling the details, the particular circumstances and names of those whom she had beaten. Doing harm is remarkably forgettable, it barely leaves a trace. It is remarkably and maddeningly easy to erase knowledge of culpability from human consciousness.

We remember victimization but we forget perpetration. *Vergangenheitsbewältigung* tries to reverse this proclivity. It demands accountability and memory of those histories of deliberate and unintentional cruelty inflicted on those who matter little because their voices have no weight or authority. After 1945, the United States and later the state of Israel added weight to the voices of Jewish survivors. The Holocaust began to matter. But other victim groups, such as Roma and Sinti or homosexuals received less international political support and it took much longer before they received formal recognition in the form of retribution, restitution, perfomative redress or commemoration. *Vergangenheitsbewältigung* requires recognition of unjust power arrangements that assign less value and dignity to some people by virtue of their membership in despised minorities or majorities. None of this is news. We know that antisemitism, racism, sexism, and homophobia exist and that they are wrong. And yet, their effect shapes political reality across virtually all societies.

In commemorating Klara Pförtsch, we are confronted with the awesome power of ideologies and structures of dehumanization to crush individuals. Pförtsch started as a communist resister and succumbed to savage degradation. As a rural, poor, uneducated woman she could not resist the power of evil. It is probably no accident that Claudia Card, who is a secular feminist analytic philosopher, speaks of diabolic evil and of the devil. While it is dangerous to invoke demonic powers, which would conceptually turn individuals into victims of supernatural might, it is also true that genocidal dehumanization is an awesome force that cannot be adequately explained as the sum of individually-arrived moral choices and political actions. The power of nationalism, racism, fascism,

and antisemitism that swept across Europe and unleashed the force of National Socialism sucked in hundreds of thousands of well-meaning, hard-working, law-abiding citizens and implicated them in the commission of genocidal atrocities. Such fevered bloodlust did not end in 1945 either, but swept up other communities, where people likewise seem surprised to find themselves committing acts of cruelty, which appear unthinkable before they are committed and are hard to believe afterward.

The memory of Klara Pförtsch teaches humility and the recognition of the diabolic power of ideologies to conceal the worth of human beings who are dehumanized by virtue of their nationality, gender, religion, class, or sexuality that prevent and undermine empathy, compassion and respect for human dignity. Rites of commemoration may not make us into better people but they do create opportunities to reverse the "natural" inclination of seeing only our own victimization to the detriment of our neighbor's. In that respect, *Vergangenheitsbewältigung* is not only an exercise in cultural memory but a political, moral, and spiritual practice.

Geschichtsschreibung und Genderperspektive

Dalia Ofer

Parenthood in the Shadow of the Holocaust

During World War II Jewish parents under Nazi occupation experienced unimaginable difficulties as they tried to function according to what they believed was their parental responsibility, which included first of all safe haven to the children, to supply enough food, to care for their health and education. The degree of each of the factors mentioned differed according to country and class. In the eastern European ghettos the situation was extremely complex: When hunger, forced labor, and death became the daily experience, living conditions were next to impossible and parents faced unbearable dilemmas in their efforts to maintain the family and their parental responsibility. Nevertheless, the family remained central to life in the ghetto, serving as both a support and a burden. Parents lived in constant tension trying to care for both their own lives and the lives of their children.

When we read the primary documents of the time – diaries, letters, memoirs, and other sources – as well as the oral testimonies that were recorded later, we confront a paradox. On the one hand, we see parents who are totally devoted to their children and ready to sacrifice their own lives to save a child. On the other hand, these same sources describe parents who neglect and desert their children. Because the contemporary documentation is fragmented, in both formal and personal sources, it is difficult if not completely impossible to follow individual families from the years that preceded the war through their entire ghetto experience. Therefore scholars should be careful and cautious with any generalizations.

My recent work has examined two dimensions of family experiences in the ghetto. In "Cohesion and Rupture: The Jewish Family in the East European Ghettos during the Holocaust," I explored tensions within the family unit, and in "Motherhood under Siege," I looked at the pressures on

mothers. In this paper I add a third dimension, the role of men as fathers and husbands. One should remember however, that the role of fathers is strongly connected with that of mothers and that the family should be discussed as a unit.[1]

Parenthood has a life cycle that is related to the age of children and parents and to the size of the family. Understanding parenthood is dependent upon the relationship between couples and the structure of the family. Beyond the individual case of each couple and the particular relationships among family members, which will display a different reality in each case, parenthood is a cultural concept and contains a gendered code of conduct and responsibilities of both father and mother.[2] The definition of responsibilities and norms reflects both the partnership and the particularity of each of the partners in organizing the family and caring for its members, in the context of society's cultural conventions, class and gender relations.

I would like to explore how parents endeavored to maintain their basic obligations and responsibilities towards their children, and how this affected their identity as parents and their self image. What were the results of the traumatic events following the war and of confinement in the ghetto on their behavior as parents? Were parents aware of the ever-growing crisis in their ability to sustain and live according to norms and conventions that guided life prior to the ghetto enclosure, and how did they react?

One should bear in mind that many parents of the 1930s and 1940s experienced the hardships of the First World War and the economic and political crisis of its aftermath. The

---

1 Dalia Ofer, Cohesion and Rupture: The Jewish Family in East European Ghettos during the Holocaust," in: *Studies in Contemporary Jewry* 14 (1998), 143–165; "Motherhood under Siege, in: Esther Hertzog (Ed.), *Life, Death and Sacrifice: Women and Family in the Holocaust,* Jerusalem/New York 2008, 41–67.

2 There is a vast literature on the topic, but I rely mainly on the classic work of William J. Goode, *The Family,* Engelwood Cliffs, NJ 1982, because of the strong connection he draws between culture and family structure.

1930s were difficult years for a majority of the Jewish population in eastern Europe because of the new economic crisis and the rise of antisemitism. It became more difficult to provide for the family and thus a growing number of eastern European Jewish women were compelled to work. Over 30 percent were employed in industry and commerce, but many more were working in small family businesses, and not included in that statistic.[3]

At the same time, parents were being educated differently. On one hand, many young Jews took advantage of public education, which became obligatory in the 1920s, and a considerable group participated in supplementary Jewish education of different forms. However, there were also many youngsters who continued to attend traditional religious institutions – the *heder* and the *yeshivah*. How different were the younger parents who were raised in a modern Polish-Jewish culture from their parents' and grandparents in their feelings and expression of love and affection between spouses and between parents and their children?

Shaul Stampfer's research on the interwar period showed the increased importance of a love, affection and a romantic relationship between Jewish young men and women entering marriage. This was more prevalent among the lower and lower middle classes, where economic considerations in marriage were less important than in the middle and upper middle class.[4] Can we follow this growing centrality of love and affection into the ghetto and see how it is manifested in strong mutual bonds between spouses and between parents and children in both the nuclear and the extended family the parents of married couples?

---

[3] Bina Garnazarska-Kadary, Changes in the Material Situation of the Jewish Workers in Poland, 1930-1931" (Hebrew), in: *Gal'ed* 9 (1986), 169, table 8.

[4] Shaul Stampfer, How Jewish Society Adapted to Change in Male/Female Relationships in 19th/Early 20th-Century Eastern Europe," in: Rivkah Blau (Ed.), *Gender Relationships in Marriage and Out*, New York 2007, 65–83.

What were the major tasks of parents in prewar years and how did they change in the ghetto? Parents viewed their main responsibility in the family as an economic one – to care for the basic physical of both children and adults by providing food, clothing, and housing. The gendered roles of parents placed upon the husband the provision of the financial foundation while the wife managed the household, taking care of food preparation, clothing, and cleanliness. This gendered division of labor was normative even in middle and lower class families, where women worked.

In addition to its vital economic role, in all societies the family has also been responsible for transmitting culture and social placement to ensure that children would grow up to become productive members of society and conform to its values and conventions. Assumptions about gendered roles lead to a distinction between the upbringing of boys and girls, in particular in the sphere of education. In addition to the formal schooling that boys and girls received, fathers were responsible for the religious education of their boys and so enrolled them in a religious institution, while the mothers had to ensure that their daughters, through their home experience, would be able to manage a Jewish household. These functions were central to the achievement of the social goals of the family. In this respect the parents provided continuity and the transmission of tradition.

In this context one must consider the impact of emancipation and revolutionary movements such as Communism, Bundism, and Zionism on the ability of parents to be efficient agents of tradition. A growing number of Jewish youths experienced a growing mental and educational divide with their parents, which led to conflicts. (Calel Perechodnik, who will be discussed further, is one example of this phenomenon.) However, some researchers claim that these differences in perspective enabled Jewish adolescents and young adults to become independent and select their own way of realizing

their life vision.[5] We want to explore what happened to this sense of independence and freedom when confined to the ghetto and whether it affected the solidarity between adolescent youths and their parents.

Another important responsibility of parents was to provide their children with psychological support and give them a sense of self-assurance. We must remember, however, that the centrality of psychological self-confidence, as it is understood today by parents, was not shared by most parents during the years under consideration. However, from the YIVO collection of autobiographies of youth (based on essays written in Poland in 1930s), we learn that many young children were critical of their parents as their emotional supporters. They complained that parents did not understand their needs and ignored their emotional stress. Moreover, they often stressed that parents considered provision of the basic economic needs fulfillment of their obligations and were hoping that the children would soon grow up and participate in providing for the family's economic wellbeing. Authors of the autobiographies often criticized the relationship between their parents and testified to the lack of love and care. In lower classes, both mother and father were absent from home for long hours and often an older sister took care of the younger siblings. Boys spent long days in the *heder* which made up for the absence of a parent from home. However, descriptions of neglect are apparent in a number of the autobiographies and in other sources as well.[6]

---

[5] Matat Adar-Bunis, Childhood in Middle-Class Jewish Families in Poland-Lithuania in the 19th Century: The Rise of Youth Movements" (Hebrew), in: *Sociologia Yisraelit* 7, no.2 (2005), 351–80. The devide between parents and children are apparent in biographies and memoirs of Holocaust survivors, see, Avihu Ronen, *Condemned to Life: The Diaries and Life of Chajka Klinger* (Hebrew), Haifa 2011; Bella Gutterman, *Zyvia the One* (Hebrew), Tel Aviv/Jerusalem 2011.

[6] Jeffrey Shandler (Ed.), *Awakening Lives: Autobiographies of Jewish Youth in Poland before the Holocaust*, New Haven 2002, especially the autobiographies of: Khane: 20–50; Esther: 321–43, and Yudl: 391–403; For an extensive description of the family and the internal relationship

In middle-class families the involvement of parents in their children's development was probably more evident. Calel Perechodnik, a young man from Otwock who left a diary in which he recorded his ghetto experience, provides us with a detailed portrait of growing up in Poland including a discussion of his home that stresses his relationship with his parents. As he introduces himself, we learn:

> I was born in Warsaw, on September 9, 1916, into a family of average Jews, a relatively well-to-do, so-called middle-class family. They were honest people, with a strong family instinct, characterized on the part of the children by affection and attachment to their parents and on the part of the parents by a sacrificial devotion to the material well being of the children. I emphasize "material" because there were no spiritual bonds that tied me or my siblings to our parents. They did not try, or perhaps were not able, to understand us. To put it briefly, each of us was raised on his own; influenced by schooling, friends, books we read; conscious of our won material independence; and living in an atmosphere of free expression and thought in the years 1925-1935.[7]

This paragraph confirms the fundamental understanding of many Jewish parents towards their children, but also reveals the criticism of the younger generation, who were more educated and knowledgeable in psychology. Perechodnik wrote that his own marriage was a love marriage, and his strong emotional bonds to his wife and daughter are evident from his despair when they were deported from the ghetto to their death. I will later draw on Perechodnik's self-image as a husband and father and his attitude to his own father as examples of the complexity of parenthood.

Historical research on the family and parenthood during the Holocaust presents a number of major methodological

---

within the family based on the YIVO collection of autobiographies, see Ido Basok, *Aspects of Education of Jewish Youth in Poland between the World Wars in Light of Autobiographies by Jewish Youth from the YIVO Collection,* PhD dissertation, Hebrew University of Jerusalem, 2009, (Hebrew) 56-118.

[7] Calel Perechodnik, *Am I a Murderer: Testament of a Jewish Ghetto Policeman*, Boulder, CO 1996, xxii.

questions that emerge from the difficulty of finding the adequate documentation to enter into the life experience of specific families. The documentation on the family, as in many other topics of daily life during the Holocaust, is fragmented. Reflections on the situation of the family and parenthood are recorded in two types of documents. First, there are the formal documentations of the ghetto, such as Judenrat meetings, police reports, or the chronicles such as the one of the Lodz ghetto. Alongside of these sources are personal writings that typically discuss these issues in more detail, and more emotionally. The historical analysis endeavors to integrate all available sources and to contextualize them with the particular reality of each ghetto. In the following I will divide my discussion between non personal records found in ghetto archives, such as the chronicle, and contemporary private diaries, of which some were also found in ghetto archives. I will discuss each genre separately and integrate them in the final discussion.

Non Personal Ghetto Archives Documentation

The following entry is from *The Lodz Chronicle,* which was compiled under the auspices of the Judenrat. On January 12, 1941, the chronicle reports under the title "The Little Denouncer": "An eight-year-old boy complained to the police that his parents had deprived him of his bread ration; he asked the police to punish them. Interpretations are redundant…"[8]

Needless to say, shortage of food and hunger were inherent in the daily life of the Lodz ghetto. However, the report of a child who was deprived of the little that was available, demonstrates, at first glance, a violation of the fundamental

[8] *Chronikah shel geto Lodz*, trans. and annotated by Arie Ben-Menachem and Joseph Rab, 4 vols, Jerusalem 1986–89, 1:5. A selection from the Chronicle was translated into English as Lucjan Dobroszycki (Ed.), *The Chronicle of the Lodz Ghetto 1941–1944*, New Haven/London 1984). Whenever a citation appears in the English version, I will cite it; in all other cases, the citation is my own translation from the Hebrew version.

responsibility of the parents towards their children. It shows us that the ghetto authorities could intervene in the private sphere, and that ghetto institutions enabled a child to complain about his parents. Does it hint at recurring violations of this kind? From the comment of the author of this item that "interpretations are redundant" can we conclude that it was a well-known phenomenon?

The interpretation of this episode remains open. What information is available to the reader about this particular family? We know only that the child dared complain. But we do not know why the parents deprived him of food? Were there other children in the family that, for some reason, the parents thought should get a larger portion of the bread? Or perhaps there was a sick child or a sick parent in the family and therefore the parents had to sell the bread ration to buy medicine? Or was this an act of parental punishment? Was it a regular behavior of negligence and inability to confront the hardship? The title that the writer of the chronicle gave this item is derogative; does it hint at anything? We are unable to answer any of the questions and are left perplexed.

The issue becomes more complex when we read in the *Chronicle*, under the title "A Story That Repeats Itself," of a family in the ghetto which tried to save one of the children who contracted tuberculosis. The doctor recommended sending the boy to the hospital and then keeping him at home with good nutrition. The parents gave up part of their food allotment and the mother became so weak that she could not go to work. The older sister, too, contributed some of her food for her brother and also asked to work night shifts, so that she could get a larger food allotment and give it to her brother. However, the condition of the boy did not improve. The family began selling the last household items, their shoes, and their clothing to buy better food. After some time the older sister also fell ill, her condition quickly deteriorated, and the doctor said that she would no longer be admitted to the hospital. Oskar Rosenfeld, who wrote this section in the *Chronicle*, concluded: "They tried the impossible to save the one that was

going to die, and by doing this the other members of the family were joining the last road. […] These reoccur every day, one family after the other is destroyed, the son, father, mother, sister – it is always the same story, but in a different order."[9]

This report and commentary in the *Chronicle*, which were written in the last year of the ghetto's existence, reveal the "high high price" of love and devotion. The mutual responsibility of the parents, brothers, and sisters created a chain of death, which was typical of the unmanageable situation. Was the value of family cohesion stronger than the will to live? Was the life of one member of the family more important than the life of another? We are again left with unsolved questions.

The *Lodz Chronicle* also records one "typical document of life" – the request by a wife to divorce her husband:

> I ask to divorce my husband, because he is not ready to support his family. We are a family of five. A short time ago we were six – my thirteen-year-old daughter died of starvation. I beg for mercy for my other three children, since we are unable to live like this. My husband is working in the carpenters' *restore* [the term used in Lodz for the small ghetto workshops] and we get no allowances. For the last two years there is no peace at home – fights and battering occur every day. I cannot bear it any longer. I plead for help; I have no other way to save my life.[10]

One should ask: What was the meaning of divorce in the ghetto? Was the husband forced to leave the apartment or the one room that the family shared? With poor housing conditions, this could present a difficult problem for the man. Documents testify that men who filled higher positions in the ghetto often had a lover or left their wives and took a younger woman as a wife or partner.[11]

Returning to the case recorded in the *Chronicle*, here we may gain some information about relationships within the

---

9 *Chronikah shel geto Lodz*, 4:389, May 29, 1944.

10 Ibid., 1:307, Dec. 21, 1941.

11 Leib Garfunkel, *The Destruction of Jewish Kovno,* Jerusalem 1959, 255; Rachel Auerbach, *Warsaw's Testaments* (Hebrew), Tel Aviv 1985, 109–112.

family in the years that preceded the ghetto period. The complaints about two years of bad relationships go back to the beginning of the war and the confinement to the ghetto. However, the date may assist in understandind the period that the complaints were lodged. From December 1941, when the deportations from the ghetto to Chelemno began, the tension among ghetto inmates mounted.[12]

During the fall of 1941, Jews from the Reich were deported to the Lodz ghetto and the prices of food skyrocketed. Hunger and starvation increased and working conditions in the ghetto deteriorated. The husband in this case, who was employed in the carpenters' *restore,* undoubtedly experienced this. Carpentry was an important industry in the ghetto, one which in the course of two years the number of workers doubled. In 1943, 450 such workshops were in operation.

The carpenters' *restore*, however, went through a traumatic period in early 1941. Its 700 workers felt exploited and in order to improve their working conditions initiated a strike. They demanded a raise of 10–20 Pfenning per hour for the four categories of workers; that half the salary be paid in food products; an additional soup, not charged against the ration card; and reinstatement of the supplement of 500 grams of bread (Rumkowski had just set a bread ration of 400 grams both for those working and for non-workers). The strike lasted some ten days (Jan. 23 to Feb. 2, 1941), and provoked a few other *restore*s to join in, but in the end it failed. The workers went back to work after a number of them were arrested, food rations and payments were taken away from them and their families, and a few were injured by the Jewish police who used violence. Following these events the workers' spirits

[12] During this period 70,672 people were deported from the ghetto and the 92,054 who remained lived through lesser crises until the final liquidation of the ghetto during July–August 1944. Michal Unger, *Lodz: The Last Ghetto in Poland* (Hebrew), Jerusalem 2005, 311.

were very low and their sense of camaraderie was strongly undermined.[13]

What can we conclude from these events – and our general knowledge about the work conditions in the carpenters' *restore* – about the sore behavior of the husband towards his wife and children? Can we reach any tentative conclusion about the couple's parenting?

Could this assist in understanding the timing of the divorce request? In just a few weeks massive deportations started and single mothers were more vulnerable to be deported; thus, many single women tried to join with a man in the hope that it would prevent their deportation.[14] In some ghettos, such as Vilna and Kovno, it was the policy of the Jewish Council to register single women and orphaned children with a man as a family to avoid their selection or to get them a safer work permit. Under these conditions, a request for divorce by a woman with three children seems very unusual. Could she count on the divorce and the allowance to improve her economic situation, and that she would be able to care for her three children?

We are unable to push the sources that far and apply our historical imagination to create such a particular narrative with the information at hand. However, when we add the information that 102 divorce requests were filed in the ghetto between September 1942 – when a Divorce Board was established in the ghetto (abolishing the religious divorce ceremony) – and November 1943, we may question whether in ghetto conditions divorce was more common then we had imagined. However, from the general number one is unable to learn about motivations and the condition of those who filed for divorce.

The story of Bajli a fifteen-year-old girl from Warsaw, as found in the Ringelblum archives, described a different

---

[13] Joseph Zelkowicz, *In Those Terrible Days: Notes from the Lodz Ghetto* (Hebrew), Jerusalem 1994, 201–28; Isaiah Trunk, *Lodz Ghetto: A History*, Bloomington/Indianapolis 2006, 324–28, 372–78; the latter pages are a translation from the Yiddish of Zelkowicz's notes. The paragraph describing the workers' demands uses the translation of Trunk, p. 372.

[14] Unger, *Lodz*, 331–34.

story of a family that was on the brink of starvation.[15] The father was a furrier who had lost his business. The mother, the daughters, and the extended family, which consisted of an aunt and children are the protagonists of the narrative. The father decided to produce coats from old pieces of fur and sell them illegally on the Aryan side. This was definitely illegal, as all furs were confiscated, and selling anything outside the ghetto confines was a crime under Nazi regulations. Fifteen-year-old Bajli was to smuggle the coats out of the ghetto, contact merchants, (whom the father probably knew from his previous business), carry out the transaction, and receive the money. The mother was extremely worried about the safety of her child and she used to watch from a certain corner in the ghetto to see that Bajli crossed the walls safely. For almost one year the "business" ran smoothly. One day Bajli was caught and put in jail to await sentencing. The parents were extremely anxious because in November 1941, the Germans announced a death penalty for Jews found on the Aryan side. Her parents tried to get her released from jail, but they failed. During the months in jail they tried to help her withstand the hardships she endured.

When a typhus epidemic broke out in the prison, Bajli pretended to be ill. She was moved to the hospital where her parents were able to visit her. They brought her food and her father tried to smuggle her out of the hospital and free her. He failed and Bajli was sent back to prison. She was released after long months in a kind of amnesty for Jewish prisoners. At that point she was severely ill with tuberculosis. We do not know the final fate of Bajli and her family.

This narrative attested to the great pain of Bajli's parents who struggled to sustain the family while being aware of the danger their daughter was facing. It seemed that they were unable to find an alternative to Bajli's contribution to the income of the family, when smuggling was the only way to sell the coats and the danger of starvation was imminent. Bajli

[15] YVA, ARI 470, "The story of Bajli" (Polish)

herself felt satisfaction at being able to assist her family and her aunt's family. We learn that in this case it was the extended family that had to function as an economic unit. The story of this family displayed cooperation and a sense of solidarity and dependability between its members with both parents acting together. The official ghetto documentation reported diverse examples of constructive and depressing cases of parents who worked out their responsibilities in extreme situations.

Diaries

In the discussion of this genre of documentation I will use the diaries of one man and a few women from different ghettos and of different social classes. Parenthood will be examined from the perspective of fresh parents, and the approach of young adults to their parents.

Unlike the previous sources, a diary provides a fuller narrative of different stages in life and represents a continuous story. Calel Perechodnik's diary may serve well in this research. It was written from May 7 to October 19, 1943 while Perechodnik was in hiding. A large part of the narrative told the story of what had happened before he moved to his hiding place. The months in hiding are also a mixture of details and his recollections and insights about the past that does not leave him, in particular strong feelings of guilt concerning his conduct as a husband and father throughout the deportation of his beloved wife and the two-year-old daughter he loved dearly. The diary allows the reader to follow the Perechodnik family from the time that Calel and his wife Anna Nusfeld were lovers, before they were married, and then as a couple before they became parents. We learn how they perceived parenthood, and the impact of the war and occupation on their lives. The diary also guides the reader into the relationship between Calel and his own parents, the older Perechodniks, with his father as a focal point, and the attitude of the elder Perechodnik towards his son Calel and his family, and vice versa.

Calel Perechodnik belonged to an educated, secular Jewish elite. Because of the *numerus clausus* he was not admitted to the university in Warsaw and went to study engineering and agronomy at the University of Toulouse. He returned to Poland in 1938 to marry his beloved girlfriend, Anna Nusfeld. The couple worked hard in their own businesses and established a fine household with a desire to raise children.

The outbreak of war in 1939 confronted them with hardships and losses: Anna's two brothers were killed. Both their businesses, the movie house Anna shared with her brothers and Calel's storehouse, were closed down and taken over by the authorities. However, they did not lose their optimism: the war, they believed, would end soon and they would be able to return to a normal routine and recover their lives. Moreover, Calel mentioned in his diary that despite the sadness over the death of his brother-in-law, he envied him for having left a living child, so his memory would not fade away. Calel and Anna decided to have their first child. In August 1940, almost one year after the Nazi occupation, Athalie (Annuska) was born. They were happy as could be and planned carefully how to raise their daughter so as to guarantee her a great future.

Calel and Anna were happy parents and were not counted among the poor. Calel Perechodnik was a good planner as head of the family. Prior to the move to the ghetto he stocked his room with food and wood for the winter. He gave his original apartment, which he had to leave, with all its furnishings to a Polish acquaintance whom he trusted. Therefore, he was able to sell household items that were kept with his friend and exchange them for food. Though Calel was aware of the hardship and suffering around them, and the disparity in the ghetto, for him and Anna everything centered around their own shelter; they were cautious and enjoyed their parenthood.

> Thus I passed summer and winter 1941 in comparative peace, taking care of and raising my little Alinka. Although my wife and I denied ourselves many things, there was nothing too dear for my daughter's diet. She was treated royally, we never left her

> alone in the house and she therefore blossomed for us, developed and augured for us the best hope for the future.[16]

The next year, 1942 was a year with no peace and quiet. News of the deportations from Lublin followed other fateful tidings. Otwock was relatively calm until August 1942. When in 1943 Perechodnik was describing these calm months, he had already gained knowledge and insights that he lacked during the first eight months of 1942. He thought he was safe since he served on the police force. He and his family were not hungry, nor were they candidates for forced labor. His thoughts centered on his work and the family, though it is clear from his writing that he was apprehensive about what would happen in the future, particularly to his daughter. While uncertainty caused alarm, his defense mechanism and the options, even if limited, of his family to leave the ghetto helped discount the urgency despite knowledge of the deportations from Warsaw. Wealthy Otwock Jews, Perechodnik wrote in his diary, who earlier had fled to Warsaw, believing that the big city was safer, returned to Otwock. Others left the ghetto, secretly crossing over to the Aryan side.

All would have been interpreted as alarming and warnings, but Perechodnik, who did consider a number of alternatives to ensure his family's safety, was unable to come to a decision. He heard two conflicting voices that were upsetting him: one that urged: "there is a danger in delay" (23) and the other voice that reassured: "regardless of what was going on in the world, every individual ought to and needs to live normally, work, and earn a livelihood." (22)

Nevertheless, tension mounted between Calel and Anna. For Anna Perechodnik, news of the killings revived the memory of the murder of her brothers during the first months of the war. She wanted to get a false identity card that would allow her to pass as a Pole, and she planned to escape to the Aryan side to pass or to hide. Her non-Jewish appearance would

---

[16] Perechodnik, *Am I a Murderer*, 9. Henceforth, page references to the diary will be noted in the text.

have enabled her to pass as an Aryan, so she begged Calel to get the papers for her and for the baby. Calel knew that he himself had no chance of passing as a Pole, since he looked like a typical Jewish intellectual. (23) One might think that this asymmetry suddenly emerged between the couple was affecting Perechodnik's decision-making. He wrote with great bitterness and sincerity:

> I silently shrugged off her words, didn't even want to hear them, because they irritated me. It is possible that if I had had some ready hard currency, I could have arranged it – just to be left in peace. But first of all it was necessary to sell a suit, my English coat – that upset me. Besides, believing in all "assurances" I did not have a foreboding of danger. (24)

Calel did, however, inquire about a hiding place for his daughter, assuming that the child had a good chance to survive with a Polish family. He thought that if only she would survive she would be the legitimate and sole heir to the family's considerable real estate. He initiated a deal with a decent Polish friend by which, for a large sum of money paid in advance for one full year, the child would be sheltered by a Polish family in Lublin. Alas, the deal did not materialize, and Perechodnik made no other efforts. The spring and summer of 1942 were marked by unbelievable information of massive deportations to unknown destinations from large Jewish communities in the General Government.

On August 17, 1942, just two days before the deportations began, the atmosphere in the city took a turn for the worse. Perechodnik shared with the reader a painful memory of a bitter quarrel with his wife. He came home very upset, and so was his wife. A small incident with the baby developed into a big argument, and Anna charged him with being indifferent to her plight and anxiety and preferring to save their fortune instead of saving her life: "She knows that when she is deported, she will leave it [her property—D.O.] all behind, finally, that I did not procure for her *Kennkarte* (identity card) and that I generally did not protect her."(26) Her words pained him and Calel left the house in a fury.

This incident stands out in the diary's narrative since the presentation of their personal relationship usually displayed love, solidarity, and great respect for each other. Reading the description of their personal behavior through the two previous days, August 15 and 16, in which tension was already great, adds to the surprise of the reader at the angry outburst described above. On Saturday, August 15, Perechodnik met Mr. Wladyslave Blazewski, a lawyer (Magister) whom he had befriended since 1940. He trusted him as an honest man and thought offhand to give him a suitcase with belongings to keep for them. He consulted with Anna, who approved of the idea, and they planned to have Blazewski come to their home two days later. Sunday, August 16 was a quiet laundry day at home, and Calel took care of the baby.

Thus it would seem that the row of Monday, August 17, was a result of tension that had accumulated for long months and was kept undercurrent by both Anna and Calel. However, one sad result of this fight was the one-day delay in the visit of Mr. Wladyslave Blazewski, the Magister.

During the next day Perechodnik was already certain that the deportation was around the corner. Following information obtained from the police, he and his wife acted rationally and phoned the Magister who came to their home. They shared the information with him and begged him to find a home for the baby. He took the suitcase and promised to return the next day with a plan for the little girl. (29)

Calel and Anna continued to act coolly and continued with their calculated steps; they prepared their bags for hiding, went to the baker and baked bread with the flour they had, and Anna went secretly to a photographer to take a photo for a Polish *kennkarte* that would be ready the next day. However, the next day was too late. Calel was left without his family. On August 19, 1942, Anna and little Athalie were deported to Treblinka.

This next section is also an excellent analysis and is very well written.

Let us now analyze the roles of Calel and Anna as parents. They were a loving couple. Ten years before they married they became lovers and their relationship endured the long separation when Calel was studying in Toulouse. Anna was not as educated as Calel. She was orphaned at an early age and her two older brothers took care of her, but her economic condition was sound. When she lost both brothers in the first months of the war, Calel felt that he was for her a father, brother, and husband. They were true partners; he consulted Anna about his business and work, respected her partnership with her brothers, and later took care of her inheritance. Parenthood seemed to reinforce their sense of partnership and cooperation. After the birth of Athalie, Anna, like many middle-class women, devoted her time to the home and the child. Calel, too, spent time with his little daughter and took care of her when Anna was too busy with household chores.

As mentioned above, though Athalie was born during the first year of occupation, it was a planned pregnancy. They wanted to have a child and they thought that the war would not last more than one year. Having a child was a promise, Calel wrote, that "I shall not wholly die" ("Non omnis moriar"). (7) This may hint that they were not blind to the dangers threatening them, but like many other Jews and non-Jews, they were optimistic about their own destiny and the duration of the war. They sounded like a reasonable couple, calculating opportunities and risks.

Perechodnik continued to act rationally. As mentioned above, when in December 1940 Jews had to move to the ghetto he gave his apartment with all that it contained to a Polish friend whom he authorized to sell items from his household, enabling Perechodnik to acquire food and other items despite the shortage in the ghetto. In February 1941, one month after the ghetto was sealed off with a fence, Perechodnik realized that there was increased danger of being conscripted for forced labor, so he joined the Jewish police. This promised some stability. His task was to supervise the bakers and make sure that they made proper use of the supply of flour. Thus, he

wrote in his diary, he did not clash with people nor had to use force, and in the ghetto situation his specific responsibility as a policeman also promised some benefits.

Perechodnik was aware of the social gaps in the ghetto, the difficult situation of the poor, and he noticed how people's conduct changed. He followed political and military developments and conversed with the Magister and other Polish friends on the political future, sharing with them the information about the fate of Jews. He did not hesitate to ask their advice and assistance in his efforts to shelter his daughter, but, as noted earlier, only to a limited extent.

All these demonstrated the thoughtfulness of Perechodnik and his ability to think clearly and make decisions. As noted above, initially the tension increased when Germany turned against the Soviet Union in June 1941 and news began to be received about the mass killings. At first this seemed far away, but as reports and rumors about massive killing in the General Government reached Otwock, rational thinking was shattered and replaced by deep fear. Perplexity reigned over reason, and sound rules of action did not promise the expected results.

These circumstances destroyed the "safe nest," and the total trust between Anna and Calel. Though not at all confident, Calel pretended that he knew how to handle the situation. Anna was under more stress and may have had a better intuition— she realized what she and the child should do, but was unable to convince Calel and could not proceed on her own. In this respect, she followed the traditional gender roles, in which activities and responsibilities in the public sphere belonged to the man in the family. Just one day before the deportation she went secretly, without informing Calel, to have her photo taken for a forged Polish identity card. The tension that transpired in the couple's relationship did not dissipate and developed into a real conflict, as Calel painfully recorded.

In view of the ensuing deportation, Calel, who failed to act in time to create conditions that would protect his daughter and wife, was crushed. The Nazi tactics of deceit led him to

maintain that "I have brought my wife and daughter to their deaths." (36)

Perechodnik's diary is an honest testimony of a husband and father plagued with unbearable guilt and a deep sense of betrayal. Calel did not write until he reached a hiding place. In the last weeks of the ghetto and during his long months in a forced labor camp he was unable to record such a painful account. He had to protect himself from the memory of both his action and inaction.

Writing and reflecting left him exposed, almost unguarded and completely helpless. He was quite sure that he would not survive. The diary, he wrote, became his and Anna's second child—a child of love and revenge, a child from which he had to part so it would survive, and a child that testified to the great love of a husband and a father. (191–92)

The Elder Perechodniks: Calel's Parents

Perechodnik writes extensively about his own parents and describes how they acted during the war years. We should bear in mind that we do not hear the parents' voices but rather Calel's interpretation of their personalities, behavior, and parenthood. What stands out when reading Calel's descriptions of both his mother and father is a complex relationship between parents and son. In the first pages of his diary Perechodnik provided some background information about his youth, his family, and his parents. As noted above, Calel discussed the lack of warmth and love in the relationship between parents and children. He did stress, however, that his parents were devoted and dedicated to the provision of the material needs of their children, and one may assume that they supported his education in Poland and in France. We may also assume that they favored his marriage to Anna because he mentions in the diary that his parents loved Anna more then they loved him and that she returned their love.

Calel stressed his respect for his parents, and he appreciated their hard work and honesty. He resented what he understood

to be the materialistic approach of his father who gained his sound economic status on his own, through hard work, and he also appreciated his practicality. He was critical, however, of what he understood to be his father's lack of spirituality.

The elder Perechodnik emerges from his son's diary as one who acts as a head of a family, a sort of patriarch. During the night before the deportation, however, he and Calel's mother secretly escaped from the ghetto without informing the children. The next morning however, he came back to learn what had happened to his son-in-law and daughter and their families. Both Calel and his brother-in-law were serving with the Jewish police, and the father assumed that they were relatively secure. Indeed, his daughter hid in the cellar and, unlike Anna, did not report for deportation.

When Calel told his father what had transpired with Anna and little Athalie, his father was furious; he could not understand how foolish Calel was to believe the Germans that his wife in the assembly place would be safe. "How could you have brought your wife to the square?" he yelled. "You know from the past that the Germans cannot be trusted." (85) This conversation rubbed salt into Calel's wounds.

Yet the elder Perechodnik did not let sorrow detract his attention from the steps he had to take to save his life and that of his wife. He conferred with Calel and called for concentration and alertness to carefully calculate their steps in order to save their lives. He was sure that his and his son's material situation was a crucial factor, so that they would be able to pay well for every service obtained from Poles. He requested Calel to take care of the remainder of the families' belongings that had not yet been pillaged by the Poles. These, he thought should be safeguarded to meet the needs of the family.

In Calel's state of mind when this conversation took place, the message was unbearable, and he confided the following to his diary:

> I opened my eyes wide: He had just learned of the death of his daughter, sister-in–law, grandchildren, and he talks to me about pillows. Is this an animal or a human being? I am supposed to

> watch his bedding, as if the entire ghetto isn't piled high with pillows. What's the point? Who thinks of life in the future? I didn't say anything to him, gave him a few shirts, and led him to the boundary of the ghetto. This first visit did not leave me with feelings of happiness. It's true my parents were safe, but a distaste stifled a son's feelings. There remains only a sense of obligation towards them. (85)

Despite these emotions, Calel cooperated fully with his father. He organized the suitcase, filling it with items to sell, and gave his money. In many respects he admired his father's energy and determination to live. After one of their meetings, when Calel was in the forced labor camp to which the remnant of the Otwock ghetto were deported, he met his father to give him money to get his mother out of a forced labor camp. He described in the dairy how he perceived his father during this meeting:

> There I see an older man with big gray whiskers, dressed in a black jacket. I open my eyes wide …. Yes it is my father. He has changed unrecognizably during this time, is considerably thinner, but thanks to that has a first-rate Aryan appearance. [….] my father had changed so much that he moves about fearlessly on the streets of Otwock. (118)

Calel understood from their conversation that his father was passing as an Aryan because he claimed that if he would remain among Jews only the bullet awaited him; but Calel was not ready to admit that his father was right. Was the alternative any better, Calel wondered, not sure that he himself desired to live with the fear and challenge of living under disguise; however, the father was ready to take up the challenge.

I will not go into the detailed story of the elder Perechodnick and how the relationship between father and son evolved. What stands out from the diary is that ambivalent feelings on the part of Calel were dominant, from which a love-hate relationship with his parents ensued. Calel suffered from what he interpreted as distrust of his father. Nevertheless the father, who passed as an Aryan, was Calel's and his mother's contact with the outside world during the long months in which they

were in hiding. For a long time the father refused to let Calel know where he resided or his whereabouts. Was it distrust or an additional precaution hoping to save Calel from pressure if he should fall prey to denunciation and be interrogated by the Germans about other Jews in hiding? Calel was sure that his father did not trust him and was offended. He was always faithful to his parents (though admitting that he did not love them) and spared nothing of the capital he entrusted to his Polish friends to support them. But it was the father who took all the meaningful steps for their survival. He displayed not only resourcefulness, but utmost devotion.

Reading Diaries, Reading Parenthood

I elaborated on Calel Perechodnik's diary because his narrative centers around the crisis of his personal life and that of a spouse and a father. Nevertheless, similar issues are mentioned in many other diaries. In what follows I will discuss a number of the issues as they appear in other diaries.

The care of parents for children and the care of parents by their children is a theme that also appears in the diary of Fela Szeps, a young woman from a well-to-do family. She was a student at the University of Warsaw when the war broke out and ruined her future.[17] The Szeps family of five lived in Dombrova Gorliza in Zaglembie. The diary was written in the Greenberg forced labor camp (Zielona Gura in present-day Poland), and in it were recorded reminiscences about the family and its cohesiveness, as well as the great partnership among the parents and between them and the children. Memory of the family and the hope a of reunion provided the motivation and energy to endure the cruelty of the camp. Fela recalled how her mother begged them not to obey the registration call. She did not trust the innocent-looking announcement of the Germans for the young people to register.

[17] Fela Szeps, *A Blaze from Within: The Diary of Fela Szeps the Greenberg Forced-Labor Camp* (Hebrew), ed. Bella Guterman, Jerusalem 2002, 7–19.

Following this call and the willingness of Fela and her sister, Bath Sheva, to register, an argument arose with the parents. The sisters thought that since they were employed in an established workshop they were safe from forced labor. The father, anxious for his daughters, went with them to register, but waited in vain for their return. Fela and Bath Sheva were seized and sent to the forced labor camp.[18] In the first months in the camp the caring parents sent them parcels of food and clothing. These were extremely helpful for both their physical and emotional endurance. As letters and parcels arrived more and more seldom until they stopped altogether, the urge to know what happened to the parents and the hope to meet them became an important source of energy to endure and survive.

Another diary, from the area of Zaglembie, refers to the relationship between young adults and their parents. Hajka Klinger, a zealous leader of Hashomer Hatzair, described a rift between her and her Orthodox parents. In the years preceding the war she was critical of the Orthodox life style of her parents and their inability to understand the reality around them.

During the years of occupation, despite different approaches to the necessary responses to the Nazis in daily life, the devotion and assistance of both parents and daughter to each other was unquestionable. The parents were prepared to endanger themselves to protect their daughter, who was active in the underground and hiding from the police, while the daughter was ready to do the utmost to assist her ill father and support her mother and her sister, who was married and had a small child.[19]

An additional testimony of trust between parents and a grown-up married daughter, transpires in the diary of Noemi Szac Wajnkrance.[20] In contrast to both Klinger and Perechodnik, for Noemi her professional, assimilated parents served as a model. She had wonderful childhood memories and of

[18] Ibid., 35, 43–45.

[19] Avihu Ronene, Hajka Klinger, note 5.

[20] Noemi Szac Wajnkrance, *Gone with the Fire: Notes on the Warsaw Ghetto written in Hiding* (Hebrew), ed. Bella Guterman, Jerusalem 2003.

traveling abroad with her parents, and she admired the optimism and creativity of her father. She identified strongly with the difficulties they experienced when they had to move into the Warsaw ghetto, leaving behind their belongings and social environment, but appreciated her father's positive approach. Noemi referred in her diaries to the extended family, an uncle and aunt and also her parents-in-law. She shared her income with her parents and her other relatives in need, and got extra food coupons for them. She visited her parents regularly and missed them when walking in the streets became dangerous.[21]

Her parents were anxious about her safety and did not want to burden her. The father demonstrated great ingenuity in devising a hiding shelter. Thus they managed to escape the large deportations of the summer 1942.

Noemi married her husband Jurek shortly before the outbreak of the war. They loved each other dearly and promised to be always completely honest and candid to each other and share their troubles and doubts as well as their joy and happiness. The tension of ghetto life however, created some rifts between them. Issues that may seem banal were in conflict with their promise to discuss all that troubled them and never keep secrets from each other.

Caring for the parents resulted with an unexpected conflict. Jurek suspected that Noemi was ready to give everything they had to her parents, while she considered his parents as being over-demanding. She did not inform Jurek of the extra food coupons she brought to her parents and her brother, who were extremely poor. She expressed sadness about the first secret that stood between them.[22] Still Naomi expressed great love and devotion to Jurek and trusted their relationship as a couple.

Unlike the diaries mentioned above, Irena Hauser, a forty-year-old Viennese woman deported to Lodz with her husband and six-year-old child, focuses on the lack of partnership with

[21] Ibid., 21, 41.
[22] Ibid., 46–47.

her husband and the absence of his sense of parental responsibility towards their child. She wrote with great anger and bitterness. Only fragments of her dairy were found and they testify to the horrible situation of a poor refugee family in the Lodz ghetto. The diaries referred to earlier were written by middle-class people who were confined to the ghetto in their own town. In contrast, Irena Hauser was part of the most destitute segment of ghetto population: the poor refugees.

Irena Hauser's writings confront the reader with the bare facts of a cruel situation of despair and pain. It also shows her endless efforts to endure in the swamp of poverty and want of the Lodz ghetto. It is among the most difficult texts to study, and the reader senses that he or she is touching the utterly naked essence of pain and suffering.

Irena described her husband as a selfish, unreliable man who was unable to manage in the difficult situation of the ghetto. From the early days of their arrival in Lodz, he lost any sense of direction and was preoccupied with immediate anxieties and personal necessities such as cigarettes. Thus he foolishly sold most of their belongings and in a very short time they were left with next to nothing to sell for food or medicine. He was working in a *restore* but did not share the food he got with his family. He held on to the food coupons, his only concern being for his food and cigarettes. Irena's description presents a dysfunctional family in which the father and husband lost all sense of partnership and responsibility. At a certain point she filed for a divorce, as he often became violent towards her and their child. His very presence became unbearable to her.

Though I cannot fully elaborate here on the difficult account of Irena Hauser, it is important to stress that she also wrote that her husband was hungry and very weak, that he too was hardly able to climb the stairs to their apartment. She was not blind to his suffering, but was filled with anger at his desertion of his responsibilities as a father and a spouse.

She often wrote that she would have rather died than endured the hunger, pain, helplessness, and loneliness, yet her

responsibility to her child prevented her from committing suicide. In September 1942, when the deportation of the children and the elderly took place, she played with the idea of joining the carloads of deported children and getting the loaf of bread that was distributed to the deportees, but her son Erich Bobi refused. The following sentence from her diary can summarize her despair: "[…] the child cries hunger, the father [smokes] cigarettes, the mother wants to die, family life in the ghetto."[23]

Discussion

The examples above and other sources, allow a modest discussion of the modes of parenthood and of the questions posed at the beginning of the article.

It is clear that the methodological difficulties are not easy to overcome. The fragmented sources provided by the *Chronicle of the Lodz ghetto*, and the scattered letters from the Ringelblum archive and other sources, challenge the scholar to weave an integrated fabric of family life and parenthood. The sources demonstrate the impossibility of carrying out basic parental responsibilities – providing food for the children and protecting them physically, even before the deportations. We also learn that the norms and expectations of parents were deeply implanted in the minds of the ghetto inmates, who were tormented by the collapse of what they believed were their unquestionable responsibilities. From the chronicle of the Lodz ghetto we learn that couples who lived separately hurried to the rabbi for a divorce when one spouse was deported. This suggests that couples were still thinking in terms of conventional behavior even though they were already living outside of marriage with another spouse[24]. We may also learn from these fragments that the family was a source of strength that often preserved the wish and perhaps the ability to survive. The despair of parents who lost their children in deportations

[23] Quoted from Alexandra Garbarini, *Numbered Days: Diaries and the Holocaust*, New Haven 2006, 123; Unger, *Lodz*, 279–80, 276–77

[24] *Chronikah shel geto Lodz,* 1:352.

resulted in an inability to endure, and often the parents died soon after. [25] Despite their fragmentary nature, the sources are powerful and evoke an empathy for and even affinity with the tragic protagonists and their efforts to establish a semblance of normality in the chaotic and unprecedented reality.

One might assume that diaries or a more extensive body of correspondence would enable us to observe a continuous relationship between couples and their performance as parents and provide a fuller description of the reality that confronted parents trying to carry out their responsibilities. Resources are, however, very limited, despite the relatively large body of diaries that were published and those that remain unpublished in the various archives. The diaries capture the tragic events and often become a lamentation, or a text of memoralization and testimony. The window that the diaries open for scholars may be misleading and give an illusion of full realization and understanding of the multifaceted, complex, and painful reality.

The narrative of diaries is also a selection of details and events that may have been selected to respond to the writer's needs and goals at the time that it was written, as in the case of Perechodnik, discussed above. While the strength of the narrative lies in its authenticity and directness, it may lead the reader to come to general conclusions and grant it more authority than it deserves. The sources do not allow for a meaningful quantitative analysis; only a qualitative methodology is available. But even the qualitative methodology should be approached with caution.

In addition, because we often read diaries today that were written in another language than the one we are reading, the style of the description may be understood to be colored by circumstances.

Nevertheless, some generalizations are in order. Parents lived in a state of continuous tension that served as a seismograph reflecting the events around them and the information

[25] Ibid, 1:531

they received from other ghettos. It is clear from all the diaries that people did not expect the war to last so long or that the fate of the Jews would develop so brutally. Therefore, as Calel Perechodnik wrote, they decided to have a child despite the shadows of war. Arie Klonicki-Klonymus from Pinsk called his son, born in 1942, Adam in the hope that the universal vision of mankind would destroy the bestiality of Nazism.[26]

Some middle class Jews and professionals were able to contact the Aryan side and send their children to pass as Aryans or go into hiding. Miscalculations ended in tragedies, such as in the case of Perechodnik, or betrayal by gentile friends or acquaintances. A parent who survived carried this tragedy with him/her for long years and many were reflected in postwar writings.[27]

A description that narrates the events in some continuity, beginning with the outbreak of the war, becomes more meaningful for understanding the protagonists and their environment. This is apparent in fathoming the relationship between Calel Perechodnik and Anna, and between Calel and his parents. The same holds true for the diaries of Fela Szeps and Noemi Szac Wajnkrac. Hajka Klinger, in her ghetto diary that related to her life before the war, was able to demonstrate how a relationship evolved under the duress experienced during the occupation and in what respects her perspective towards her parents changed. Nevertheless, the relationships between children and parents or between couples were crucial to face the crisis of ghetto life and the threat of death.

The shock of deportation was an experience that the protagonists were unable to work through, and many lost their partner, child, or parents in this crisis. However, circumstances were extremely different in the various ghettos. The isolation of Lodz, and the relatively easy movement in and out of Otwock were crucial to the ability to plan hiding strategies

[26] Arie Klonicki-Klonymus, *The Diary of Adam's Father* (Hebrew), Tel Aviv 1969, 17.

[27] For examples, see Baruch Milch, *Can the Heavens Be Void?* (Hebrew), Jerusalem 2003; Klonicki,-Klonymus, *Diary*.

and contact Poles. In places where pressure was somewhat less extreme, or among social groups that had connections or means, Jews were able to sustain a semblance of normalcy that could continue almost until the last moments before deportation. This was the case with the Perechodniks and the Szeps.

I would like to end with a quotation that demonstrates the quest for preserving the family in the situations that did not allow it. I will quote from a letter that Malvina, the wife of Arie Klonicki-Klonymus, wrote about their son Adam, to her relatives in the USA (the letter was never sent but was attached to the diary). Adam was in hiding with a Christian family, while the parents, Arie and Malvina were in great danger escaping from one village to another. "I want so much to bring up my adored son, to get pleasure from him, is it possible? It is even difficult to dream about it."[28]

[28] Arie Klonicki-Klonymus, *The Diary of Adam's Father* (Hebrew), Tel Aviv 1969, 46

Manfred Gailus

Die mutigen Frauen des sogenannten Kirchenkampfes und warum die Kirche sie nach 1945 so gründlich vergessen hat

Ein Frauenbild nach dem Willen Gottes?

Im Jahr 1937 publizierten Otto Dibelius und Martin Niemöller, zwei Heroen des so genannten Kirchenkampfes, eine gemeinsame Schrift unter dem Titel „Wir rufen Deutschland zu Gott". Ihre hierin geäußerten Ansichten zur Frauenbewegung und das bei dieser Gelegenheit von ihnen eher *en passant* preisgegebene Frauenbild riefen in einigen Kreisen, die sich dem Lager der Bekennenden Kirche (BK) zurechneten, Verwunderung und teilweise Empörung hervor. Die beiden prominenten Führungsmänner der Kirchenopposition hatten unter anderem geschrieben, die Frauenbewegung der untergegangenen Weimarer Republik habe die Frauen bedauerlicherweise dazu verleitet, sich für die Politik zu interessieren, sich in Vereinen zu betätigen und am öffentlichen Leben - sei es an Vorträgen oder Konzerten und dergleichen - teilzunehmen. Auch wurde die unselige Frauenbewegung für den Geburtenrückgang verantwortlich gemacht. Den so zahlreich gewordenen „Fräulein Doktors" und den „großen Vereinsdamen" - gemeint waren damit Prominente wie Gertrud Bäumer oder Marie-Elisabeth Lüders - stellten die führenden Bekenntnistheologen die ‚gute deutsche Mutter' gegenüber, die - wenngleich weniger gebildet - Kinder gebäre und sie auch ordentlich erziehe. Letztere sei, meinten die Bekenntnistheologen, die Frau nach dem Willen Gottes.[1]

---

[1] Otto Dibelius/Martin Niemöller: *Wir rufen Deutschland zu Gott*, Berlin 1937, bes. 103-105. Zur prägnanten Rolle beider im Kirchenstreit s. Klaus Scholder: *Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 1: Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918-1934*, Frankfurt am Main/Berlin 1977; ders.: *Die Kirchen und das Dritte Reich, Bd. 2: Das Jahr der Ernüchterung*

Längst nicht alle Männer und Frauen, die über die völkische Umwandlung von Theologie und Kirchen durch die Deutschen Christen (DC) und verwandte Glaubensbewegungen um 1933 entsetzt waren und deshalb in der Kirchenopposition standen, mochten um 1937 ein derart konservatives, streng biblizistisches Frauenbild teilen. Es rumorte in der Bekennenden Kirche und erst recht in deren mehr unabhängigen Sympathisantenkreisen. Aber als Opposition in der Opposition verbot es sich aus übergreifenden Gesichtspunkten allen jenen, die sich angesichts dieses frommen Frauenbilds zu Widerspruch provoziert sahen, während der NS-Zeit gegen Dibelius und Niemöller in dieser Sache an die Öffentlichkeit zu gehen.

Agnes von Zahn-Harnack, zweitälteste Tochter des renommierten Kirchenhistorikers Adolf von Harnack und während der Weimarer Epoche an führenden Stellen in der bürgerlichen Frauenbewegung engagiert, antwortete dem seit 1933 suspendierten, jedoch noch immer einflussreichen Generalsuperintendenten der Kurmark mit einem geharnischten Schreiben. Punkt für Punkt wies sie die Behauptungen über das angeblich so verderbliche Wirken der Frauenbewegung zurück und fasste ihre Entgegnung dann wie folgt zusammen:

> „Vielleicht werden Sie sagen, dass die Seiten 103-105 Ihres Buches den Versuch einer volksnahen, vereinfachten Darstellung eines geschichtlichen Problems bieten sollten. Aber seien Sie überzeugt, Herr Generalsuperintendent, dass sich an dieser Darstellung nur die minderwertigste Schicht der Spießbürger erfreuen wird. (...) Zum Schluss muss ich noch meinem besonderen Bedauern darüber Ausdruck geben, dass dieser Angriff von evangelischer Seite kommt und von Führern, die wir verehren und deren tapferen Kampf wir als unsere eigenste Sache mit zu tragen suchen. (...) In der jetzigen schweren Lage unserer evangelischen Kirche soll nach außen nichts dringen, was geeignet

---

1934. Barmen und Rom, Berlin 1985; Gerhard Besier: *Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934-1937*, Berlin 2001. Gute Einblicke in Niemöllers christlich-konservatives Weltbild vermittelt jetzt auch die Predigtedition: Michael Heymel (Hg.), *Martin Niemöller. Dahlemer Predigten. Kritische Ausgabe*, Gütersloh 2011.

> wäre, Risse und Spaltungen zu erzeugen. Ich sehe daher davon ab, meine Kritik an die Öffentlichkeit zu bringen, und werde mich darauf beschränken, eine Abschrift dieses Briefes einigen meiner früheren Mitarbeiterinnen zukommen zu lassen sowie den Frauen und Männern, die sich bereits jetzt mit dem Wunsch nach einem förmlichen Protest an mich gewendet haben. Ich zweifle nicht daran, dass Ihre Schrift weite Verbreitung finden wird; und ich hege die Hoffnung, dass bei einem Neudruck die S. 103-105 verschwinden werden; es wird mit dieser Streichung viel Grund zur Bitterkeit getilgt werden...".[2]

Dibelius reagierte lediglich indirekt auf diesen Protest, indem er eine Kopie seines Antwortschreibens in gleicher Sache, das er Gertrud Bäumer geschickt hatte, auch an Zahn-Harnack sandte. In deren Augen war dieses Schreiben, wie sie dem befreundeten liberalen Protestanten Martin Rade in Marburg anvertraute, „ein schäbiger und ganz unwahrhaftiger Brief; dazu die falsche pastörliche Herzlichkeit". Erneut bedauerte sie, dass sie ihren Protest leider nicht in die Öffentlichkeit tragen könne.[3]

Eine frauenbewegte Protestantin aus dem Umfeld des Kirchenkampfes schreibt einem prominenten Bekenntnistheologen und Kirchenführer einen Protestbrief – dieser diskrete Vorgang wiederholte sich offenbar und kann womöglich als eine Art Muster gelten, das die damalige schwierige Konstellation engagierter Frauen kennzeichnete. Ein zweites Beispiel, mit ganz auffallenden Parallelen, sei erwähnt. Im März 1935 erschien Walter Künneths einflussreiche Schrift „Antwort auf den Mythus", die Auseinandersetzung eines führenden Bekenntnistheologen mit Alfred Rosenbergs „Mythus des 20.

---

[2] Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Handschriftenabteilung, NL 419, Agnes von Zahn-Harnack, Kasten 3 (zit. n. Gisa Bauer, Agnes von Zahn-Harnack und Elisabet von Harnack: liberale Protestantinnen im Widerstand, in: Manfred Gailus/Clemens Vollnhals (Hg.), *Mit Herz und Verstand. Protestantische Frauen im Widerstand gegen die NS-Rassenpolitik*, Göttingen 2013, 21-48, hier 39 f., Anm. 58.

[3] Agnes von Zahn-Harnack vom 19.4.1937 an Martin Rade, in: Universitätsbibliothek Marburg, NL Martin Rade, Ms. 839 (zit. n. Bauer, *Agnes von Zahn-Harnack*, 40).

Jahrhunderts“. Das in mehreren Auflagen erschienene Künneth-Buch galt in Bekenntniskreisen weithin als gründlichste, geradezu offiziöse Stellungnahme zu jenem nach Hitlers *Mein Kampf* wohl zweitwichtigsten Manifest der NS-Bewegung.[4] Ernst Piper bemerkt in seiner Biografie des NS-Chefideologen, Künneth habe in seiner Terminologie Rosenberg „die denkbar größten Konzessionen“ gemacht, so dass der heutige Leser oft Mühe habe, zwischen den Gedankengängen beider Autoren zu unterscheiden.[5] Die Berliner Historikerin und Theologin Elisabeth Schmitz las im Juli 1935 Künneths Buch und war empört. Sie bedaure, antwortete sie ihm daraufhin, dass sie dem *sehr geehrten Herrn Doktor* - Künneth war habilitierter Theologe und Privatdozent an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität - nun diesen Brief senden müsse, denn sie schreibe mit großer Bitterkeit.

> „Sie reden über unser heutiges deutsches Judentum nicht anders als mit den heute beliebten Schlagworten von ‚dekadentem Weltjudentum’ und ‚Asphaltjudentum’ usw., und Sie bringen es wirklich fertig zu behaupten, das nachchristliche Judentum suche letztlich nur sich selbst, es missbrauche die Völker und werde zum ‚Keimträger der Völkervergiftung’, d. h. Sie kennen überhaupt nur das Zerrbild des Judentums, wenigstens reden Sie *nur* davon. Das ist genau dasselbe, als wenn heute jemand die Deutschen Christen charakterisiert und dann behauptet, das ist *das* Christentum. Das alles ist ‚Schau’, ist ‚Mythos’ und hat mit historischer Wahrheit sehr wenig zu tun.“

Schmitz erinnerte den habilitierten Theologen daran, wie viel die deutsche Wissenschaft Juden zu verdanken habe, sie erinnerte ferner an jüdische Stiftungen kultureller und sozialer Art. Wie wollten wir heute den Hinterbliebenen der 12 000 im Krieg gefallenen Juden ins Gesicht sehen und den jüdischen Frontsoldaten, wenn wir ihnen die Ehre nehmen? Inwiefern sei es ein Mangel an heldischer Gesinnung, wenn bei

---

[4] Walter Künneth: *Antwort auf den Mythus. Die Entscheidung zwischen dem nordischen Mythus und dem biblischen Christus*, Berlin 1935.

[5] Vgl. Ernst Piper: *Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe*, München 2005, 219-221.

Verfolgungen des Mittelalters Juden sich mitsamt Kindern in die Flammen warfen, weil sie ihren Glauben nicht preisgeben wollten? „Aber es ist wohl sehr heroisch, wenn in Nürnberg 2x die *gesamte* jüdische Gemeinde niedergemacht wurde, oder wenn heute 66 Millionen über eine ½ Million herfallen?“ Seit dem Schock des Judenboykotts vom 1. April 1933 habe sie nichts mehr so sehr erregt und empört wie diese und ähnliche Stellen des Buches. Schmitz bat den renommierten Privatdozenten der Theologie abschließend herzlich und dringend, vor einer Neuauflage seiner Schrift die bezeichneten Stellen einer gründlichen Umarbeitung zu unterziehen.[6]

Wenn sich die protestantische Gedenkkultur der Nachkriegszeit ihrer Kirchenkampfhelden vergewisserte, so waren dies lange Zeit durchweg Männer: Bischöfe, Professoren, hohe Kirchenbeamte, Pfarrer – aber kaum jemals Frauen. Ein vor wenigen Jahren publiziertes *Personenlexikon zum deutschen Protestantismus* für den Zeitraum 1919 bis 1949 – herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte in München – verzeichnet unter mehr als eintausend Personen nur rund vier Prozent Frauen. Faktisch ist das eine groteske Verkehrung der Verhältnisse, insbesondere für die Kirchenkampfzeit und dabei besonders für die Bekennende Kirche. Stärker noch als in der evangelischen Normalkirche bis 1933 dominierten hier die Frauen. Der Frauenanteil in den Berliner Bekenntnisgruppen betrug zwischen 70 bis 80 Prozent. Die Bekenntnisgottesdienste in der Hauptstadt glichen weitgehend Frauenversammlungen. Das gilt allemal für die legendären Dahlemer Fürbittgottesdienste, die seit der Inhaftierung Niemöllers Anfang Juli 1937 täglich abgehalten wurden. Die neuartigen Bibelkreise in den BK-Hochburgen waren ganz überwiegend Vernetzungen kirchlich aktiver Frauen. Unter den über 130 Synodalen, die Ende Mai 1934 die Barmer Theologische Erklärung verabschiedeten, befand sich

[6] Entwurf eines Schreibens Elisabeth Schmitz (Hanau, 28.7.1935) an Prof. Dr. Walter Künneth, in: Nachlass Elisabeth Schmitz in Hanau (Privatbesitz Gerhard Lüdecke).

eine Frau. Nur sehr allmählich kam während der 1930er Jahre in der strikt traditionalistisch und biblizistisch ausgerichteten Kirchenopposition jener krasse Widerspruch zu Bewusstsein: Unten, bei den Bataillonen des Kirchenkampfes, lag ein Großteil der Arbeit in den Händen der helfenden Schwestern. Zugang zu den Leitungen, die nicht umsonst „Bruderräte" hießen, hatten sie kaum. Diskussionen über die Frauenordination und das weibliche Pfarramt kamen zwar in Gang, erwiesen sich jedoch als äußerst schwierig und scheiterten zumeist unter Verweisen auf die einschlägigen Bibelstellen vom Weibe, das in der Gemeinde zu schweigen habe. Unter Rekurs auf angeblich reine, unverfälschte Biblizität kamen in der Bekennenden Kirche die zweitausendjährigen anti-egalitären Männer- und Frauenbilder zum Tragen, wie sie im Neuen Testament fixiert sind.[7] Während die DC-Bewegung, die immerhin ca. ein Drittel des zeitgenössischen Protestantismus zu prägen vermochte, als betont soldatisch-maskuline Männerbewegung charakterisiert werden kann, ließe sich von der Bekennenden Kirche als einer von professionellen männlichen Theologen geleiteten kirchlichen Frauenbewegung sprechen.[8]

Es gab jedoch in dieser kirchlichen Frauenbewegung nicht allein das von den konservativen Bekenntnistheologen nach einschlägigen Bibelstellen so viel und gewiss auch gern zitierte schweigende Weib, die stummen Gehilfinnen oder helfenden Schwestern. Auch über sie, die vor allem die Bankreihen in den Bekenntnisgottesdiensten füllten, die - nicht ganz gefahrlos - die verbotenen Kollekten einsammelten, die den Kaffee auf den Pfarrerkonventen kochten, die sich in den

---

7 Vgl. bes. 1 Kor 14, 33-36; und: 1 Tim 2, 11-15.

8 Vgl. zu diesen genderhistorischen Aspekten: Manfred Gailus*: Protestantismus und Nationalsozialismus. Studien zur nationalsozialistischen Durchdringung des protestantischen Sozialmilieus in Berlin*, Köln 2001, bes. 294-298; Olaf Blaschke, „Wenn irgendeine Geschichtszeit, so ist die unsere eine Männerzeit." Konfessionsgeschlechtliche Zuschreibungen im Nationalsozialismus, in: Manfred Gailus/Armin Nolzen (Hg.), *Zerstrittene „Volksgemeinschaft". Glaube, Konfession und Religion im Nationalsozialismus*, Göttingen 2011, 34-65.

neuartigen Bibelkreisen der Bekenntnisgemeinden theologisch bildeten und kirchenpolitisch informierten - auch über sie wäre sehr viel mehr zu forschen und zu sagen, als dies bisher geschehen ist.[9] Hier soll es allerdings vorrangig um einige singuläre Frauen gehen, die aufgrund herausragender Bildungskarrieren, anspruchsvoller Berufspraxis und weiterer biografischer Prägungen eine eigene Stimme beanspruchten, und die ihr Wissen und ihre qualifizierten Voten als Opposition in der Kirchenopposition einbrachten. Agnes von Zahn-Harnack mit ihrem Protestbrief an „Otto den Großen", wie der bischofsgleich dominante Dibelius etwas despektierlich in diesen Kreisen auch genannt wurde, war eine solche Frau, auch wenn sie auffallende Distanz zur Kirche der 1930er Jahre hielt. Und auch Elisabeth Schmitz gehörte zu dieser Kategorie „protestierender Protestantinnen" in der Reichshauptstadt. Es ist davon auszugehen, dass sowohl der suspendierte Generalsuperintendent Dibelius, ein bis 1933 äußerst einflussreicher kirchlicher Wortführer in der großen preußischen Landeskirche, wie auch der an der Universität lehrende Privatdozent der Theologie Künneth die an sie gerichteten Briefe als Ungehörigkeiten empfanden. Frauen, Nichttheologen, ohne jede kirchliche Position, zudem ohne Ordination und damit ‚Ungeweihte', gingen sie heftig an und wünschten dringlich, verlangten heftig, ja forderten von ihnen, diese oder jene Passagen und Positionen ihrer Publikation zu „tilgen" oder wenigstens doch einer gründlichen Umarbeitung zu unterziehen. Wer waren diese Frauen und woher nahmen sie den Mut und das Recht zur Kritik?

Kulturprotestantische Vernetzungen in Berlin

Elisabeth Schmitz und Agnes von Harnack kannten sich seit der Weltkriegszeit, als die aus Hanau stammende junge Studentin Schmitz nach Berlin ging, um hier ihr Studium

[9] Vgl. hierzu bereits Wolfgang See/Rudolf Weckerling: *Frauen im Kirchenkampf. Beispiele aus der Bekennenden Kirche Berlin-Brandenburg 1933 bis 1945*, Berlin 1984.

fortzusetzen. Sie wechselte von der Universität Bonn nicht zuletzt deshalb an die Spree, um bei dem renommierten Kirchenhistoriker Harnack zu studieren. Während des Studiums lernte sie die jüngste Harnacktochter Elisabet von Harnack kennen, mit der sie bald eng befreundet war. So gewann sie Anschluss an das liberalprotestantische Bildungsbürgertum Berlins, dessen moderner religiöser Individualismus, dessen kulturprotestantischer Wertekosmos und aufgeklärt-distanzierte Haltung zur nach wie vor stark traditions- und obrigkeitsverhafteten preußischen Normalkirche auch prägend auf sie wirken sollte. Das Haus Harnack, so ließe sich zugespitzt formulieren, bildete im konservativen hauptstädtischen Protestantismus eine eigene exklusive Gemeinde aus, hatte ihre eigenen Prediger und eigene Zeremonien. Es war nicht selten, dass an Sonntagen ein ausgedehnter Grunewaldspaziergang mit „dem Meister" und anspruchsvoll belehrenden Gruppengesprächen dem Kirchenbesuch vorgezogen wurde.[10] Ein weiterer wichtiger Ort der Bildung, Anregung und des Austausches war der Charlottenburger „Mittwochskreis" um die Sozialpädagogin Anna von Gierke. Bei ihr versammelte sich eine erlesene Gruppe des geistigen Berlin zu Vorträgen und Gesprächen: Agnes von Zahn-Harnack referierte dort, Gertrud Bäumer verkehrte dort, Theodor Heuss und Elly Heuss-Knapp und andere nahmen teil.[11]

Wir treffen folglich um 1933 auf vielfältig miteinander verflochtene Geselligkeitskreise, intellektuelle Clubs, Arbeitsgemeinschaften - insgesamt höchst diffizile und filigrane Netzwerke, die sich ohne Anfang und ohne Ende und ohne eindeutiges Zentrum über die Metropole Berlin und

[10] Vgl. Manfred Gailus: *Mir aber zerriss es das Herz. Der stille Widerstand der Elisabeth Schmitz*, Göttingen 2010, 38-79. Zum kulturprotestantischen Milieu der Harnacks und anderer, kompatibler bildungsbürgerlicher Familien in der deutschen Hauptstadt s. Gisa Bauer: *Kulturprotestantismus und frühe bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland. Agnes von Zahn-Harnack (1884-1950)*, Leipzig 2006.

[11] Zum „Mittwochskreis" um Anna von Gierke s. Heinrich Wilhelm Wörmann: *Widerstand in Charlottenburg*, Berlin 1991, 171-178.

weit darüber hinaus erstreckten. In diese Netzwerke waren Frauen wie Zahn-Harnack oder Schmitz eingebunden. Ohne diese Netzwerke wären diese kreativen Persönlichkeiten mit ihrer resistenten Performance überhaupt nicht zu denken. Die in diesem Kreis von Gleichgesinnten selbstverständliche, sofortige Ablehnung des Nationalsozialismus war eine wichtige Voraussetzung ihrer Interaktionen und versetzte viele Beteiligte im politischen Umbruchjahr 1933 unversehens in – manchmal überhaupt nicht gewollte – Widerstandssituationen. Diese erwiesen sich dann als nachhaltig prägende Erfahrungen, durch die bereits vorhandene Beziehungen intensiviert und vertieft wurden. Bei Schmitz mögen die Harnacks den Einstieg in diese Netzwerke geboten haben. Mit einsetzender Berufsausübung als Studienrätin bildete sie dann bald neue, eigene Bindungen und Verbindungen aus. Neben den beiden Harnack-Schwestern gewann für Schmitz um 1933 Elisabeth Abegg, promovierte Historikerin und Lehrerkollegin an der Luisenschule in Berlin-Mitte, vorrangige Bedeutung. Der liberalprotestantische Naumann-Kreis um die Zeitschrift „Die Hilfe“ sowie die Soziale Arbeitsgemeinschaft Ost (SAG) um Pfarrer Friedrich Siegmund-Schultze setzten für die aus dem Elsass stammende reformierte Protestantin wichtige Orientierungsmarken.[12] Um 1933 war man sich in einer Lehrerinnengruppe an der renommierten Luisenschule sofort einig in der Ablehnung der Hitlerei, was sich in kleineren Widersetzlichkeiten an der Schule und baldiger Versetzung beider Pädagoginnen ausdrückte. Hinzu kam bald nach 1933 eine dritte kompatible Persönlichkeit, auch wenn im strengen Wortsinn natürlich nicht von einem Dreierverbündnis gesprochen werden kann: die Biologin Elisabeth Schiemann, eine der ersten habilitierten Frauen in der Reichshauptstadt. Schiemann war Tochter des einflussreichen Historikers und Experten für Osteuropaforschung Theodor Schiemann, wuchs in

[12] Zu Abegg jetzt: Martina Voigt, „Dass sie auch heute noch außerhalb der Volksgemeinschaft steht“: Die Berliner Pädagogin Elisabeth Abegg, in: Gailus/Vollnhals (Hg.), *Mutige Frauen*, 49-79.

bildungsbürgerlichem Milieu in Berlin auf, konnte sich nach anfänglicher Berufspraxis als Lehrerin und Promotion (1912) im Jahr 1924 im Fachgebiet der Pflanzengenetik habilitieren und hatte seit 1931 eine außerordentliche Professur an der Friedrich-Wilhelms-Universität inne.[13]

Protestierende Protestantinnen

Elisabeth Schmitz gehörte seit 1933 zum kirchenoppositionellen Kreis um Pfarrer Gerhard Jacobi an der Charlottenburger Kaiser-Wilhelm-Gedächtnisgemeinde und schloss sich dort 1934 formell der Bekennenden Kirche an. Ihr Markenzeichen war das permanente Mahnen und Drängen gegenüber der Bekennenden Kirche, um sie zu einem öffentlichen Protest zugunsten aller verfolgten „Nichtarier" - nicht nur der Christen jüdischer Herkunft, sondern auch der „Glaubensjuden" - zu bewegen. Sie führte Gespräche, schrieb kritische Briefe, verlangte öffentliche Solidaritätsgesten und Auftritte, bis hin zu ihrem umfangreichen Memorandum „Zur Lage der deutschen Nichtarier" von 1935/36, das sie zahlreichen Stellen der Kirchenopposition reichsweit zur Verfügung stellte. Ihr intensiver Briefwechsel mit Karl Barth 1933/34 hatte die Denkschrift gedanklich vorbereitet. In ihrem eindringlichen Appell an den Bonner Universitätsprofessor vom 1. Januar 1934 beklagte sie unter anderem Martin Niemöllers ambivalente Haltungen gegenüber den evangelischen „Nichtariern" und erregte sich sodann heftig über den lutherischen Bekenntnistheologen Georg Merz: Wie käme denn „Merz" zu der (unerhörten) Behauptung, so fragt sie, der heutige Staat sei durchaus zu einer derartigen Judengesetzgebung befugt? Ihre Antwort: „Nein, der Staat kann das nicht – aus nationalen (...), aus menschlichen u. vor allem aus christlichen Gründen nicht." An dieses Statement schloss sie die bemerkenswerte Frage an: „Und wieso

[13] Zu Schiemann dies., Weggefährtin im Widerstand. Elisabeth Schiemanns Einsatz für die Gleichberechtigung der Juden, in: Manfred Gailus (Hg.), *Elisabeth Schmitz und ihre Denkschrift gegen die Judenverfolgung. Konturen einer vergessenen Biografie (1893-1977)*, Berlin 2008, 128-162.

verstehen auf einmal so viele Theologen von Biologie u. Rassenkunde mehr als alle Anthropologen?“ Die meisten oppositionellen Theologen, so hielt sie dem Cheftheologen der konsequenten Kirchenopposition vor, seien doch „nur etwas zahmere deutsche Christen“.[14] In ihrer anonymen Denkschrift schilderte sie die Aufhetzung der öffentlichen Meinung und die fatalen Folgen für die Betroffenen. Besonders eindringlich berichtete sie, als Lehrerin teils aus eigener Erfahrung, über die Situation „nichtarischer“ Kinder in den Schulen. Schon 1935 sprach sie von dem drohenden Versuch einer Ausrottung des Judentums. An die Kirche richtete sie die Frage: „Sollte denn alles das, was mit der heute so verachteten Humanität schlechterdings unvereinbar ist, mit dem Christentum vereinbar sein?“[15]

Die regime- und kirchenkritischen Positionen Elisabeth Schiemanns, die um ihre prekäre wissenschaftliche Existenz in den 1930er Jahren schwer zu kämpfen hatte, bewegten sich verblüffend parallel zu jenen von Schmitz. Es ist mit Händen zu greifen, dass sich beide durch intensive Gespräche und Austausch von Papieren gegenseitig bestärkten und befruchteten. Schiemanns kritische Kirchenpartizipation war hauptsächlich auf Bekenntniskreise um Niemöller und Dahlem sowie Pfarrer Jacobi an der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche ausgerichtet. Als selbstbewusste Naturwissenschaftlerin und Professorin vertrat sie die Auffassung, jeder Protestant und jede Protestantin könne und müsse „die Kirche“ schlechthin repräsentieren. Wie Schmitz kritisierte sie antijudaistische Positionen bei dem Tübinger Neutestamentler Adolf Schlatter und bei Bekenntnistheologen wie Hans Asmussen und Künneth in Stellungnahmen, die sie als anonyme Papiere unter

[14] Briefzitate: Schreiben Elisabeth Schmitz vom 1.1.1934 an Karl Barth, in: Dietgard Meyer, „Wir haben keine Zeit zu warten.“ Der Briefwechsel zwischen Elisabeth Schmitz und Karl Barth in den Jahren 1934-1966, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 22 (2009), 328-374, hier 337-342, Zit. 340 f. Zum Kontext: Gailus, *Mir aber zerriss es das Herz*, 80-107.

[15] Die Denkschrift ist dokumentiert in: Gailus, *Mir aber zerriss es das Herz*, 223-252; Zit. 241.

BK-Pfarrern zirkulieren ließ. Anlässlich einer betont obrigkeitskonformen Predigt Pfarrer Jacobis am 30. Januar 1938 – die nationalsozialistische Machtübernahme jährte sich gerade zum fünften Mal – über „Römer 13, 1-7, Jedermann sei untertan der Obrigkeit", der sie wohl beiwohnte, setzte sie sich grundsätzlich mit der seinerzeit auch in Bekenntniskreisen viel zitierten und allzu gern missbrauchten Obrigkeitsgehorsamsthese auseinander. Die Lage der christlichen Minderheit in Rom, so schrieb Schiemann, könne nicht auf die deutsche Gegenwart übertragen werden. Der NS-Staat habe die Gebote längst gebrochen und Unrecht verübt. Unter solchen Umständen könne die Kirche nicht an der Gehorsamspflicht festhalten. Deren Verfechter verlangten die für Christen völlig unmögliche Beschränkung sittlichen Handelns auf den „Raum der Kirche" einerseits, bei gleichzeitiger Versündigung im „Raum des Staates" andererseits. Eine solche künstliche Trennung, so Schiemann, sei für Christen nicht zu verantworten.[16]

Als Genetikerin, die einiges von Arten, Artenvermischung und Vererbung bei Pflanzen verstand, brachte Schiemann ihre wissenschaftlichen Kenntnisse in die kircheninternen Debatten um die NS-Rassenlehre ein. Seit 1937 kursierte in kirchenoppositionellen Ausschüssen, die sich jahrelang theologisch mit der „Judenfrage" abmühten und eigentlich zu keinem konsensfähigen Ergebnis kamen, ihr Papier: „Rasse und Volk biologisch gesehen". Reine Menschenrassen, wie sie vom NS-Staat proklamiert würden, hätte es seit Beginn der Menschheitsgeschichte nicht gegeben und werde es auch zukünftig nicht mehr geben. Das Ziel einer Rückführung zu „rassereinen" Völkern sei wissenschaftlich gesehen Unsinn. Ebenso wie in der Flora und Fauna habe auch bei Menschen gerade die Vermischung zu Fortschritten und Höherentwicklungen geführt. Der Begriff „Volk" sei nicht biologisch, sondern vorrangig kulturell zu definieren. Unter dem „deutschen Volk" sei eine Mischbevölkerung zu verstehen, die durch gemeinsame Sprache und Schicksal verbunden sei. Zur so

[16] Vgl. Voigt, *Weggefährtin im Widerstand*, 138-140.

genannten „Volksgemeinschaft“ müsse uneingeschränkt auch der jüdische Bevölkerungsteil gezählt werden. Alles dies waren insgesamt klare und teils gefährliche Positionierungen im „Dritten Reich“, zumal in einer schwierigen Lage wie derjenigen Schiemanns, die als Wissenschaftlerin auf ein Unterkommen in Staatsdiensten angewiesen war. Wiederholt ist in Texten von Elisabeth Schmitz eine mehr oder minder direkte Bezugnahme auf diese kritischen Positionen in der „Rassenfrage“ zu erkennen.[17]

Schwerer zu belegen ist die einschlägige Widerstandspraxis der promovierten Historikerin und Studienrätin Elisabeth Abegg. Sie wird als eine Frau der Tat geschildert, die insgesamt wenig Schriftquellen hinterließ und deren spärlicher Nachlass verstreut und teils wohl völlig verloren ist. In der Nachkriegszeit von einem Forscher nach ihren Motiven für ihr Widerstandshandeln einmal befragt, gab sie an: familiäre Erziehung, Gewissensgründe, eigenes Nachdenken. Ihrer Herkunft nach war sie evangelisch-reformiert geprägt, nahm Einflüsse des liberalen Protestantismus in der Tradition des Naumann-Kreises auf, engagierte sich seit Mitte der 1920er Jahre in Berlin in der legendären Sozialen Arbeitsgemeinschaft Ost des Pfarrers Siegmund-Schultze in der Mädchenerziehung. Durch gemeinsame Schulpraxis an der Luisenschule war sie von 1929 bis 1935 besonders eng mit Elisabeth Schmitz verbunden. Eine direkte Beziehung zu Berliner Kirchengemeinden oder Gruppen der Bekennenden Kirche lässt sich für Abegg nicht belegen. Als modern-liberale Protestantin bewegte sie sich zwar in kirchenoppositionellen Kreisen, aber verhielt sich doch offenkundig deutlich distanziert zur Institution Kirche. Es muss vorläufig offen bleiben, ob dies Ausdruck einer kirchenkritischen Haltung war. Im Verlauf der 1930er Jahre näherte sich Abegg der „Religiösen Gesellschaft der Freunde“ (Quäker) und schloss sich dieser sehr kleinen

[17] Vgl. Evangelisches Zentralarchiv Berlin, Bestand 50/110, Bl. 30-47 (undatiertes Typoskript); zum Kontext Voigt, *Weggefährtin im Widerstand*, 144 f.

Religionsgemeinschaft 1941 auch formell an.[18] Abegg repräsentiert geradezu das Idealbild einer so genannten „stillen Heldin" der Hitlerzeit, die enorm viel zur Unterstützung und Rettung Verfolgter tat, aber wenig davon sprach geschweige denn darüber schrieb. Ihr Gedankenaustausch mit Schmitz muss überaus eng gewesen sein. Beide trafen sich regelmäßig montags zum „Tee". Diese Teestunden waren „politische Tees", subversive Treffen, während derer alles dasjenige an drängenden Themen und praktischen Aufgaben durchgesprochen wurde, was gerade aktuell war. Es lässt sich belegen, dass Abegg aus ihrem weit gespannten Praxisfeld Anregungen und Unterlagen lieferte, die in die Schmitzsche Denkschrift von 1935/36 einflossen. Sie gehörte überdies zu den wenigen Vertrauten, die nicht allein von der Existenz der brisanten Denkschrift wussten, sondern die auch über die Identität ihrer anonymen Verfasserin informiert waren.[19]

Es gab neben ihren protestantischen Herkunftsprägungen und ihren akademischen Karrieren – alle drei Frauen waren erfolgreiche Wissenschaftlerinnen, hatten bei namhaften Koryphäen studiert und promoviert (neben Harnack sind die Historiker Friedrich Meinecke, Harry Bresslau und Walter Goetz zu nennen, für Schiemann der Genetiker Erwin Baur) und übten entsprechend anspruchsvolle Berufe aus – weitere Gemeinsamkeiten, die diese Frauen verbanden. Alle drei waren und blieben zeitlebens unverheiratet. Abegg teilte sich ihre Tempelhofer Dreieinhalbzimmerwohnung mit ihrer Schwester; Schiemann lebte ebenfalls mit ihrer Schwester, einer Musiklehrerin, zusammen; Schmitz behielt zeitlebens engen Familienkontakt zu ihrer Hanauer Herkunftsfamilie und lebte zeitweilig mit einer ihrer Freundinnen, der Ärztin Dr. Martha Kassel, zusammen. Sie waren singuläre Persönlichkeiten, die

[18] Zur widerständigen Praxis der Quäker in der NS-Zeit jetzt: Claus Bernet, „Ja-sagen zum Judentum". Die Quäker und ihr Verhalten gegenüber den Juden in Deutschland von 1933 bis 1945, in: Daniel Heinz (Hg.), *Freikirchen und Juden im „Dritten Reich". Instrumentalisierte Heilsgeschichte, antisemitische Vorurteile und verdrängte Schuld*, Göttingen 2011, 35-64.

[19] Vgl. Voigt, *Elisabeth Abegg*.

ein durch die Zeitumstände weithin bedingtes Single-Leben führten – aber sie lebten keinesfalls allein, vielmehr eingebunden in familiäre Zusammenhänge und in ein dicht geknüpftes soziales Netz von eng vertrauten Freundinnen, von Mitstreiterinnen und Kolleginnen. Lebensgefährtinnen von unterschiedlicher persönlicher Nähe und Dauer spielten im Leben aller drei Frauen eine ganz bedeutende Rolle. Und der Zufall wollte es – oder war es vielleicht doch kein Zufall? - , dass allen drei Frauen eine „nichtarische" Freundin zur Seite stand, an deren harten Schicksalen sie aus nächster Nähe teilnahmen. Neben allen vorausgehenden christlichen und humanistischen Wertprägungen und eroberten Bildungsgütern war dieses Mitverhaftetsein in die Verfolgungsnöte zweifellos ein ganz entscheidendes Erlebnis, dass die widerständige Performance der drei Frauen mitbedingte. Bildungswissen und Wertebewusstheit waren lediglich die eine Seite ihrer Persönlichkeit, ein hohes Maß an Empathie durch hautnahes Miterleben von Ausgrenzung und Verfolgung stand komplementär daneben, oder vielleicht sogar davor und darüber, als entscheidender emotionaler Antrieb, hier und jetzt etwas zu tun gegen den furchtbaren völkischen Zeitgeist und den allgemeinen Lauf der Dinge.

Als ihre langjährige Freundin, die Ärztin Dr. Martha Kassel, 1933 infolge des Arierparagraphen ihre Existenzgrundlage verlor, nahm Elisabeth Schmitz die mittellos Gemachte in ihre Wohnung auf. Vier Jahre teilten sie die Dreizimmerwohnung in der Luisenstraße 67 in Berlin-Mitte, bis ein NS-Blockwart eine Meldung über die Beamtin Schmitz wegen „Wohngemeinschaft mit einer Jüdin" erstattete, woraufhin Kassel die Wohnung verließ. Sowohl in den Barth-Briefen wie in der Denkschrift ist explizit oder zwischen den Zeilen viel von der Diskriminierung der „nichtarischen" Freiberufler, namentlich der Ärzte und Rechtsanwälte, zu lesen. Schmitz stritt hier auch sehr konkret für ihre Freundinnen, Freunde und Bekannten, die teils jüdischer Herkunft waren und der Kirche angehörten, und sie war der festen Überzeugung, die Bekennende Kirche als Ganze müsse eigentlich laut und öffentlich für ihre

„nichtarischen“ Glieder eintreten. Nach dem Novemberpogrom, Anfang Dezember 1938, begleitete Schmitz Martha Kassel auf ihrer erzwungenen Ausreise bis nach Hamburg, von wo aus die verarmte Ärztin zusammen mit ihrem Ehemann, dem Arzt Max Seefeld, nach Argentinien entfloh.[20]

Elisabeth Schiemann war seit Jahrzehnten mit der aus Wien stammenden Physikerin Lise Meitner befreundet. Beide gehörten zu den sehr früh habilitierten Wissenschaftlerinnen an der Berliner Universität und teilten die vielfältigen Diskriminierungserfahrungen von Frauen im akademischen Milieu des späten Kaiserreichs wie auch der Weimarer Epoche. Meitner war jüdischer Herkunft und konvertierte 1908 zum Protestantismus. Auch nach Meitners im Juli 1938 durch Otto Hahn und andere Berufskollegen organisierter „Flucht“ aus Deutschland nach Schweden blieben beide Frauen weiterhin durch Briefwechsel und nach Kriegsende durch direkte Kontakte eng miteinander verbunden.[21]

Persönlich wohl sehr viel tiefgehender und mit einem letztlich tragischen Ende gestaltete sich die Lebensfreundschaft zwischen Elisabeth Abegg und Agnes Hirschberg. Abegg hatte die gleichaltrige jüdische Kaufmannstochter aus Danzig während ihres Studiums in Straßburg kennengelernt. Zum 1. Oktober 1933 wurde die „nichtarische“ promovierte Germanistin und Studienrätin aus dem Schuldienst entlassen. Dem Rat ihrer Freundinnen in Berlin gegen Ende 1941, wegen der um sich greifenden Deportationen unterzutauchen, folgte Hirschberg indessen nicht. Abegg, die so vielen Gefährdeten half, konnte ihrer eigenen Freundin nicht helfen. Im Juli 1942 wurde die 61jährige nach Theresienstadt verbracht, wo sie noch etwa zwei Jahre überleben konnte. Sie starb 1944 in Auschwitz.[22]

Selbstverständlich müsste an dieser Stelle auch von einer Reihe weiterer widerständiger Frauen die Rede sein, was

[20] Vgl. Gailus, *Mir aber zerriss es das Herz*, 80-141.
[21] Vgl. Voigt, *Weggefährtin im Widerstand*.
[22] Vgl. Voigt, *Elisabeth Abegg*.

lediglich andeutungsweise geschehen kann. Als kompatible Mitstreiterinnen seien hier lediglich erwähnt: Margarete Meusel, die in den 1930er Jahren das Evangelische Wohlfahrtsamt in Berlin-Zehlendorf leitete und 1935 im Auftrag des Spandauer Superintendenten und konsequenten Bekenntnistheologen Martin Albertz eine viel beachtete Denkschrift über die evangelischen „Nichtarier" verfasste;[23] die Pfarrfrau Agnes Wendland mit ihren Töchtern Ruth Wendland und Angelika Rutenborn, die in der Berliner Gethsemane-Gemeinde einen wichtigen Anlaufpunkt für Untergetauchte bereitstellten und dabei in enger Verbindung mit Elisabeth Abegg standen;[24] die Kölner Vikarin und religiöse Sozialistin Ina Gschlössl, eine frühe Vorkämpferin für die Frauenordination und das weibliche Pfarramt, die als Religionslehrerin an Berufsschulen aus politischen Gründen 1933 entlassen wurde;[25] die promovierte Theologin und Breslauer Stadtvikarin Katharina Staritz, die sich öffentlich für „Nichtarier" einsetzte und daraufhin 1941 von der schlesischen Kirche vom Kirchendienst suspendiert und 1942 in das Frauen-KZ Ravensbrück eingeliefert wurde.[26] An dieser Stelle konnte lediglich eine wichtige Vernetzung in der deutschen Hauptstadt, die mit ihren drei Millionen Evangelischen, ihren zahlreichen kirchlichen Institutionen, Behörden und Verbandszentralen, ihren wichtigen

---

[23] Vgl. zu Meusel: Hansjörg Buss, Couragierter Einsatz für die Christen jüdischer Herkunft: Margarete Meusel, in: Gailus/Vollnhals (Hg.), *Mit Herz und Verstand*, 129-145.

[24] Zur Pfarrerfamilie der Wendlands jetzt erstmals umfassend: Barbara Schieb, Drei mutige Frauen aus dem Pfarrhaus: Agnes Wendland mit ihren Töchtern Ruth und Angelika, in: ebd., 163-189.

[25] Zur Kölner Theologin Ina Gschlössl jetzt: Klaus Schmidt/Anselm Weyer, Klar und konsequent. Die Kölner Vikarin und religiöse Sozialistin Ina Gschlössl, in: ebd., 253-268.

[26] Zum beschämenden „Fall Staritz" s. Hannelore Erhart/Ilse Mesenberg-Haubold/Dietgard Meyer: *Katharina Staritz 1903-1953. Dokumentation Bd. 1: 1903-1942. Mit einem Exkurs Elisabeth Schmitz*, Neukirchen-Vluyn 1999; jetzt auch: Gerhard Lindemann, Katharina Staritz. Widerstehen im Dienst an Christen jüdischer Herkunft, in: Gailus/Vollnhals (Hg.), *Mit Herz und Verstand*, 147-162.

liberalprotestantischen Außenseitern zugleich als protestantische Hauptstadt des Deutschen Reiches gelten konnte, skizziert werden. Weitere Forschungen zu kompatiblen, beeindruckenden Frauenfiguren aus der Kirchenkampfzeit sind seit langem überfällig.[27]

Vergessene „stille Heldinnen" zu Nachkriegszeiten

Wie gingen die evangelischen Kirchen nach der deutschen Katastrophe von 1933-1945, die zugleich eine schwere protestantische Moralkatastrophe war, mit diesen Frauen um? Die Antwort ist einfach: stiefväterlich - sie ließen sie am Rande stehen, sie vermieden die Erinnerung an sie, sie versagten ihnen Anerkennung und Würdigung, sie vergaßen oder verdrängten sie und ihr Wirken einfach. Der Reihe nach: Elisabeth Schmitz kehrte im Verlauf des Kriegsjahres 1943 in ihr Elternhaus nach Hanau zurück und blieb dort bis zu ihrem Tode im Jahr 1977. Nachdem sie sich angesichts des Novemberpogroms 1938 geweigert hatte, weiterhin an einer Schule des „Dritten Reiches" zu unterrichten und sich durch ein riskantes, jedoch letztlich erfolgreiches Manöver aus Gewissensgründen im Alter von 45 Jahren frühpensionieren ließ, kehrte sie in Hanau von 1946 bis 1958 noch einmal in den Schuldienst zurück. Auffallend ist, dass sie sich während ihrer Hanauer Nachkriegsjahre von der lutherischen Normalkirche Kurhessens fern hielt und ausschließlich Kontakte zur reformierten Gemeinde in Hanau und in Frankfurt am Main suchte.

---

[27] Auf einige weitere Beispiele sei hingewiesen: Gerlind Schwöbel: *Leben gegen den Tod. Hildegard Schaeder: Ostern im KZ,* Frankfurt am Main 1995; Matthias Riemenschneider/Jörg Thierfelder (Hg.), *Elisabeth von Thadden. Gestalten – Widerstehen – Erleiden*, Karlsruhe 2002; Marlies Flesch-Thebesius: *Zu den Außenseitern gestellt. Die Geschichte der Gertrud Staewen (1894-1987)*, Berlin 2004; Beate Kosmala, „Losgelöst und auf sich gestellt". Helene Jacobs' Hilfe für verfolgte Juden, in: Gailus/Vollnhals (Hg.), *Mit Herz und Verstand*, 191-212; Rainer Hering, Eine widerständige Frau: die Theologin Sophie Benfey-Kunert, in: ebd., 213-230; Klaus Schmidt/Anselm Weyer, Klar und konsequent. Die Kölner Vikarin und religiöse Sozialistin Ina Gschlössl, in: ebd., 253-268.

In der Berliner Nachkriegskirche war die Denkschriftautorin vollständig vergessen. Wie so viele andere, die dort an vorderster Front des Kirchenkampfes gestanden hatten - Martin Niemöller, Friedrich Siegmund-Schultze, Günther Dehn, Wilhelm Jannasch - , rief die Berliner Nachkriegskirche unter Otto Dibelius die unbequeme „protestierende Protestantin" nicht zurück. Vermutlich wusste man schlicht gar nichts mehr von ihr bis zu ihrer späten Wiederentdeckung um das Jahr 2000. Selbst der kirchenkritische theologische Selbstdenker Helmut Gollwitzer, den mit Schmitz während der gemeinsamen Dahlemer Jahre 1937-1940 eine enge Zusammenarbeit verband, konnte nach seiner Rückkehr in die geteilte Stadt als Theologieprofessor an der Freien Universität nichts zur Erinnerung an seine einstige Mitstreiterin beitragen.[28]

Der Hochschullehrerin Elisabeth Schiemann war 1940 aus politischen Gründen die Lehrbefugnis an der Friedrich-Wilhelms-Universität entzogen worden. Als Pflanzengenetikerin, als renommierte Wissenschaftlerin fand sie nach dem Krieg durchaus Anerkennung. Sie erhielt eine reguläre Professur und übernahm Leitungsfunktionen in außeruniversitären Forschungseinrichtungen. Von ihrer zweiten Identität als kluge Mitstreiterin im Kirchenkampf, die historisch bedeutende Diskussionsbeiträge einbrachte, war bis vor kurzem kaum etwas bekannt. Ein erheblicher Teil ihrer Unterlagen lag seit vielen Jahrzehnten unbeachtet im Kirchenkampfarchiv des Evangelischen Zentralarchivs in Berlin und ist erst in jüngster Zeit untersucht und als eigenständiger Debattenbeitrag, der gleichrangig neben jenem von Schmitz stehen dürfte, gewürdigt worden.[29]

Elisabeth Abegg, die ein wichtiger Fixpunkt in dieser protestantischen Frauenvernetzung und besonders im Rettungswiderstand der Kriegsjahre war, hatte sich schon vor dem Krieg den Quäkern angeschlossen. Dort blieb sie auch nach dem Krieg engagiert. 1945 trat sie im zerstörten Nachkriegsberlin

[28] Vgl. Gailus, *Mir aber zerriss es das Herz*, 174-188.
[29] Vgl. Voigt, *Weggefährtin im Widerstand*, bes. S. 134 f.

in die SPD ein, nicht in die konservative Bischofskirche unter Otto Dibelius. Auch dieser Schritt kann als eine Stellungnahme gewertet werden Als ihr im Jahre 1957 das Bundesverdienstkreuz verliehen wurde, erhielt sie Morddrohungen und musste zeitweilig unter Polizeischutz leben. Zehn Jahre später (1967) ehrte die Gedenkstätte Yad Vashem in Jerusalem die Pädagogin als „Gerechte unter den Völkern". Aus Furcht vor erneuten Anfeindungen bat sie darum, die Zeremonie außerhalb der deutschen Landesgrenzen in der Schweiz und ohne größere Öffentlichkeit abzuhalten.[30]

*

Warum wurde das Wirken dieser und weiterer engagierter Frauen in und am Rande der Bekennenden Kirche der Hitlerzeit so gründlich vergessen? Und ging es dabei allein um schlichte kirchliche Amnesie und Ignoranz? Mehrere Faktoren kamen zusammen und formten das kirchliche Erinnerungsvermögen. Natürlich spielte das langlebige, konservativ-christliche Frauenbild, das Dibelius und Niemöller in ihrer Publikation von 1937 dankenswerter Weise so explizit preisgegeben hatten, weiterhin eine dominante Rolle. Die Generation der BK-Kirchenführer und Spitzentheologen der 1930er Jahre führte bekanntlich auch die Nachkriegskirchen durch die Adenauerzeit und bis weit in die 1960er Jahre hinein, und sie prägte die religiösen Mentalitäten entscheidend mit. Etliche Vikarinnen, die infolge Theologenmangels während der Kriegsjahre zu pfarramtlichen Tätigkeiten zugelassen worden waren, verloren nun diese Positionen zunächst wieder. Ruth Wendland beispielsweise, die Berliner Pfarrerstochter und Barth-Schülerin, die sich zusammen mit ihrer Mutter und Schwester im aktiven Rettungswiderstand bewährt hatte, erhielt im Kirchenherrschaftsbereich „Ottos des Großen" keine ordentliche Pfarrstelle und musste dafür nach Nordrhein-Westfalen ausweichen, was ihr persönlich bitter wurde. Das

[30] Dies., *Elisabeth Abegg*.

epochale Jahr1945 markierte weder kirchenhistorisch noch gender- oder mentalitätsgeschichtlich eine Zäsur. Eine tiefe säkulare Zäsur ereilte die protestantischen Kirchen des Westens erst während der stürmischen, studentenbewegten späten 1960er Jahre.[31]

Aber etwas anderes kam noch hinzu. Hatten nicht diese Frauen durch ihre klare Stimme und ihre mutigen Handlungen gezeigt, was ‚wahres Christentum' während der Hitlerzeit hätte sein sollen, während die männergeführte Normalkirche, zu erheblichen Teilen auch die Bekennende Kirche als Institution, mit ihrer regimekonformen Anpassung und „Politik des Schweigens" in der „Judenfrage" auf ein moralisches Desaster zurückblicken musste? Um wie viel hätte es die Widerstandshelden - Martin Niemöller, Otto Dibelius, Gerhard Jacobi, Wilhelm Jannasch, Hans Asmussen, besonders auch die lutherischen Kirchenführer Hans Meiser in München, Theophil Wurm in Stuttgart, August Marahrens und Hanns Lilje in Hannover, und wie sie sonst alle heißen mochten - wohl kleiner gemacht, wenn jene marginalisierten weiblichen Stimmen einer Opposition in der Opposition zu deren Lebzeiten gepriesen worden wären? Das gilt übrigens auch für die intellektuellen Spitzentheologen vom Schlage eines Karl Barth, Rudolf Bultmann oder Helmut Gollwitzer, die teilweise wohl um die Identität der Denkschriftautorin Schmitz wussten, die sich aber nach 1945 partout an diesen Sachverhalt nicht öffentlich erinnern wollten oder konnten. Einigermaßen plausibel muss dann doch wohl die folgende Mutmaßung erscheinen: die Großtheologen und Kirchenspitzenmänner duldeten keine anderen Götter neben sich, und schon gar nicht dann, wenn es sich um weibliche Personen handelte, um Theologinnen,

[31] Zur religions- und kirchengeschichtlich tiefen Zäsur der 1960er Jahre: Hugh McLeod: *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2007; ders., The 1960s and 1970s as a period of basic change, in: Katharina Kunter/Jens Holger Schjörring (Hg.), *Europäisches und Globales Christentum. Herausforderungen und Transformationen im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2011, 42-61; jetzt auch: Thomas Großbölting: *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 95-179.

die nicht einmal ordiniert waren, die lediglich Religionslehrerinnen oder Historikerinnen oder vielleicht nur theologisch gebildete Laien waren.

Mathias Beer

„Die Stunde der Frauen“

Graf von Krockow revisited

1. ‚Flucht und Vertreibung‘ und Genderforschung

Als Bezeichnung für die Zwangsmigration von rund 12,5 Millionen deutschen Staatsbürgern und Angehörigen deutscher Minderheiten während und am Ende des Zweiten Weltkriegs hat sich im Deutschen die Chiffre ‚Flucht und Vertreibung‘ eingebürgert.[1] Diese Chiffre umfasst eine Reihe von Bedeutungsfeldern. Sie ist Ausdruck für den größten Teil der ethnischen Säuberungen in Europa am Ende des Zweiten Weltkriegs.[2] ‚Flucht und Vertreibung‘ charakterisiert einen Migrationsvorgang, der ein großes Spektrum an Bevölkerungsbewegungen umfasst – Flucht, Deportation, Umsiedlung, Ausweisung, Vertreibung. Die Chiffre steht für einen Prozess von großer geographischer und zeitlicher Spannweite, der die Ursachen, den Verlauf und auch die langfristigen, generationenübergreifenden Folgen für die Ausgangs- und die Zielgebiete mit einschließt. ‚Flucht und Vertreibung‘ verbindet zudem alters-, schicht- und geschlechtsspezifische individuelle Erfahrungen und die millionenfache Prägung von Biographien durch diesen Zwangsmigrationsprozess. Schließlich steht ‚Flucht und Vertreibung’ für die breiten und kontroversen Auseinandersetzungen in Politik, Gesellschaft, Medien und Wissenschaft des In- und Auslandes mit der deutschen Zwangsmigration. Diese Auseinandersetzungen, die, was oft übersehen wird, eng mit der Aufarbeitung der NS-Zeit verbunden und darauf bezogen sind, sind *ein* Teil des vielschichtigen Prozesses der

---

1 Vgl. dazu und zum Folgenden Mathias Beer, *Flucht und Vertreibung der Deutschen. Voraussetzungen, Verlauf, Folgen,* München 2011.

2 Michael Schwartz, *Ethnische Säuberungen in der Moderne. Globale Wechselwirkungen nationalistischer und rassistischer Gewaltpolitik im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2013.

Vergangenheitsbewältigung, in dem sich die bundesdeutsche Gesellschaft seit ihrer Gründung befindet.

Die Auseinandersetzung mit ‚Flucht und Vertreibung' stellt eine Konstante der Geschichte der Bundesrepublik dar und zwar über alle politischen und gesellschaftlichen Veränderungen hinweg. Ob unter christdemokratischer, sozial-liberaler, christlich-liberaler, sozialdemokratisch-grüner Regierung oder großer Koalition, ob in den heißen Abschnitten des Kalten Krieges oder seinen Entspannungsphasen, ob in der im wirtschaftlichen und demokratischen Aufbau befindlichen frühen Bundesrepublik, den tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen der 1960er-Jahre, der neuen Ostpolitik in den siebziger oder der konservativen Wende der achtziger Jahre und auch nach dem epochalen weltpolitischen Wandel von 1989, der die Vereinigung der beiden deutschen Staaten zur Folge hatte – ‚Flucht und Vertreibung' war immer ein Thema. Es bestimmte die Vorgeschichte der Bundesrepublik, begleitete das Bonner Provisorium allgegenwärtig und blieb der Berliner Republik erhalten.

‚Flucht und Vertreibung' war, auch wenn es bis in die Gegenwart immer wieder von unterschiedlichen Seiten mit großem Nachdruck behauptet wird, kein Tabu in der Bundesrepublik und ist es auch nie gewesen. Dies lässt sich am Wirken der Flüchtlings- und Vertriebenenverbände ablesen,[3] an der Gattung der Heimatbücher[4], am Entstehungsprozess der Stiftung „Zentrum gegen Vertreibungen"[5] und schließlich auch an der 2008 errichteten „Stiftung Flucht, Vertreibung,

[3] Pertti Ahonen, *After the Expulsion. West Germany and Eastern Europe 1945-1990,* New Haven 2003; Matthias Stickler, *"Ostdeutsch heißt Gesamtdeutsch": Organisation, Selbstverständnis und heimatpolitische Zielsetzungen der deutschen Vertriebenenverbände 1949-1972,* Düsseldorf 2004.

[4] Mathias Beer (Hg.), *Das Heimatbuch. Geschichte, Methodik, Wirkung,* Göttingen 2010; Jutta Faehndrich, *Eine endliche Geschichte. Die Heimatbücher der deutschen Vertriebenen*, Erfurt 2011.

[5] Vgl. dazu pointiert Karl Schlögel, Europa ist nicht nur ein Wort. Zur Debatte um ein Zentrum gegen Vertreibungen, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 51 (2003), S. 5-12; vgl. Constantin Goschler, „Versöhnung"

Versöhnung".[6] ‚Flucht und Vertreibung' war, allerdings mit variierender Intensität und unterschiedlichen Schwerpunkten über Jahrzehnte hinweg als Thema im Bundestag präsent.[7] Hinzu kommt das breite Spektrum der Medien[8], seien es Zeitungen, Radio, Fernsehen oder Internet, in denen ‚Flucht und Vertreibung' genauso thematisiert und diskutiert wurde und wird, wie die Erfahrung von millionenfacher Vertreibung ihren Niederschlag in der Literatur[9], der Kunst und der wissenschaftlichen Forschung[10] gefunden hat. All diese unterschiedlichen, aufeinander bezogenen und miteinander verwobenen Diskussionsstränge, die in Teilen der Gesellschaft, Politik und Wissenschaft auch Marginalisierung oder Ausgrenzung der Thematik einschließen, sind in die zu einem Großteil öffentlich geführten, lange Zeit hoch politisierten und polarisierten bundesrepublikanischen Debatten über ‚Flucht und Vertreibung' eingeflossen.[11]

---

und „Viktimisierung". Die Vertriebenen und der deutsche Opferdiskurs, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 53 (2005), S. 873-884.

6 Vgl. dazu http://www.sfvv.de/ (10.12.2013).

7 Mathias Beer, ‚Flucht und Vertreibung'. Debatten im deutschen Bundestag, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *„Doppelte Vergangenheitsbewältigung" und die Singularität des Holocaust,* Saarbrücken 2012 (theologie.geschichte, Beiheft 5), S. 135-169.

8 Vgl. z.B. Maren Röger, *Flucht, Vertreibung und Umsiedlung. Mediale Erinnerungen und Debatten in Deutschland und Polen seit 1989,* Marburg 2011.

9 Axel Dornemann, *Flucht und Vertreibung aus den ehemaligen deutschen Ostgebieten in Prosaliteratur und Erlebnisberichten seit 1945. Eine annotierte Bibliographie*, Stuttgart 2005.

10 Bernd Faulenbach, Die Vertreibung der Deutschen aus den Gebieten jenseits der Oder und Neiße. Zur wissenschaftlichen und öffentlichen Diskussion in Deutschland, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 51-52 (2002), S. 44-54; Beer, *Flucht und Vertreibung*, bes. S. 23-32.

11 Mathias Beer, Verschlusssache, Raubdruck, autorisierte Fassung. Aspekte der politischen Auseinandersetzung mit Flucht und Vertreibung in der Bundesrepublik Deutschland (1949-1989), in: Christoph Cornelißen/ Roman Holec/Jirí Pešek (Hg.), *Diktatur – Krieg – Vertreibung. Erinnerungskulturen in Tschechien, der Slowakei und Deutschland seit 1945*, Essen 2005, S. 369-401.

In die einschlägige Forschung, ob im Bereich der Geschichte, Soziologie, Volkskunde oder Politik- und Kulturwissenschaft, haben die einzelnen Bedeutungsfelder von ‚Flucht und Vertreibung" insgesamt betrachtet und bezogen auf die Genderperspektive[12] im Besonderen vergleichsweise spät Einzug gehalten. Selbst für ein im hier diskutierten Kontext nahe liegendes Bedeutungsfeld von ‚Flucht und Vertreibung', nämlich die individuellen Erfahrungen, war der Forschungsstand über Jahrzehnte äußerst dürftig. Quellen, die geschlechtspezifische Merkmale dieser Zwangsmigration offenbarten, wurden zwar schon früh veröffentlicht. Hierzu gehören die zahlreichen Zeitzeugenberichte von Frauen in der zwischen 1953 und 1962 veröffentlichten „Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa".[13] Die Sammlung von Berichten, auf der dieses größte zeitgeschichtliche Forschungsprojekt der frühen Bundesrepublik fußt, ist weit umfangreicher.[14] Im Rahmen der „Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa" sind auch

[12] Ruth Becker/Beate Kortendiek (Hg.), *Handbuch Frauen und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, Wiesbaden ^{3}2010; Edeltraud Aubele/Gabriele Pieri (Hg.), *Femina Migrans. Frauen in Migrationsprozessen (18.-20. Jahrhundert,* Sulzbach/Ts 2011; Julia Paulus/Eva-Maria Silies/Kerstin Wolff, (Hg.), *Zeitgeschichte als Geschlechtergeschichte. Neue Perspektiven auf die Bundesrepublik*, Frankfurt am Main 2012.

[13] *Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa.* In Verbindung mit Werner Conze/Adolf Diestelkamp/Rudolf Laun/Peter Rassow und Hans Rothfels, bearbeitet von Theodor Schieder, hrsg. vom Bundesministerium für Vertriebene, Flüchtlinge und Kriegsgeschädigte, 5 Bde., 3 Beihefte, Bonn 1953-1962. Ndr. München 1984, Augsburg 1993, 1994, München 2004. Zur Entstehung der Dokumentation vgl. Mathias Beer, Im Spannungsfeld von Politik und Zeitgeschichte. Das Großforschungsprojekt „Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa", in: *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 46 (1998), S. 345-389.

[14] Mathias Beer, Die Ostdokumentation. Zur Genesis und Methodik der größten Sammlung biographischer Zeugnisse in der Bundesrepublik, in: Heinke Kalinke (Hg.), *Brief, Erzählung, Tagebuch. Autobiographische Dokumente als Quellen zur Kultur und Geschichte der Deutschen in und aus dem östlichen Europa,* Freiburg 2000, S. 23-50.

drei Beihefte erschienen, die auf Tagebuchaufzeichnungen zurückgehen, zwei davon von Frauen.[15] Jedoch erfolgte keine wissenschaftliche Auseinandersetzung, die dezidiert die Rolle und die spezifischen Erfahrungen von Frauen in diesem Zwangsmigrationsprozess im Blick hatte.

Wenn auch im Laufe der Zeit eine große Zahl von Zeitzeugenberichten mit und vor allem ohne den Anspruch einer wissenschaftlichen Kritik und Einordnung veröffentlicht wurde, so war die Geschichtsschreibung zu ‚Flucht und Vertreibung' thematisch betrachtet lange Zeit eine fast ausschließlich männlich geprägte und hinkte auch in dieser Hinsicht den die Geschichtswissenschaft bestimmenden Forschungsschwerpunkten und -ansätzen hinterher. Man kann auch noch deutlicher formulieren: Mit Blick auf die Genderperspektive wies die einschlägige Forschung bis weit in die 1990er-Jahre große weiße Flecken auf und diese sind zum Teil immer noch vorhanden.

Dass sich daran etwas geändert hat, wenn auch nach wie vor ein Forschungsdefizit besteht, dazu hat neben einer Reihe weiterer Faktoren, so die These des Beitrags, auch ein 1988 erschienenes Buch beigetragen – „Die Stunde der Frauen"[16]. Das, wie noch zu zeigen sein wird, äußerst erfolgreiche Buch von Christian Graf von Krockow war, worauf die Überlegungen des Beitrags zielen, weit mehr als ein Publikums- und Verkaufserfolg. Das keiner bestimmten Gattung zuzuordnende Buch stellt bewusst einen anderen als den bis dahin vorherrschenden männlichen Blick auf die Zwangsmigration

[15] *Ein Tagebuch aus Pommern 1945-46.* Aufzeichnungen von Käthe von Norman, Bonn 1955 (Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa, Beiheft 1); *Ein Tagebuch aus Prag 1945-46.* Aufzeichnungen von Margarethe Schell Bonn 1957 (Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa, Beiheft 2); *Ein Bericht aus Ost- und Westpreussen 1945-1947.* Aufzeichnungen von Hans Graf von Lehndorff, Bonn 1960 (Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa, Beiheft 3).

[16] Christian Graf von Krockow, *Die Stunde der Frauen. Ein Bericht aus Pommern 1944 bis 1947*. Nach einer Erzählung von Libussa Fritz Krockow, Stuttgart 1988.

der Deutschen in den Mittelpunkt. Damit erweist sich „Die Stunde der Frauen“ rückblickend, das sei vorweggenommen, als Vorreiter einer auch geschlechterspezifischen Betrachtung von ‚Flucht und Vertreibung‘.

Es ist daher mit Blick auf die Phasen und Inhalte der Auseinandersetzung mit ‚Flucht und Vertreibung‘ erkenntnisfördernd, sich die Geschichte dieses bemerkenswerten Buches mehr als ein Vierteljahrhundert nach seinem Erscheinen im Allgemeinen und bezogen auf die Vergangenheitsbewältigung in genderspezifischer Perspektive im Besonderen nochmals vorzunehmen. Das umso mehr, als mit Blick auf die Forschungsgeschichte deutlich wird, dass der populärwissenschaftliche Zugang[17] zur genderspezifischen Betrachtung und Einordnung von ‚Flucht und Vertreibung‘, für den das Buch von Krockow steht, der einem solchen Ansatz verpflichteten wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Thematik einen guten Schritt vorausgegangen ist.

Für die notwendige Kontextualisierung des Buches wird zunächst die Biographie des einst prominenten, heute weitgehend in Vergessenheit geratenen Autors zumindest schlaglichtartig beleuchtet, anschließend der Inhalt des Buches skizziert und dann eine formale Einstufung des Textes vorgenommen. Auf der so geschaffenen Grundlage werden danach drei genderspezifische Aspekte, die das Buch thematisiert, vertieft und zum gegenwärtigen Forschungsstand in Bezug gesetzt. Spätestens dann sollte klar geworden sein, dass es sich nicht nur mit Blick auf die Forschungsgeschichte zu ‚Flucht und Vertreibung‘ lohnt, das Buch wieder zur Hand zu nehmen: „Die Stunde der Frauen“ revisited.

[17] Vgl. dazu Wolfgang Hardtwig/Erhard Schütz/Ernst Wolfgang Becker (Hg.), *Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung im 20. Jahrhundert,* Stuttgart 2005.

2. Christian Graf von Krockow: Ein Wort- und Schriftunternehmer

Christian Graf von Krockow entstammte einer alten pommerschen Adelsfamilie.[18] Er wurde 1927 in Rumbske im Kreis Stolp in Hinterpommern, dem heutigen polnischen Dorf Rumsko geboren. Wie viele seines Jahrgangs noch kurz vor Kriegsende zur Wehrmacht eingezogen, verschlug es ihn nach seiner Internierung in Dänemark ebenso wie einen Großteil seiner aus Pommern ausgewiesenen Familie nach Nordwestdeutschland. Mit 20 nahm Krockow ein Studium auf. Von 1947 bis 1954 studierte er in Göttingen und Durham Soziologie, Philosophie und Staatsrecht. Nach der Promotion[19] nahm er 1961 eine Professur für Politikwissenschaften in Göttingen wahr. Von 1965 bis 1968 lehrte er an der Universität des Saarlandes und anschließend an der Universität in Frankfurt am Main. Im Zuge der 68er-Bewegung beendete er seine akademische Laufbahn und begann eine sehr produktive und erfolgreiche Karriere als freier Autor, als „Wort- und Schriftunternehmer", wie er es rückblickend bezeichnete.[20] Bis zu seinem plötzlichen Tod im Jahr 2002 war der vielfach ausgezeichnete Krockow – 1994 erhielt er den für hervorragende Leistungen auf dem Gebiet der Theologie, der Geistesgeschichte, der Geschichtswissenschaft und der Philosophie von der Universität Tübingen vergebenen Dr.-Leopold-Lucas-Preis und den Friedrich-Schiedel-Literaturpreis für sein Geschichte und Sprache meisterhaft verbindendes und Geschichte einem großen Leserkreis

[18] Die Biographie von Christian Graf von Krockow hat in der Forschung bisher kaum Aufmerksamkeit gefunden. Vgl. Katharina Rahlf, Christian Graf von Krockow. Geschichten vom Vergangenen, in: Stine Marg/Franz Walter (Hg.), *Göttinger Köpfe und ihr Wirken in die Welt,* Göttingen 2012, S. 43–51. Es ist bemerkenswert, wie geringe Aufmerksamkeit die Person von Christian Graf von Krockow bisher in der Forschung gefunden hat.

[19] Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger,* Stuttgart 1958.

[20] Ders., *Erinnerungen. Zu Gast in drei Welten*, Stuttgart [2]2000, S. 251

nahbringendes Werk – ein ebenso produktiver wie erfolgreicher Autor und Publizist. Genannt seien lediglich seine Biographien zu Friedrich dem Großen[21], Bismarck[22] und Churchill[23] sowie die Bücher „Soziologie des Friedens“[24], „Die Deutschen in ihrem Jahrhundert“[25], „Preußen – eine Bilanz“[26], „Erinnerungen“[27], „Hitler und seine Deutschen“[28], „Stauffenberg und das Hitler-Attentat vom 20. Juli 1944“[29] und das als Vermächtnis gedachte Buch „Die Zukunft der Geschichte“[30].

Einen wichtigen Teil seines umfangreichen, breit rezipierten Werkes bilden mehrere Bücher, in denen er sich weit über die eigene Biographie hinaus mit den für die deutsche Nachkriegsgesellschaft prägenden Erfahrungen des Heimatverlustes auseinandersetzt: „Die Reise nach Pommern“[31], „Die Stunde der Frauen“, „Heimat. Erfahrungen mit einem deutschen Thema“[32] und „Begegnungen mit Ostpreußen“ (1994). Von Haus aus soziologischer Politologe oder politischer Soziologe, ist von Krockow als Historiker zum viel gelesenen, anerkannten, einflussreichen und geschätzten Wissenschaftler und Schriftsteller der Bundesrepublik im letzten Viertel des vergangenen Jahrhunderts avanciert. Nach dem Zweiten Weltkrieg wollte Krockow über die Brüche und Abgründe gerade auch der deutschen Zeitgeschichte aufklären. Die „Auseinandersetzung mit der nationalen Geschichte und dem Unstern, unter den sie geriet“, ziehe sich wie ein Basso continuo durch

---

21 Ders., *Friedrich der Große. Lebensbilder,* Bergisch-Gladbach 1986.
22 Ders., *Bismarck*, Stuttgart 1997.
23 Ders., *Churchill. Eine Biographie des 20. Jahrhunderts*, Hamburg 1999.
24 Ders., *Soziologie des Friedens. Drei Abhandlungen zur Problematik des Ost-West-Konflikts*, Gütersloh 1962.
25 Ders., *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert: 1890–1990,* Reinbek 1992.
26 Ders., *Preußen. Eine Bilanz*, Stuttgart 1992.
27 Ders., *Erinnerungen. Zu Gast in drei Welten*, Stuttgart 2000.
28 Ders., *Hitler und seine Deutschen*, München 2001.
29 Ders., *Eine Frage der Ehre. Stauffenberg und das Hitler-Attentat vom 20. Juli 1944,* Berlin 2002.
30 Ders., *Die Zukunft der Geschichte. Ein Vermächtnis,* München 2002.
31 Ders., *Die Reise nach Pommern*, Stuttgart 1985
32 Ders., *Bismarck*, Stuttgart 1997.

sein Werk, hob der *Berliner Tagesspiegel* hervor, als er den Autor 1997 aus Anlass seines 70. Geburtstags würdigte. Dass er ein „Quereinsteiger", die Fächergrenzen mühelos überwindender, gut, einprägsam, anschaulich und einfühlsam schreibender Publizist war, den, immer mit Blick auf Menschen als Subjekt und Objekt der Geschichte, zentrale Fragen der neueren und neuesten deutschen Vergangenheit interessierten, hat zur Verbreitung und Wirkung seiner Bücher beigetragen. Rainer Moritz, der Verlagsleiter von *Hoffmann und Campe*, unterstrich in einer Würdigung aus Anlass des 70. Geburtstags gerade diese immer wieder anerkennend gewürdigte Seite des Wissenschaftlers, Publizisten und Menschen Krockow: Er habe es als einer der wenigen Universitätslehrer verstanden, Zeitgeschichte so darzustellen, dass jeder dazu Zugang bekommen könne.

3. „Die Stunde der Frauen" – ein Bestseller

Einen Zugang für jeden zur Zeitgeschichte, das bietet auch und besonders das Buch „Die Stunde der Frauen", das 1988 bei der *Deutschen Verlagsanstalt* in Stuttgart erschienen ist. Noch im Erscheinungsjahr wurde es in fünfter Auflage aufgelegt und sehr gut besprochen.[33] Ein Jahr später lag schon die siebte und 1990, im Jahr der deutschen Einheit, die achte Auflage vor. 2000 ist die elfte Auflage erschienen. Diese Zahlen belegen zweifellos: „Stunde der Frauen" war von Beginn an ein Bestseller. Bereits im Jahr seines Erscheinens schaffte es das Buch auf die Bestsellerliste des *Spiegel* in der Kategorie Sachbuch und sollte sich dort lange halten.[34] Damit nicht genug. 1991 erschien die erste und zweite Taschenbuchauflage des Buches. Bereits mit der sechsten, 1995 erschienenen

[33] Vgl. u. a.: Margit Gerste, Weg mit den Orden. Christian Graf von Krockow schrieb ein spannendes Buch über „die Stunde der Frauen", in: *Die Zeit* 22.04.1988, <http://www.zeit.de/1988/17/Weg -mit-den-Orden (27.12.2013).

[34] Klaus Ziermann, *Der deutsche Buch- und Taschenbuchmarkt 1945-1995*, Berlin 2000.

Auflage waren mehr als 125.000 Exemplare verkauft. Und es sollten in den folgenden Jahren noch deutlich mehr werden. 2007 ist das Buch in der 16. Auflage im *Deutschen Taschenbuchverlag* erschienen. Darüber hinaus gab es weitere Lizenzauflagen, u.a. des *Bertelsmann-Clubs*. Zu den deutschen Ausgaben des Buches kamen 1990 eine polnische[35] und ein Jahr später eine englische in den USA hinzu.[36] 1993 erschien das Buch in Großbritannien[37] und 1996 erschien eine tschechische[38] Übersetzung.

Zählt man alle Auflagen zusammen, so kommt man auf eine Zahl, die nicht weit von der Millionengrenze entfernt sein oder diese vielleicht auch überschritten haben dürfte. Zweifellos: „Die Stunde der Frauen" war unter allen Gesichtspunkten betrachtet ein Erfolg. Das Buch hat nicht nur an den Maßstäben wissenschaftlicher Literatur gemessen eine sehr große Leserschaft gefunden. Doch bei ihr allein sollte es nicht bleiben. Zur bis in die Gegenwart reichenden breiten und intensiven Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Buches zählt auch, um nur noch ein weiteres Beispiel zu nennen, dass es bis hin zur Hauptdarstellerin als eine wichtige Vorlage für den ARD-Fernsehfilm „Die Flucht" von 2007 diente.[39] Der

---

[35] Christian Graf von Krockow, *Czaskobiet. Przełożyła Iwona Bursztа-Kubiak,* Warszawa 1990.

[36] Ders., *Hour of the women*. Based on an oral narrative by Libussa Fritz-Krockow. Transl. from the German by Krishna Winston, New York 1991.

[37] Ders, *Hour of the women*. Based on an oral narrative by Libussa Fritz-Krockow. Transl. from the German by Krishna Winston, London 1993.

[38] Ders., *Hodinaženzpráva z Pomořan z let 1944 až 1947 podlevyprávění Libuše Fritz-Krockowové*, Praha 1996.

[39] Das Buch zum Film legten Tatjana Gräfin Dönhoff und Gabriele Sperl, *Die Flucht. Roman,* Berlin [3]2007, vor. Zur Analyse des Films vgl. Matthias Bauer, Wohin führt Die Flucht? Heimatverlust als Fernsehunterhaltung und politisches Lehrstück, in: http://www.uni-flensburg.de/fileadmin/ms2/inst/germanistik/files/dokumente/Bauer/Bauer_Die_Fluchtred.pdf (14.12.2013); Alexandra Tacke/Geesa Tuch, Frauen auf der Flucht. „Nacht fiel über Gotenhafen" (1959), „Die Flucht" (2007) und „Die Gustloff" (2008) im Vergleich, in: Elena Agazzi/Erhard Schütz (Hg.), *Heimkehr. Eine zentrale Kategorie der Nachkriegszeit. Geschichte, Literatur und Medien,* Berlin 2010, S. 229-242.

Titel des Buches wird in einem der Dialoge des Films bewusst zitiert. Mit fast 13,5 Millionen Zuschauern gehörte der zu bester Sendezeit und auf mehreren Kanälen ausgestrahlte Zweiteiler zu einem der erfolgreichsten Filme des Senders.[40] Mit seiner breiten öffentlichen Aufmerksamkeit ist der Film eines der Beispiele für die Renaissance, die das Thema ‚Flucht und Vertreibung' zu Beginn des 21. Jahrhunderts in der Bundesrepublik wieder einmal erlebte.

Mittlerweile hat sich der bei Krockow mit ‚Flucht und Vertreibung' verbundene Titel von der spezifischen Konnotation mit der Zwangsmigration der Deutschen am Ende des Zweiten Weltkriegs und der Rolle der Frauen in diesem Prozess gelöst. Die wesentlich mit einer Person verbundene Geschichte, die Krockow in „Die Stunde der Frauen" erzählt, ist zum Prototypen geworden, der Titel der Veröffentlichung, losgelöst von der Handlung des Buches, zum vielseitig eingesetzten Erkennungszeichen, wenn es ganz allgemein darum geht, in der Öffentlichkeit auf Anliegen von Frauen aufmerksam zu machen.[41]

4. Eine dramatische Geschichte

Zu der nicht alltäglichen Erfolgsgeschichte eines Sachbuches, als das es sicher unzutreffend eingestuft wurde, hat auch das Thema des Buches beigetragen. Es ist die in neun Kapiteln

---

[40] Vgl. u. a.: Sven Felix Kellerhoff, Die Stunde der Frauen, in: *Die Welt* 2.03.2007. http://www.welt.de/fernsehen/article741584/Die_Stunde_der_Frauen.html (27.12.2013); Hans-Jörg Vehlewald, Die Stunde der Frauen, in: *Bild-Zeitung* 26.02.2007, http://www.bild.deBTO/news/2007/02/26/vertreibung/frauen-flucht.html (27.12.2013); Die Flucht: Emotionaler Zweiteiler sorgt für Debatten, in: *Stern.de* 03.2007, http://www.stern.de/kultur/tv/die-flucht-emotionalerzweiteiler-sorgt-fuer-debatten-58385.html (2.12.2013).

[41] Als lediglich ein besonders prominentes Beispiel sei die von der Zeitschrift „Brigitte" ins Leben gerufene Reihe „Stunde der Frauen" genannt, in der prominente Frauen zu Wort kommen. http://www.brigitte.de/frauen/brigitte-live/brigitte-live-die-stunde-der-frauen-1188110/ (09.12.2013).

ausgebreitete Geschichte der Schwester des Autors, Libussa Fritz-Krockow, in den vier Jahren von 1944 bis 1947, als sich vor dem Hintergrund der blutigsten Phase des Zweiten Weltkriegs und der bedingungslosen Kapitulation des Deutschen Reiches der überwiegende Teil der Flucht, Deportation und Ausweisung der deutschen Bevölkerung aus Ost-Mitteleuropa vollzog. Die eindrücklich erzählte, vom Autor bewusst individualisierte Geschichte setzt im Sommer 1944 in Ostpommern, im kleinen Ort Rumbske ein. Dort hatte das Geschlecht der Krockows seit Jahrhunderten seinen Sitz. Am Ort ist Hitlers Eroberungs- und Vernichtungskrieg, wie u.a. die eingezogenen Männer, die Rationierungen und die beschäftigten französischen Kriegsgefangenen erkennen lassen, nicht spurlos vorbeigegangen. Der Ort ist zu dieser Zeit, wie es ebenso zutreffend wie mehrdeutig heißt, schon „eine Fluchtburg des Friedens".[42] Noch einmal, und wie sich bald zeigen sollte, zum letzten Mal, wird ein großes Fest im Gutshaus gefeiert, die Hochzeit Libussas, ganz nach pommerscher Gastlichkeit und Familientradition.

> „Ein großes Fest: Wie es sich für pommersche Hochzeiten gehört […]. Den Mittelpunkt des Festes bildet natürlich das große Abendessen. Das ‚Diner', das sich von der Vorspeise und der Suppe bis zum Nachtisch und zum Kaffee über drei Stunden hinzieht. Birkengrün schmückt den Saal. Auf der Tafel mit der schweren Damastdecke schimmern die Rhododendronblüten im Schein von wohl hundert Kerzen. Stimmengewirr und Gelächter […].[43]

Doch der Schein trügt. Der Bräutigam begleitet Libussa in Uniform zum Traualter in der Kirche in Glowitz und trägt dabei entsprechend den geltenden Dienstvorschriften, an die er sich selbstverständlich sklavisch hält, einen Stahlhelm. Vom Hochsommer bis zum Herbst des Jahres 1944 ändert sich die Kriegskarte gründlich. „Die Amerikaner kämpfen nicht mehr um den ‚Atlantikwall', sondern um Aachen, und die Russen stehen nicht fernab am Dnjepr, sondern vor Ostpreußen und

[42] von Krockow, *Stunde der Frauen*, S. 31.
[43] Ebd., S. 21.

an der Weichsel."[44] Kurze Zeit später kommt mit dem ersten Vorstoß der sowjetischen Truppen der Krieg in die östlichen Territorien des Deutschen Reichs. Auch das „Pommernland ist [jetzt] abgebrannt."[45] Die Suche nach einer sicheren Bleibe beginnt, die erste, ernüchternde Begegnung mit den sowjetischen Siegern, die Flucht in der Treckgemeinschaft wird vorbereitet und in die Wege geleitet. Diese endet nach der Übernahme des Territoriums durch die neue polnische Verwaltung mit einer ebenso etappen- wie ereignisreichen Flucht, Rückkehr und Ausweisung umfassenden Odyssee erst 1947 in Schleswig-Holstein endet.

Zwischen dem Polterabend, mit dem das Buch beginnt, und der „Heimkehr" nach Holstein, die für Libussa ein Abschied wird, liegen viele Stationen, Erlebnisse und Erfahrungen. Stichworte müssen genügen: Zusammenbruch der Front, der Aufbruch im Treck aus dem Heimatort am 8. März 1945, Selbstmordgedanken der Eltern, Libussa entbindet in einer schweren Geburt am 23. März 1945 eine Tochter, Claudia, auf der Flucht, die Rückkehr in die Nähe des Heimatortes, der Verlust von Verwandten, das Zusammen- und Überleben unter der neuen polnischen Verwaltung, der Tod des Ehemannes, das Kriegsende, die Versorgung des inhaftierten Vaters, Raubüberfälle, Vergewaltigungen, Hunger, der buchstäbliche nackte Kampf ums Überleben, die „Erkundungsfahrt" von Libussa in den Westen, die Internierung des Vaters, eine Reise Libussas zurück nach Pommern, die Ausweisung der Restfamilie im Zuge der „geregelten Umsiedlungen" aus Polen, die Befreiung des Vaters aus einem Kriegsgefangenenlager bei Leipzig und schließlich der zuversichtliche Blick Libussas in eine unsichere Zukunft in Holstein, mit dem das Buch endet:

> „Mein Entschluss steht fest. Gleich morgen bin ich einmal mehr auf der Straße: Ich werde nach Kiel fahren. Da gibt es die Engländer, und ich spreche englisch. Eine Stellung als Sekretärin,

[44] Ebd., S. 27.
[45] Ebd., S. 59.

> Dolmetscherin, als Haushälterin, Kindermädchen oder was sonst. Irgend etwas wird sich schon finden.“[46]

5. Textgattung oder „Nach einer Erzählung von Libussa Fritz-Krockow“

Es war bereits davon die Rede, dass sich das Buch keiner der gängigen Gattungen zuordnen lässt. Auf den Bestsellerlisten wurde es dem Bereich Sachbücher zugeordnet. Zu Recht? Dieser Frage nachzugehen ist von Bedeutung, weil Grundlage, Anlage und Art des Buches wohl mit zu seinem Erfolg und damit auch zur Wirkung seiner zentralen, im Titel fokussierten „Botschaft“ beigetragen haben. Einen ersten Anhaltspunkt liefert der Untertitel des Buches: „Bericht aus Pommern 1944 bis 1947. Nach einer Erzählung von Libussa Fritz-Krockow“. Der erste Teil des Untertitels weckt die naheliegende und zutreffende Assoziation zu vergleichbaren Selbstzeugnissen, die bereits in den 1950er-Jahren veröffentlicht worden sind und, sicher nicht zufällig, im Buch bei den „Hinweise(n) zur Literatur“[47] angeführt werden. Erwähnt seien lediglich die drei Beihefte der „Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mitteleuropa“, darunter auch ein Tagebuch aus Pommern.[48] Doch die Publikation dieser Tagebuchaufzeichnungen, „ohne schriftstellerischen Anspruch, ohne den Gedanken an eine Veröffentlichung“,[49] denen die Herausgeber einen besonderen dokumentarischen Wert beimaßen, erfolgte nach „wissenschaftlichen Grundsätzen“. Es handelt sich um klassische historische Quelleneditionen. Einer solchen Einstufung entzieht sich das Buch von Krockow. Dem Autor lag es fern, eine im strengen Sinn wissenschaftliche, der quellenkritischen Prüfung unterzogene Publikation vorzulegen, abgesehen davon, dass die Aufzeichnungen der Schwester für

[46] Ebd., S. 250.
[47] Ebd., S. 256.
[48] Vgl. dazu Anm. 15.
[49] *Ein Tagebuch aus Pommern* (wie Anm. 15), Einleitung, S. 5-7. Hier auch die folgenden Zitate.

ein solches Unterfangen, jedenfalls für ein Buch in der vorliegenden Stärke, auch nicht die erforderlichen Voraussetzungen erfüllt hätten. Deshalb stuft der Autor seinen Text als einen Bericht ein. Doch um was für einen Bericht handelt es sich?

Der zweite Teil des Untertitels – „Nach einer Erzählung von Libussa Fritz-Krockow" – hilft einerseits weiter und legt andererseits eine falsche Fährte. Der Untertitel suggeriert, das Buch beruhe auf einer Erzählung[50] von Libussa Fritz-Krockow, die sie ihrem Bruder mitgeteilt habe, also einer mündlich überlieferten Geschichte. Man könnte dementsprechend annehmen, mit dem Buch läge ein Oral-History-Protokoll eines Zeitzeugeninterviews vor, welches der Autor mit seiner Schwester geführt hat. Plausibel ist eine solche Annahme auch vor dem Hintergrund der 1980er-Jahre, in denen die Oral History über den Umweg der angelsächsischen Forschung als vermeintlich neue Methode und Forschungsrichtung Einzug in die deutsche Geschichtswissenschaft gehalten hat. Doch, wie die Lektüre des Buches unschwer erkennen lässt, ist das Werk auch kein reines biographisches Interview. Also: Weder Tagebuch noch Zeitzeugengespräch?

Krockow schaltet dem eigentlichen Text ein drei Seiten umfassendes Vorwort vor,[51] an dem ihm offensichtlich sehr gelegen war, gewissermaßen ein „Beipackzettel" im guten Sinn. Darin erläutert er auch kurz, wie das Buch, eine komplexe Mischung nicht nur aus „Bericht" und „Erzählung", entstanden ist. Danach beruhen nur zwei der neun Kapitel, „Die Fahrt in den Westen"[52] und „Eine Reise nach Pommern"[53], auf Aufzeichnungen, die die Schwester, wie betont wird, „bereits" 1947, aber dennoch nach den geschilderten Ereignissen niedergeschrieben hat.[54] Bei den anderen Teilen der dramatischen

[50] Albrecht Lehmann, Erzählen zwischen den Generationen. Über historische Dimensionen des Erzählens in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Fabula* 30 (1990), H. 1/2, S. 1-25.

[51] von Krockow, *Stunde der Frauen*, S. 7-9. Hier auch alle folgenden Zitate.

[52] Ebd., S. 146-198.

[53] Ebd., S. 199-229.

[54] Ebd., S. 8.

Geschichte, wie sie der Autor selbst einleitend bezeichnet, greift der begnadete Erzähler Krockow darauf zurück, was ihm seine Schwester „Stück um Stück an langen Winterabenden“ erzählt hat.[55] Hinzu kommen ein nicht näher charakterisierter und datierter Bericht seiner Mutter sowie Protokolle und Zeugenbefragungen von weiteren Personen. Dabei ist er sich der Grenzen und Lücken der mündlichen Überlieferung und auch des eingeschränkten Erfahrungshorizontes des Individuums bewusst:

> „Manchmal schweigt das Gedächtnis, wo es reden sollte, manchmal vertuscht es die eigenen Lücken durch nachträgliches Erfinden. Es ordnet und erklärt, was im Tumult des Geschehens so verworren wie zwielichtig blieb. Und oft gerät das Gedächtnis in den handfesten Irrtum, oft ergreift es Partei.“[56]

Der vielfach eingeschränkten Zeitzeugenperspektive, die Krockow durch zusätzlich herangezogene Literatur[57] und eigene Formgebung „zum Sprechen bringt“, stellt er in allen Kapiteln des Buches kontrastierende „dokumentarische Einschübe“ aus amtlichen zeitgenössischen Quellen gegenüber, u.a. Wehrmachtsberichte, Ereignismeldungen der Sicherheitspolizei und des SD, Auszüge aus dem Diensttagebuch des deutschen Generalgouverneurs in Polen aus der Zeit von 1939 bis 1945 und eine Rede des Reichsführers der SS Heinrich Himmler aus den Akten des Prozesses gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof in Nürnberg. Die Dokumente sind kursiv gekennzeichnet und damit schon graphisch vom „Zeitzeugentext“ abgehoben. Sie liefern zeitgeschichtliche Hintergründe, schließen die Lücken, die der Bericht der Schwester aufweist, und lassen damit die Ursachen für die Erfahrungen der Schwester deutlich werden. Auf diese Art werden die einzelnen Teile zu keiner erfundenen, sondern zu einer durchgängig in der Ich-Form

---

55 Ebd., S. 7.

56 Ebd., S. 8.

57 U.a. Klaus Granzow (Hg.), *Letzte Tage in Pommern. Tagebücher, Erinnerungen und Dokumente der Vertreibung,* München u.a. 1984.

gehaltenen, wie Krockow schreibt, wahren, authentischen Geschichte verwoben. Es ist so ein Text entstanden, der wohl am besten zwischen Ego-Dokument, Belletristik und Wissenschaft zu verorten ist.

Einfühlsam und präzise, ohne anzuklagen, stellt Krockow aus individueller Perspektive klar die in der nationalsozialistischen Eroberungs-, Besatzungs- und Vernichtungspolitik liegenden Ursachen von ‚Flucht und Vertreibung' heraus und zeigt an einem Einzelfall die damit möglichen Folgen für den Einzelnen: Flucht, Rückkehr, Ausweisung, Auseinanderreißen der Familie, Tod und Verlust der Heimat. Zugleich greift er über die Ebene des Individuums hinaus, indem er auf grundsätzliche Fragen zielt: Wie wirken sich solche Erfahrungen individuell und gesamtgesellschaftlich aus? Wie haben ‚Flucht und Vertreibung' Millionen von Menschen verändert? Wie hat diese von der NS-Herrschaft ausgelöste gewaltige Zwangsmigration das staatliche Gefüge Europas verändert? Welche Auswirkungen wird das auf die Beziehungen zwischen Menschen und Staaten haben?

> „Wie jede wahre Geschichte ist die hier erzählte ganz einmalig. Niemand sonst hat sie so erlebt wie meine Schwester. Und wie so vieles, was uns geschieht, haben Millionen von Menschen sie miterlebt, in der einen oder anderen Gestalt: Frauen und Männer, Alte und Kinder, Besiegte und Sieger, Deutsche, Russen und Polen."[58]

Aus Selbstzeugnissen, amtlichen Quellen und Literatur sowie schriftstellerischer Einbildungskraft gepaart mit Sprachgefühl und Stil amalgamiert Krockow in „Die Stunde der Frauen" einen Text, der gerade aus dieser individuell-literarisch-historischen Legierung seine Glaubwürdigkeit und seine Überzeugungskraft bezieht. In der Forschung als „Grafenerzählung"[59]

---

[58] von Krockow, *Stunde der Frauen*, S. 8.

[59] Albrecht Lehmann, „Grafenerzählungen". Gehobene Heimat- und Erinnerungsprosa für Bürger von heute, in: Carola Lipp (Hg.), *Medien populärer Kultur. Erzählung, Bild und Objekt in der volkskundlichen Forschung*. Rolf Brednich zum 60. Geburtstag, Frankfurt am Main/New York 1995, S. 60-69; Miłosława Borzyszkowska-Szewczyk, *Pamięć dla*

apostrophiert, entsteht so im Spannungsfeld zwischen history und memory, zwischen geschichtswissenschaftlicher Darstellung im engeren Sinn und Präsentation für ein breiteres Publikum „populäre Geschichtsschreibung" im besten Sinne des Wortes, deren Bedeutung als *eine* Form für die Vermittlung von Geschichte von der akademischen Geschichtsschreibung immer noch unterschätzt wird, wie Wolfgang Hardtwig hervorhebt:

> „Solche Werke verknüpfen die Zeitzeugenschaft und die Beteiligung der Autoren am Geschehen mit teilweise hoher Reflexivität und darstellerischer Kunst, sie bieten auch dem professionellen Leser mitunter neue Perspektiven und – soweit angesichts der Themen möglich – Lektüregenuss."[60]

All diese Kriterien erfüllt „Die Stunde der Frauen" und sie sind es auch, die mit zum Erfolg des Buches beigetragen haben. Dieser wiederum lässt, auch wenn bisher keine Untersuchungen über Inhalt, Formen und Rezeptionsgeschichte einer auf nicht-professionelle Leser zielenden Geschichtsschreibung vorliegen, auf eine breite Wirkung des Buches schließen. Diese bezieht sich auf die Auseinandersetzungen um ‚Flucht und Vertreibung' in der Bundesrepublik im Allgemeinen, aber auch auf die Aufmerksamkeit, die die Genderperspektive in der akademischen Forschung zu dieser Thematik mittlerweile erfährt, im Besonderen.

---

przyszłości. Literatura wspomnieniowa potomków szlachty pruskiej z Pomorza Zachodniego i Prus Wschodnich po 1945 roku [Erinnerung für die Zukunft. Gedächtnisliteratur der Nachfahren des preußischen Adels aus Hinterpommern und Ostpreußen nach 1945], Wrocław 2009.

60 Wolfgang Hardtwig, Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung im 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/Erhard Schütz/Ernst Wolfgang Becker (Hg.), *Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2005, S. 11-32, hier S. 12. http://zeithistorische-forschungen.de/Portals/zf/documents/pdf/2009-3/Hardtwig%20Geschichte%20fuer%20Leser.pdfwww.zeithistorische Forschungen.de/ (8.12.2013). Vgl. dazu auch Carsten Kretschmann (Hg.), *Wissenspopularisierung. Konzepte der Wissensvermittlung im Wandel,* Berlin 2009.

6. „Die Stunde der Frauen" in genderspezifischer Perspektive

Die individuell und gesellschaftspolitisch auch nach historischen Maßstäben dramatische Geschichte, die den Lebensabschnitt von 1944 bis 1947 der Biographie von Libussa erzählt, ist wie jeder Lebenslauf einzigartig. Es sind ihre einmaligen Erlebnisse und Erfahrungen, die sie mit dem nahenden Ende des Zweiten Weltkriegs, der bedingungslosen Kapitulation, der Flucht, Ausweisung, dem Verlust der Heimat und einem im Buch angedeuteten Neuanfang in einem Land macht, in dem zwar die gleiche Sprache gesprochen wird, welches sie aber als „Kalte Heimat"[61] empfängt. Diese Erfahrungen und ihre Deutung können aber, worauf auch Krockow im Vorwort und mit dem programmatischen, bewusst in den Plural gesetzten Titel des Buches hinweist, zugleich exemplarisch einerseits für den Gesamtprozess der deutschen Zwangsmigration während und am Ende des Zweiten Weltkriegs gelten, und andererseits für die spezifische Art, wie Frauen ‚Flucht und Vertreibung' er- und überlebt haben sowie für die Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen den Geschlechtern. Alle drei Bereiche gilt es im Auge zu behalten, wenn nach der Thematisierung genderspezifischer Aspekte in dem Buch gefragt wird.

Die wesentliche Aussage des Buches „Die Stunde der Frauen" ist bereits im Titel verdichtet. ‚Flucht und Vertreibung' war ein in hohem Maße von Frauen und deren Erfahrungen geprägter Prozess. Auch wenn man die gegebenen zeitlichen und regionalen Unterschiede dieses Zwangsmigrationsprozesses berücksichtigt und auf keine belastbaren statistischen Angaben zurückgreifen kann, besteht kein Zweifel, dass der Anteil der Frauen an den rund 12,5 Millionen deutschen Flüchtlingen und Vertriebenen überdurchschnittlich hoch war. Das war eine Folge des Krieges, der dazu führte, dass die wehrfähigen Männer eingezogen wurden. Als bereits während des Krieges die Evakuierung der Zivilisten vor der

[61] Andreas Kossert, *Kalte Heimat. Die Geschichte der Deutschen Vertriebenen nach 1945*, Berlin 2008.

herannahenden Front einsetzte, bestanden diese Transporte, ob mit der Eisenbahn oder im Treck, zu einem Großteil aus alten Männern, vor allem aber aus Frauen und Kindern. Wie in der großen Zahl der vorliegenden biographischen Zeugnisse spiegelt sich das auch in der Geschichte von Libussa Fritz-Krockow wieder. Als auf dem Gutshof in Rumbske die Vorbereitungen für den Treck getroffen werden, mit dem die Flucht angetreten werden soll, fehlt es an Männern, die die Wagen lenken sollen. In einer Kriegsgesellschaft, in der mehrere Alterskohorten der männlichen Bevölkerung nicht daheim waren, fiel die Aufgabe, den Alltag, die Folgen der Kriegsereignisse und der Bevölkerungsbewegungen zu meistern, den Frauen zu. Mehrere Kapitel des Buches schildern detailliert und einfühlsam, welche Herausforderungen Frauen zu meistern hatten. Gelegentlich ersetzten, wie in der Geschichte von Libussa der Kriegsgefangene Pierre, Kriegsgefangene oder Zwangsarbeiter die fehlenden Männer. „Das ist einer von den französischen Kriegsgefangenen; seit Jahren schon arbeitet er im Fohlenstall und als zweiter Kutscher. Daher heißt er der ‚Pferde-Pierre', im Unterschied zum ‚Garten-Pierre'."[62] Auf der gefährlichen Flucht trifft die Fluchtgesellschaft aus Rumbske in der Herberge ihrer ersten Zwischenstation weitere Flüchtlingstrecks – „es wimmelt von Menschen. Weit über dreißig mögen es nach unserer Ankunft sein, Frauen und Kinder vor allem."[63]

Nach der Flucht und den „wilden Vertreibungen" setzte nach den Ausweisungsbeschlüssen der Potsdamer Konferenz die „ordnungsgemäße Überführung" der deutschen Bevölkerung aus den Polen zugesprochenen Ostgebieten des Deutschen Reiches, aus der Tschechoslowakei und Ungarn ein. Angesichts der Toten an der Front und den Millionen von deutschen Kriegsgefangenen überwog auch bei den „geregelten Umsiedlungen" nach der Potsdamer Konferenz die Zahl der Frauen und Kinder, wie die überlieferten Transportlisten

62 von Krockow, *Stunde der Frauen*, S. 53.
63 Ebd., S. 73.

zeigen. Nicht selten weisen letztere einen Anteil von bis zu 70 Prozent Frauen aus. Entsprechend weisen die Statistiken über die in den vier Besatzungszonen und den beiden deutschen Nachkriegsstaaten aufgenommen Flüchtlinge und Vertriebenen einen höheren Frauenanteil aus.

Insgesamt betrachtet waren ‚Flucht und Vertreibung' der deutschen Bevölkerung am Ende des Zweiten Weltkriegs sicher „geschlechtsneutral"[64], weil wie bei jeder planmäßig organisierten, generellen Zwangsumsiedlung letztendlich alle Angehörigen der betroffenen Gesellschaft oder Gruppe ohne Unterschied, auch nicht nach Geschlecht, ausgewiesen werden. Dennoch ist die *Erfahrung* von ‚Flucht und Vertreibung' eine im hohen Maße weiblich geprägte. Das mag als selbstverständlich angesehen werden, war es aber, wie ein Blick auf die Forschungsgeschichte zum Thema zeigt, über weite Strecken nicht. Darauf subtil, ohne eine einzige Zahl zu nennen, hingewiesen zu haben, ist ein Verdienst, das den Stellenwert des Buches von Krockow mit Blick auf die einschlägigen Debatten und besonders in wissenschaftlicher Hinsicht begründet. „Die Vertreibung ist weiblich", eine Feststellung der Literaturwissenschaftlerin Elke Mehnert von 2007,[65] darauf hat Krockow mit „Die Stunde der Frauen" schon ein Vierteljahrhundert vorher ebenso unaufdringlich wie nachdrücklich aufmerksam gemacht. Den Abertausenden Lesern ist das sicher nicht entgangen.

Zu den Spezifika, die ‚Flucht und Vertreibung', wie andere Zwangsmigrationen auch, zu einer Stunde der Frauen machten, gehören die Erfahrungen, die Frauen auf Grund ihres Geschlechts zu einer besonderen Opfergruppe werden ließen.

---

[64] Stephan Scholz, Nur eine Stunde der Frauen? Geschlechterkonstruktionen in der Erinnerung an Flucht und Vertreibung, in: Edeltraud Aubele/Gabriele Pieri (Hg.), *Femina Migrans. Frauen in Migrationsprozessen (18.-20. Jahrhundert*), Sulzbach/Ts. 2011, S. 99-125, hier S. 102.

[65] Elke Mehnert, Pommerland ist abgebrannt? Überlegungen zu einer „vergessenen Literaturlandschaft" am Beispiel Christian Graf von Krockows, in: Roswitha Wisniewski (Hg.), *Pommern. Literatur eines verschwiegenen Landes,* Berlin 2007, S. 151-161, hier S. 158.

Im Kapitel, das mit „Die Sieger“ überschrieben ist, schildert Krockow die drei Wellen der Ostfront, die Rumbske nacheinander überrollten.

> „Nur eine kurze Pause bleibt zum Atemholen, dann brandet die nächste Woge heran. Kein Motorgeheul, kein Kettenrasseln diesmal, sondern vielhundertfaches Hufegetrampel: eine Kavallerieabteilung, Männer zu Pferde. Sie haben oder sie lassen sich weit mehr Zeit als ihre Vorgänger. Zwar sind auch sie aufs Beutemachen begierig, doch auf andere, schlimmere Art. Die Männer, die nun ins Zimmer drängen, schauen kurz in die Runde. Dann weist einer auf Marie: ‚Frau, komm!‘ Sie kreischt auf, schlägt die Hände vors Gesicht. Vergebens. Schon wird sie hochgerissen, schon hinausgezerrt. Und gewiß nicht nur Marie ist betroffen. Das Schreien von Frauen gellt vielstimmig durchs Haus. Wie lange wohl? Irgendwann wird dieses Schreien schwächer, dann stumm. Irgendwann taumelt Marie ins Zimmer zurück; die Kleider hängen ihr in Fetzen vom Leib. Ich ziehe sie an mich. Sie will sich losreißen, aber ich halte sie fest. Da bricht das Schluchzen hervor. Ach, weine nur, weine, vielleicht hilft es.“[66]

Vergewaltigungen gehörten zu den Erfahrungen, die Frauen im Rahmen von ‚Flucht und Vertreibung‘ wiederholt machten. Dabei handelt es sich nicht um Einzelfälle, auch nicht im Bericht Libussas.[67] Mit dem Ansprechen des Phänomens der Massenvergewaltigungen, von dem Libussa selbst offensichtlich nicht betroffen war, hat Krockow mit Nachdruck auf die Notwendigkeit hingewiesen, Vergewaltigungen nicht als bloße „Begleiterscheinung“ von Kriegshandlungen anzusehen,[68]

---

66 Krockow, *Stunde der Frauen*, S. 65.

67 Manfred Zeidler, Die Tötungs- und Vergewaltigungsverbrechen der Roten Armee auf deutschem Boden 1944, in: Wolfram Wette/Gerd R. Ueberschär (Hg.), *Kriegsverbrechen im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2001, S. 419-432; vgl. auch ders., *Kriegsende im Osten,* München 1996, S. 111ff.; Wolle Kowalczuk, *Roter Stern über Deutschland*, Berlin 2001, S. 31ff.

68 Vgl. dazu u.a. Erika M. Hoerning, Frauen als Kriegsbeute. Der Zwei-Fronten-Krieg. Beispiele aus Berlin, in: Lutz Niethammer/Alexander von Plato (Hg.), *„Wir kriegen jetzt andere Zeiten“: Auf der Suche nach der Erfahrung des Volkes in nachfaschistischen Ländern,* Bonn 1985, S. 327-344; Birgit Beck, *Wehrmacht und sexuelle Gewalt. Sexualverbrechen*

sondern auch als eine, die für Zwangsmigrationsprozesse charakteristisch ist, und das lange bevor sich die universitäre Forschung des Themas im Allgemeinen und für ‚Flucht und Vertreibung' im Besonderen angenommen hat. Bei allen Fragen, die die schwierige Quellenlage aufwirft, steht mittlerweile außer Zweifel, dass in dem Zeitraum, den das Buch von Krockow abdeckt, Vergewaltigungen eine Massenerscheinung darstellten. Auch wenn, wie z.B. von Catherine Merridale 2006, zu Recht darauf hingewiesen wird, dass genaue Zahlen wohl nicht zu ermitteln sind,[69] gehen die vorliegenden belastbaren Schätzungen von 1,4 bis zu zwei Millionen Vergewaltigungsopfern aus.[70] Frauen waren im Rahmen der Zwangsmigrationen am Ende des Zweiten Weltkriegs Freiwild und Beute. Sexuelle Angriffe, ritualisierte sexuelle Demütigungen, einschließlich Vergewaltigungen, waren, wie Ray M. Douglas jüngst zeigte, ein wichtiges Element des Lagersystems, das nach dem Krieg mit Blick auf die Ausweisung der deutschen Bevölkerung in einzelnen Staaten Ostmitteleuropas entstand.[71]

Die sexuellen Übergriffe stellen kein Spezifikum für den Prozess von Flucht, Vertreibung und Umsiedlung der deutschen Bevölkerung am Ende des Zweiten Weltkriegs dar. Wie unter anderen Norman Naimark 2004 anhand des Vergleichs mehrerer ethnischer Säuberungen der neueren Geschichte herausgearbeitet hat,[72] stellen Vergewaltigungen ein Instrument

---

vor deutschen Militärgerichten. 1939-1945, Paderborn 2004; Raphaëlle Branche/Fabrice Virgili, *Rape in Wartime. A History to be written,* Basingstoke 2012.

69 Catherine Merridale, *Iwans Krieg. Die Rote Armee 1939 bis 1945*. Aus dem Engl. von Hans Günter Holl, Frankfurt am Main 2006.

70 Ingo von Münch, *„Frau, komm!" Die Massenvergewaltigungen von Frauen und Mädchen 1944/45,* Graz 2009, S. 41ff. Helke Sander/Barbara Johr (Hg.), *Befreier und Befreite. Krieg, Vergewaltigungen, Kinder,* Frankfurt am Main 1992, S. 59.

71 Ray M. Douglas, *Ordnungsgemäße Überführung. Die Vertreibung der Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg,* München 2012, bes. S. 178-182.

72 Norman Naimark, *Flammender Haß. Ethnische Säuberung im 20. Jahrhundert,* München 2004, S. 243ff. Vgl. auch Birgit Beck, Vergewaltigung von Frauen als Kriegsstrategie im Zweiten Weltkrieg?, in: Andreas Ge-

dar, mit dem gezielt gegen Frauen vorgegangen wird. Im Krieg kämpfen in der Regel Männer gegen Männer. Bei ethnischen Säuberungen greifen Männer meist Frauen an, die im Sinne des integralen Nationalismus als Trägerinnen der nächsten Generation des Volkes und damit als wesentliche Zielscheibe angesehen werden. Mit den Vergewaltigungen gilt es, den biologischen Kern einer als Gegner betrachteten Nation zu bekämpfen, ja zu zerstören. Die Folge dieser Vorstellung sind der massenhafte Missbrauch von Frauen, der auch lange vor der Verabschiedung einer entsprechenden Resolution durch die UNO völkerrechtlich verboten war,[73] und eine vergleichsweise höhere Todesrate bei den Frauen. Beide Merkmale finden sich im Rahmen der Zwangsmigration der deutschen Bevölkerung am Ende des Zweiten Weltkriegs wieder und weisen auf die Notwendigkeit hin, das Ausmaß und die grundsätzliche Bedeutung dieser geschlechtsspezifischen Erfahrungen von Frauen bei Zwangsmigrationen nicht bloß im Auge zu behalten, sondern als konstitutiv zu betrachten. Auch wenn die Forschung dabei mit einer schwierigen Quellenlage konfrontiert ist, lassen die mittlerweile vorliegenden Studien[74] den Stellenwert dieses geschlechtsspezifischen

strich (Hg.), *Gewalt im Krieg, Ausübung, Erfahrung und Verweigerung von Gewalt in Kriegen des 20. Jahrhunderts.* Band 4 von Jahrbuch für historische Friedensforschung, Berlin u. a. 1996, S. 34-50.

73 Birgit Beck, Massenvergewaltigungen als Kriegsverbrechen, Zur Entwicklung des Völkerrechts. In, Wolfram Wette/Gerd R. Ueberschär (Hg.), *Kriegsverbrechen im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 2001, S. 406-418; Kathrin Greve, *Vergewaltigung als Völkermord. Aufklärung sexueller Gewalt gegen Frauen vor internationalen Strafgerichten,* Baden-Baden 2008.

74 Elizabeth Heinemann, The Hour of the Woman. Memories of Germany's „Crises Years" and West German National Identity, in: *American Historical Review* 101 (1996), S. 354-395; Atina Grossmann, A Question of Silence. The Rape of German Women by Occupation Soldiers, in: *Oktober* 72/4 (1995), S. 43-63; Ulrike Loch, *Sexualisierte Gewalt in Kriegs- und Nachkriegskindheiten. Lebens- und familiengeschichtliche Verläufe,* Leverkusen 2006; Regina Mühlhäuser, Vergewaltigungen in Deutschland 1945. Nationaler Opferdiskurs und individuelles Erinnern betroffener Frauen, in: Klaus Naumann (Hg.), *Nachkrieg in Deutschland,*

Blickwinkels auf ‚Flucht und Vertreibung' erkennen, auf den Krockow in „Die Stunde der Frauen" schon 1988 aufmerksam gemacht hat.

„Die Stunde der Frauen" weist darüber hinaus auf weitere genderspezifische Aspekte hin, die eine wesentliche Folge der Ereignisse und Erfahrungen während der Zwangsmigration darstellen: Die Veränderungen in der Geschlechterhierarchie und der Geschlechterrollen. Im Vorwort des Buches weist Krockow ausdrücklich darauf hin, was als Indiz für die Bedeutung gelesen werden darf, die er diesem Subtext seines Buches beigemessen hat:

> „Wer dieses Buch nun liest, wird wahrscheinlich feststellen, dass hinter seinem bewegten Bericht noch ein zweiter, am Ende kaum weniger dramatischer abläuft. Er hat jedenfalls im üblichen Sinne nur wenig mit den besiegten und noch weniger mit den Siegern, mit Russen und Polen zu tun, umso mehr dagegen mit Frauen und Männern."[75]

Gemeint ist damit nicht in erster Linie die Emanzipationsgeschichte der Hauptheldin, die der Bericht aus Pommern auch ist, ihre sich stetig zuspitzende Auseinandersetzung mit dem Vater, sondern vor allem der grundlegende Wandel des innerfamiliären Beziehungsgeflechts und der geschlechtsspezifischen Rollenverteilung gerade in einer adligen Familie unter den Bedingungen und als Folge von ‚Flucht und Vertreibung'. Die grundsätzlichen Auseinandersetzungen, die bis hin zu handfesten Konflikten führen, sind in der Erzählung von Anfang an, beim Polterabend im Vorfeld der Eheschließung von Libussa, angelegt, zu einem Zeitpunkt, als sie vom Leser noch als Scherz verstanden werden können:

Hamburg 2001, S. 384-408. Umso überraschender ist es, dass in einem jüngst erschienenen Band die Frage der Gewalt gegen Frauen im Rahmen der deutschen Zwangsmigration nicht behandelt wird. Vgl. dazu Maren Röger, Ruth Leiserowitz (Hg.), *Women and Men at War. Gender Perspective on World War II and Aftermath in Central ans Eastern Europe,* Osnabrück 2012.

[75] von Krockow, *Stunde der Frauen*, S. 9.

> „Der Brauch will es, daß das Brautpaar am nächsten Morgen die Scherben aufzukehren hat, wobei der Bräutigam den Besen und die Braut die Schaufel führen muß. Ginge es umgekehrt, bekäme die Braut den Besen in die Hand, so ergäbe das ein schlimmes Vorzeichen, schier gegen die Weltordnung: Die Frau würde in der Ehe regieren und ihr Mann unter den Pantoffel geraten."[76]

Mit der Zwangsmigration gerät tatsächlich die Weltordnung ins Wanken. Der Krieg und seine katastrophalen Folgen stellen die vertrauten, weil eingeschliffenen Rollenbilder von Mann und Frau in Frage, weil sie den Anforderungen der neuen Situationen, bei denen es buchstäblich um Leben oder Tod geht, nicht mehr gewachsen sind.[77] Das „einseitig männliche Prinzip", in adeligen Stolz, Ehre und zu absolutem Gehorsam verpflichtetes Soldatentum gekleidet, das der Patriarch der Familie, Libussas Vater, verkörpert, erweist sich als nutzlos, wenn es ums Überleben geht:

> „O diese Preußen, diese deutschen Männer! Sie sind so tüchtig, einfach fabelhaft, die halbe Welt kann man mit ihnen erobern: Die Würde des Amtes und die Aufgabe, die Pflicht und die Ehre, Sieg oder Untergang! Im Untergang aber, da sind sie auf einmal zu gar nichts mehr nütze, nicht einmal dazu Spinat zu klauen, und wir, die Frauen, können zusehen, wie wir die Kinder satt kriegen."[78]

---

[76] Ebd., S. 14.

[77] Zur Frage der Stereotypen und Geschlechterkonstruktion in der Literatur zu ‚Flucht und Vertreibung' vgl. Stephan Scholz, „Als die Frauen ihren Mann stehen mussten". Geschlechtermotive im bundesdeutschen Vertreibungsdiskurs, in: *Ariadne. Forum für Frauen- und Geschlechtergeschichte* 59 (2011), S. 32-37; ders., Nur eine Stunde der Frauen? Geschlechterkonstruktionen in der Erinnerung an Flucht und Vertreibung, in: Edeltraud Aubele/Gabriele Pieri (Hg.), *Femina Migrans. Frauen in Migrationsprozessen (18.-20. Jahrhundert),* Sulzbach/Ts. 2011, S. 99-125; ders., Zwischen Viktimisierung und Heroisierung. Geschlechterkonstruktionen im deutschen Vertreibungsdiskurs, in: K. Erik Franzen/Martin Schulze-Wessel (Hg.), *Opfernarrative. Konkurrenzen und Deutungskämpfe in Deutschland und im östlichen Europa nach dem Zweiten Weltkrieg,* München 2012, S. 69-84.

[78] von Krockow, *Stunde der Frauen*, S. 123.

In dem Maß, in dem die Wertewelt des Vaters in der neuen, existenziell bedrohten Lage ins Wanken gerät und schließlich als weltfremd dasteht, entfaltet Libussa ihre rettende Courage jenseits der eingefahrenen Regeln der Tradition. Den „Wendepunkt" beim erforderlichen Aufbruch von daheim schafft Libussa, nicht der Vater, der, wie viele Familien in dieser Situation,[79] glaubt, die Ehre der Familie durch kollektiven Selbstmord retten zu müssen:

> „‚Libussa, wach auf!' Jemand faßt mich an der Schulter. Ich blinzle ins Licht einer Taschenlampe: ‚Was denn, was soll ich? Ist es schon Zeit?', ‚Leise bitte. Ja, es ist Zeit, es ist nun soweit. Bitte steh auf, wir wollen in den Park gehen.'
> Vater wiederholt: ‚Es ist nun soweit. In ein, zwei Stunden sind die Russen da.'
> ‚Und wenn wir sofort aufbrechen und losfahren?' wende ich ein.
> ‚Ausgeschlossen. Wir schaffen es nicht, sie sind viel schneller. Und unterwegs überrollt zu werden, das wäre das Schlimmste.' Da muß man vorbeugen, das darf man sich nicht antun lassen […] Es ist der einzige Weg aus der Ausweglosigkeit, der uns noch bleibt. […] ‚Kind, hab' keine Angst, es geht ganz schnell und ohne Schmerz. Denk' doch, erinnere dich, was auf unserem Kreuz geschrieben steht: Fürchte dich nicht, glaube nur.'
> ‚Nein, nein, das ist es nicht. Ich hab' keine Angst, ich will ja mitgehen, aber ich kann nicht. Ich trage doch das Kind in mir, mein Kind. Es strampelt so kräftig. Es will leben. Ich darf es nicht umbringen.'"[80]

Angesichts des unmittelbar bevorstehenden Einmarsches der sowjetischen Truppen überredet Libussa den Vater, endlich seine Uniform abzulegen und auch die Pistolen verschwinden zu lassen. Er folgt nur widerwillig, aber er folgt. Von nun an steht der Vater buchstäblich nackt, seiner Würde entblößt da, gedemütigt, denn die Tochter übernimmt die Initiative im alltäglichen Kampf ums Überleben: Das Weltbild des Vaters zerbröselt zusehends, sein Stolz und seine Mannesrolle als Beschützer sind ihm abhanden gekommen. Manchmal noch

---

[79] Vgl. z.B. Wlodzimierz Nowak, *Die Nacht von Wildenhagen. Zwölf deutsch-polnische Schicksale*. Aus dem Polnischen von Joanna Manc, Berlin 2009.

[80] von Krockow, *Stunde der Frauen*, S. 61f.

begehrt der Vater auf, brüllt: „Ich will es nicht, ich verbiete es!“, wenn die Tochter aufbricht zur abenteuerlichen Erkundung von Fluchtwegen oder um Essbares zu stehlen – sie sagt dann wütend: „Bin ich denn vernagelt? Bin ich ein Soldat?“ Sie ist es nicht und rettet die ganze Familie in den Westen, nach Schleswig-Holstein – einschließlich Vater Jesko, den sie mit einem Stemmeisen aus einem Gefangenenlager in Leipzig befreit. Erst will er nicht! Zu gefährlich.

Ein letztes Mal stemmt sich der Vater in Holstein erfolglos gegen die eingetretene Entwicklung. Er befiehlt: „Du bleibst jetzt im Haus, du hast doch das Kind [...] der Schwarzmarkt, die Schiebergeschäfte, das gehört sich nicht! [...] Die Ehrlichkeit ist zum Teufel, und die Ehre hinterher!“ Und die Türen knallen, daß das Haus zittert. Die Tochter: „Gleich morgen bin ich einmal mehr auf der Straße. Da gibt es die Engländer, und ich spreche englisch. Eine Stellung als Sekretärin, Dolmetscherin, Haushälterin, Kindermädchen oder sonst was: Irgend etwas wird sich schon finden.“[81]
Krockow bringt es im Vorwort des Buches verallgemeinernd auf den Punkt, wenn er formuliert:

> „Im Untergang aber, wenn er unversehens eintritt, verliert das einseitig männliche Prinzip jeden Glanz. Auf einmal taugt es nicht mehr, niemand kann es noch brauchen, es zerbricht. Zum Überleben im Untergang wie zum Leben überhaupt ist anderes nötig. […] Davon erzählt dieses Buch in seiner zweiten, seiner in Wahrheit zentralen Geschichte.“[82]

Libussa bricht aus der traditionellen, männlich geprägten und dominierten Geschlechterordnung aus. Sie durchläuft, wie viele Frauen nicht nur ihrer Generation, einen in ihrem Fall nicht wieder rückgängig zu machenden Emanzipationsprozess. Krieg, Flucht, Ausweisung und Vertreibung haben die deutsche Gesellschaft, ohne die Geschlechterdichotomie in Frage zu stellen, auch in dieser Hinsicht grundlegend verändert. „Die Stunde der Frauen“ im Krieg und der Zwangsmigration

[81] Ebd., S. 249f.
[82] Ebd., S. 9.

war auch eine Voraussetzung für „Die Stunde der Frauen" in der sich entwickelnden und modernisierenden bundesdeutschen Nachkriegsgesellschaft, wie Krockow am Beispiel der Geschichte seiner Schwester zeigt. Es ist daher nicht überraschend, dass eine in der Wochenzeitung *Die Zeit* erschienene Besprechung[83] des Buches gerade diesen Aspekt unterstreicht.

7. Populäre Geschichtsschreibung ohne Genderforschung

Durch eine besondere Erzählform, die Selbstzeugnisse, Literatur und Erkenntnisse der Wissenschaft zu einem literarischen Text verwebt, gelingt es Krockow, die bis zum Erscheinen seines Buches in der Öffentlichkeit und der einschlägigen Forschung vornehmlich männlich geprägte Sichtweise auf ‚Flucht und Vertreibung' in Frage zu stellen. Er hat auf die zweifellos notwendige geschlechtsspezifische Perspektive auf die Zwangsmigration der Deutschen am Ende des Zweiten Weltkriegs zu einem Zeitpunkt aufmerksam gemacht, als sich kurz vor und insbesondere nach der neuen west- und europapolitischen Lage nach dem Zusammenbrechen des Ostblocks und der deutschen Wiedervereinigung erste Zeichen für einen Wandel in der politischen, gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit ‚Flucht und Vertreibung', mit der Zwangsmigration der Deutschen in der Bundesrepublik abzeichneten.

Wie zutreffend bemerkt wurde, eröffnet populäre Geschichtsschreibung mitunter neue Perspektiven auch für den professionellen Leser. Christian Graf von Krockow ist das mit „Die Stunde der Frauen" zweifellos gelungen. Daher ist das Wiederlesen des Buches wissenschaftlich und gesamtgesellschaftlich so aufschlussreich, wenn nach genderspezifischen Aspekten der Vergangenheitsbewältigung auch dieses Kapitels deutscher Geschichte gefragt wird.

---

[83] Gerste, *Weg mit den Orden.*

Karol Sauerland

Die Rolle der Frauen in der Solidarność-Bewegung und der Sieg der Männer nach der sogenannten Wende

Frauen spielten im polnischen Widerstand seit dem 19. Jahrhundert, d.h. seit den Aufständen gegen die zaristische Teilungsmacht 1831/32 und 1863/64, stets eine große Rolle. Im 20. Jahrhundert stellten sie in der Zeit der deutschen und auch der sowjetischen Besatzungsmacht sowie in den achtziger Jahren, als das Jaruzelski-Regime versuchte, die Solidarność-Bewegung niederzuschlagen, einen wichtigen Teil der Widerstandsbewegung dar.

Ich werde mich hier, wie angekündigt, vor allem auf die achtziger Jahre beziehen. Das zentrale Ereignis, die Anerkennung der Solidarność als einer autonomen Gewerkschaftsbewegung, haben wir im Grunde genommen einigen wenigen Frauen zu verdanken, unter ihnen der legendären Kranführerin Anna Walentynowicz, der Krankenschwester Alina Pieńkowska und Maryla Płońska. Sie hielten am 16. August 1981 die Streikenden auf, als Lech Wałęsa bereits das Ende des Streiks verkündet hatte. Durch die Tatbereitschaft der Frauen verwandelte sich der Streik auf der Danziger Werft in einen politischen. Walentynowicz hätte auch an der Spitze des Streikkomitees stehen können, wenn sie nicht der Meinung gewesen wäre, dass eine Frau in einem Betrieb, in dem vorwiegend Männer arbeiten, auf Dauer als Streikführerin nicht anerkannt werden würde. Wałęsa tat in der Folge alles, um Walentynowicz aus der Solidarność-Führung zu drängen, was ihm auch relativ schnell gelang.

Sechzehn Monate später rief Jaruzelski am 13. Dezember 1981 den sogenannten Kriegszustand aus, um die Solidarność-Revolution abzuwürgen. Etwa 5000 Solidarność-Aktivisten wurden verhaftet und interniert. Zumeist waren es Männer. Relativ schnell bildete sich eine Widerstandsbewegung heraus, in der Frauen eine dominierende Rolle spielen sollten.

So gaben sechs Frauen acht Jahre lang Woche für Woche ein Blatt heraus, das auf vier DIN-A4-Seiten kleingedruckt etwa einen Bogen, d.h. 22 Schreibmaschinenseiten umfasste. Das Blatt hieß *Tygodnik Mazowsze* (Wochenblatt von Masovien). Es informierte über die Repressalien, d.h. darüber, wer interniert oder verhaftet worden, wer welchen Schikanen ausgesetzt war (so konnte man dort nachlesen, dass mir im Februar 1983 auf dem Warschauer Flughafen der Paß abgenommen worden war, als ich meine Mutter in Ostberlin besuchen wollte, und daß bei mir kurz darauf am 8. März eine Hausdurchsuchung stattfand), welcher Widerstand geleistet wurde und zu welchen Widerstandsaktionen die im Untergrund wirkenden Solidarność-Komitees der einzelnen Städte und Regionen aufriefen. Das Wochenblatt *Tygodnik Mazowsze* erschien in einer Auflage von mehreren zehntausend Exemplaren. Mit der Zeit gewann es an überregionaler Bedeutung. Damit dieses in dem militarisierten volkspolnischen Staat möglich war, mussten Lokale organisiert werden, in denen der Druck stattfinden konnte, ein Netz von Informanten und vor allem Kolporteuren waren vonnöten. In Augenblicken, in denen drohte, dass ein Lokal von der Geheimpolizei aufgedeckt werden konnte, galt es dieses schnellstmöglich zu wechseln. Die Existenz des Wochenblatts stellte nicht nur ein wichtiges Symbol dessen dar, dass es den Machthabern nicht gelungen war, Solidarność abgewürgt zu haben, sondern es hielt auch die Solidarność-Aktivisten und -Anhänger zusammen. Bei der Verteilung des Blatts entstanden feste Pfade und damit wichtige personelle Verknüpfungen. Ich befand mich in einem solchen Verteilernetz und war an der Verteilung selber beteiligt, wenn ich das Blatt anderen überließ, die es wiederum weitergaben.

Kurz nach Einführung des Kriegszustands stellte sich heraus, dass es einigen wenigen führenden Solidarność-Aktivisten gelungen war, der Internierung zu entgehen. In Warschau waren es Zbigniew Bujak, der Vorsitzende und des Solidarność-Komitees von Masovien und der Hauptstadt Polens, und Witold Kulerski, sein Stellvertreter. In Wrocław/Breslau war Władysław Frasyniuk, der die Solidarność von

Niederschlesien leitete, der Verhaftung entgangen. Die Frauen fanden die Versteckten und überredeten sie, als Symbol der unbesiegten Solidarność zu agieren, d.h. sich weiterhin verstecken zu lassen und von Zeit zu Zeit Aufrufe zu Widerstandsaktionen zu unterzeichnen. Für diese Männer war das keine einfache Zeit, denn sie mussten stets die Unterkünfte wechseln und durften sich nicht in der Öffentlichkeit zeigen. Zeitweise fühlten sie sich wie Gefangene. Kulerski war verheiratet, er konnte sich mit seiner Frau nur dreimal innerhalb eines Jahres treffen. Die Männer waren ganz und gar von dem Einfallsreichtum der Frauen abhängig, die über ihre Sicherheit wachten.

Ein offener Frauenprotest, über den kaum noch gesprochen wird, fand in Warschau nach der Einführung des Kriegszustands tagtäglich statt, und zwar dort, wo der polnische Papst Johannes Paul II. 1979 bei seiner ersten Polenreise auf dem Platz vor dem Grab des Unbekannten Soldaten auf das aufgestellte Kreuz gezeigt und die denkwürdigen Worte ausgesprochen hatte: „Ich rufe, ich als Sohn der polnischen Erde und gleichzeitig als Johannes Paul II. Ich rufe aus der ganzen Tiefe dieses Jahrtausends, ich rufe am Vortag der Ausgießung des Heiligen Geistes, ich rufe zusammen mit Euch allen: ‚Möge Dein Geist erscheinen! Möge Dein Geist erscheinen und das Antlitz der Erde erneuern. Dieser Erde!'", legten einfache Frauen, die in ihrer Menge wie Marktweiber wirkten, zu Beginn des Kriegszustands ein Kreuz aus Tannenzweigen zusammen, um das herum sie den ganzen Tag lang religiöse und patriotische Lieder sangen und für das Wohl des Landes beteten. In der Nacht erschienen Sicherheitskräfte, die das Kreuz beseitigten. Doch am nächsten Tag kamen die Frauen erneut mit Tannenzweigen und Blumen, um ein Kreuz zusammenzulegen und wieder zu beten und zu singen. Zwischen den Blumen gab es immer wieder die unterschiedlichsten Untergrundinformationen, z.B. auf welcher Wellenlänge Untergrundnachrichten gesendet wurden. Ich besuchte regelmäßig diesen Platz, denn ich empfand dies als ein besonderes Phänomen. Diese Frauen sind nicht zu besiegen, sagte ich mir.

Man konnte sie nur schwer mit Gewalt entfernen. Die einzige Möglichkeit war, wie ich in meinem Tagebuch notierte, den Zugang zu diesem Platz unter dem Vorwand seiner Renovierung mit einem Zaun oder einer Mauer zu versperren, wozu es auch nach vielen Monaten kam. Ein Bretterzaun wurde rund um den Platz errichtet. Die Frauen zogen sich zu einem Platz neben der St. Annenkirche am Rande der Altstadt zurück. Dort verlor diese Demonstration jedoch so langsam ihre Wirkung, weil man das Kreuz nicht nur am Abend beseitigte, sondern am Tage auch die Spur, die auf dem Boden verblieb, zu bewachen suchte, damit kein neues errichtet wurde**.** Die Machthaber hatten in gewissem Sinne gesiegt, aber es war ein teuer erkaufter Sieg, einer mit Gesichtsverlust.

Dieser Frauen wird heute nicht gedacht, wahrscheinlich kennt niemand mehr ihre Namen. Es ist sogar möglich, dass sie in die Ecke der geistig zurückgebliebenen Polinnen gedrängt werden würden, wenn man ihren Widerstand ehren wollte. Schließlich gab es ein ähnliches Ereignis nach dem Flugzeugunglück in Smolensk, bei dem am 10. April 2010 sechsundneunzig führende Persönlichkeiten Polens ums Leben kamen, unter ihnen der Präsident Lech Kaczyński und der Präsident der ehemaligen Exilregierung Ryszard Kaczorowski, aber auch wichtige Frauen, u.a. Izabela Jaruga-Nowacka, eine einflussreiche Feministin, Mitglied der polnischen Frauenliga und ehemalige Gleichstellungsbeauftragte der Regierung, Grażyna Gęsicka, ehemalige Ministerin für regionale Fragen, die sich durch eine gute Verteilung von EU-Mitteln auszeichnete, und später stellvertretende Fraktionsvorsitzende der Kaczyński-Partei geworden war. Einen Tag nach dem fatalen Flugzeugunglück, das bis heute die polnische Öffentlichkeit beunruhigt – die Ursachen des Unglücks sind bekanntlich bis heute nicht aufgedeckt worden –, stellten Pfadfinder ein einfaches Holzkreuz vor dem Präsidentenpalast auf. Hunderttausende von Trauernden legten Blumen vor dem Kreuz nieder und zündeten Kerzen an. Eine Reihe von Gläubigen wollten, daß dieses Kreuz als eine Art Denkmal dort erhalten bleiben möge. Doch dem neuen Präsidenten war es ein Dorn

im Auge. Es wurde am Ende nach vielen Auseinandersetzungen in die St. Annenkirche geschafft, damit es den rund um die Uhr betenden Frauen nicht mehr möglich war, ihren Willen kundzutun. Am 10. jeden Monats findet in den Abendstunden eine Protestdemonstration statt, die von der Altstadt bis zu der Stelle des Kreuzes führt, um die Aufklärung der Ursachen zu fordern, die zu dem Flugzeugunglück geführt haben. Brennende Kerzen werden in Form eines Kreuzes aufgestellt und Blumen niedergelegt. Kaum nimmt die Demonstration ein Ende, da erscheinen auch schon die Aufräumungskommandos und werfen alles in einen Container, damit die Erinnerung so kurz wie nur möglich anhält. So mancher erinnert sich an die von mir beschriebenen Aktionen zu Beginn der achtziger Jahre etwa hundert Meter entfernt vom Präsidentenpalast.

In den neunziger Jahren befragte Ewa Kondratowicz 21 bekannte Frauen nach ihrer Tätigkeit in der Solidarność-Bewegung. 2001 erschienen Auszüge aus den ausführlichen Interviews in Buchform. So manche Gesprächspartnerin wehrte sich fürs erste gegen das „Herumkramen" in den Erinnerungen. Es handle sich doch um alte Zeiten, niemand würde sich für diese Dinge interessieren. Man möge dies den Historikern überlassen. Solche Antworten haben mich, erklärt Kondratowicz in ihrem Vorwort, fast in Wut versetzt. Wohl aus diesem Grund hat sie dem Buch als Motto die Aussage der Schriftstellerin Izabela Filipiak vorangestellt: „Wenn wir nicht das Recht auf unsere eigene Geschichte erlangen, existieren wir nicht. Wenn wir nicht unsere eigene Geschichte erzählen, verurteilen wir uns zu einer Nicht-Existenz". Die Geschichte setzt sich mit einem Wort aus Einzelschicksalen zusammen. Zu der von der Autorin immer wieder gestellten Frage gehörte, wie sie sich als Frauen in der Solidarność-Bewegung gefühlt hätten. Die Antworten fielen erwartungsgemäß unterschiedlich aus.

Grob gesprochen, kann man von zwei Erinnerungsdiskursen sprechen: jener Frauen, die in der polnischen Provinz aktiv waren, und derjenigen, die in den Großstädten Warschau, Gdańsk/Danzig und Wrocław/Breslau wirkten. Ihnen standen

ganz verschiedene Netzwerke zur Verfügung bzw. nicht zur Verfügung.

Kondratowicz besuchte nur eine Frau in der Provinz: in Konin, einer typischen Stadt der Volksrepublik Polen mit vielen Neubauten. Sie liegt auf der Strecke zwischen Warschau und Posen. Diese Frau, Ewa Bugno-Zeleska, war im Solidarność-Jahr Vorsitzende der Revisionskommission der Solidarność-Führung im Raum von Konin. Als es zur Abrechnung der verbrauchten Gelder im Herbst 1981 kam, verwies Bugno-Zaleska auf Unregelmäßigkeiten, was zu einem großen Konflikt führte. Mit Einführung des Kriegsrechts wurden sie und ihr Mann interniert. Ihre beiden Kinder verblieben in der Obhut von guten Bekannten. Drei Monate lang saß sie allein in einer dunklen Zelle, auf den üblichen Spaziergang verzichtete sie, weil sie sich dort auch wie in einem Käfig fühlte und, als sie es einmal probierte, anzügliche Rufe von Männern zu hören bekam. Sie erzählte auch von einem recht lustigen Einfall: Als Breschnew starb, gab es im Gefängnis Jubelschreie, was die Aufsicht empörte. Sie schrieb daraufhin eine Eingabe, dass ihr der Tod dieses sowjetischen Führers sehr nahegehe und sie an den Trauerfeierlichkeiten in irgendeiner Weise teilnehmen möchte. Die Gefängnisleiterin verhörte sie, ob sie sich einen Spaß erlaube, was sie heftigst abstritt. Die Folge war, dass man sie in einen Raum führte, damit sie sich vor dem Fernseher die entsprechende Übertragung aus Moskau ansehen konnte.

Kondratowicz war darauf gekommen, diese Frau zu interviewen, weil sie durch die Veröffentlichung eines Kalendariums der Solidarność im Raum von Konin auf sie aufmerksam geworden war. Es enthielt viele authentische Dokumente aus der Zeit des Widerstands. Ewa Bugno-Zeleska war es zusammen mit ihrem Mann gelungen, trotz mehrerer Hausdurchsuchungen, Internierungen und einer gemeinen Denunziation ihr „Solidarność-Archiv" zu retten.

Ewa Bugno-Zeleska hatte in der Mitte der neunziger Jahre versucht, die gegen sie ausgesprochene Gefängnisstrafe aus den achtziger Jahren gerichtlich aufheben zu lassen und eine

Entschädigung für ihren Gefängnisaufenthalt zu verlangen. Das Gericht in Konin kam jedoch zu dem Schluss, dass sie nach den damaligen Vorschriften zu Recht bestraft wurde. Sie war verhaftet worden, weil sie zu dem 1. Mai-Aufmarsch ein Transparent mit der Aufschrift „Es lebe die internierte und eingesperrte Arbeiterklasse“ aufgerollt hatte.

Auf die Frage, wie sie all die Mühen und Entbehrungen im Gefängnis und im Internierungslager ertragen habe, antwortete sie, daß sie sehr gläubig geworden sei. Sie habe sich den Kreuzweg Christi vergegenwärtigt und Christi Bitte um Vergebung verinnerlicht. Sie sei mithin eine starke Frau, erwiderte Kondratowicz. Bugno-Zeleska antwortete darauf:

> „Ich weiß es nicht, ich kann es so nicht sagen, denn ich befand mich nicht in extremen Situationen. Wenn ich an die Situation der Menschen in den Lagern, in Auschwitz oder in der Stalinzeit denke, kann ich auf die Frage, wie ich mich in diesen Situationen verhalten hätte, keine Antwort geben. In den Situationen, in denen ich mich befand, empfinde ich mich als eine starke Person, obwohl ich natürlich keine solche war. Ich habe mir die Kraft erarbeitet, oder besser erbetet. Sie kommt wohl erst im Augenblick der Probe, und man muß nicht ganz beisammen sein, wenn man von vornherein erklärt: ‚Ja, diese Last werde ich tragen’.“[1]

Gleichzeitig ist sie aber der Meinung, dass der Runde Tisch und der darauf folgende Liberalismus den wahren Geist der Solidarność erdrückt habe. Die Solidarność von 1980/81 gäbe es nicht mehr. Viele hätten 1989 ihre Zugehörigkeit zur damaligen Bewegung einfach als Sprungbrett zu Machtpositionen benutzt.

Eine andere, nicht aus einer der Großstädte stammende Frau war Ewa Kuberna (Jg. 1953) aus Stalowa Wola im Südosten Polens. Sie war im Hüttenwerk Stalowa Wola als einfache Arbeiterin tätig, wurde dann in der Solidarność-Zeit 1980/81 aktiv. Mit vierundzwanzig Jahren erlebte sie,

[1] Ewa Kondratowicz, *Szminka na sztandarze. Kobiety Solidarności 1980-1989. Rozmowy* (Schminke auf dem Banner. Frauen der Solidarność 1980-1989. Gespräche), Warszawa 2001, 89.

wie von 24000 Hüttenarbeitern und -arbeiterinnen 20000 in die Solidarność eintraten. Anfänglich war sie Protokollantin in den Sitzungen der Solidarność-Leitung des Betriebs, aber dann bekam sie Mitspracherecht, zugleich gab sie das Informationsblatt für den Betrieb mit heraus. Am Tag der Einführung des Kriegsrechts am 13.12.1981 forderte sie zusammen mit einigen anderen die Arbeiter erfolgreich zum Streik auf. Sie wurde jedoch kurz darauf verhaftet und landete am Ende im Internierungslager Gołdap, wo etwa 400 Solidarność-Aktivistinnen einsaßen. Als sie Ende Juli 1982 wieder auf freien Fuß gelangte, wandte sie sich in Stalowa Wola an den Priester Edward Frankowski, der in regelmäßigen Abständen eine Messe fürs Vaterland abhielt, auf der er offen Repressalien des Regimes gegen Oppositionelle benannte und die Anwesenden um Hilfe für die Verfolgten und deren Familienangehörige bat. Abgesehen davon, dass Kuberna an der Herausgabe eines illegalen Informationsbulletins mitarbeitete, organisierte sie zusammen mit Hilfe des Priesters und anderer in der Kirche eine Art Bildungsstätte, in der bekannte Persönlichkeiten ein anderes Wissen als in den offiziellen Medien vermittelten. Im November 1983 fanden die Ersten Katholischen Gesellschaftstage statt, bei denen es um die Geschichte der Region, des Hüttenwerks und der Zweiten Polnischen Republik ging. Etwa 6000 Menschen waren erschienen, um in Workshops, wie wir heute sagen würden, über die dort behandelten Probleme miteinander zu reden und sich Vorträge von geladenen Akademikern anzuhören. Diese Art von Treffen wurden in den achtziger Jahren regelmäßig weitergeführt. Nach zahlreichen Verhaftungen und Gefängnisstrafen (1985 kam sie dank der Intervention der polnischen Bischofskonferenz frei) gehörte sie 1986 zu jenen, die einen Brief an den *Sejm* formulierte, in dem die Freiheit für Gewerkschaftsgründungen gefordert wurde. 900 Personen aus Stalowa Wola unterschrieben ihn. 1988 sah man sie im Streikkomitee des Hüttenwerks, dessen Zentrale sich in der Kirche des Priesters Frankowski installierte. Ähnliches gab es in Polen meines Wissens nicht noch einmal. Der Streik wurde auf Bitten von

Wałęsa nach einer Woche am 31. August abgebrochen, weil der Innenminister Kiszczak sich bereit erklärte, Gespräche an einem Runden Tisch einzuleiten. Ewa Kondratowicz fragt leider in dem veröffentlichten Text nicht, wie der Abbruch des Streiks von dessen Teilnehmern aufgenommen wurde. Sicherlich waren sie sich bewusst, dass Wałęsa und seine Berater nach einem Kompromiss suchten, um es nicht noch einmal zu einer Revolution wie 1980/81 kommen zu lassen. Sie stellte dagegen als nächste Frage, ob nicht Michnik Recht habe, wenn er schreibe, daß der von Jaruzelski ausgerufene Kriegszustand relativ sanft verlaufen sei. Kuberna antwortet hierauf, wenn man es mit der deutschen Besatzung und mit Katyn vergleiche, habe er vielleicht Recht, aber darauf wolle sie nicht eingehen. Eines sei gewiss, dass Jaruzelski einen Krieg gegen das Volk geführt habe. Erst unterschrieben er und seine Genossen 1980 das Danziger Abkommen, um es dann nach 16 Monaten zu brechen und mit Lügen und Verbrechen zu regieren. Sie gehörten im Grunde genommen vor Gericht. Sie seien aber gut davongekommen, so sind die Morde an den drei Priestern Popiełuszko, Niedzielak und Zych, die sie auf dem Gewissen haben, nie gesühnt worden. Im Übrigen habe sie nach dem Runden Tisch auf nichts mehr Einfluss gehabt, alles sei über ihren Köpfen geschehen. Wie man über die sogenannte friedliche Revolution sprechen sollte, sei noch nicht entschieden.[2]

Man merkt, dass auch diese Frau nach ihrem großen Einsatz für die Schaffung eines freien Polens voller Enttäuschung ist. In den 1990er und den ersten Jahren des 21. Jahrhunderts hat sie mehrere Dokumentationen und Ausstellungen über die Solidarność-Aktivitäten in Stalowa Wola und der dortigen Region organisiert, wobei sie sich aber nicht von den offiziellen Stellen hat reinreden lassen. Sie wollte ihre alte Unabhängigkeit bewahren.

In Bezug auf die Frauen, die in Warschau das bereits erwähnte Wochenblatt *Tygodnik Mazowsze* herausgaben, stellt

[2] Kondratowicz, *Szminka,* S. 246

die Amerikanerin Shana Penn in ihrem im Jahr 2003 veröffentlichten *Podziemie kobiet* (Der Frauenuntergrund) die klarsten Fragen an die Herausgeberinnen. Sie wunderte sich als Feministin, dass die aktiven Frauen der Solidarność-Bewegung in der Zeit, als sie von dem Jaruzelski-Regime verfolgt wurden, nach dem Sieg der Opposition im öffentlichen Leben kaum sicht- und hörbar waren. Ihr Einsatz wurde nicht nachträglich gefeiert und durch besondere Ehrungen breit kundgetan. Nach intensiven Gesprächen mit den Frauen und nach enger Freundschaft mit ihnen scheint die Amerikanerin die Gründe zu verstehen, warum diese Frauen im Hintergrund verbleiben wollten, obwohl sie beruflich höchst erfolgreich wurden und es z.T. nach wie vor noch sind. Hier seien nur drei von ihnen genannt: Helena Łuczywo, die Chefredakteurin des Wochenblatts *Tygodnik Mazowsze*, die 1989 stellvertretende Chefredakteurin der *Gazeta Wyborcza* wurde, d.h. einer der größten Tageszeitungen Polens (nota bene gehört Łuczywo mittlerweile zu den reichsten Frauen Polens), Ewa Kulik-Bielińska, Mitherausgeberin des Wochenblatts, die stets neue Verstecke für Bujak und Kulerski organisierte; sie gehörte auch zu den Mitbegründern der Vorläufigen Solidarność-Zentrale im Raum von Masovien während des Kriegszustands, seit 2010 ist sie Direktorin der hoch angesehenen Stefan-Batory-Stiftung, nachdem sie verschiedenste Funktionen ähnlicher Art innehatte, und schließlich Joanna Szczęsna, die eine Arbeit über Frauen in der Opposition (Kobiety w opozycji) verfasste, sie aber nicht veröffentlichte.[3] Die Amerikanerin Penn hatte sie zu lesen bekommen und durfte daraus zitieren. Joanna Szczęsna bekannte u.a.:

[3] Joanna Szczęsna war übrigens vom Juni 1977 bis zur Ausrufung des Kriegszustands am 13.12.1981 Sekretärin des verdienstvollen westdeutschen Journalisten Ludwig Zimmerer, den ich in dem Artikel „Deutsch-polnische Symbiosen? /Samuel Gottlieb Linde, Tadeusz Zieliński, Elida Maria Szarota, Ludwig Zimmerer/" (in: *Deutschlands Osten – Polens Westen. Vergleichende Studien zur geschichtlichen Landeskunde*, hrsg. von Matthias Weber, Frankfurt a. M. u.a. 2001, 195-206) zu charakterisieren suchte.

„Wenn man die Zahl der Frauen, die im Untergrund tätig waren, mit der Zahl derjenigen vergleicht, die dort Karriere machten, so fällt die letztere recht niedrig aus. Obwohl viele Frauen, die seit Jahren für die Opposition tätig waren, über die gleichen Kompetenzen wie die Männer verfügen, um bestimmte Aufgaben zu erfüllen und bestimmte, oft verantwortungsvolle Funktionen auszuüben, haben nur wenige davon Gebrauch gemacht. Warum? Erstens rivalisieren Frauen m.E. von selber nicht mit Männern. Sie werden mit ihnen nicht um wichtige Stellungen rivalisieren, und Erfolg werden sie erst dann haben, wenn sie sich außerhalb jeder Konkurrenz befinden, sie unbestritten die besten sind und es keine Männer gibt, die mit ihnen in Wettbewerb treten könnten. Wenn sich solche finden, wird der Mann immer siegen, auch wenn er über gleiche und nicht bessere Qualifikationen zur Ausübung der gegebenen Funktion verfügt. Zweitens waren die Untergrundstrukturen nicht so formalisiert wie die staatlichen und die der Regierung. Deswegen konnten die Frauen im Untergrund und nicht in den offiziellen Strukturen wichtige, ihren Qualifikationen, ihren Talenten und ihrem Engagement entsprechende Funktionen ausüben“.[4]

Szczęsna hatte wahrscheinlich das Jahr 1989 in Erinnerung, als der Runde Tisch tagte und es zu den berühmten Wahlen am 4. Juni kam. Am Runden Tisch saßen in der Hauptsektion auf der Solidarność-Seite 25 Männer und eine Frau (Grażyna Ewa Staniszewska), an den sogenannten Nebentischen, an denen man sich mit grundlegenden Fragen wie der Reform des politischen Systems, der Rechte der Arbeitnehmer, d.h. der Anerkennung freier unabhängiger Gewerkschaften und der Reform des Wirtschaftssystems beschäftigte, saßen unter den 230 Vertretern der Opposition 29 Frauen![5] Die oben genannte Helena Łuczywo debattierte übrigens im Arbeitskreis zu Fragen der Pressefreiheit.

Der Runde Tisch hatte halbfreie Wahlen zum Sejm und freie Wahlen zu dem neu gebildeten Senat vereinbart. Unter

[4] Shana Penn, *Podziemie kobiet* (Der Frauen-Untergrund), Warszawa 2003, 141.

[5] Ich stütze mich hier auf die Publikation *Okrągły stół. Kto jest kim. Solidarność, opozycja. Biogramy, wypowiedzi* (Der Runde Tisch. Wer ist wer. Solidarność, Opposition. Biogramme, Stellungnahmen), Warszawa 1989.

105 gewählten Abgeordneten der Solidarność-Fraktion (Komitet Obywatelski) befanden sich sage und schreibe sechs Frauen.[6] Darüber hinaus zogen sieben weibliche Abgeordnete, deren Wahl von der Solidarność unterstützt worden war, in den Sejm.[7] Im Senat, der frei gewählt werden konnte und in dem Solidarność von 100 Sitzen 99 eroberte, fanden sieben Frauen einen Platz.[8] Wir kommen damit auf zwanzig Frauen in einer Gruppe von 260 Abgeordneten und Senatoren, die mit der Solidarność-Bewegung verbunden war, d.h. der Frauenanteil betrug weniger als 8%. Der Sejm umfasste insgesamt 460 Mitglieder. Bei den anderen Parteien, die im Juni noch zum alten Regime hielten, sah es mit dem Frauenanteil natürlich nicht besser aus.

Wenn man das Buch von Shana Penn liest, hat man den Eindruck, daß die von ihr befragten Frauen froh waren, endlich die Zeit des Widerstands, der illegalen Tätigkeit hinter sich gelassen zu haben. Sie wollen auf keinen Fall, daß diese als Heldengeschichte beschrieben wird. Überhaupt meinen sie, keine Politik betrieben zu haben. Das sei auch der Grund, warum sie nach dem Juni 1989 nicht Politikerinnen geworden waren. Einzig Barbara Labuda aus Wrocław/Breslau, die eng

---

[6] Anna Knysok, war kurz stellv. Ministerin für Gesundheitswesen; Stanisława Katarzyna Krauz, hatte später kein Glück mehr, selbst bei Gemeindewahlen; Grażyna Mirosława Langowska, 1997 wurde sie erneut in den Sejm gewählt, später zog sie sich aus der Politik zurück; Elżbieta Maria Seferowicz, sie wurde später Beraterin von Knysok; Maria Stępniak, sie zog sich schnell aus der Politik zurück; Teresa Anna Zalewska, 2002 wurde sie in Tomaszów Mazowiecki Abgeordnete des Stadtrats, 2006 wurde sie nicht wiedergewählt, sie ist Kustos im dortigen Regionalmuseum.

[7] Józefa Hennelowa; Olga Teresa Krzyżanowska; Barbara Lidia Labuda; Grażyna Ewa Staniszewska; Maria Stolzman; Hanna Suchocka; Anna Urbanowicz.

[8] Anna T. Bogucka-Skowrońska; Gabriela T. Cwojdzińska; Alicja Grześkowiak, sie war bis 2001 ununterbrochen Senatorin, zwischen 1997 und 2001 war sie Vize-Marschallin des Senats; Stefania Hejmanowska; Zofia Kuratowska, sie wurde 1989 zur Vize-Marschallin des Senats gewählt; Anna Maria Radziwiłł, 1989-1992 war sie stellv. Ministerin für Volksbildung; Dorota Simonides.

mit Frasyniuk zusammenarbeitete, aber nicht zum Warschauer Stab des genannten Wochenblatts gehörte, bekannte sich zu politischer Tätigkeit. Sie ließ sich auch in den Sejm wählen, und wurde in den neunziger Jahren feministisch aktiv. Gegenwärtig gehört sie dem Programmrat des Frauenkongresses an und bekleidet dort in dem sogenannten Schattenkabinett die symbolische Funktion einer Ministerin für einen säkularisierten Staat und für kulturelle Vielfalt.

Shana Penn entgeht in ihrer Darstellung, dass sie es mit einer Gruppe von Frauen zu tun hatte, die sich in einer besonderen Konstellation befanden. Als 1989 am Runden Tisch der Kompromiß ausgehandelt wurde, erhielt Solidarność auch die Genehmigung, eine Zeitung zu gründen, um die Bevölkerung auf die Wahl vorzubereiten. Ihr Name lautete: *Gazeta Wyborcza*, d.h. Wahlzeitung. Sie trug das Solidarność-Logo, unter dem die Losung *Nie ma wolności bez Solidarności* (Keine Freiheit ohne Solidarität) stand. Chefredakteur der Zeitung wurde Adam Michnik, der sofort Helena Łuczywo zu seiner Stellvertreterin ernannte. Sie war die eigentliche Macherin. Man sagt, dass sie wie in dem Wochenblatt *Tygodnik Mazowsze* jede Zeile las und für die Einhaltung des politischen Programms, das mit Michnik abgestimmt war, sorgte. Gleichzeitig ist es vor allem ihr Verdienst, dass die Zeitung in den neunziger Jahren nicht nur zu dem führenden Blatt in Polen wurde, sondern auch die größte Auflage zu verzeichnen hatte. Zu dem politischen Programm gehörte der dicke Schlussstrich, d.h. die Verhinderung der Entstehung einer Gauckbehörde, die Ignorierung bis hin zur Bekämpfung der sogenannten sentimentalen Erinnerung an die Solidarność-Zeit und des Widerstands nach Einführung des Kriegszustands durch Jaruzelski, sowie die Vergebung der Untaten, die Generäle, d.h. Jaruzelski und Kiszczak, der damalige Innenminister, in den achtziger Jahren und zuvor begangen hatten. Bei einer solchen Politik waren solche Bekenntnisse wie: „Der Untergrund stellte in jeder Hinsicht einen Zeitverlust dar. Am besten ist es, all das zu vergessen" besonders gefragt. Diese Sätze stammen von Anna Grupińska. Sie fügte immerhin hinzu, daß sie die Jahre im

Untergrund nicht völlig durchstreichen könne. Sie seien wirklich wichtig gewesen, denn sie hätten ihr das „Gefühl eines moralischen Komforts" gegeben. Doch jetzt, d.h. nach dem Runden Tisch und den Wahlen, müsse man endlich erwachsen werden. Sie habe nun studiert. Da habe sie den Untergrund verlassen und sei „in das Erwachsen-Sein geschritten" und nun fühle sie, endet sie ihre Erklärung, als wäre sie damals im Sumpf herumgestapft.[9] Sumpf bedeutet ja Schmutz, der allerdings durch den „moralischen Komfort" aufgehoben zu sein scheint. Grupińska scheint hier indirekt der Gegenseite Recht zu geben, die dem Widerstand vorwarf, dem wirklichen Leben, das stets uneindeutig ist, entflohen zu sein.

Grupińskas Bekenntnis ist gut nachvollziehbar, wenn man sich nur auf ihr Leben und ihre Tätigkeit konzentriert, obwohl sie den Untergrund bereits 1988 verließ, als sie zu Studienzwecken nach Israel fuhr. Zwei Jahre später wurde sie als Kulturattaché nach Tel Aviv delegiert. Später veröffentlichte sie wichtige Studien über den jüdischen Widerstand im Warschauer Ghetto. Das Bekenntnis bekommt einen anderen Sinn, wenn man sich den derzeit offiziellen Erinnerungsdiskurs über den Widerstand in den achtziger Jahren vor Augen führt. In ihm findet die Leidensgeschichte der vielen Frauen, die damals Widerstand leisteten, hierbei ihren Arbeitsplatz verloren, krank wurden und nach der sogenannten Wende zu einem sehr bescheidenen Leben oder sogar zu Armut verurteilt waren, kaum Beachtung. Sie haben gleichsam den Sumpf nicht verlassen können oder dürfen. Bis heute ist die einseitige Ehrung des Widerstands der später Erfolgreichen ein Politikum.

Ein Wahrzeichen dafür ist das Schicksal von Anna Walentynowicz. Nach der durch sie, Alina Pieńkowska[10], Maryla

[9] Penn, *Podziemie,* 275.

[10] Vom November 1991 bis zum 31. Mai 1993 war sie Senatorin, danach saß sie im Stadtrat von Danzig. Sie starb 2002 im Alter von 60 Jahren. Am 3. Mai 2006 wurde sie vom Präsidenten Lech Kaczyński mit dem zweithöchsten Preis der Dritten Republik ausgezeichnet. 2003 drehte Andrzej Titkow einen Dokumentarfilm über sie, in dem sich alle bekannten

Płońska und Ewa Ossowska erwirkten Fortsetzung des Streiks[11] gelang es ihr auch, für die Streikenden die Erlaubnis für die Abhaltung der Messe auf dem Gelände zu erwirken. Dazu musste die Erlaubnis sowohl der Partei, der Behörden als auch des Bischofs eingeholt werden, was keineswegs einfach war. Sie erreichte es jedoch. Am 17. August um neun Uhr früh hielt der Priester Henryk Jankowski die erste Messe auf einem staatlichen Industriegelände ab. Über zehntausend Personen nahmen an ihr teil. Nach dem großen Sieg der Streikenden kam es zur Gründung der Solidarność für das ganze Land. Walentynowicz wollte keineswegs, dass Wałęsa ihr Vorsitzender würde. Sie schlug Kuroń als Alternativkandidaten vor, womit sie nicht durchkam. Sehr schnell geriet sie in Auseinandersetzungen mit Wałęsa. Sie hatte in dieser Zeit die Kassenleitung inne – ganz Polen und auch das Ausland hatten den Streikenden Spenden zukommen lassen. Es war viel Geld zu verwalten. Wałęsa lieh sich eine große Summe aus, die er dann nicht zurückgeben wollte. Bei einer der nächsten Auseinandersetzungen ging es darum, wer von der Solidarność der Delegation nach Rom angehören durfte. Wałęsa wollte die Teilnahme von Walentynowicz nicht zulassen. Der Platz der Frauen sei seiner Meinung nach, wie sie im Nachhinein in ihren Erinnerungen schreibt, bei den Töpfen und Blumen. Mit Blumen spielt sie auf Wałęsas Frau an, die in einem Blumenladen gearbeitet hatte. Walentynowicz fuhr am Ende mit nach Rom und wurde von Johannes Paul II. zum Ärger von Wałęsa zuvorkommend behandelt. Doch dann begann ihr Abstieg. Sie wurde auf recht perfide Weise aus den führenden Solidarność-Gremien hinausgedrängt.[12] Vor ihr hatte Wałęsa die sehr unabhängig denkende und absolut antikommunistisch

Größen des polnischen Widerstands lobend über sie äußern. Sie hatte Ende 1981 aus Protest gegen die Amtsführung Wałęsas das Präsidium der Gewerkschaftsleitung der Danziger Region verlassen. Die Teilnahme am Runden Tisch lehnte sie ab.

[11] Die Beteiligung von Henryka Krzywonos an dieser Aktion ist umstritten.

[12] Siehe hierzu Sławomir Cenckiewicz, *Anna Solidarność. Życie i działalność Anny Walentynowicz na tle epoki (1929-2010)*, Poznań 2010.

eingestellte Maryla Płońska,[13] die während des Streiks ein Übersetzungsbüro für die ausländischen Korrespondenten organisiert hatte, so bekämpft, daß sie ihr Engagement innerhalb der Solidarność-Führung einstellte, obwohl sie in den Jahren zuvor in der kleinen, aber bedeutungsvollen Danziger Gruppe, die die Schaffung einer unabhängigen Gewerkschaftsbewegung auf ihre Fahnen geschrieben hatte, die Rolle einer wichtigen Ideengeberin gespielt hatte. Walentynowicz gab dagegen nicht auf, obwohl Wałęsa alles tat, um sie in den Schatten zu stellen. Als der erste Kongress der Solidarność im Herbst 1981 stattfand, durfte sie nur als Zuschauerin mit dabei sein. Man gestattete ihr aber einen Gastauftritt, bei dem sie von den Delegierten groß gefeiert wurde. Im Dezember 1981 wurde sie interniert, nachdem der Streik auf der Werft, an dem sie teilnahm, durch militärischen Einsatz niedergeschlagen worden war. Erst 1983 wurde sie freigelassen. In den Jahren darauf drohten ihr immer wieder Gefängnisaufenthalte, zu denen es durch ihren schlechten Gesundheitszustand jedoch nicht kam. Den Runden Tisch und die dort getroffenen Vereinbarungen sah sie als einen faulen Kompromiss an. 1995 stellte sie Wałęsa öffentlich zwanzig Fragen, mehrere betrafen dessen Umgang mit Geldgeschenken, die er hätte an Institutionen weitergeben müssen, bei der ersten und wichtigsten Frage ging es um seine IM-Tätigkeit zu Beginn der siebziger Jahre.[14] Walentynowicz erhielt erwartungsgemäß keine Antwort. In den Kreisen der neuen Führung machte sie sich durch ihre offene Art natürlich unbeliebt. Gleichzeitig verarmte sie. Als sie im Jahre 2000 eine Entschädigung von 100000 Złoty für die Leiden, die sie in ihrer Oppositionstätigkeit erfahren hatte, forderte, wies das Danziger Gericht ihr Anliegen als

[13] Sie verstarb im November 2011 mit 55 Jahren, 1989 musste sie sich um eine Invalidenrente bemühen. In ihren letzten Jahren nagte sie fast am Hungertuch, mit 477 Złoty, d.h. etwa 120 Euro, monatlich war es schwer auszukommen. Im August 1980 gehörte sie mit zu denjenigen, die die berühmten 21 Solidarność-Forderungen förmlich über Nacht formulierten.

[14] Nachzulesen im Internet: http://www.lustracja.eu/artykuly/list_Anny_Walentynowicz.htm (Zugriff 3.1.2013).

verjährt zurück. Eine Sonderrente, die ihr der damalige postkommunistische Ministerpräsident anbot, nahm sie nicht an. Schließlich bekam sie nach einer Revision des Gerichtsurteils 70000 Złoty. Eine Ehrung ihres Widerstandskampfes erfuhr sie erst, nachdem Lech Kaczyński zum Präsidenten gewählt worden war. Am 10. April 2010 kam sie zusammen mit ihm und den vielen anderen Politikerinnen und Politikern beim Flugzeugsabsturz in Smolensk ums Leben. Sie hatte noch das Manuskript ihrer von dem Historiker Sławomir Centkiewicz verfassten Biographie lesen können, die kurz nach ihrem Tod mit dem sprechenden Titel *Anna Solidarność* erschien. Im Spätsommer 2012 sollte sie noch einmal die Gemüter erregen, als sich nämlich herausstellte, daß nicht ihr Leichnam in dem Sarg gelegen hatte, der auf dem Danziger Friedhof Srebrzysko in die Erde gelassen wurde, sondern der einer anderen Frau. Die Umbettung der Särge am 28. September 2012 war gleichzeitig Anlaß für den Protest gegen die Art, wie mit ihr, aber auch den anderen Opfern des Flugzeugunglücks umgegangen wurde und immer noch umgegangen wird.

Viele Frauen, die in der Solidarność aktiv tätig waren, haben Ähnliches wie Elżbieta Anna Szczepańska durchgemacht, so dass sie sich am Ende zur Emigration entschieden. Szczepańska hatte sich vor einigen Jahren entschlossen, ihr Leben in einer Art Autobiographie darzustellen, der sie den vielsprechenden Titel *Zanim wybaczę. Pamiętnik walki i zdrady* (Ehe ich verzeihe. Memoiren des Kampfes und des Verrats). Das Buch ist eindeutig gegen die Tendenz, die von Adam Michnik mit größtem Eifer verteidigt wird, gerichtet, allen zu verzeihen und so zu tun, als wären die Jahre zwischen 1980 und 1989 im Grunde genommen so schlimm nicht gewesen. Szczepańska kann diese Haltung nicht nachvollziehen. Sie hat auch Furchtbares nach der Einführung des Kriegszustands durchgemacht. 1980 arbeitete sie als Psychologin an der Sporthochschule in Katowice/Kattowitz. Im September gründete sie mit Mühe eine Solidarność-Gruppe, anfänglich waren nur fünf Personen bereit, sich in die neue Gewerkschaft einzuschreiben, darunter die Portiersfrau, eine Reinemachefrau,

der Heizer und ein Assistent. Kurz darauf vergrößerte sich die Gruppe unter dem Eindruck der Ereignisse im Lande. Szczepańska wurde Vorsitzende. Sehr schnell ließ sie sich in die Solidarność-Leitung des oberschlesischen Raums wählen, wo sie die Sektion für Intervention leitete. Diese beschäftigte sich mit den verschiedensten Klagen einzelner Personen oder ganzer Gruppen über ungerechte Behandlungsweisen, die sie durch Parteileitungsorgane und die Direktionen an ihrer Arbeitsstelle erfahren hatten, über nicht akzeptierbare Zustände in ihren Betrieben, Veruntreuung von öffentlichen Geldern, über Streikabsichten, nicht eingehaltene Abkommen mit Vertretern des Staates und anderes mehr. Wir waren rund um die Uhr tätig, schreibt Szczepańska.[15] Dauernd waren wir unterwegs. Einmal begab sie sich mit dem stellvertretenden Vorsitzenden der Solidarność für die oberschlesische Region in einen Betrieb, in dem vorwiegend Frauen arbeiteten, um ihnen dort bei der Formulierung ihrer Forderungen zu helfen. Ihr Kollege meinte, sie solle zu den Frauen reden, sie treffe als Frau eher den richtigen Ton, was sie dann auch tat. Es ging darum, dass der Betrieb fast ausschliesslich für den Export in die Sowjetunion arbeitete, wodurch er eigentlich einen gewissen Reichtum erwirtschaften müsste, aber die Frauen bekamen einen Hungerlohn und mussten unter gesundheitsschädigenden Bedingungen arbeiten. Szczepańska meinte, man müsse die Aufdeckung der Betriebskosten, vor allem der Einnahmen, verlangen. Ob die Forderungen zum Erfolg führten, erfährt man auch aus Szczepańskas Erinnerungen nicht. Sicherlich wird die Betriebsleitung einige Zugeständnisse gemacht haben, um sie dann mit der Einführung des sogenannten Kriegszustands, d.h. mit dem Verbot der Solidarność, wieder zurückzunehmen.

Die oberschlesische Solidarność-Führung gehörte politisch zu den radikalsten. Sie erinnerte als erste an das sowjetische Verbrechen in Katyn und Umgebung, wo 1940 über 20000

[15] Elżbieta Anna Szczepańska, *Zanim wybaczę, Pamiętnik walki i zdrady*, Zakrzewo 2009, 160.

polnische Offiziere, die Elite des Landes, ermordet worden waren. Das schuf Unruhe in der Solidarność-Landesführung. Wałęsa bekämpfte leidenschaftlich Rozpłochowski, den Chef der oberschlesischen Solidarność-Region. Am Ende gelang es ihm, daß ein anderer an dessen Stelle gewählt wurde. Szczepańska hielt ganz und gar zu Rozpłochowski. Sie war zu einer leidenschaftlichen Gegnerin des Regimes geworden. Sie meinte - zu Recht -, daß man mit kleinen Schritten, kleinen Veränderungen weniger erreichen werde, als wenn man frontal vorgehe. Daher war sie auch gegen die Abberufung des Generalstreiks im März 1981. Ein Stein des Anstoßes war vor allem die Art, wie Wałęsa für die Einstellung stimmte. Er hatte es auf eigene Faust getan, ohne sich mit der Solidarność-Landesführung abzusprechen, wie es hätte geschehen müssen.

Szczepańska wurde in der Nacht vom 12. zum 13. Dezember 1981, als der Kriegszustand ausgerufen worden war - wovon die Bevölkerung allerdings erst am nächsten Morgen erfuhr -, von drei Männern in Zivil verhaftet. Diese versicherten ihr, dass sie in einer Stunde wieder zurückkehren werde, weswegen sie sich nicht entsprechend sportlich und warm genug anzogen hatte. Sie wurde in eine Zelle mit zwei Prostituierten eingesperrt. Am nächsten Morgen wurde sie in der Kälte gegen zwanzig Grad minus mit anderen verhafteten Frauen und Männern der Solidarność in ein Lager und anschließend in ein Gefängnis transportiert, in dem sie, mit acht anderen Aktivistinnen in einer Zelle eingesperrt, die nächsten Tage verbringen musste. Einige alleinstehende Frauen waren verzweifelt, weil sie ihre kleinen Kinder zu Hause ohne Betreuung lassen mussten. Man gab damals niemandem die Möglichkeit, Angehörige oder Nachbarn zu benachrichtigen und um Hilfe zu bitten. Es handelte sich hierbei zumeist um junge Arbeiterinnen. Szczepańska war unter den verhafteten Frauen die einzige mit Hochschulabschluss.

Nach drei Monaten Aufenthalt in verschiedenen Gefängnissen und Internierungslagern unter den unwürdigsten Bedingungen wurde Elżbieta Szczepańska plötzlich freigelassen. Man hatte ihr mitgeteilt, dass ihr Vater schwer erkrankt

sei. Der Sicherheitsdienst wollte dies zum Anlass nehmen, sie eine Loyalitätserklärung unterschreiben zu lassen. Sie weigerte sich. Trotzdem, aus unerklärlichen Gründen, ließ man sie frei. Der Vater hatte sie tagelang gesucht und dabei eine Zigarette nach der anderen geraucht. Niemand wollte ihm mitteilen, wo sie sich befand. Das Ergebnis seiner Aufregung war ein Herzinfarkt direkt vor dem Tor zu der Zweigstelle des Innenministeriums in Katowice/Kattowitz. Er lag zwei Jahre im Sterben, schreibt Szczepańska, und kein Offizieller wird einsehen wollen, dass er ein Opfer der Einführung des Kriegszustands ist. Es geht ihr hier auch darum, dass im neuen Polen kein Gesetz erlassen wurde, nach dem die Opfer des volkspolnischen Regimes nicht nur anerkannt werden, sondern auch Anspruch auf eine Entschädigung haben müssten, wie wir bereits am Fall von Anna Walentynowicz sahen.

Szczepańska nahm weiterhin an der illegalen Tätigkeit der Solidarność teil. Sie organisierte sogenannte fliegende Universitäten, d.h. Treffen mit Gelehrten oder Schriftstellern, die bereit waren, den Hörern etwas anderes zu erzählen, als man offiziell zu hören bekam. Sie verteilte Solidarność-Blätter, verkaufte illegal gedruckte Bücher etc. Eines Tages flog die ganze Sache auf, jemand hatte Szczepańska denunziert. Ihr Partner, mit dem sie sich unlängst verheiratet hatte, wurde verhaftet und gestand im Gefängnis alles, was er wusste. Die Folge waren weitere Verhaftungen. Szczepańska blieb auf freiem Fuß, aber sie war nun für illegale Tätigkeit nicht mehr einsetzbar. Viele der ehemaligen Solidarność-Kollegen und -Kolleginnen mieden sie, denn sie galt durch ihren Mann als Verräterin. Sie erlebte noch allerlei Hausdurchsuchungen, wurde mehrmals krank, so dass sie das Land so schnell wie möglich zu verlassen suchte. Sie hatte ein Einreisevisum für Australien erhalten. Um ihre Tochter mitnehmen zu können, brauchte sie das Einverständnis ihres Mannes, was äußerst schwer war, denn dieser erklärte, nachdem man ihn freigelassen hatte, sie und die Tochter innigst zu lieben; für nichts auf der Welt würde er sich von ihnen trennen. Nach einigen Monaten Bitten und Zureden von Freunden, ließ er die beiden

fahren. Im Dezember 1987 begann sie in Australien ein neues Leben, obwohl sie sehr müde und innerlich zerstört dort angekommen war. Es gelang ihr, doch in Maßen, so dass sie sich 1992 entschied, wieder nach Polen, in das freie Polen, zurückzukehren. Aber hier musste sie erleben, dass das alte kommunistische System immer noch recht gut funktionierte. Da zog sie es vor, wieder nach Australien zurückzukehren und sich nach einer entsprechenden Schulung als Psychologin und Psychotherapeutin zu etablieren. Australien sei im Vergleich zu Polen ein wirklich freies Land, konstatierte sie nun. Ihre Tochter schloss mit großem Erfolg 2008 ihr Studium in Melbourne ab. Gleichzeitig kehre Szczepańska zum Sport zurück: zum Hammerwerfen. Trotz ihres Alters errang sie 132 Medaillen. Im Jahre 2007 nahm sie die siebente Stelle im Frauenhammerwerfen auf der Welt ein.[16]

Sie engagierte sich darüber hinaus in der Organisation „Womens Domestic Violence Crisis Service of Victoria". Sie hat über 2000 Frauen geholfen, eine Bleibe mit ihren Kindern, geschützt vor ihren gewalttätigen Männern, zu finden, darunter befanden sich auch viele Polinnen.

Sie sei wohl eine der wenigen, schreibt Szczepańska am Ende ihres Buches, die ganz allein mit einer kleinen Tochter im Ausland mit 37 Jahren Schutz gesucht habe, ohne dort jemanden zu kennen und ohne jemals Englisch gelernt zu haben. Und sie gehöre zu den wenigen Auslandspolen, die in ihrem ehemaligen Beruf tätig seien, aber sie habe sich nie wirklich in Australien akklimatisiert und sehne sich nach wie vor nach diesem in ihren Augen furchtbaren Polen, das mit seiner kommunistischen Vergangenheit nicht ins Reine komme. Sie nennt es „ojczyzna-blizna", die Wunde Vaterland.[17]

Am Ende sei das Schicksal von Małgorzata Tarasiewicz (Jg. 1960) angeführt. Sie gehörte in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre der anarchistischen Bewegung an, die mit interessanten und witzigen Happenings gegen das Regime

[16] Ebd., 321.
[17] Ebd., 356.

protestierte. Gleichzeitig engagierte sie sich in der polnischen Friedensbewegung WiP (Krieg und Frieden), in der es besonders um Kriegsdienstverweigerung ging. Nach der Wende war sie an der Gründung von Frauenkommissionen innerhalb einzelner Regionen der Solidarność beteiligt. Sie wurde deren Vorsitzende. Zweiundzwanzig solcher Kommissionen hatten sich im Januar 1990 herausgebildet. Sie forderten gleichen Lohn für gleiche Arbeit, mehr Krippen- und Vorschulplätze, das Recht der Männer, für die Kindererziehung, insbesondere im Krankheitsfall, Urlaub zu erhalten. Im Mai 1990 nahm der Zweite Landeskongress der Solidarność eine Resolution an, in der eine Begrenzung der Schwangerschaftsunterbrechung gefordert wurde. Niemand hatte die Frauenkommissionen in dieser Frage konsultiert, und dies obwohl 50 % der Solidarność-Mitglieder Frauen waren. Die anschließenden Proteste wurden von der Solidarność-Führung missachtet, so dass Małgorzata Tarasiewicz am 15. März 1991 ihren Rücktritt einreichte. Zwei Wochen später wurde sie entlassen; jeglicher Kontakt mit den Mitgliedern der Frauenkommissionen wurde ihr untersagt. Kurz darauf wurden diese insgesamt aufgelöst! Heute ist Tarasiewicz Leiterin des NEWW-Koordinationsbüros in Polen.[18] Die NEWW-Zentrale befindet sich in New York.

Ein weiterer Artikel müsste sich mit dem Schicksal der modernen polnischen Frauenbewegungen beschäftigen, die sich ohne weiteres als Widerstandsbewegungen begreifen könnten.

Wenn man sich die Begründungen einzelner Frauen ansieht, warum sie sich überhaupt entschlossen haben, im sogenannten Untergrund zu wirken, hört man immer wieder, dass bereits eine ihre Großmütter gegen das Sowjetregime oder zuvor gegen die Zarenherrschaft aufgetreten waren. Elżbieta Regulska-Chlebowska führt an, dass ihre Großmutter zusammen mit ihrem Mann und ihren sieben Kindern 1939 nach

[18] NEWW = Network of East-West Women. Im Übrigen bildet sie im Theaterstück „Sprawa operacyjnego rozpoznania" (Eine Sache der operativen Erkennung), das am 27. August 2011 im Danziger „Teatr Wybrzeże" uraufgeführt wurde, die zentrale Figur.

Sibirien verschleppt wurde und es ihr 1941 gelang, mit der ganzen Familie den Weg zur Anders-Armee, die im Süden der Sowjetunion gegründet worden war, zu finden.[19]

Verglichen mit allen anderen ehemaligen realsozialistischen Staaten kann sich kein anderes Land eines so massiven Widerstands rühmen, umso verwunderter ist man, dass es heute Mode ist, diese Tradition herunterzuspielen, wohl in der Furcht, dass es als Nationalismus gelten könnte.

P.S.: Am 29. August 2013 fand im polnischen Senat eine Veranstaltung zum Thema „Frauen und Solidarnosc" statt. Die stellvertretende Sejmpräsidentin Wanda Nowicka hatte dazu eine Reihe von einst im Untergrund wirkenden Solidarnosc-Aktivistinnen eingeladen. Unter ihnen befanden sich auch einige, die ich in meinem Artikel genannt habe. Es handelte sich um die erste Zusammenkunft dieser Art. Die Rednerinnen beriefen sich mehrmals auf die oben angeführte Publikation von Shana Penn mit den Worten, dass erst eine Amerikanerin kommen musste, um diesem Thema Beachtung zu schenken. Mehrere verwiesen darauf, dass die Frauen in geringerem Maße vom Sicherheitsdienst verfolgt wurden als Männer. Die polnische Stasi meinte, dass Frauen nicht die Ideengeber der verschiedenen Widerstandsaktionen sein könnten. Sie suchten daher das jeweilige Oberhaupt der Widerstandsaktionen. Eine Diskutantin erklärte, Männer würden sich für Untergrundarbeit überhaupt nicht eignen. Sie seien Romantiker, wollten am liebsten auf Pferden mit dem Säbel in der Hand gegen den Feind kämpfen; für die vielen kleinen Dinge, auf die man achten müsse, wenn man nicht im Gefängnis landen wolle, hätten sie keinen Sinn. Sie würden auch zu viel debattieren. Auf die Frage von Professor Bozena Choluj, ob man die Errichtung eines Archivs plane, das die Tätigkeit der Solidarnosc-

[19] Kondratowicz, *Szminka,* S. 103f.

Aktivistinnen dokumentieren würde, bekam sie eine eher negative Antwort. Es gebe genug Einrichtungen, in denen schriftliche Dokumente und mündliche Aussagen gesammelt würden. Die anwesenden Aktivistinnen schienen sich zu fürchten, zu Heldinnen stilisiert zu werden, wo sie doch den Heldenkult in Polen zu bekämpfen suchen. Er bringe dem Land nichts Gutes, meinten sie. Eher wollten sie das Vergessen auf sich nehmen. Die dreistündige Debatte kann man im Internet unter http://www.sejm.gov.pl/sejm7.nsf/komunikat.xsp?documentId=E5D8321C1FA72801C1257BD600476481 verfolgen. Ich glaube nicht, dass sie zu einer Intensivierung der Erforschung des Widerstands von Frauen in der Solidarnosc und in anderen Organisationen führen wird.

Petra Preunkert-Skálová

Die Frauenweihe in der tschechischen Untergrundkirche 1948-1989

Dieser Beitrag wird zunächst den Lebenskontext beleuchten, in dem die tschechische Untergrundkirche entstand. Ich werde auf die bemerkenswerte Heterogenität der Ekklesiologie und Ekklesiopraxis in der ehemaligen Tschechoslowakei hinweisen, die auch die Frauenfrage stark betrifft. Das Frauenpriestertum ist nur einer der vielen Gemeinschaften der tschechischen katholischen Untergrundbewegung zuzuordnen, die anderen Gruppierungen lehnten die Frauenordination teilweise strikt ab.

Der Kontext

Mit dem „siegreichen Februar" im Jahr 1948 begann in der Tschechoslowakei die uneingeschränkte Alleinherrschaft der kommunistischen Partei.[1] Sie sollte 41 Jahre und neun Monate dauern. Das Wort „Sozialismus" barg allerdings für viele Tschechen keine Schreckensherrschaft, sondern war zunächst ein Ausdruck der Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Diese Hoffnung wurde in den kommenden Jahren enttäuscht. Für die katholische Kirche wurde die Zeit zwischen 1948 und1989 zu einem der dunkelsten Kapitel in ihrer modernen Geschichte.[2] Für das kommunistische Regime gehörten die Kirchen

---

1 Vgl. hierzu die Monographie von Karel Kaplan, *Staat und Kirche in der Tschechoslowakei, Die kommunistische Kirchenpolitik in den Jahren 1948-1952*, München 1990.

2 Aufgrund der teilweise erheblichen Unterschiede in der kirchenpolitischen und binnenkirchlichen Entwicklung zwischen Tschechien und der Slowakei beschränkt sich dieser Beitrag nur auf den tschechischen Raum der ehemaligen Tschechoslowakei.

wortwörtlich „auf den Misthaufen der Geschichte“.[3] Die katholische Kirche wurde bereits wenige Monate nach der kommunistischen Machtergreifung politischer Unterdrückung ausgesetzt. Der kommunistische Staat schuf eine Rechtslage, die die katholische Kirche dazu zwang, sich in ihre eigenen Kirchenmauern zurückzuziehen. Eingeläutet wurde die Kirchenverfolgung durch politische Schauprozesse und setzte sich in der Enteignung des kirchlichen Eigentums fort. Die Klöster wurden aufgelöst, die Ordensmitglieder zur Mitarbeit in profanen staatlichen Betrieben gezwungen. Sämtliche katholische Literatur wurde der staatlichen Zensur unterworfen, die Leitungen katholischer Verlage von Bevollmächtigten des kommunistischen Staats übernommen. Die kirchlichen Schulen wurden ab dem Schuljahr 1949/50 geschlossen und jegliche Versammlungen der Katholiken außerhalb der Kirchengebäude verboten.[4]

Viele der kirchlichen Aktivitäten wurden dennoch insgeheim im Untergrund fortgeführt.[5] Was zunächst als eine heterogene Kirchenbewegung mit verschiedensten Erscheinungsformen im Verborgenen entstand, bekam in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts teilweise auch organisierte Strukturen. Im Gegensatz zu den offiziellen Kirchengemeinden konnten die kommunistischen Aufsichtsorgane der Untergrundkirche die Freiheit nicht wegnehmen, die Priesterausbildung, die Katechese und teils auch die Amtsstrukturen weiterzupflegen bzw. neu aufzubauen. Nicht zuletzt wurde im Verborgenen nach neuen Formen der Evangelisierung in der religiös indifferenten, wenn nicht gar atheistischen tschechischen Gesellschaft gesucht. Wegen der großen Diversität der

---

[3] Stanislav Balík/Jiří Hanuš, *Katolická církev v Československu 1945-1989 [Katholische Kirche in der Tschechoslowakei 1945-1989]*, Brno 2007, 9.

[4] Ebd., 15-228.

[5] Daher kommt die im tschechischen wissenschaftlichen Diskurs etablierte Bezeichnung „verborgene Kirche“ anstatt der im Tschechischen teils nachteilig klingenden „Untergrundkirche“. Inhaltlich ist das Gleiche gemeint.

Kirchenstrukturen im Untergrund gab es kein einheitliches theologisches Zukunftsmodell, dem eine gemeinsame Vision der Kirche in der Tschechoslowakei zugrunde gelegen hätte. Dagegen gab es eine große Bandbreite von theologischen Fragen, die sich die Christinnen und Christen im Verborgenen in der Tschechoslowakei stellten. Die Schlüsselfrage war die nach der Zukunft der Kirche: Wie kann Kirche überleben und wo ist ihr Platz in der tschechischen Gesellschaft?

Die Anfänge der katholischen Untergrundbewegung

Das kirchliche Leben im Untergrund wurde an vielen Orten von katholischen Geistlichen organisiert, denen die Arbeit in den offiziellen pastoralen Strukturen der katholischen Kirche durch die kommunistischen Aufsichtsorgane meistens verweigert wurde. Eine dieser herausragenden Leitfiguren der Untergrundkirche war der Priester und spätere Bischof Dr. Felix Maria Davídek.[6] Die Person des Untergrundbischofs Davídek ist mit dem Frauenpriestertum eng verbunden. Nur Felix M. Davídek und vermutlich kein anderer auf dem Gebiet von Böhmen und Mähren spendete Frauen im Untergrund die Priesterweihe. Das Phänomen der Frauenweihe darf daher nicht als ein Erscheinungsmerkmal der gesamten tschechischen Untergrundkirche missverstanden werden. Andererseits war Davídeks Untergrundnetzwerk vermutlich das Bedeutendste in der gesamten Untergrundkirche.

Felix Maria Davídek verbrachte 14 Jahre in kommunistischen Kerkern als politischer Häftling. Als er 1964 entlassen wurde, baute er im Untergrund ein epochales Netzwerk von Untergrundgemeinden auf, das sich über das gesamte Gebiet der Tschechoslowakei erstreckte. Seine Vision war eine erneuerte Kirche, deren Stärke vor allem in der erfolgreichen Evangelisierung der tschechischen Gesellschaft liegen sollte. Für seine Vision vom geheimen katholischen

[6] Vgl. Petr Fiala/Jiří Hanuš, *Die Verborgene Kirche. Felix M. Davídek und die Gemeinschaft Koinótés*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2004.

Untergrundnetzwerk – bestehend aus vielen kleinen Gemeinschaften, die von Priestern geleitet werden sollten – benötigte Davídek eine große Zahl von Geweihten. Davídeks Ekklesiologie scheint vor allem auf der Feier der Sakramente zu fußen. Die Eucharistie und das Sakrament der Versöhnung spielten darin eine zentrale Rolle. Um den priesterlichen Nachwuchs zu erziehen, gründete Davídek im Untergrund eine Art ´fliegende Universität´. Im Geheimen, oft am Wochenende und in der Nacht, bildete er Priesteramtskandidaten aus. Seine Theologiekurse standen aber zugleich den Laien, insbesondere auch Frauen, offen. Dank Davídeks umfassender Allgemeinbildung trug seine Theologie ausgeprägte interdisziplinäre Züge. Die ersten Priester für den tschechischen Untergrund wurden in Polen und in der ehemaligen DDR geweiht.[7] Wegen der schwierigen und riskanten Umstände einer solchen Priesterweihe bemühte sich Felix M. Davídek um die Selbstständigkeit in der Weihevollmacht. Er erlangte sie durch Jan Blaha.

Die Ausnahmen vom kanonischen Recht

Jan Blaha, der im Alter von 74 Jahren am 13. Dezember 2012 starb, gehörte zu den letzten noch lebenden geheim geweihten Bischöfen der tschechischen Untergrundkirche. Blaha studierte an der Universität in Pardubitz nicht etwa Theologie, sondern schloss dort sein Studium als Chemie-Ingenieur ab. Als Chemieforscher arbeitete er später im zivilen Beruf. Die Arbeit der Untergrundkirche wurde zum großen Teil von der pastoralen Arbeit solcher Männer getragen, die im Untergrund die Priesterweihe empfingen, aber weiterhin in ihrem profanen Beruf arbeiteten. Jan Blaha gehörte in den sechziger Jahren zu den engsten Mitarbeitern von Felix Maria Davídek.

[7] Als Beispiel sei der in Deutschland bekannte tschechische Priester, Theologe und Professor der Prager Karlsuniversität Tomáš Halík genannt, der von Bischof Hugo Aufderbeck am 21. Oktober 1978 in Erfurt geheim zum Priester geweiht wurde. http://www.halik.cz/jn/deutsch.php [Zugriff: 29. Juli 2013]

Jan Blaha fiel in den sechziger Jahren den kommunistischen Kirchenaufsichtsorganen noch nicht auf. Als Forscher erzielte er sehr gute Ergebnisse, deswegen wurde ihm im Jahr 1967 eine kurze Auslandsreise zu einer Fachkonferenz nach Westdeutschland genehmigt. Er kehrte als katholischer Priester zurück – die Priesterweihe spendete ihm in Augsburg der dortige Bischof Josef Stimpfle. Blaha erhielt nur wenige Monate später auch die Bischofsweihe und weihte nur einen Tag später Felix M. Davídek zum Bischof der katholischen Kirche.

Zwar wurden diese geheimen Bischofsweihen von den ausländischen Medien kurz nach 1989 als „außerhalb des Gesetzes" beschrieben,[8] doch gelten sie überraschenderweise auf dem Gebiet des Kirchenrechtes dennoch als gültig und erlaubt.[9] Es waren unter anderen auch die Bischöfe der offiziellen katholischen Amtsstrukturen, die bei ihrem letzten Ad-limina-Besuch im Jahr 1948 von Papst Pius XII. in Rom einen Katalog besonderer Ausnahmen und Milderungen des damals gültigen Kirchenrechtskodex von 1917 erhielten.[10] Diese Ausnahmen, die bis heute volkstümlich „mexikanische Fakultäten" genannt werden, sind Ausnahmeregelungen, die die Kontinuität des Kirchenlebens in der Tschechoslowakei für den Fall der Verhinderung der Kommunikation mit dem Heiligen Stuhl ermöglichen sollten. Konkret bedeutete es, dass einige organisatorische, liturgische und amtliche Befugnisse des Papstes auf die Bischöfe übertragen wurden. Auf dem Gebiet der ehemaligen Tschechoslowakei war es daher

---

8 Die mediale Rhetorik schwankte zwischen Begeisterung und herber Kritik. Vgl.: Ludwig Watzal, Rebellion aus dem Untergrund, in: *Rheinischer Merkur* vom 17. 7. 1992, elektronisch: http://www.watzal.com/Untergrundrebellion.pdf [Zugriff: 12. Juni 2013] V.V. [Übersetzer], V Praze jsme objevili církev mimo zákon [In Prag entdeckten wir Kirche außerhalb des Gesetzes]. Letitia Lénac, in: Getsemany 8 (1992). Elektronisch: http://www.getsemany.cz/node/1435 [Zugriff: 29. Juli 2013]

9 Fiala/Hanuš, *Die Verborgene Kirche*, 145-168, insbesondere 158-168.

10 Vgl. Ondřej Liška, *Jede Zeit ist Gottes Zeit. Die Untergrund-Kirche in der Tschechoslowakei 1948-1989*, Leipzig 2003, 26-31.

unter bestimmten Bedingungen erlaubt, ohne die vorherige Zustimmung des Papstes Priester und Bischöfe zu weihen.

Die Frauenordination

Felix M. Davídeks allmählich gereifte Entscheidung, die Möglichkeit des Frauenpriestertums in der tschechischen Untergrundkirche zu diskutieren, scheint durch die pastorale Realität in der Tschechoslowakei hervorgerufen zu sein. Die pastorale Not der in Frauengefängnissen widerrechtlich eingeschlossenen Katholikinnen war möglicherweise die entscheidende Initialzündung für die Frauenordination in der tschechischen Untergrundkirche. Zudem erwartete Davídek nach der brutalen Unterdrückung des Prager Frühlings 1968 durch die Truppen des Warschauer Paktes eine neue Verfolgungswelle der Kirche, die viele bekennende Christinnen erneut ins Gefängnis hätte werfen können. Aus seiner Gefängniszeit kannte Davídek die Probleme der Frauen, die als politische Häftlinge in Frauengefängnissen inhaftiert und für viele Jahre vom sakramentalen Leben abgeschnitten waren. Seine Sorge um sie fand schon in seiner eigenen Gefängniszeit einen konkreten Ausdruck:

> „Als sie Davídek für eine gewisse Zeit in ein Gefängnis brachten, wo auch Frauen ihre Strafe abbüßten, dachte er als Priester auch an sie. (…) Unerschrocken schrie er Richtung Mauer: *´Ego te absolvo*..., im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.´ Die, die ihn hörten und wussten, was diese Formulierung bedeutet, verstanden, dass sie sie auf sich beziehen können. Davídek erteilte ihnen die Absolution *ad hoc*, da diese Frauen im Strafvollzug keinen Zugang zum Sakrament der Buße und anderen Sakramenten eingeschlossen der Eucharistie hatten.“[11]

[11] Miriam Winter, *Out of the Depths. The Story of Ludmila Javorova, Ordained Roman Catholic Priest,* New York 2001, 66. [Übersetzung Petra Skálová]

Die theologischen Argumente für die Frauenordination

Die theologische Begründung für Davídeks Befürwortung der Frauenweihe ist einerseits in seiner massiven Betonung des sakramentalen Lebens der (Untergrund-)Kirche zu suchen und andererseits in seiner parusialen Fortschrittstheologie, die eine Akkommodation der Gedankenwelt des französischen Jesuiten Teilhard de Chardin in den tschechischen Kirchenkontext war. Nicht zu vernachlässigen ist auch der Kulturkontext der bewegten sechziger und siebziger Jahre, in denen nicht nur in der Kirche die Atmosphäre des Aufbruchs herrschte und vielerorts nach neuen Lösungen gesucht wurde.[12]

Von großer Tragweite war Davídeks Überzeugung, die tschechische Ortskirche verfüge über die notwendige theologische und kirchenrechtliche Legitimität, über die Möglichkeit der Frauenweihe nachzudenken und – in ihrem ganz besonderen Krisenkontext – über deren Einführung selbstständig zu entscheiden:

> „In der Ekklesiologie ist das Wesentliche die Sendung. Gegenwärtig ist jede Pfarrgemeinde vollkommene Kirche, weil in ihr Christus ist und die Verbindung mit dem Papst. (…) Das Magisterium ist auch eine Eigenschaft der gesamten Kirche, auch wenn es sich rechtlich nur auf die Bischöfe bezieht. Das Lehramt ist dogmatisch der gesamten Kirche zugeschrieben. Die gesamte Kirche ist unfehlbar. Die dogmatische Seite halte ich für die fundamentale Prämisse.“[13]

Felix M. Davídek scheint überzeugt gewesen zu sein, dass, wenn ein kleiner Lebenskreis der Kirche wie die Untergrundkirche die pastorale Not feststellt und die Berufung der Frauen

---

[12] Das Apostolische Schreiben *Ordinatio Sacerdotalis* des Papstes Johannes Paul II., das zur Ordination der Frauen eine eindeutig negative Stellung bezieht, erschien erst im Jahr 1994. Vgl. *Ordinatio sacerdotalis.* Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe / Papst Johannes Paul II.. Stein am Rhein 1994.

[13] *Magnetophonaufzeichnung der Pastoralsynode. Davídeks Abschlussrede vom 26. Dezember 1970.* Privatarchiv von Ludmila Javorová. Vgl. Fiala/Hanuš, *Die Verborgene Kirche*, 87, Zitat und die dazugehörige Fußnote Nr. 42. [Übersetzung P.S.]

als deren Linderung erkennt, er theologisch bevollmächtigt ist, diese Entscheidung in einem synodalen Prozess selbstständig zu treffen. Davídek räumt hiermit der von Rom abgeschnittenen tschechischen katholischen Ortskirche implizit die Entscheidungskompetenz ein, auch über die theologischen Neuerungen zu entscheiden, die über die Ausnahmen des Kirchenrechts hinausgehen.

Die Frauenweihe in der tschechischen Untergrundkirche scheint aber nicht schlichtweg auf dem Boden einer reformorientierten Amtstheologie gewachsen zu sein. Sie wurzelte vielmehr einerseits in den komplexen Lebensumständen der Untergrundkirche und andererseits in der bereits erwähnten parusialen Kairos-Theologie. Davídeks entscheidende Frage lautete: Wie kann die Kirche trotz Unterdrückung das Reich Gottes entfachen, um der Wiederkunft Christi schneller entgegenzutreten? Die Frauenweihe war für Felix M. Davídek ein Meilenstein auf diesem Weg, den die Kirche herausgefordert ist zu gehen:

> „Die Menschheit heute benötigt die Weihe der Frau und sie wartet förmlich darauf. Die Kirche sollte sie nicht hindern. (…) Die Gesellschaft braucht den Dienst der Frau. (…) Sie braucht diesen Dienst der Frau als besonderes Werkzeug für die Heiligung der zweiten Hälfte der Menschheit. Wie wenn die bisherige Heiligung der Welt nicht mehr ausreichend wäre. [C]onsecratio mundi. Alle Dienste zum Gedeihen des Wachstums des Leibes Christi, sprich der ganzen Kirche.“[14]

Eines der wichtigsten Topoi von Davídeks Ekklesiologie und Eschatologie war seine Überzeugung, dass die Kirche und das Tun jedes Gläubigen auf die Wiederkunft Christi ausgerichtet werden müsse, um diese damit zu beschleunigen. Davídeks theologische Argumentation fing bei der Option für die in der Kirchengeschichte so oft marginalisierte Frau an und mündete in einer parusialen Kairos-Theologie:

---

[14] Reinschrift einiger ausgewählten Passagen aus Davídeks Rede, die er während der Pastoralsynode hielt. Maschinenschrift. Archiv Fiala/Hanuš. Vgl. Fiala/Hanuš, *Die Verborgene Kirche,* 93. Erstes Zitat und die dazugehörige Fußnote Nr. 51. [Übersetzung P.S.]

> „Gott in statu nascendi (im Zustand des Entstehens): Im Mann kann er Priester werden und in der Frau nicht? Wenn nicht, dann warum! In jedem von uns ist die Göttlichkeit im Zustand der Genese. Letztlich ist es Gott, der Priester wird. In welcher Weise ist das unsrige Priestertum das Priestertum Christi? Ich habe Sie gewählt, nicht sie. Er wählt sich selbst. Ich [als Priester; P.S.] bejahe höchstens die Wahl. Berufung. Dynamik – immer mehr Christus werden."[15]

Die pastorale Entscheidung

Im Vorfeld der Entscheidung über die Frauenweihe stand eine Volksbefragung. Der Entscheidungsprozess gipfelte daraufhin in der Berufung einer geheimen Volkssynode im Jahr 1970.[16] Dort versammelten sich die sorgfältig ausgesuchten Repräsentanten des Untergrundnetzwerkes, das Felix M. Davídek ins Leben rief und verwaltete. Auch Nicht-Kleriker – gerade auch Frauen – erhielten bei der Abstimmung eine Stimme. Die Synode verlief turbulent. Einige der von Davídek selbst geweihten Bischöfe traten unerwartet gegen die Frauenweihe auf. Sie warfen in einem Plädoyer Felix M. Davídek vor, theologisch nicht genügend gebildet zu sein, um eine solch folgenschwere Entscheidung für die Kirche zu treffen. Zudem zweifelten sie an der Zulässigkeit einer solchen Entscheidung, die durch das Votum einer einzigen katholischen Ortskirche legitimiert werden sollte. In der anschließenden geheimen Abstimmung entsprach die Zahl der abgegebenen Ja-Stimmen der Zahl der abgegebenen Nein-Stimmen. Somit bekam Felix M. Davídek kein Votum seiner von ihm geleiteten Untergrundgemeinde zur Einführung der Frauenweihe.

Felix M. Davídek respektierte diese Entscheidung nicht und erteilte nur einen Tag später Ludmila Javorová, die das informelle Amt seiner Generalvikarin bekleidete, die Priesterweihe. Javorovás Priesterweihe musste vor der Untergrundgemeinde

[15] Petr Fiala/Jiří Hanuš, *Skrytá církev. Felix M. Davídek a společenství Koinótés* [Verborgene Kirche. Felix M. Davídek und die Gemeinschaft Koinotes], Brno 1999, 319. [Übersetzung P.S.]

[16] Vgl. Fiala/Hanuš, *Die Verborgene Kirche,* 87-94.

geheim gehalten werden. Davídek weihte später noch weitere drei Frauen zu Priestern und mehrere zu Diakoninnen, von denen sich aber keine mehr zu ihrem Priester- und Diakoninnenamt bekennt.[17] Die Weihe von Frauen blieb in Davídeks Untergrundnetzwerk sehr umstritten und führte zur Abspaltung der Bischöfe, die bereits auf der Synode Widerstand leisteten. In ihrer im Jahr 2001 veröffentlichten Autobiographie beschreibt Ludmila Javorová den beschnittenen sakramentalen Rahmen, in dem sie ihr Priesteramt lebte, das es sogar innerhalb ihrer eigenen Untergrundgemeinde zu verbergen galt.[18]

Entwicklung nach 1989

Felix M. Davídek starb am 18. August 1988, ein Jahr vor der ‚samtenen Revolution', die 1989 die Tschechoslowakei von der kommunistischen Herrschaft befreite. Der Wandel der tschechischen Gesellschaft bedeutete auch einen radikalen Schnitt für das Leben der Untergrundkirche. Es gab keinen offensichtlichen Grund mehr, die pastorale Arbeit im Verborgenen fortzusetzen, die offiziellen Strukturen der Kirche nahmen wieder ihren Platz in der demokratisch gestalteten tschechischen und slowakischen Gesellschaft ein. Das Faktum der Frauenweihe war zunächst den meisten Teilen der katholischen Untergrundbewegung nicht bekannt. Nach seinem Bekanntwerden erwies es sich allerdings als ein schwieriges Erbe. Im Zusammenhang mit dem Phänomen der nichtzölibatären katholischen Priester wurde nach einer endgültigen Lösung durch die römische Kongregation für die Glaubenslehre gesucht. Anfang der neunziger Jahre bat ihr damaliger Präfekt Kardinal Joseph Ratzinger bezüglich der tschechischen

[17] Vgl. Ludmila Javorová, In Stille und Schweigen. Interview von Paula Sisková und Peter Križan mit Ludmila Javorová, der ersten Priesterin und Generalvikarin von F. M. Davídek, in: Erwin Koller, Hans Küng, Peter Križan (Hg.), *Die verratene Prophetie. Die tschechoslowakische Untergrundkirche zwischen Vatikan und Kommunismus*, Luzern 2011, 57-74, insbesondere 60.

[18] Vgl. Winter, *Out of the Depths.*

Untergrundkirche um Schweigen. Im Jahr 1992 wurde den führenden Mitgliedern der ehemaligen Untergrundkirche durch die offiziellen Amtsstrukturen der tschechischen Bischofskonferenz die Entscheidung der römischen Kurie mitgeteilt. Das vollständige Dokument, genannt *Normae*, blieb zuerst geheim, sein Wortlaut wurde erst später veröffentlicht.[19] Die Wiedereingliederung der Kleriker der Untergrundkirche in die offizielle Pastoral konnte erst nach einer Reordination geschehen, die an die Bedingung geknüpft war, dass die verheirateten Priester und Bischöfe nur als ständige Diakone wiedergeweiht werden dürften. Nicht alle Kleriker der ehemaligen Untergrundkirche unterzogen sich dieser Wiederweihe. Die Frauenweihe wurde im Text der *Normae* außer Acht gelassen, da jedes ordinierte Amt in der katholischen Kirche gemäß kanonischem Recht nur auf Männer beschränkt ist und die Frauenweihe daher ungültig ist.

Die tschechische Untergrundkirche – samt dem Phänomen der Frauenweihe – ist kein einfacher Präzedenzfall für den Sieg der Demokratisierungstendenzen in der Kirche. Wohl aber ist es ein inspirierendes Zeugnis der Freisetzung von theologischen und pastoralen Kräften, die einen einmaligen Transformationsprozess in der tschechischen Ortskirche angestoßen haben. Es bleibt eine Herausforderung für die tschechische Theologie, die unglaubliche Erfolgsgeschichte der Untergrundkirche in der Evangelisierung der religiös indifferenten tschechischen Gesellschaft zu beschreiben und zu deuten. Wie lebten und dachten unterdrückte tschechische Christen, so dass sie als authentische Zeugen des Evangeliums – als Salz der Erde und Licht der Welt – erkannt wurden und zur Nachfolge ermutigten?

---

[19] Der Wortlaut der *Normae summo pontifice approbatae pro solutione casuum qui ordinationes clandestinas respiciunt episcoporum et presbyterorum"* [Normen, die durch den Pontificus für die Lösung der Fälle der geheimen Weihen der Bischöfe und Priester genehmigt wurden] wurde u.a. veröffentlicht in: Liška, *Jede Zeit ist Gottes Zeit*, 195-198.

Uwe Sandfuchs

Reformpädagogik und Gender

Missbrauch im pädagogischen Verhältnis

Sexueller Missbrauch und Reformpädagogik

Die Idee zu diesem Beitrag ist im Gespräch über sexuellen Missbrauch von Kindern und Jugendlichen in pädagogischen Einrichtungen, vor allem in Heimschulen und Heimen verschiedenster Provenienz, entstanden. Insbesondere der Fall der Odenwald-Schule Oberhambach (OSO) war Gegenstand unserer Diskussion. Eine der renommiertesten Reformschulen Deutschlands war wegen fortgesetzten Missbrauchs von Schülerinnen und Schülern in die Schlagzeilen geraten. Und es war klar: All das war keine Medienerfindung. Nach jahrelanger Vertuschung und Bagatellisierung, nach vielen Versuchen, die Opfer zu Tätern zu machen, die das eigene Nest beschmutzen, ließ sich nichts mehr leugnen oder bestreiten. An der Spitze jahrzehntelangen, systematisch betriebenen Missbrauchs stand der Schulleiter Gerold Becker, ein bundesweit bekannter Reformpädagoge.

In der Öffentlichkeit und auch in Teilen der Fachwelt wurde daraufhin das Ende der Reformpädagogik proklamiert. So hatte der Züricher Fachkollege Jürgen Oelkers die deutsche Reformpädagogik ohnehin mehr als Sammlung von Dogmen und Mythen aufgefasst – und sah sich nun bestätigt.[1]

Im Zentrum unserer Diskussion standen zwei Fragenkomplexe: Wie erstens konnte all dies geschehen? Wie und durch wen konnte fraglos erfolgreich missbraucht, vertuscht und bagatellisiert werden? Wie ist der Verrat an reformpädagogischen Idealen zu erklären?

---

[1] Jürgen Oelkers, *Eros und Herrschaft. Die dunklen Seiten der Reformpädagogik*, Weinheim/Basel 2011

Zweitens: Ist damit Reformpädagogik generell obsolet geworden, also nicht nur die sogenannte Reformpädagogische Bewegung des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts, sondern auch alle gegenwärtigen Ansätze zur Reform von Erziehung und Unterricht sowie ihrer Institutionen? Das wäre fatal, denn Reform von Erziehung und Unterricht im Lichte neuer Erkenntnisse und infolge je aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen ist m. E. ständig notwendig. Zudem sind in der historischen Reformpädagogik die pädagogischen Themen der Gegenwart schon angelegt.

Wir gehen diesen Fragen in Schritten nach. Eingangs wird der gegenwärtige Stand zu Missbrauch in pädagogischen Institutionen skizziert. Sodann werden Ziele und Inhalte der deutschen Reformbewegungen sowie der Reformpädagogischen Bewegung um 1900 gekennzeichnet – im Fokus steht dabei die Genderfrage. An zwei Beispielen der Reform in öffentlichen Schulen zwischen 1918 und 1933 werden Unterschiede zu Heimschulen aufgezeigt. Eine detaillierte Nachzeichnung des Falles Odenwald-Schule ist in diesem Beitrag nicht möglich, wir konzentrieren uns auf die m. E. strukturell bedeutsamen Sachverhalte und Fakten und schließen mit einem Resümee ab.

Sexueller Missbrauch in pädagogischen Institutionen

Sexueller Missbrauch an Kindern und Jugendlichen in pädagogischen Einrichtungen ist ein tabuisiertes Thema, das weitgehend noch nicht aufgearbeitet ist. Durch die Missbrauchsdebatte der letzten Jahre ist es in den Fokus des öffentlichen Interesses sowie auch der Wissenschaft gerückt worden. Dabei ist deutlich geworden, dass sexueller Missbrauch an Mädchen und Jungen erheblich weiter verbreitet ist, als bisher angenommen wurde.

Sexueller Missbrauch wird definiert als die Nötigung von Kindern und Jugendlichen zu sexuellen Aktivitäten, in die sie aufgrund ihres Entwicklungsstandes nicht reflektiert und

bewusst einwilligen können.[2] Die Bandbreite reicht von obszönen Bemerkungen bis zu Oralsex und Vergewaltigung. Zentrales Merkmal ist, dass Erwachsene (in pädagogischen Institutionen z. B. Erzieher oder Lehrkräfte) ihre Stellung, Macht oder Autorität ausnutzen. Dabei suchen die Täter ihre Opfer gezielt aus, und überwinden den Widerstand der Opfer durch Verführen, Überreden, Geschenke oder auch Gewalt. Sie bevorzugen emotional schwache Kinder und Jugendliche. Oft sind die Täter bei den Kindern beliebt bzw. machen sich beliebt. „Sexueller Missbrauch entwickelt sich in einer Unkultur des Wegsehens und in schulischen Strukturen der Geschlossenheit nach außen und der zu großen Nähe nach innen. Zur Täterpersönlichkeit gehört die Pädophilie als sexuelle Präferenz."

Die Missbrauchsdebatte führte 2010 zur Einrichtung eines Runden Tisches und der Bildung einer Anlaufstelle für Opfer sexuellen Missbrauchs[3]. Unter dem Vorsitz von drei Bundesministerien arbeiteten hier Vertreter der Wissenschaft, der relevanten gesellschaftlichen Gruppen und Institutionen: Kinder- und Opferschutzverbände, Familienverbände, Schul- und Internatsträger, Juristen, Politiker, Kirchen sowie Vertreter der Betroffenen. Im Kern ging es um Möglichkeiten der Opferhilfe und Entschädigung, der Prävention, der rechtlichen Aufarbeitung und der rechtspolitischen Konsequenzen.

Im Einzelnen ging es um

- Aufstellung und Umsetzung verpflichtender Verhaltensregeln im Umgang mit Kindesmissbrauch
- Sensibilisierung und Stärkung von Mädchen und Jungen, damit sie Missbrauch erkennen können
- Prävention durch flächendeckende Qualifizierung von Fachkräften

---

[2] Heidrun Bründel, Sexueller Missbrauch in pädagogischen Institutionen, in: Wolfgang Melzer/Dieter Hermann/Uwe Sandfuchs/Mechthild Schäfer/Wilfried Schubarth/ Peter Daschner (Hg.), *Handbuch Aggression, Gewalt und Kriminalität bei Kindern und Jugendlichen*, Bad Heilbrunn 2014 (in Vorbereitung)

[3] www.rundertisch-Kindesmissbrauch.de [Zugriff: 27.01.2014]

- Kooperation von relevanten Organisationen und Bildungsinstitutionen, Qualifizierung und Zulassung des pädagogischen Personals
- einschlägige Forschung als Grundlage weiterer Maßnahmen
- therapeutische Unterstützung von pädophil Veranlagten
- Sicherung des staatlichen und institutionellen Strafausspruches
- rechtspolitische Konsequenzen
- Anerkennung des Leidens der Opfer

Aus all dem ergeben sich Handlungsempfehlungen, die das Kindeswohl als wichtigsten Orientierungspunkt haben.

Die deutschen Reformbewegungen um 1900

Um die Wende zum 20. Jahrhundert blicken die Menschen unterschiedlich auf das vergangene Jahrhundert zurück. Die einen schauen mit Stolz auf die großen Erfindungen der Zeit, die ökonomische und industrielle Entwicklung. Andere, vor allem Intellektuelle und Künstler, sehen kultur- und gesellschaftskritisch auf den Fortschritt und seine zerstörerischen Folgen. Ludwig Klages, ein kritischer Wortführer, fürchtet als Folge des Fortschritts „Selbstzersetzung des Menschentums"; der Pädagoge Gustav Wyneken hat wie andere auch, Kriegsahnungen. Das Spektrum der Kritik und ihrer Motive ist breit gefächert, es reicht von konservativen oder reaktionären Ansätzen bis zu radikalen, revolutionären Vorstellungen, die einen grundlegenden Neuanfang anstreben.[4]

Das gilt auch für die aus der Kritik hervorgehenden Zukunftsentwürfe, sie sind revolutionär, konservativ bis reaktionär oder auch evolutionär angelegt. Aus all dem entsteht eine Vielzahl von Reformbewegungen, teils organisiert, teils von kleinen Gruppen oder Einzelpersonen initiiert.

[4] Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933,* Wuppertal 1998, 13f.

Kerbs und Reulecke ordnen sie sieben Hauptgruppen zu: Umwelt und Heimat, Lebens- und Selbstreform, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leben und Arbeiten/Wirtschaften und Wohnen, Kunst und Kultur, Erziehung und Bildung, Religiosität und Spiritualität. In der Hauptgruppe Lebens- und Selbstreform finden sich Naturheilbewegung, Kleidungsreform, Freikörperkultur, Ernährungsreform, Vegetarismus und Antialkoholbewegung. Der Hauptgruppe Gemeinschaft und Gesellschaft werden unter anderem die Frauen- und die Jugendbewegung und die Sexualreform und -beratung zugeordnet. Die Reformbewegungen umfassen alle Bereiche gesellschaftlichen und menschlichen Lebens. Die Genderfrage, die Frage nach dem Verhältnis der Generationen und Geschlechter, der Rolle von Frauen und Männern, das Eigenrecht der Jugend spielen eine die Bewegungen übergreifende Rolle. Gleiches gilt für Fragen der Erziehung und Bildung. Dazu einige Beispiele:

In der Kleidungsreform erfordert das Wandern in der Natur für Frauen den Verzicht auf das Korsett. In der Freikörperkultur bedingt das Baden in Licht und Luft einen Wandel des Frauenbildes. Anliegen der Siedlungs- und Landkommunebewegung sind die Arbeitsgemeinschaft von Mann und Frau, Freikörperkultur und Erziehungsreform. Die Frauenbewegung will verbesserte Bildungs- und Erwerbsmöglichkeiten von Mädchen und Frauen, Wahlrecht, Entlohnung von Hausarbeit; sie wendet sich gegen Gewalt in der Ehe, gegen Doppelmoral mit einseitiger Bestrafung von Prostituierten; sie will straffreie Abtreibung, frei zugängliche Verhütungsmittel und Schutz für uneheliche Mütter. In der Jugendbewegung wird über die Zulassung von Mädchen- und Frauengruppen sowie über gemeinsame Gruppen, über Emanzipierungskonzepte und Frauenrollen gestritten. In der Sexualreform geht es um eine individuell verantwortliche Sexualmoral, um sexuelle Emanzipation, freie Liebe und Ehe, sexuelle Aufklärung, Sexualberatung und Koedukation. Eine Reihe dieser Anliegen wird auch in der Reformpädagogik vertreten.

Die deutschen Reformbewegungen und die Genderfrage

In der sogenannten Reformpädagogischen Bewegung finden sich die Reformbestrebungen, die sich auf Jugendarbeit, Schule und Erwachsene beziehen. Kerbs und Reulecke[5] nennen die Sozialpädagogische Bewegung, die Arbeitslagerbewegung, die Volksbildungs- und Volkshochschulbewegung, die Kunsterziehungs- und Jugendmusikbewegung, die Landerziehungsheime und die Waldorfschulen. Link[6] zählt auch die Jugendbewegung und den Wandervogel hinzu. Diese Aufzählungen deuten schon an, dass es den Reformpädagogen um eine Modernisierung und radikale Neuorientierung aller Bereiche von Erziehung und Bildung geht.

Die Reformpädagogik ist nicht auf Deutschland beschränkt, sondern eine weltweite Erscheinung, die unter anderem im Weltbund für Erneuerung der Erziehung weltweit vernetzt ist. So reicht zum Beispiel der Einfluss von Pädagogen wie Célestin Freinet, Maria Montessori und John Dewey weit über ihre Heimatländer hinaus.

Die einzelnen Reformansätze sind pädagogisch, politisch und ideologisch höchst heterogen und unterscheiden sich in ihren Erziehungseinstellungen und -handlungen zum Teil erheblich. Es kann also nicht von *der* Reformpädagogik als einem gleichsam monolithischen Block gesprochen werden.

Ihre größte Wirksamkeit erreicht Reformpädagogik in der Schulreform. In deren Verlauf sind Lernprozesse zu beobachten, etwa eine Abwendung von frühen utopistischen Programmen, die wegen ihrer Übertreibungen und Einseitigkeiten in der Praxis scheitern und eine Hinwendung zu realistischeren und zugleich integrativen Programmen nach sich ziehen. Gemeinsam ist den verschiedenen Ansätzen eine Orientierung an den zu erziehenden Kindern, Jugendlichen und auch Erwachsenen, was sich u.a. in der Kennzeichnung „Pädagogik vom Kinde aus“ ablesen lässt. Die Adressaten werden von den

[5] Kerbs/ Reulecke, *Deutsche Reformbewegungen*, 6.

[6] Jörg Link, Art. Reformpädagogik, in: *Klinkhardt Lexikon Erziehungswissenschaft*, Bd. 3, Bad Heilbrunn 2012, 75-77.

Reformern nicht nur als Objekt der Erziehung gesehen, sie sollen nicht nur rezeptiv lernen, sondern selbsttätig und letztlich selbstbestimmt lernen. Im Kern geht es um ein auch emotional gestaltetes Verhältnis von Erziehern und Erzogenen.

Die reformpädagogischen Ansätze wurden ab 1933 mehrheitlich unterdrückt. Gegenwärtig gibt es kaum ein reformorientiertes Programm, das nicht in der Reformpädagogischen Bewegung seine Wurzeln hat.

Der Kern reformpädagogischen Denkens und Handelns erschließt sich am besten, wenn „alte" Pädagogik und Reformpädagogik kontrastiv dargestellt werden. Ich will dies an Beispielen tun.

Das Verhältnis von Erzieher und „Zögling" in der „alten" Pädagogik und in der Reformpädagogik

Die „alte" Pädagogik war eine Pädagogik des Misstrauens und damit der Distanz, der Abstrafung und der Angsterzeugung bis hin zur Gehirnwäsche. In autobiographischen Texten und in der Belletristik der Zeit wird die Schule als bürokratische Schreckensanstalt gezeichnet, beherrscht von skurrilen Narren und/oder pathologischen Sadisten, ihre Disziplinvorstellung beziehen sie direkt aus Militär und Bürokratie.[7] Der Reformpädagoge Kurt Zeidler berichtet aus seiner Schulzeit um 1900 über einen Schulmonarchen und dessen endlose Strafrituale.

Nachdem er dessen Strafpädagogik – vormilitärische Drillübungen, Abstrafungen mit dem Rohrstock u.a.m. eingeschlossen – eindringlich dargestellt hat, kommt er zu einem auf den ersten Blick befremdlichen Schluss:

> „Wir wurden in einer Weise heruntergeputzt, dass wir uns ganz verächtlich vorkamen. Aber wer da denkt, Heinrich Paulsen habe sich dadurch bei den Schülern verhasst gemacht, der irrt.

[7] Martin Gregor-Dellin (Hg.), *Deutsche Schulzeit. Erinnerungen und Erzählungen aus drei Jahrhunderten*, München 1979.

> Wir verehrten ihn, und es gab kaum jemanden, der nicht stolz darauf war, Schüler dieser Schule zu sein."[8]

Diese Bemerkung zeigt, welche Ziele die Untertanenerziehung erreicht: Die Unterdrückten ehren den Unterdrücker und unterwerfen sich ihm freudig.

Dass die Gehirnwäsche auch angestrebt wird, zeigt eine zeitgenössische Quelle aus dem Jahre 1888:

> „Was den Kindern anfänglich Zwang war, das ist ihnen nun Bedürfnis, und gehorchten sie vorher aus Furcht vor Strafe, so tun sie es jetzt aus Liebe. So hört für die Kinder der Zwang oder das Gefühl des Zwanges auf und an seine Stelle tritt eine Unterordnung als ihr freies Geschenk. Es ist ihnen zumute, als führten sie nun ihren eigenen Willen durch, wenn sie dem Vater folgen, ja es wird ihnen unmöglich, etwas gegen den Willen des Vaters zu tun, weil sie gelernt haben, so zu denken, zu handeln, zu empfinden, wie er."[9]

All dieser Despotismus ist nicht allein böswillig verursacht. Vielmehr drücken sich darin eine pessimistische Anthropologie und das politische Ziel der Untertanenerziehung aus. Gehirnwäsche ist kein Selbstzweck, Erziehung soll den bösen Eigenwillen des Individuums brechen. Strenge Zucht, Überwachung und religiöse Indoktrination gelten als notwendige Mittel. Die Geschlechter wurden getrennt, auch darin zeigt sich tief gründendes Misstrauen. Schulgebäude aus dieser Zeit haben daher vielfach zwei Eingänge, Klassen für Mädchen oder Jungen und getrennte Pausenhöfe. Wenn Schulhäuser aus dieser Zeit nur einen Eingang haben, handelt es sich entweder um höhere Schulen für Mädchen bzw. Jungen oder aber die Schule gehörte zum niederen Schulwesen, da hätte die Trennung zu viel Aufwand erfordert. Letzteres ist ein Indiz für den ständischen Charakter der Pädagogik des 19. Jahrhunderts.

---

[8] Kurt Zeidler, *Pädagogischer Reisebericht durch acht Jahrzehnte*, Hamburg 1975, 8f.

[9] Otto May, *Deutsch sein heißt treu sein. Ansichtskarten als Spiegel von Mentalität und Untertanenerziehung in der wilhelminischen Ära (1888-1918),* Hildesheim 1988, 8.

Das pädagogische Verhältnis in öffentlichen Reformschulen – zwei Beispiele

Die „neue" Pädagogik hingegen ist eine Pädagogik des Vertrauens, ihr Menschenbild, ihre Anthropologie ist optimistisch: Sie vertraut auf „die aufwärts strebenden Kräfte im Menschen", ohne dieses Vertrauen ist Erziehung nicht denkbar.[10] Diese Pädagogik setzt auf den natürlichen Lernwillen des Kindes oder Jugendlichen, sucht gar den „Genius im Kinde". Das Verhältnis von Erzieher und Zögling ist vertrauens-, ja liebevoll; es geht vielfach über den institutionellen Rahmen der Schule hinaus; Lehrer, Schüler und oft auch Eltern sind befreundet, zuweilen werden die Lehrer geduzt. Die Lebensgemeinschaftsschule ist pädagogisches Programm. Ein Bild, ein Foto, das einen Lehrer mit zwei Schülern – allesamt vergnügt lachend – in einer Badeanstalt zeigt, kommentieren Reiner Lehberger und Loki Schmidt u.a. so:

> „Eine hübsche Geste ist, dass der Lehrer die Knie beugt und sich damit genauso klein macht wie die beiden Kinder. Die drei strahlenden Gesichter sollen zeigen: Wir haben gemeinsam riesigen Spaß! Gemeinsame Freibadbesuche oder andere Freizeitaktivitäten von Schülern und Lehrern außerhalb der Schulzeit waren nichts Besonderes. … Zu dem guten Kontakt zwischen Schülern und Lehrern trug sicherlich auch bei, dass viele Eltern und Lehrer privat befreundet waren, freie Zeit miteinander verbrachten. … Bei aller Nähe, so sehr man auch seine Lehrerin oder seinen Lehrer liebte: Für die Schüler blieben ihre Lehrer, die man respektierte und achtete, aber immer Autoritäts- und Respektspersonen."[11]

Ein weiteres Kennzeichen von Reformschulen ist die Koedukation. Sie nutzt die erziehlich günstigen Wirkungen der Geschlechter aufeinander, will einen vertrauensvollen Umgang mit dem anderen Geschlecht und dem eigenen

---

[10] Kurt Zeidler, *Die Wiederentdeckung der Grenze (1926)* Reprint mit Kommentar und pragmatischer Bibliographie von Uwe Sandfuchs, Hildesheim 1985, 31f.

[11] Reiner Lehberger/Loki Schmidt, *Früchte der Reformpädagogik. Bilder einer neuen Schule*, Hamburg 2002, 10.

geschlechtlichen Empfinden erreichen. Dies soll über die Schule hinaus auch in Ehe, Kindererziehung und Berufsleben gelten und bis hin zu politischer Gleichberechtigung sowie der Wahrnehmung staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten führen.

Bei Schulausflügen wird auch Freikörperkultur praktiziert.

> „Eigentlich waren Nacktbaden und Nackttanzen eine Selbstverständlichkeit bei den Ausflügen der Reformschulen. Den Hintergrund bildete die Lebensreformbewegung: Natürlichkeit, gesunde Ernährung und Naturverbundenheit waren die Ziele."[12]

Es versteht sich, dass all dies aufs Heftigste umstritten war. Der Hamburger Reformpädagoge Kurt Zeidler hatte in Hamburg einen Vortrag gehalten zum Thema „ Das Geschlechtliche in der Erziehung" und wurde in einer Boulevardzeitung als „pädagogisches Ferkel" bezeichnet. Die Sache geht vor Gericht – die Oberschulbehörde verklagt den Journalisten – Zeidler wird glänzend rehabilitiert. Im Zusammenhang mit dem Verfahren wird Zeidler unangemeldet vom Präses der Oberschulbehörde hospitiert. Der schreibt im amtlichen Protokoll unter anderem:

> „Ich muß sagen, es ist eines der schönsten Erlebnisse meines Lebens gewesen, einer Unterrichtsstunde bei Herrn Zeidler beizuwohnen. Ich habe manche Lehrer und Lehrerinnen bei ihrer Arbeit beobachtet; ich habe aber niemals erlebt, daß die Kinder mit einer solchen Liebe an ihrem Lehrer hingen und mit einer solchen Freude an der Arbeit mit einem Lehrer teilnahmen…"[13]

Diese Aussage ist wegen ihrer Zweckhaftigkeit sicher zu relativieren, sie ist aber gleichwohl eindeutig.

Die Rezeption der Reformpädagogik ist nach 1945 weitgehend unkritisch geblieben, hat sich überwiegend an Programmschriften und Berichten der Gründer orientiert, die – nicht immer zu Recht – zu großen Erzieherpersönlichkeiten verklärt wurden. Erst in den letzten Jahrzehnten hat eine realgeschichtlich ausgerichtete Bildungsforschung einen

---

[12] Lehberger/Schmidt, *Früchte der Reformpädagogik, 52.*

[13] Zeidler, *Pädagogischer Reisebericht*, 49.

realistischen Blick auf die Praxis der Reformpädagogik, ihre Erfolge, aber auch ihre Grenzen und ihre dunklen Flecke, etwa Fälle von Anpassung und Taktieren im Nationalsozialismus ermöglicht.

In einer eigenen Untersuchung der sechs Weltlichen Schulen im Freistaat Braunschweig konnten die oben berichteten positiven Tendenzen bestätigt werden.[14] Die Weltlichen Schulen waren Schulen ohne Religionsunterricht und eine Folge der Kirchenaustrittsbewegung nach dem Ersten Weltkrieg und als solche ein erstrangiger politischer Zankapfel. Die Volksschulen des Landes dagegen waren evangelische Bekenntnisschulen höchst konservativen Zuschnitts und wurden vom bürgerlichen politischen Lager erbittert bekämpft. Da die Eltern und Lehrer überwiegend Sozialdemokraten und Kommunisten waren, waren ab 1930 auch die in Braunschweig früh erstarkten Nationalsozialisten erbitterte Gegner. Obwohl auch sie den Einfluss der Kirche auf Schule und Bildung beenden wollten, taktierten sie mit evangelischer Kirche und Bürgerblock, vor allem aber widersprachen die demokratisch bestimmten Ziele und die Praxis der Schulen ihren Auffassungen in allen Belangen.

Eine realistische Einschätzung der Arbeit dieser Schulen ist insbesondere durch Interviews mit Zeitzeugen, ehemaligen Schülerinnen und Schülern sowie auch Lehrern, möglich geworden. Die Aussagen der Zeitzeugen wurden abgeglichen und kontrastiert mit den sonstigen Quellen.

Im Ganzen ergibt sich, dass diese Schulen ein mutiger, aber realistischer Reformansatz waren, der bemerkenswert erfolgreich war. Das ist zum einen darauf zurückzuführen, dass die utopische Phase der Schulreform zum Zeitpunkt ihrer Gründung (1926) überwunden war und eine Vielzahl realistischer Reformideen aufgegriffen werden konnte. Zum anderen

[14] Uwe Sandfuchs, Die weltlichen Schulen im Freistaat Braunschweig: Schulpolitischer Zankapfel und Zentren der Schulreform, in Ullrich Amlung/ Dietmar Haubfleisch/ Jörg-W. Link/ Hanno Schmitt (Hg.), *Die alte Schule überwinden. Reformpädagogische Versuchsschulen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus,* Frankfurt am Main 1993, 221-246.

verstanden sich Lehrkräfte, Eltern und damit auch die Schülerinnen und Schüler als „Lebensgemeinschaft“ im reformpädagogischen Sinne. Das feindliche, ja giftige politische Klima im Freistaat verstärkte den Zusammenhalt, die Weltlichen Schulen waren zum Erfolg gleichsam gezwungen.

Im Einzelnen können wir weder den politischen Streit noch die Vielfalt der Reforminhalte hier darstellen. Die für unseren Zusammenhang wichtigsten Aspekte sind:

- Die Weltlichen Schulen waren eine „Gemeinschaft von Lehrern, Kindern und Eltern, in deren Mittelpunkt die Kinder“ standen, die durch Arbeit und Pflichterfüllung zu freien, zuverlässigen und gerecht denkenden Persönlichkeiten heranreifen sollten.
- An die Stelle unnötiger Autorität sollte „eine planvolle Erziehung zur Kritik“ treten, die „die Kinder nichts glauben (lässt), was nicht vor ihrem prüfenden Verstand“ Bestand hat.

Was hier aus einer Selbstdarstellung im „Volksfreund“[15] zitiert wurde, ist offenkundig auch realisiert worden. Das lag weitgehend an den Lehrern, sie waren allesamt jung, engagiert und reformfreudig und stimmten politisch mit den Eltern überein. Der Beruf war ihnen zentraler Lebensinhalt.

Förderunterricht am Nachmittag, freiwillige Arbeitsgemeinschaften, Wanderungen und Fahrten an den Wochenenden waren die Regel. Eltern und Ehefrauen der Lehrer waren oft dabei, halfen, wo sie konnten.

Eine ehemalige Schülerin sagt: „Alles war freiwillig. Ich höre noch heut dieses Wer will…?!…Die waren keine Stundengeber und Stundenschinder. Sie waren immer für uns da.“ Eine andere: „Wie die Lehrer das geschafft haben, ist mir ein Rätsel.“ Alle erinnern sich voll Zuneigung an ihre Lehrer. Es ist bewegend, wenn Frauen und Männer von mindestens 70 Jahren mit Respekt und Liebe oder auch Freundschaft von ihren Lehrern sprechen: „Unser Lehrer Ewald Beese“ – „unser Holli Jainz“ – „unser verehrter Lehrer Heini Rodenstein“

[15] Sandfuchs, *Die weltlichen Schulen*, 233f.

– „unser Albert Wedler“ – „mein Lehrer Erich Siebert“ usw. Allein schon die Form drückt aus, was der Tonfall und die anschließenden Aussagen bestätigen: „Er war wie ein guter Vater.“ – „Er war ein Freund.“ – „Wir waren alle in ihn verliebt.“ – „Wir haben ihn noch jahrzehntelang um Rat gefragt.“ Eltern, Kinder und ein Teil der Lehrer leben in einer Arbeiterkultur und sind bei den Naturfreunden. „Vormittags Schule, nachmittags Naturfreunde, das war eins“, sagte eine Schülerin. Dort habe man wiederum auch Lehrer getroffen, sie geduzt, was sich zum Teil auch in der Schule fortsetzte, ohne – so wird versichert – dass dies dem Respekt Abbruch getan habe.[16]

Zielsetzungen und reale Praxis der Landerziehungsheimbewegung – das Beispiel Odenwaldschule

Die Landerziehungsheimbewegung[17] wird angestoßen durch den Lehrer Hermann Lietz. Er knüpft unter anderem an die Philanthropine der Aufklärungszeit und an ein englisches Vorbild, die „New School“ in Abbotsholme, wo er als Gastlehrer tätig war, an. Eine natürliche Erziehung abseits der Zivilisation und ihres Mammonismus, Alkoholismus und Sexualismus war zentrales Ziel. Damit verband sich eine Kritik der „alten Schule“, deren Lehrer den Schülern fremd blieben sowie Skepsis gegenüber der bürgerlichen Kleinfamilie. Die Erzieher im Landerziehungsheim sollen mit den Schülern in ein persönliches Verhältnis treten, ihnen Freund und Mitlernender sein. Die Gemeinschaftserziehung vollzog sich daher in „Heimfamilien“ oder „Kameradschaften“, die sich um einen Lehrer gruppierten, ihre Freizeit gemeinsam verbrachten und miteinander wohnten.

Mit dieser Programmatik beanspruchen sie, Musterbild reformpädagogischer Praxis zu sein. Das war schon in den

[16] Ebd., 234-237.

[17] Ulrich Schwerdt, Landerziehungsheimbewegung in: Diethart Kerbs/Jürgen Reulecke (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, Wuppertal 1998, 395-409.

1920er Jahren umstritten, wie der aufsehenerregende Fall Gustav Wyneken zeigt, der wegen sexuellem Missbrauchs an zwei Schülern vor Gericht stand.

Heute wissen wir u.a. durch Arbeiten von Jürgen Oelkers[18] und Peter Dudek[19], dass zwischen Programmatik und Realität an einigen Schulen der Graben teilweise breit und tief war: Es gab ein zuweilen ausgesprochen schlechtes Ausbildungsniveau, sektenhafte Abhängigkeitsverhältnisse, egomanische Verhaltensweisen der Heimgründer und immer wieder sexuelle Übergriffe von Lehrern.

Die Odenwaldschule war seit ihrer Gründung 1910 eine renommierte, international anerkannte Reformschule.[20] Koedukation, Selbstverwaltung des Alltags, eigenständige Gestaltung der Lernprozesse galten als ihre Merkmale. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam die enge Verbindung von schulischem und beruflichem Lernen hinzu. In den 1970er Jahren galt die Schule als Vorbild für die Neugestaltung der gymnasialen Oberstufe, ja als Labor für die Weiterentwicklung eines demokratischen deutschen Schulwesens. Sie wurde von führenden Bildungspolitikern und Bildungsforschern gefördert und auch geschützt. Es darf hier nicht der Eindruck entstehen, all dies sei nur ein Trugbild gewesen. Die Arbeit vieler mit Recht geschätzter Schulleiter (z.B. Minna Specht 1945-1951) und Lehrer (z.B. Wolfgang Edelstein 1961-1963, Martin Wagenschein 1924-1933) sind dafür ein Beleg.

Spätestens mit Gerold Beckers Ernennung zum Schulleiter, der diese Funktion von 1972-1985 innehatte, begann der gleichzeitige Missbrauch reformpädagogischer Ideale durch das „System Becker“.

---

[18] Jürgen Oelkers, *Eros und Herrschaft. Die dunklem Seiten der Reformpädagogik. Weinheim/Basel 2011.*

[19] Peter Dudek, *„Versuchsacker für eine Jugend“ Die freie Schulgemeinde Wickersdorf 1906-1945*. Bad Heilbrunn 2009.

[20] Ulrich Herrmann, Das Ende der Reformpädagogik?. Die Odenwaldschule auf dem Prüfstand, in: Ulrich Herrmann/Stefan Schlüter (Hg.), *Reformpädagogik – eine kritisch-konstruktive Vergegenwärtigung*, Bad Heilbrunn 2012, 104-113.

Die folgende Skizze dieses Systems und seiner Folgen orientiert sich an den autobiografischen Schilderungen eines betroffenen Schülers[21], dem Bericht von zwei mit der Aufklärung beauftragten Juristinnen[22] – die eine Rechtsanwältin und Arbeitspsychologin, die andere ehemalige Präsidentin des OLG Frankfurt am Main – und dem Buch des Bildungsjournalisten Christian Füller[23], die zusammengenommen ein umfassendes Bild abgeben. Der Abschlussbericht ist bewusst auf Fakten und Zahlen konzentriert, er vermittelt aber indirekt einen Eindruck von der Betroffenheit der Berichterstatterinnen. Füllers Buch ist engagiert und kenntnisreich geschrieben. Der Bericht des ehemaligen Schülers zeigt, was den Opfern der Missbrauch selbst und auch die Jahrzehnte währende Leugnung der Geschehnisse, verbunden mit der Unterstellung die Unwahrheit zu sagen, psychopathologisch motivierte Verleumdungen vorzubringen, an lebenslangen psychischen Verletzungen eingebracht hat.

Der Abschlussbericht dokumentiert 56 Missbrauchsfälle an Jungen und 15 an Mädchen zwischen 1965 und 1998. Sieben Täter und eine Täterin sind identifiziert worden.

Ausführlich wird das Versagen der Schulleiter in diesem Zeitraum aufgezeigt. Nur ein Lehrer musste 1968 die Schule verlassen. Dem anzeigenden Schüler wurde nicht geglaubt. Erst als dieser Lehrer sich in Anwesenheit von 14 anderen Schülern an einem Mitschüler „vergriff", wurde er entlassen. Der Schulleiter hatte auch von anderen Fällen Kenntnis, gegen den Lehrer wurde nichts unternommen.

---

[21] Jürgen Dehmers (Pseudonym), *Wie laut soll ich denn noch schreien? Die Odenwaldschule und der sexuelle Missbrauch*, Hamburg 2011.

[22] Claudia Burgsmüller/Brigitte Tillmann, Abschlussbericht über die bisherigen Mitteilungen über sexuelle Ausbeutung von Schülern und Schülerinnen an der Odenwaldschule im Zeitraum 1960 bis 2010. http://www.anstageslicht.de/dateien/OSO_Abschlussbericht2010.pdf [Zugriff: 27.01.2014].

[23] Christian Füller, *Sündenfall. Wie die Reformschule ihre Ideale missbraucht*, Köln 2011.

Sein Nachfolger, Gerold Becker, setzt anzeigende Schüler massiv unter Druck und fertigt die Eltern mit dem Hinweis ab, 14-jährige hätten eine blühende Phantasie und neigten zum Lügen. Bis 1999 werden Versuche berichtet, die jeweiligen Schulleiter, teils unterstützt von Jungen oder einer Rechtsanwältin, zu informieren. Nur im Fall massiven Fehlverhaltens einer Lehrerin erfolgt eine Entlassung. Folgenlos blieben auch Meldungen bei anderen Mitarbeitern der Schule, z.B. der Schultherapeutin. Fatal auch das Verhalten von Eltern, die sich nicht nur bei Andeutungen taub stellen und auch bei Belegen ihren Kindern nicht glauben oder sie der Lüge bezichtigen.

Becker wird von den Berichterstatterinnen als Pädophiler bezeichnet, der vornehmlich an noch nicht geschlechtsreifen Jungen interessiert gewesen sei. Er habe narzisstische Bedürfnisse gehabt und habe sich „fortgesetzt in einem Erregungszustand halten" müssen.

> „In dem geschlossenen System der Odenwaldschule konnte Becker unter dem Deckmantel des pädagogischen Eros und eines hohen alternativen Erziehungsanspruchs, der die Nähe zum Kind geradezu herausforderte, Grenzen zwischen sich und den Kindern nivellieren und eine Fülle von parallel existierenden Abhängigkeitsverhältnissen aufbauen. Insbesondere das von ihm inszenierte Zusammenleben mit den Schülern auf engstem Raum in seiner ‚Familie', ausgestattet mit den entsprechenden Privilegien des legalen und illegalen Drogenkonsums, war ein Hintergrund für regelmäßige Grenzüberschreitungen, die dann in manifeste sexuelle Übergriffe mündeten. Letztere wurden den betroffenen Jungen, deren Auserwähltsein vom Täter Becker in den Vordergrund gestellt wurde, als Erhöhung der eigenen kindlichen Person und als Alltagsnormalität präsentiert."[24]

Bedingungen des von Becker praktizierten „sexuellen Ausbeutungssystems" sei die Trias von „willkürlichem Distanzabbau", „arrangierter Intimisierung" des Schul- und Internatlebens und „ideologischer Erotisierung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses" gewesen.[25]

---

[24] Burgsmüller/Tillmann, *Abschlussbericht,* 25.

[25] Ebd., 26.

Sowohl Dehmers als auch Füller berichten, wie Becker sich Mitarbeiter und Schüler gefügig gemacht habe.

- Becker habe die Schüler selbst ausgewählt, Füller spricht von einem „Verteilsystem für hübsche Jungen“.[26]
- Den Schülern sei alles erlaubt gewesen: Saufen, Drogen, Kinderpornos, Sex mit Mitschülerinnen. Becker habe sich gelegentlich gemeinsam mit Schülern „zugedröhnt“.[27] Der exzessive Drogen- und Alkoholmissbrauch macht aber nicht nur gefügig, er ist sodann eine Form der Traumaverarbeitung.[28]
- Von Becker ausgesuchte Mitarbeiter seien oft nur mangelhaft qualifiziert gewesen. Unliebsame Mitarbeiter seien schnell wieder verschwunden.[29]

Die „Kunden“ der Schule waren reiche Eltern und zunehmend Jugendämter, die allesamt froh gewesen seien, wenn nichts unternommen wurde. Die „Jugendamtstanten“ habe Becker „besoffen geredet“, Eltern seien abgefertigt und belogen worden. Viele Schüler hätten keine Alternative gehabt, so sei die Odenwaldschule das kleinere Übel oder die „rettende Hölle“ gewesen. Dehmers nennt sie das „Totenschiff der Pädagogik“.[30]

Wie konnte dieses für die Odenwaldschule desaströse System rund 20 Jahre aufrechterhalten werden? Und warum hat es nach dem enthüllenden Bericht 1999 in der „Frankfurter Rundschau“ noch einmal elf Jahre gedauert, bis all dem ernsthaft nachgegangen wurde? Neben der Geschlossenheit nach außen waren es Beckers dreiste Chuzpe, sein manipulativer Charme, ein durchgängiges menschliches und gesellschaftliches Versagen (einschließlich einer Reihe von Erziehungswissenschaftlern) und der anhaltende Schutz durch einflussreiche Freunde.[31]

---

[26] Füller, *Sündenfall,* 138f.
[27] Dehmers, *Wie laut*, 48-60.
[28] Burgsmüller/Tillmann, *Abschlussbericht,* 31.
[29] Dehmers, *Wie laut*, 55f.
[30] Ebd., 57.
[31] Füller, *Sündenfall,* 146-252.

Resümee

Eingangs wurden die Grundthemen der Reformbewegungen generell und der Reformpädagogik im Besonderen skizziert. In diesem Zusammenhang hat es umfängliche Kontroversen um Eros und Sexualität, um das Wesen von Mann und Frau, um Männlichkeit, um die Geschlechterfrage der Jugend, Sexualität zwischen Heranwachsenden und Erwachsenen, um Homosexualität z.B. in der Jugendbewegung gegeben. Was da an „Theorien" entwickelt und behauptet wurde, wirkt heute in großen Teilen skurril und ist eine schwer entwirrbare Mischung aus Bekenntnis und Verstecken. So ist die bedeutsamste Schrift „Eros" (1921) die Verteidigungsschrift Wynekens, dem homosexueller Geschlechtsverkehr mit Schülern vorgeworfen wurde.[32]

Für unser Thema sind in der Reformpädagogik zwei unterschiedliche Konstrukte des pädagogischen Verhältnisses festzustellen. Das eine greift auf die im antiken Griechenland gesellschaftlich akzeptierte Knabenliebe zurück. Es wird postuliert, dass sexuelle Beziehungen zwischen älteren Kindern und Jugendlichen und Erwachsenen für die Entwicklung Heranwachsender nicht nur in sexueller Hinsicht förderlich seien. Geuter stellt z.B. fest, dass Wyneken sich im „Eros" „das griechische Vorbild nach seinen Absichten zurecht" gelegt habe.[33] Diese Einschätzung gilt m.E. bis heute für Argumentationen, die Pädophilie oder Päderastie verharmlosen. Sie sind aber damals wie heute randständig. Das reformpädagogische Verständnis des pädagogischen Verhältnisses[34] ist folgendermaßen zu charakterisieren:

---

[32] Ulfried Geuter, *Homosexualität in der deutschen Jugendbewegung. Jungenfreundschaft und Sexualität im Diskurs von Jugendbewegung, Psychoanalyse und Jugendpsychologie am Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1994, 195f.

[33] Ebd., 204.

[34] Uwe Sandfuchs, Das pädagogische Verhältnis, in: Uwe Sandfuchs/ Wolfgang Melzer/ Bernd Dühlmeier/ Adly Rausch (Hg.), *Handbuch Erziehung,* Bad Heilbrunn 2012, 132-135.

Die Reformpädagogik vertraut auf „die aufwärts wollenden Kräfte im Menschen". Dazu bedürfe es „der Zuneigung zum Erwachsenen von dem er (der Zögling U.S.) Neues, Schönes, eine neue Fertigkeit, ein neues Wissen, ein gehobenes Wertbewusstsein" erwarte.[35] Alle erzieherischen Maßnahmen sollen der Entwicklung des Zöglings dienen, um seiner selbst willen ergriffen werden. Dazu bedarf es der Zuwendung zum und der Wertschätzung des zu Erziehenden, dessen Vertrauen nicht durch Täuschung und Manipulation missbraucht werden darf. In der pädagogischen Tradition wird dies als „pädagogische Liebe" bezeichnet. In pädagogischen Institutionen muss zu den emotionalen Bezügen eine rationale Distanz hinzukommen. Das erfordert innere Maßstäbe und Kontrollen des Verhaltens ohne Grenzüberschreitungen sowie eine ständige Reflexion der Antinomie von Nähe und Distanz unter der Perspektive der Verantwortung. Diese Verantwortung ist, um professionellen Ansprüchen zu genügen, ohne Ansehen der Person auf die Gruppe, z.B. eine Schulklasse, zu richten. Das erfordert Gerechtigkeit und Sachlichkeit der Prinzipien sowie gleiche Maßstäbe für alle.

Wir konnten zeigen: Die Missbrauchspraxis an der Odenwaldschule und in anderen Heimschulen verstößt eklatant gegen alle hier genannten pädagogischen Prinzipien.

An den beispielhaft vorgestellten Reformschulen sind die Prinzipien des pädagogischen Verhältnisses lebendige Praxis. So geht etwa die Nacktheit einher mit einer Reinheitsmoral und mit abstinenter Lebensweise.

Äußere Kontrollen durch Familie und Gesellschaft und innere Kontrollen des Handelns werden akzeptiert. All das entspricht moralpädagogischen Vorstellungen, die im Fall der Weltlichen Schulen nicht religiös sondern dissidentisch-gesellschaftskritisch begründet sind; dies war in Braunschweig auch der Kern der Auseinandersetzungen zwischen evangelischem Bürgertum und der sozialistisch gestimmten Arbeiterschaft.

---

[35] Zeidler, *Wiederentdeckung*, 31f.

In der Reformpädagogischen Bewegung waren die Landerziehungsheime (auch quantitativ) marginal, ein Sonderfall und keineswegs repräsentativ. Die Reformpädagogik insgesamt hat als Pädagogik der Freiheit und Selbstbestimmung nachhaltig wirkende Perspektiven aufgezeigt, die bis heute nachwirken. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit der Reformpädagogik ist weiterhin erforderlich.[36]

[36] Ulrich Herrmann/Stefan Schlüter (Hg.), *Reformpädagogik – eine kritisch-konstruktive Vergegenwärtigung*, Bad Heilbrunn 2012.

Verzeichchnis der Autorinnen und Autoren

Dr. Yvonne Al-Taie, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Neuere Deutsche Literatur und Medien der Universität Kiel

Dr. Mathias Beer, Geschäftsführer und Stellvertretender Leiter des Instituts für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, Tübingen

Dr. Olaf Blaschke, Professor für Neuere und Neueste Geschichte, Universität Münster

Dr. Manfred Gailus, Professor für Neuere Geschichte, Technische Universität Berlin.

Dr. Katharina von Kellenbach, Professor of Religious Studies, St. Mary's College of Maryland, USA

Dr. August H. Leugers-Scherzberg, Privatdozent für Neuere Geschichte, Universität Duisburg-Essen, Lehrstuhlvertreter für Kirchen- und Theologiegeschichte an der Universität des Saarlandes,

Dr. Martin Leutzsch, Professor für Biblische Exegese und Theologie am Institut für Evangelische Theologie der Universität Paderborn

Dr. Dalia Ofer, Max &Rita Haber Professor of Contemporary Jewry, Hebrew University of Jerusalem

Dr. Martin Papenbrock, Professor für Kunst- und Baugeschichte am Karlsruher Institut für Technologie

Dr. Katharina Peetz, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie der Universität des Saarlandes

Petra Preunkert-Skálová, M.A., Dozentin für ökumenische Theologie an der Karlsuniversität Prag

Dr. Uwe Sandfuchs, em. Prof. für Grundschulpädagogik und Historische Pädagogik an der TU Dresden

Dr. Karol Sauerland, Professor em. für Germanistik an der Universität Warschau

Dr. Lucia Scherzberg, Professorin für Systematische Theologie an der Universität des Saaralndes

Dr. Richard Wolin, Distinguished Professor of History, City University of New York

Der Band vereinigt die Vorträge einer internationalen, interdisziplinären Tagung zum Thema "Genderspezifische Aspekte der Aufarbeitung der Vergangenheit", die vom 11. bis 13. Januar 2013 als fünfte Tagung der Reihe "Theologie und Vergangenheitsbewältigung" im Robert-Schuman-Haus in Trier stattfand. Vertreter/innen der Geschichtswissenschaft, Theologie (evangelisch und katholisch), Pädagogik, Germanistik und Kunstgeschichte diskutierten über die historisch konstruierte, kulturell geregelte und subjektiv angeeignete Bedeutung der Geschlechterdifferenz (Joan W. Scott) im Blick auf ausgewählte Fragen einer Aufarbeitung des Nationalsozialismus und des sog. real existierenden Sozialismus/ Stalinismus. Dabei standen insbesondere das Konzept der hegemonialen Männlichkeit und genderspezifische Aspekte der Opfer-Täterproblematik und des Widerstandes im Spiegel von Erinnerung und Aufarbeitung im Fokus der Diskussion.