

## ■ INHALT

<b>EINLEITUNG</b> .....	3
<b>INTRODUCTION</b> .....	6
<b>ZUSAMMENFASSUNGEN DER AUFSÄTZE</b> .....	9
<b>ABSTRACTS</b> .....	14

### AUFSÄTZE UND ESSAYS / ARTICLES

<i>Hans Henning Hahn</i> Stereotypenforschung und Religion. Methodische Überlegungen .....	19
---	----

<i>Stephan Scholz</i> »Schändung alles Heiligen«? (Anti-)Religiöse Stereotypen in der publizistischen Auseinandersetzung um den Spanischen Bürgerkrieg (1936–1939) .....	31
---	----

<i>Vanessa Walker</i> Im diskursiven Kampf um das prophetische Erbe. Religiöse Autostereo- typisierungen von »Salafis« und ihre Heterostereotypisierungen der »Sufis« als dem »Anderen« im »Eigenen« .....	56
---	----

<i>Christoph Kienemann</i> Aus dem Abseits in den Mainstream? Der Wandel des Polenbildes der deutschen Katholiken am Anfang des 20. Jahrhunderts .....	75
--	----

<i>Victor Shnirelman</i> The Russian Orthodoxy and a Conspiracy Theory. A Contemporary Discourse .....	87
--	----

<i>Martin Kloke</i> Antijüdische Verschwörungsmymen in religiösen Diskursen. Genese, Verbreitung und Therapiechancen eines kollektiven Ressentiments ...	102
--	-----

### VERMISCHTES / VARIA

<i>Fabian F. Grassl</i> Widerstand und Verblendung? Helmut Thielickes Stellung zum Dritten Reich vor und nach 1945. Eine Neubewertung .....	116
---	-----

<i>Ilkka Huhta</i> The Lutheran Church of Finland and the Civil War 1918. The status of the Finnish Lutheran Church in 1918 .....	134
<i>Sabine Arend, Hans-Christian Petersen und Dirk Schuster</i> Hans Heinrich und Hildegard Schaefer. Zwei Biographien zwischen ›asiatischem Osten‹, ›Ostforschung‹ und Widerstand .....	150
<i>Peter-Ben Smit und Ruth Nientiedt</i> Gemeinschaft und Versöhnung. Wiederannäherungen zwischen den alt-katholischen Kirchen Deutschlands und der Niederlande im Vorfeld der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen .....	183
<b>BUCHBESPRECHUNGEN / BOOK REVIEWS .....</b>	<b>198</b>
<b>RÜCKSCHAU/VORSCHAU / REVIEW/PREVIEW .....</b>	<b>201</b>

## ■ EINLEITUNG

### **Religion als Hafen oder Bedrohung – Religiöse Stereotypen in der medialen Vermittlung des 20. Jahrhunderts**

Unter dem herausfordernden Thema »Religion als Hafen oder Bedrohung – Religiöse Stereotypen in der medialen Vermittlung des 20. Jahrhunderts« fand vom 14.–16. November 2018 eine Tagung statt, die in Kooperation zwischen dem Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik, der Arbeitsstelle Historische Stereotypenforschung, der Arbeitsstelle Interkulturelle Jüdische Studien an der der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, dem Herausgeberkreis der KZG/CCH sowie der Jüdischen Gemeinde zu Oldenburg durchgeführt wurde.

Die mehr als 20 Beiträge waren auf fünf thematische Sektionen verteilt und führten Fachvertreter und -vertreterinnen aus der Theologie, der Religionswissenschaft, der Geschichtswissenschaft sowie den Kommunikations- und Politikwissenschaften zusammen. Dankbar sei daran erinnert, dass die Konferenz durch das Niedersächsische Ministerium für Wissenschaft und Kultur im Rahmen des Programms »Pro Niedersachsen« gefördert wurde. In dieser Ausgabe der KZG/CCH wird eine Reihe von Beiträgen dieser Konferenz veröffentlicht, wozu auch die methodologische Verständigung über die Bedeutung religiöser Stereotypen (von Hans Henning Hahn) gehört, mit der die Tagung eröffnet wurde. Weitere Beiträge werden im zweiten Heft 2019 folgen.

Bei der Planung und Durchführung der Tagung konnte das Organisationsteam an Erfahrungen aus einem interdisziplinären Vorgängerprojekt der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg anknüpfen, das sich aus theologischer und historischer Perspektive mit dem Verhältnis von *Erinnerung und Versöhnung nach Konflikten* befasst hatte.

Ausgelöst durch dynamische weltpolitische Konstellationen, Migrationen und gesellschaftliche Transformationsprozesse wird Religion immer wieder als bedeutsamer Faktor in politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen identifiziert. Vielfältige Forschungen haben sich seither angesichts zunehmender – religiös konnotiert – Konflikte und Krisen weltweit vor allem mit dem Gewaltpotential von Religionen, ihrer Unfähigkeit zum Pluralismus und ihrer sozial dysfunktionalen Seite befasst. Zudem haben sich in den westlichen Migrationsgesellschaften religiöse Zuschreibungen zu einer wirkmächtigen Kategorie sozialer Differenzierung entwickelt. Der öffentliche Diskurs wird in den letzten Jahren wie selten zuvor durch intensive Debatten über religiöse Devianzen und ihre identitätsstiftenden Kräfte geprägt.

Die wechselseitige Wahrnehmung unterschiedlicher Religionen und Denominationen bzw. religiöser Gruppen ist ein interdisziplinäres Anliegen, dem sich

die Forschung bisher kaum in komparativer und mehrere Fachwissenschaften einbeziehender Weise gewidmet hat. Gleiches gilt gerade auch für religiöse Stereotype, obwohl sie in der medialen Realität der vergangenen Jahrzehnte eine große Rolle gespielt haben.

Die Tagung wollte dieses Forschungsdesiderat aufgreifen, indem sie die monotheistischen Weltreligionen – Judentum, Christentum und Islam – hinsichtlich ihrer Selbstbestimmung und ihrem wechselseitigen Verhältnis unter dem Aspekt der Stereotypisierung in den Blick nahm, wobei auch die Binnendifferenzierungen der drei Religionen besondere Berücksichtigung fanden. Letzteres meint etwa die konfessionellen Stereotypen innerhalb des Christentums (vgl. Katholiken und Protestanten; Katholiken, Protestanten und Orthodoxe; Lutheraner, Reformierte und protestantische Minderheiten/Freikirchen), die Stereotypisierung innerhalb der unterschiedlichen Richtungen des Judentums sowie des Islam.<sup>1</sup> Dieses interdisziplinäre Treffen zeigte mit den hier präsentierten Beiträgen, dass die Erforschung religiöser Stereotype in sich ein hohes Erschließungspotenzial für Identitätskonstruktionen in pluralistischen Gesellschaften birgt, die von der Globalisierung sowie von digitalen Transformationsprozessen geprägt werden.

Der Beitrag von Fabian F. Grassl über den – weit über den Bereich der theologischen Fachwissenschaft hinausgehend – bekannten Theologen Helmut Thielicke und sein Verhältnis zur nationalsozialistischen Diktatur eröffnet die Reihe der weiteren Artikel dieser Ausgabe. Auf der Grundlage neuer bzw. noch nicht analysierter Quellen versucht der Autor ein differenzierteres Bild über den bisher als oppositionell eingestuften Theologen und seine Haltung zum NS-Staat in den verschiedenen Phasen der Diktatur und ihrer Aufarbeitung nach 1945 zu zeichnen. Wackelt hier etwa eine weitere »Legende des Kirchenkampfes«?<sup>2</sup>

Der Kirchenhistoriker Ilkka Huhta aus Helsinki beschreibt die Haltung sowie die Verflechtung der lutherischen Kirche in Finnland mit den verschiedenen Trägerkreisen während der Zeit des blutigen Bürgerkriegs von 1918. Besonderes Augenmerk legt der Autor auf die Folgewirkung der klaren Selbstverortung der Kirche auf Seiten der so genannten »Weißen« für die weitere gesellschaftliche und kirchenpolitische Entwicklung in Finnland.

Ein Autorenteam Sabine Arend, Hans-Christian Petersen und Dirk Schuster hat sich der spannungsreichen und ineinander verflochtenen Biographien der Geschwister Hans Heinrich und Hildegard Schaeder angenommen. Es gelingt ihnen aufzuzeigen, wie die Einstellung zur nationalsozialistischen Diktatur, die Hildegard Schaeder in den christlich begründeten Widerstand führte und ihren Bruder durch Kooperation und Loyalität eine berufliche Karriere ermöglichte, ihren weiteren Lebensweg nach 1945 bestimmte. Gerade die Perspektive der gemeinsamen familiären Sozialisation ist luzide und regt zu weiterer Forschung an.

1 Gerne verweisen wir auf den ausführlichen Tagungsbericht von Beata Lakeberg und Hans-Christian Petersen: <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-8136>.

2 Zur ausführlicheren Darstellung sei auf Grassls soeben erschienene englischsprachige Dissertation verwiesen: »In the Face of Death. Thielicke – Theologian, Preacher, Boundary Rider«, Eugene 2019.

Peter Ben Smit, systematischer Theologe an der christkatholischen Fakultät der Universität Bern, und Ruth Nientiedt, katholische Theologin und Historikerin, widmen sich einem interessanten und wenig beachteten Thema der Geschichte der ökumenischen Bewegung, in dem sie aufzeigen, wie der Gründungsprozess des Ökumenischen Rates der Kirchen den Impuls zu einer Versöhnung der altkatholischen Kirchen in den Niederlanden und in Deutschland setzte.

Das Heft wird durch eine Rezension von Carina Branković und Dani Kranz zu einem Sammelband zur jüdischen Zukunft Deutschlands und Europas abgerundet.

Zum Schluss möchten wir allen Beiträgern und Beiträgerinnen danken, dass sie durch ihre Forschungen zur kirchlichen Zeitgeschichte das weite Themenspektrum des Symposions und des vorliegenden Heftes ermöglichten. Darüber hinaus öffnete die Tagung durch ihre interdisziplinäre Ausrichtung und die Einbeziehung der drei monotheistischen Religionen den Horizont der KZG/CCH, den wir für die weitere Entwicklung berücksichtigen wollen.

Andrea Strübind  
Joachim Willems  
Hans Henning Hahn

## ■ INTRODUCTION

### **Religion as a Safe Harbour or an Imminent Threat – Religious Stereotypes as Presented in the Media in the 20<sup>th</sup> Century**

A conference with the provocative topic of »Religion as a safe harbour or an imminent threat – religious stereotypes as presented in the media in the 20<sup>th</sup> century« was held from 14–16 November, 2018. The conference was a collaborative project incorporating: the Institute for Protestant Theology and Religious Education; the Center for Historical Stereotype Research; the Department for Intercultural Jewish Studies at the Carl von Ossietzky University, Oldenburg; the editors of the CCH/KZG publication, and the Jewish community in Oldenburg.

Conference participants enjoyed more than 20 presentations covering five thematic areas, bringing together experts from the fields of Theology, Religious Studies, Humanities, History, Communication Studies and Political Sciences. The conference organisers also gratefully acknowledge the financial support of the Ministry for Science and Culture of Lower Saxony, subsidised within the framework of the »Pro Niedersachsen« [*Pro Lower Saxony*] program. This edition of CCH/KZG will publish a number of articles presented at this conference, including Hans Henning Hahn's methodological exploration of the significance of religious stereotypes, which was the most informative and valuable plenary session of the conference. Further articles will follow in the second publication for 2019.

In the process of planning and implementation of the conference, the organising team was able to draw on the experiences of a preceding, interdisciplinary project at the Carl von Ossietzky University, Oldenburg, which addressed the relationship between *Memory and Reconciliation following Conflicts* from both a theological and an historical perspective.

Triggered by dynamic geopolitical constellations, migrations and processes of social transformation, religion has been identified time and again as a significant factor in political, social and cultural developments. In the light of increasing worldwide conflicts and crises with religious connotations, a broad variety of research projects have progressively addressed, in particular, the potential for violence among religions, their inability to embrace pluralism and the religions' socially dysfunctional wings. In addition, there has been an increasing evolution of religious criteria into an authoritarian category of social differentiation in western migration societies. Over recent years, public discourse and discussion has been characterised like never before by intensive debate about religious deviations and their power to create identity and meaning.

The mutual perception of various religions and denominations, or religious groups, is an interdisciplinary issue and yet there has been very little pursuit of

this field of academic research, whether on a comparative basis or incorporating various specialised research disciplines. The same also applies with regard to religious stereotypes, despite the fact that these have increasingly played a significant role in media reporting over past decades.

The conference was keen to take up this desideratum of research. It aimed to shine its focus on the monotheistic world religions – Judaism, Christianity and Islam – with regard to their self-determination and their two-way relationship from the point of view of stereotyping, taking particular account of internal differentiation within the three religions. The concept of internal differentiation refers to the denominational stereotypes within Christianity (comparing, for example, Catholics and Protestants; Catholics, Protestants and Orthodox churches; Lutherans, Reformed and Protestant minority churches/the Free Churches), stereotyping within the different courses of Judaism, as well as that of Islam.<sup>1</sup> This interdisciplinary coming together, as demonstrated through the articles presented here, offers a clear demonstration of the fact that research into religious stereotyping offers significant potential for further investigation in areas such as construction of identity in pluralist societies, which come under the considerable influence of globalisation, as well as processes of digital transformation.

Fabian F. Grassl's article about the renowned theologian Helmut Thielicke and his relationship to the Nazi dictatorship extends well beyond the initial field of Theological Studies. This far-reaching contribution opens the series of further articles in this edition. Based on an analysis of new resources and sources that have not previously been analysed, the author seeks to portray a discriminating picture of this theologian who has always previously been classified as an opponent of Nazism. The article explores his conduct within the Nazi state across the different phases of the dictatorship and in the process of post 1945 reappraisal, leading to the question of whether the traditional image of Thielicke might, in fact, be based on a somewhat shaky foundation.<sup>2</sup>

The church historian Ilkka Huhta from Helsinki describes the attitude and conduct of the Lutheran Church and its interrelationships with different leaders and supporter groups through the period of the bloody Civil War in 1918. The author pays particular attention to the consequences of the Church's clear self-positioning on the side of the so-called »Whites« for the wider social and church-political development in Finland.

The writing team of Sabine Arend, Hans-Christian Petersen and Dirk Schuster took on the enthralling, albeit tense, and intertwined biographies of brother and sister Heinrich and Hildegard Schaefer. The team successfully demonstrates how their respective attitudes towards the Nazi dictatorship also determined

---

1 In this context, we would direct you to the comprehensive conference article presented by Beata Lakeberg and Hans-Christian Petersen: <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-8136>.

2 For a more detailed account, refer to Grassl's recently published doctoral thesis, written in English: »In the Face of Death. Thielicke – Theologian, Preacher, Boundary Rider«, Eugene 2019.

their lives' paths, even after 1945: Hildegard Schaefer responded to the Nazi state by becoming active in the Christian resistance movement, while her brother secured a successful professional career through cooperation and loyalty to the state. In particular, the perspective of mutual familial socialisation is lucidly presented and deserves further academic research and analysis.

Peter Ben Smit, a systematic theologian from the Institute of Old Catholic Theology at the University of Bern, and Ruth Nientiedt, a Catholic theologian and historian, address an interesting, and frequently neglected, theme in the history of the ecumenical movement. They explore how the foundation process of the World Council of Churches created fresh impetus for the reconciliation of Old Catholic Churches in the Netherlands and in Germany.

This anthology collection is rounded off with a review by Carina Branković and Dani Kranz, exploring the Jewish future in Germany and in Europe.

In conclusion, we would like to thank all contributors; their research on contemporary church history enabled such a broad spectrum of issues and subjects to be covered at the symposium and, now, to be presented in this volume. In addition, the conference opened up new horizons for the CCH/KZG through its interdisciplinary orientation and the inclusion and involvement of the three monotheistic religions. It is our hope that we will be able to continue reflecting on these new horizons and anticipate their ongoing development.

Andrea Strübind  
Joachim Willems  
Hans Henning Hahn

## ■ ZUSAMMENFASSUNGEN DER AUFSÄTZE

### **Hans Henning Hahn, Stereotypenforschung und Religion. Methodische Überlegungen**

Die Debatten im Umkreis der sogenannten Flüchtlings- und Asylprobleme machen die Relevanz religiöser Stereotypisierungen deutlich. Dieser Aufsatz behandelt die Begrifflichkeit und das methodische Vorgehen bei der Erforschung religiöser Stereotypen innerhalb und zwischen den drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam. Deren Selbst- und Fremdbezeichnungen (»Rechtgläubige«, »Ketzer«) bestehen aus wechselseitigen Werturteilen und haben daher Stereotypen Charakter. Aus deren gemeinsamem historischen Narrativ ergibt sich eine Analogie der Stereotypen. Festzustellen und weiter auszuarbeiten ist der Umstand, dass religiöse und konfessionelle Stereotypen sprachlich oft mit kulturellen oder mit nationalen Stereotypen kombiniert werden und so in Mischformen auftreten.

### **Stephan Scholz, »Schändung alles Heiligen«? (Anti-)Religiöse Stereotypen in der publizistischen Auseinandersetzung um den Spanischen Bürgerkrieg (1936–1939)**

Nicht nur im Spanischen Bürgerkrieg selbst, auch in seiner Beurteilung im europäischen Ausland waren religiöse Stereotypen von größerer Bedeutung als es eine vornehmlich politisch-ideologisch ausgerichtete Deutung zunächst vermuten lässt. Die Haltung der spanischen Konfliktparteien zu Religion und Kirche war in der europäischen Öffentlichkeit ein nicht selten entscheidender, auf jeden Fall aber stark emotionalisierender Faktor für die Bewertung des Konflikts und seiner Kontrahenten. Das nationalistische Lager um General Franco und seine Unterstützer in Europa arbeiteten erfolgreich mit dem Stereotyp einer vermeintlich antiklerikalen und religionsfeindlichen spanischen Republik. Die Anhänger und Verteidiger der Republik versuchten dagegen zum einen dieses Stereotyp zu dekonstruieren und zum anderen Gegen-Stereotype zu etablieren, welche die Nationalisten in religiös-konfessioneller Hinsicht diskreditieren sollten. Über politische und ideologische Lager hinweg wurde das Autostereotyp einer europäischen Kultur des »zivilisierten« Umgangs mit insbesondere christlich fundierter Religion und Religiosität geteilt, deren Missachtung oder gar Bekämpfung als Sakrileg betrachtet wurde.

### **Vanessa Walker, Im diskursiven Kampf um das prophetische Erbe. Religiöse Autostereotypisierungen von »Salafis« und ihre Heterostereotypisierungen der »Sufis« als dem »Anderen« im »Eigenen«**

Heutige »Sufis« und »Salafis« kämpfen miteinander um die Deutungshoheit innerhalb des Islams. Hierbei ist die Verwendung religiöser Auto- sowie Heterostereotypen zentral, um die eigene Position aufzuwerten und den Gegner abzuwerten bzw. aus

dem Diskurs auszuschließen. Aufgrund des historisch recht jungen Alters des Salafismus wie auch wegen seiner konzeptuellen Ausrichtung ist der Rückbezug auf polemisches Vokabular der islamischen Frühzeit hierbei zentral. Aufgrund der zunehmenden Mobilisierung vonseiten salafistischer Bewegungen ist dieser innerislamische Diskurs auch unlängst ein Phänomen westlicher Gesellschaften geworden. Dennoch zeigt sich die gemeine Öffentlichkeit nur unzureichend informiert über diese frenetisch – und überwiegend verbal – ausgefochtenen Kämpfe. Der vorliegende Beitrag hat es sich zur Aufgabe gemacht, die zentralsten Grundlinien der salafistischen Auto- und Heterostereotypisierungen gegenüber ›Sufis‹ und ›Salafis‹ nachzuzeichnen und näher zu beleuchten.

### **Christoph Kienemann, Aus dem Abseits in den Mainstream? Der Wandel des Polenbildes der deutschen Katholiken am Anfang des 20. Jahrhunderts**

Die Geschichte der deutschen Polenstereotypen wurde bisher unter den Vorzeichen des Nationalismus, Liberalismus oder Imperialismus betrachtet. Arbeiten, die sich mit der Entwicklung deutscher Polenstereotypen im 19. und 20. Jahrhundert befassen, bilden in erster Linie den protestantisch-liberalen Mainstream-Diskurs ab, der seit dem Vormärz negative Polenbilder produzierte. Dieser Aufsatz untersucht hingegen die Polenstereotypen der deutschen Katholiken. Vor dem Hintergrund des Ersten Weltkrieges wird diskutiert, inwieweit sich hier eine transnationale-katholische Identität nachweisen lässt und wie sich diese zugunsten einer zunehmend national geprägten Identität auflöst. Dabei zeigt sich, dass sich die Katholiken zunehmend an Stereotypen bedienen, die im protestantischen Diskurs vorhanden waren.

### **Victor Shnirelman, Die russisch-orthodoxe Kirche und eine spezifische Verschwörungstheorie. Ein gegenwärtiger Diskurs**

Der Beitrag diskutiert in einer Fallstudie den eschatologischen Hintergrund einer prominenten Verschwörungstheorie innerhalb des russisch-orthodoxen Milieus. Die Verschwörungstheorie konzentriert sich auf die Vision des »Weltendes«, das als triumphale Ankunft des Antichristen imaginiert wird, der durch Juden und Freimaurer unterstützt werden wird. Diese Vorstellung ist die Basis für die Ausbildung von religiösen Stereotypisierungen, die in den Veröffentlichungen zu Tage treten, die von einigen Priestern und konservativen Intellektuellen geteilt werden, wobei eher funktional als attributiv (wurzellos, rationalistisch, liberal, materialistisch, Verrat) argumentiert wird. Tatsächlich werden die Juden dafür verantwortlich gemacht, den Weg für den Antichristen vorzubereiten, der ihr naher Verwandter sei, und dieses Ziel daher als grundlegende Motivation für alle ihre Aktivitäten anzusehen ist. Russland gilt in dieser Perspektive als die letzte Festung der wahren Christenheit, der die biblische Rolle des »Aufhalters« (*katechon*) zukommt, Satan und dem Antichristen zu widerstehen und diese letztlich aus der Welt zu vertreiben. Die Hauptthemen dieses Diskurses sind: 1. Der »Ritualmord« an dem russischen Zaren, 2. die gegenwärtige Globalisierung, die mit der ökonomischen Digitalisierung einhergeht und angeblich das Zeichen des Satans hervorbringt, 3. der Bau des dritten Tempels. Diese Entwicklungen werden als strategische Aktivitäten von Juden und Freimaurern gedeutet.

**Martin Kloke, Antijüdische Verschwörungsmythen in religiösen Diskursen. Genese, Verbreitung und Therapiechancen eines kollektiven Ressentiments**

Die globalisierte Moderne bietet mehr denn je Einfallstore für paranoide Versionen der Welterklärung. Verschwörungsfantasien unter Muslimen sind zum Teil europäisch-christlichen Einflüssen geschuldet, knüpfen aber auch an islamische (koranische) Traditionen an. Nur selten führen Muslime den Reformstau in der arabischen Welt auf Modernisierungsdefizite oder eine mangelnde Säkularisierung zurück. Viele Muslime sehen sich dem bösen und konspirativen Wirken eines übermächtigen Gegners gegenüber: den Juden – vor allem in der Gestalt Israels.

Maßstäbe von Vernunft und Objektivität haben in illiberalen religiösen Diskurskontexten, in denen die Trennung von Staat und Religion einem Sakrileg gleichkommt, kaum eine Chance. So wagen bis heute nur wenige muslimische Stimmen, jenen destruktiven Strömungen entgegenzutreten, die das interkulturelle Zusammenleben nicht nur im Nahen Osten vergiften. Gewiss wäre eine Regelung des israelisch-palästinensischen Konflikts ein enormer Humanisierungsgewinn; doch solange große Teile der muslimischen Welt von voraufklärerischen Denkfiguren und verschwörungsideologisch aufgeladenen Emotionen beherrscht werden, können auch gut gemeinte therapeutische Gegenmaßnahmen wenig ausrichten.

**Fabian F. Grassl, Widerstand und Verblendung? Helmut Thielickes Stellung zum Dritten Reich vor und nach 1945. Eine Neubewertung**

Der evangelische Theologe und Ethiker Helmut Thielicke (1908–1986) gilt allgemein als Vertreter eines kompromisslosen Kurses gegenüber dem Nationalsozialismus. Dieser Beitrag macht hingegen auf die ambivalente Stellung Thielickes zum Dritten Reich aufmerksam. Der erste Teil konzentriert sich dabei auf Thielickes eigene Darstellung seiner Entlassung vom Lehrdienst durch die NS-Diktatur. Anschließend wird im zweiten Teil zum einen seine Haltung zum Regime vor 1945, also seine Rolle im Widerstand, zum anderen im dritten Teil sein vermeintlicher Mangel an kritischer Distanz zum NS-Staat nach 1945 anhand bislang vernachlässigter, teils archivierter Quellen Neubewertet. Hierbei liegt das Hauptaugenmerk auf Thielickes bedenklicher Gedankenführung in seinem bislang unbeachteten *Vorwort zum Totenbuch der Erlanger Uttenreuther*.

**Ilkka Huhta, Die lutherische Kirche in Finnland und der Bürgerkrieg von 1918. Der Zustand der Lutherischen Kirche in Finnland 1918**

Der Beitrag untersucht, wie sich die lutherische Kirche in Finnland, von Seiten der Gemeinden und ihrer Geistlichen während der Monate des Bürgerkriegs 1918 positioniert hat. In Relation zur Anzahl der Bevölkerung ist der Bürgerkrieg als einer der blutigsten in der europäischen Geschichte einzuschätzen. Die lutherische Kirche war zu dieser Zeit noch als Volkskirche anzusehen, so dass fast jeder Finne einem Sprengel zugehörig und Mitglied der lutherischen Kirche war. Dadurch fand der Bürgerkrieg letztlich zwischen Gemeindemitgliedern statt. Etwas mehr als die Hälfte der finnischen Kirchensprengel gehörte auf die Seite der »Weißen«. Das Spektrum der Einstellungen

der Geistlichen zum Krieg reichte von aktiver Teilnahme bis zum passiven sich Heraushalten. Die Bischöfe und die Mehrheit der Pastoren unterstützten öffentlich oder heimlich die Ziele des »weißen Finnlands«. Obwohl diese Einschätzung belegt werden kann, bildet sie nicht das gesamte Handeln im kirchlichen Raum ab, der mehr umfasst als das Agieren von Bischöfen und Pastoren. In den Kirchensprengeln, in denen die »Roten« an die Macht kamen, waren die Veränderungen für das kirchliche Leben viel gravierender. In der Nachkriegszeit überwog jedoch das normative Bild der Sieger die Deutung, obwohl die Einstellung der Geistlichen zum Bürgerkrieg, wie der Artikel zeigt, keineswegs einhellig war.

**Sabine Arend, Hans-Christian Petersen und Dirk Schuster, Hans Heinrich und Hildegard Schaefer. Zwei Biographien zwischen ›asiatischem Osten‹, ›Ostforschung‹ und Widerstand**

Die Geschwister Hildegard und Hans Heinrich Schaefer, sozialisiert in einer protestantischen Professorenfamilie, durchlebten die Zeit des Nationalsozialismus auf unterschiedliche Weise. Hans Heinrich war schon vor 1933 ein renommierter Lehrstuhlinhaber mit entsprechender finanzieller Absicherung. Seiner Schwester wurde die Habilitation hingegen durch die Nationalsozialisten versagt. Hans Heinrich stellte ab 1933 seine Forschungen zunehmend in den Dienst der neuen Machthaber, um sein eigenes antikommunistisches Weltbild propagieren zu können. Trotz seiner rassistischen Forschungen genießt er in Fachkreisen bis heute eine hohe Anerkennung. Hildegard arbeitete einerseits während der NS-Zeit für die Publikationsstelle Dahlem, eine Einrichtung zur wissenschaftlichen Legitimierung der deutschen Ansprüche auf die ehemaligen deutschen Ostgebiete. Andererseits setzte sie sich im Zuge ihres Engagements für die Bekennende Kirche für verfolgte Juden ein und half diesen, wofür sie unter anderem im Konzentrationslager Ravensbrück inhaftiert wurde. Ihr Engagement macht sie in der Gegenwart zu einer Christin, die aus religiöser Überzeugung half und dafür Verfolgung und Haft in Kauf nahm. Trotz dieser nahezu gegensätzlichen Handlungsweisen in der Zeit zwischen 1933 und 1945 lassen sich ebenso Parallelen in den Denkstrukturen der beiden Schaefer aufzeigen. Der Artikel verbindet beide Biographien und analysiert die individuellen Weltbilder der Geschwister vor dem Hintergrund der politischen Veränderungen 1933 und 1945 sowie der gesellschaftlichen Einflüsse jener Zeit.

**Peter-Ben Smit und Ruth Nientiedt, Gemeinschaft und Versöhnung. Wiederannäherungen zwischen den alt-katholischen Kirchen Deutschlands und der Niederlande im Vorfeld der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen**

Der Beitrag untersucht am Beispiel der alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union Dynamiken des Vergebens und Vergessens zwischen den Kirchen nach Ende des Zweiten Weltkriegs. Analysiert wird die Korrespondenz des mit dem Nationalsozialismus sympathisierenden Bischofs der deutschen alt-katholischen Kirche, Erwin Kreuzer, mit Andreas Rinkel, dem Erzbischof von Utrecht der niederländischen alt-katholischen Kirche. Als hermeneutischer Rahmen dienen die Formen des Vergessens von Aleida Assmann. Der Schriftwechsel zeigt, wie die Protagonisten zur

Wahrung der Kirchengemeinschaft von einer unterschiedlichen Wahrnehmung der Vergangenheit zu einer bis zu einem gewissen Grad gemeinsamen Erinnerung sowie einem Eingeständnis deutscher (alt-katholischer) Verantwortung gelangen. Diese ermöglicht dann ein einvernehmliches »Vergessen«, das den Weg frei macht für Versöhnung, Zusammenarbeit innerhalb der Ökumenischen Bewegung und den Wiederaufbau Europas.

## ■ ABSTRACTS

### **Hans Henning Hahn, Research on Stereotypes and Religion. Methodological Considerations**

Discussions about the so-called problems with refugees and asylum-seekers reveal the impact of religious stereotypes. This paper deals with questions of conceptualization and methodological approach when undertaking research on religious stereotypes inside and between the three monotheistic religions; Jewry, Christendom and Islam. Their autonyms and exonyms (»orthodox«, »heretic«) consist of mutual value judgments with a stereotypical character. Their common historical narrative produces an analogy of reciprocal stereotypes. The fact that religious and denominational stereotypes are often combined with cultural or national stereotypes and, thus, appear as linguistic hybrids deserves further assessment and elaboration.

### **Stephan Scholz, »Desecration of Everything Sacred«? (Anti-)Religious Stereotypes in the Media Analysis of the Spanish Civil War (1936–1939)**

It was not just in the Spanish Civil War itself but also in the assessment of that war across Europe that religious stereotypes assumed a greater level of importance than might initially be assumed with a primarily politically-ideologically aligned interpretation. The attitude of the warring Spanish parties towards religion and the Church was frequently a significant, but most definitely a strongly emotionalizing, factor among the European public as they assessed and evaluated the conflict and its rival parties. The nationalistic camp surrounding General Franco and his supporters in Europe successfully disseminated the stereotype of an allegedly anticlerical Spanish Republic that was markedly hostile towards religion. By contrast, followers and defenders of the Republic sought fervently, on the one hand, to deconstruct this stereotype and, on the other hand, to establish a very different counter-stereotype, which the nationalists would need to discredit in a religious-confessional respect. Across the entire political and ideological spectrum, the auto-stereotype of a European culture based on »civilised« interaction was shared, in particular, with Christian-based religion and religiosity, whose disregard, or even combatting, was deemed an act of sacrilege.

### **Vanessa Walker, The Discursive Struggle for the Prophetic Legacy. Religious Self-Stereotypes of ›Salafis‹ and their Hetero-Stereotyping of ›Sufis‹ as the ›Other‹ within their ›Own‹**

Contemporary ›Sufis‹ and ›Salafis‹ fight with each other for the prerogative to interpret what ›true Islam‹ is supposed to look like. In doing so, the use of religious auto-stereotypes as well as hetero-stereotypes is central to enhancing their own position and devaluing their opponent, in order to exclude them from the discourse. Due to the relatively young age of Salafism, as well as its conceptual orientation, the reference back to early

Islam's rich polemical heresy-based vocabulary is crucial to the Salafist approach to generating legitimacy. Although this intra-Islamic discourse is also fought within Western societies, the general public only has a very limited knowledge about these debates. As such, the aim of this article is to trace and expound upon some of the most important and most usual religious stereotypes employed by ›Salafis‹ about themselves and the ›Sufis‹.

**Christoph Kienemann, From Offside into the Mainstream? The Transformation of German-Catholic images regarding Poland and Poles at the beginning of the 20<sup>th</sup> century**

Up to now, German stereotypes of Poland have been analysed under the auspices of nationalism, liberalism or imperialism. Works dealing with the development of German stereotypes about Poland in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries primarily reflected the discourse of Protestant-liberal mainstream, which produced primarily negative images of Poland following the *Vormärz*. This paper, however, examines stereotypes of Poland within German-Catholic discourse. Against the background of the First World War, the analysis will consider in what way a transnational Catholic identity can be determined and how it disintegrates in favour of an increasingly nationally oriented identity. It becomes apparent that Catholics are increasingly employing stereotypes that were already present in Protestant discourse.

**Victor Shnirelman, The Russian Orthodoxy and a Conspiracy Theory. A Contemporary Discourse**

The article discusses an eschatological background of conspiracy using the Russian Orthodox conspiracy as a case study. The contemporary Russian Orthodox conspiracy focuses on a concept of the »end of time«, which is imagined as a triumphal arrival of the Antichrist, assisted by the Jews and Freemasons. Thus a function, rather than any attribute (rootless, rationalist, liberal, materialist, treachery), forms the basis for the development of religious stereotyping, shared by some priests and the conservative public intellectuals. In fact, the Jews are held responsible for preparing the way for the arrival of their close relative, the Antichrist, and this goal is viewed as a prime mover for all their actions. Russia is considered the last fortress of true Christianity, playing the role of the Biblical »restrainer« (*katechon*), resisting Satan with the Antichrist and banishing them from the world. The main themes of the discourse are, firstly, a »ritual murder« of the Russian emperor, secondly, the current globalization accompanied by the digital economy and allegedly triggering the »mark of Satan«, and thirdly, a construction of the Third Temple. All these developments are viewed as the strategic, treacherous activities of the Jews and the Freemasons.

**Martin Kloke, Anti-Jewish conspiracy myths in religious discourses. Genesis, distribution and therapeutic options of a collective resentment**

More than ever, globalized modernity offers gateways for paranoid versions of interpreting the world. Conspiracy fantasies among Muslims are, in part, due to European-Chris-

tian influences, but are also linked to Islamic (Koranic) traditions. It is rare for Muslims to attribute the reform deadlock in the Arab world to deficits in modernization or to a lack of secularization. Many Muslims feel at the mercy of an evil and conspiratorial operation of an overpowering opponent: the Jews – especially in the form of Israel.

Standards of reason and objectivity barely have a chance in illiberal religious discourse contexts where the separation of state and religion is regarded as sacrilege. So far, few Muslim voices have dared to oppose those destructive tendencies that poison intercultural coexistence and not only in the Middle East. Certainly, an arrangement of the Israeli-Palestinian conflict would be an enormous contribution to humanization; but as long as large parts of the Muslim world are dominated by pre-Enlightenment thought-patterns and emotions charged with conspiracy fantasies, well-intentioned therapeutic countermeasures can do little.

### **Fabian F. Grassl, Resistance and Delusion? Helmut Thielicke and the Third Reich before and after 1945. A Reappraisal**

Lutheran theologian and ethicist, Helmut Thielicke (1908–1986), has generally been regarded as an advocate of the »no-compromise« policy towards Nazi Germany. This essay, however, draws attention to Thielicke's ambiguous stance on matters of the Third Reich. While the first part of this article presents Thielicke's personal account of his struggle for employment during Germany's darkest hour, the second part takes a closer look at his dealings with the Nazi authorities prior to 1945, in particular, his role in the resistance. The third section, in turn, reexamines his alleged lack of critical distance towards the regime after its downfall in 1945. This analysis is based on hitherto neglected and partly archived sources, and the focus in the third section focuses, above all, on Thielicke's problematic line of argumentation in his thus far unnoticed *Foreword to the Book of the Fallen of the Students' Fraternity Uttenruthia in Erlangen*.

### **Ilkka Huhta, The Lutheran Church of Finland and the Civil War 1918. The status of the Finnish Lutheran Church in 1918**

This article analyses the positioning of the Lutheran Church of Finland, its congregations, and its clergy during the months of the Civil War in Finland. In relation to the size of the population, the Civil War of Finland was, at the time, the bloodiest in European history. The Lutheran Church was still considered the common church of the people, and almost all Finns were parishioners and, thus, members of the Lutheran church. The Civil War, ultimately, took place between members of the church. Slightly more than half of Finnish parishes were counted to be on the side of the Whites. The attitudes of ordinary parish pastors towards the war varied from active participation to passively standing by. Either publicly or in secret, the bishops and most of the Church's pastors expressed their support for the goals of White Finland. Although this image of history can be substantiated, it fails to adequately reveal all the aspects of the church's work besides the actions of its bishops and pastors. In the parishes caught up on the Red side, the life of the clergy changed more than was the case in parishes ruled by the Whites. Although the clergy in its actions and attitudes did not act entirely unanimously in the Civil War, the post-war views of the victors tend to dominate the subsequent image of the Church.

**Sabine Arend, Hans-Christian Petersen and Dirk Schuster, Hans Heinrich and Hildegard Schaefer. Two Biographies Between ›The Asian East‹, ›Ostforschung‹ and Resistance**

The siblings Hildegard and Hans Heinrich Schaefer, raised in a Protestant professorial family, experienced the era of National Socialism in very different ways. Prior to 1933, Hans Heinrich was already an established professor with corresponding financial security. His sister, however, was denied a post-doctoral qualification by the National Socialists. Hans Heinrich increasingly committed his research into the service of the new rulers from 1933 onward, in order to propagate his own anti-communist world view. He continues to be held in high regard among professional circles today, in spite of his racist research. During the Nazi era, Hildegard worked for the ›Publikationsstelle Dahlem‹, a facility for the scientific legitimization of German proprietary claims to the former eastern territories. At the same time, as part of her commitment to the Confessing Church, she campaigned for and supported persecuted Jews. This led to her internment in the Concentration Camp at Ravensbrück. Her religious beliefs as a Christian led her to offer support, in the knowledge that this would lead to persecution and imprisonment. In spite of these effectively disparate courses of action during the period between 1933 and 1945, there are nevertheless parallels to be found in the thought structure of these two Schaeferes. The article draws connections between both biographies and analyzes the individual worldviews of the siblings against the backdrop of political changes between 1933 and 1945 and the social influences of that time.

**Peter-Ben Smit and Ruth Nientiedt, Community and Reconciliation. Rapprochement between the Old Catholic Churches of Germany and the Netherlands prior to the Founding of the World Council of Churches**

This essay explores the dynamics of »forgiving and forgetting« among churches following the end of the Second World War, based on the example of the Old Catholic Churches of the Union of Utrecht. Applying the Aleida Assmann's theory of forgetting as a hermeneutical framework, the study traces the development of the correspondence between Erwin Kreuzer, Bishop of the Old Catholic Church of Germany, and an outspoken NS sympathizer, and Andreas Rinkel, Archbishop of Utrecht of the Old Catholic Church of the Netherlands. After the end of the war, this correspondence shows how the two protagonists arrive at a position of safeguarding the church community from different perceptions of the past in order to achieve, to a certain extent, a sense of common memory, as well as an admission of German (Old-Catholic) responsibility. This then enables a consensual »forgetting« that leaves the path free for reconciliation and for a common journey in the ecumenical movement, moving towards the rebuilding of Europe.



Hans Henning Hahn

## Stereotypenforschung und Religion

### Methodische Überlegungen<sup>1</sup>

Als der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington 1996 in seinem berühmte Buch *The Clash of Civilizations*<sup>2</sup> diverse Visionen einer künftig friedlichen Welt mit der Voraussage von unablässigen regionalen und globalen Konflikten religionsgeprägter Kulturen herausforderte, erhob sich in vielen westlichen Gesellschaften ein Sturm der Kritik. Sie richtete sich sowohl gegen die vorgebliche Analyse der gegenwärtigen Welt als auch gegen politische Forderungen des Autors an die Adresse der westlichen Staaten. Nicht auf diese Kritik soll hier eingegangen, sondern auf eine der Folgen dieser Debatte für die Diskurse einiger Länder hingewiesen werden: nämlich auf die seitdem immer wieder auftauchenden holzschnittartigen Bilder diverser Religionen. Als Beispiel sei eine 20 Jahre später veröffentlichte Auseinandersetzung mit Huntington angeführt, als der Herausgeber der ZEIT Josef Joffe in einer kritischen Wiederaufnahme der Huntington-Kritik im Jahr 2016 schrieb:

»In Syrien kämpfen die Theokraten von Teheran zusammen mit den Orthodoxen Russlands. Die Saudis und deren sunnitische Kumpane sind Teil der US-geführten Koalition, und die muslimischen Türken bombardieren muslimische Kurden, die keinen eigenen Staat kriegen dürfen. Eine stille Allianz verbindet Israel mit Riad, Amman und Kairo. Es geht nicht um Inbrunst, sondern um Interesse. Aber spielt nicht Gott doch eine Rolle? Ja, nur nicht so, wie Huntington wähte. Der Konflikt der Mächte ist der Motor, der Glauben – Schia contra Sunna – bloß der Kraftverstärker, wie Steroide im Sport. Es ist ein magischer Trank.«<sup>3</sup>

Joffes Text war gedacht als späte Widerlegung Huntingtons: Nicht Religionen würden Krieg und Gewalt hervorrufen, sie seien lediglich Mobilisierungsfak-

- 1 Eingangsreferat zur Konferenz: *Religion als Hafen oder Bedrohung. Religiöse Stereotypen in der medialen Vermittlung des 20. Jahrhunderts* am 14.–16. November 2018 in Oldenburg.
- 2 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York 1996. Deutsche Ausgabe: Samuel P. Huntington, *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München-Wien 1996. Drei Jahre zuvor hatte Huntington schon seine Thesen (noch mit einem Fragezeichen versehen) in einem aufsehenerregenden Aufsatz veröffentlicht: Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* 72/3 (1993), 22–49.
- 3 Josef Joffe, Samuel Huntington. Der Prophet, der brillant danebengriff, in: *DIE ZEIT* Nr. 1/2017 vom 29.12.2016.

toren. Nichtsdestoweniger war sein Text voll von emotional aufgeladenen Kollektivbehauptungen über Religionen und Konfessionen, sogar bei ihm, der sich selbst sicherlich als aufgeklärten Vertreter der säkularen westlichen Welt versteht.

Zahlreiche mit dem Schlagwort *Eurabien* (*Eurabia*)<sup>4</sup> verbreitete religiöse Stereotypen kennzeichnen seit über einem Jahrzehnt diffuse oder auch konkrete Ängste in diversen europäischen Gesellschaften. So begründete etwa der norwegische Attentäter Anders Behring Breivik seinen Anschlag 2011 mit dem Bestreben, »Eurabia« aufhalten zu wollen. Unter diesem von Gisèle Littman (alias Bat Ye'or) geprägten Begriff verstehen er und vielerlei andere derartige Bewegungen, dass Europa unter muslimische Fremdherrschaft zu geraten drohe. Dabei ist die Gleichsetzung von muslimisch und arabisch (obwohl die Araber nicht die Mehrheit der Bekenner des Islam darstellen) charakteristisch für dieses Stereotyp. Kürzlich hat Andrew Brown in der britischen Tageszeitung *The Guardian* festgestellt, dass die islamophobe Ideologie von *Eurabia* inzwischen im Mainstreamdiskurs angekommen sei<sup>5</sup> – und offensichtlich gilt dies ebenfalls für andere Religionsstereotypen.

Die Aktualität stereotypisierter Religionsbilder in der globalen Medienwelt darf nicht zu dem Irrtum verleiten, es handele sich um etwas völlig Neues. Vielmehr lässt sich unschwer feststellen, dass inhaltlich und emotional fast immer alte Vorurteile und Bilder wiederaufgenommen werden. Desgleichen erfüllt die heutige religiöse bzw. konfessionelle Stereotypenwelt die gleichen Funktionen wie früher; auch ihr globaler Gebrauch stellt kein vollkommen neues Phänomen dar. Allerdings lässt der aktuelle Gebrauch religiöser Stereotypen in den westlichen Medien ein erneutes Nachdenken zum Phänomen Stereotyp erforderlich erscheinen. Im Folgenden werden deshalb Begrifflichkeit und das methodische Vorgehen der Historischen Stereotypenforschung<sup>6</sup> kurz skizziert; daran sollen sich Überlegungen über religiöse und konfessionelle Stereotypen anschließen so-

4 Vgl. als ersten Überblick <https://de.wikipedia.org/wiki/Eurabien> und <https://en.wikipedia.org/wiki/Eurabia> [Zugriff 16.08.2019] mit wichtigen Literaturhinweisen.

5 Andrew Brown, The myth of Eurabia: how a far-right conspiracy theory went mainstream, in: *The Guardian*, 16.08.2019, <https://www.theguardian.com/world/2019/aug/16/the-myth-of-eurabia-how-a-far-right-conspiracy-theory-went-mainstream> [Zugriff 18.08.2019].

6 Mit dem Begriff *Historische Stereotypenforschung* wird die seit den 1990er Jahren am Institut für Geschichte an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg betriebene wissenschaftliche Befassung mit dem Phänomen Stereotyp bezeichnet; heute getragen von der Arbeitsstelle Historische Stereotypenforschung, vgl. <http://www.stereotyp-und-geschichte.de/>. Als methodische Einführungen siehe die drei von Hans Henning Hahn herausgegebenen Sammelbände: Hans Henning Hahn (Hg.), *Historische Stereotypenforschung. Methodische Überlegungen und empirische Befunde* (Oldenburger Schriften zur Geschichtswissenschaft 2), Oldenburg 1995; ders. (Hg.), *Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen* (Mitteleuropa – Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas 4), Frankfurt/M. u. a. 2002, und ders./Elena Mannová (Hg.), *Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur Historischen Stereotypenforschung* (Mitteleuropa – Osteuropa. Oldenburger Beiträge zur Kultur und Geschichte Ostmitteleuropas 9), Frankfurt/M. 2007.

wie die Erörterung der Frage, inwieweit sich deren Erforschung von der anderer, z. B. nationaler oder sozialer Stereotypen unterscheidet.

### Was sind Stereotypen?

Mit dem Begriff Stereotypen werden gemeinhin Verallgemeinerungen bezeichnet, die auf spezifische menschliche<sup>7</sup> Gruppen oder auf Individuen als Mitglieder spezifischer menschlicher Gruppen gemünzt sind. Sie, die Stereotypen, haben (auch) eine kognitive Funktion, d. h. sie reduzieren zunächst einmal Komplexität und erleichtern damit die Orientierung in der Welt. Der Umkehrschluss ist allerdings nicht erlaubt: Nicht jede Verallgemeinerung ist schon ein Stereotyp – dazu gehört noch mehr. Stereotypen enthalten fast immer auch positive oder negative Werturteile, die meist von einer starken Überzeugung getragen werden. Der polnische Soziologe Adam Schaff<sup>8</sup> machte gerade hier die Unterscheidung von Begriffen und Stereotypen: Beide stellen Verallgemeinerungen dar, aber nur Stereotypen enthalten zwingend auch – explizit oder implizit – Werturteile. Er spricht in diesem Zusammenhang von emotionaler Aufladung als notwendigem Bestandteil eines Stereotyps. Sprachlich gefasste Stereotypen treten fast immer als rhetorische Floskeln auf. Definitiv handelt es sich also bei Stereotypen um eine Kombination verschiedenartiger Elemente: um eine wertureilende, emotional meist aufgeladene und stets verallgemeinernde Aussage über menschliche Gruppen (bzw. über Einzelne als Mitglieder menschlicher Gruppen), rhetorisch als Floskel formuliert und in diversen Diskursen verwendet, mit einer Orientierungsfunktion.

Stereotypen sind Diskursphänomene, d. h. sie werden in menschlichen Gruppen deren einzelnen Mitgliedern vom Diskurs vermittelt, sind also nicht aus empirischer Erfahrung entstanden. Nur so ist es zu erklären, dass Stereotypen oft resistent gegen widersprechende empirische Erfahrungen sind und dass in solchen Fällen die Erfahrung meist als Ausnahme deklariert wird. Stereotypen lassen sich von Wissenschaftlern nicht nur in der Gegenwart, sondern auch für die Vergangenheit untersuchen. Während Soziologen und Psychologen Stereotypen in Befragungen u. ä. lebender Personen ermitteln, befassen sich Historiker mit Stereotypen und deren Wirkungen in der Vergangenheit, also nicht mehr lebender Personen. Hier ist es offensichtlich, dass die Geschichtswissenschaft Stereotypen ausschließlich als Diskursphänomene untersuchen kann, also diskursive Quellen benötigt, denn nur als schriftlich niedergelegte oder eventuell bildliche Stereotypen (z. B. orientalistische Elemente in Bildern oder Karikaturen<sup>9</sup>) sind sie in der Vergangenheit greifbar. Stereotypen treten sowohl im privaten Bereich (also in der privaten zwischenmenschlichen Kommunikation) als

7 Ob auch nichtmenschliche Gegenstände oder Institutionen Objekte von Stereotypisierungen sein können, wird zur Zeit noch in der Wissenschaft kontrovers diskutiert.

8 Vgl. Adam Schaff, Stereotypen und das menschliche Handeln, Wien u. a. 1980.

9 Vgl. den Beitrag von Rima Chahine in KZG/CCH 2/2019.

auch in öffentlichen Diskursen auf. Für ersteren, den privaten Bereich, wäre bei der Erforschung der Genese ebenso wie der Funktionen und Folgen von Stereotypen die Psychologie zuständig. Historiker, Soziologen, Politikwissenschaftler, ja auch Kulturwissenschaftler beschränken sich notwendigerweise auf Stereotypen im öffentlichen Diskurs. Die Diskursgruppen können dabei unterschiedlich sein, je nach dem, um welche Stereotypen (nationale, ethnische, religiöse, soziale, Gender-Stereotypen etc.) es sich handelt. Allerdings darf man sich dabei nicht auf Mehrheitsdiskurse beschränken, auch Minderheitsdiskurse sind wichtig und untersuchungswert.

Stereotypen geben fast nie Auskünfte über die Realität des Objekts eines Stereotyps. Es macht also keinen Sinn, aus antisemitischen oder antiislamischen Stereotypen etwas über reale Juden oder reale Muslime erfahren zu wollen. Wissenschaftler erhalten bei der Untersuchung von Stereotypen dagegen wirkliche Informationen über die Überzeugungen, die Weltsicht (*mental maps*) und Emotionen der jeweiligen Sprecher, also der Benutzer von Stereotypen.

Stereotype treten sowohl als Autostereotype, also Selbstbilder, wie auch als Heterostereotype, also Fremdbilder, auf. Diese beiden stehen in einem direkten Verhältnis zueinander.<sup>10</sup> In jedem Heterostereotyp steckt, direkt oder – meist – unausgesprochen, das Autostereotyp. Hier ein Beispiel aus dem Bereich religiöser Stereotypisierungen: Das Stereotyp ›fanatische Muslime bzw. Moslems‹ impliziert, dass der Sprecher seine Gruppe, etwa die Christen, als ›gemäßigt, eben nicht fanatisch‹ charakterisiert, dass darin also sein Autostereotyp besteht.

Phänomenologisch ist unschwer festzustellen, dass innerhalb diverser menschlicher Gruppen (Nationen, Parteien, Religionsgemeinschaften) ein gewisser – mal starker, mal etwas schwächerer – Konformitätsdruck besteht. Wer die Stereotypen seiner Gruppe nicht teilt, ja sich offen dagegen ausspricht, riskiert eine soziale Marginalisierung. Der Grund für einen solchen Konsenszwang ist in der Identitätsrelevanz von Stereotypen zu finden – die Gemeinsamkeit der Stereotypen beruht darauf, dass sie als tragende Elemente der identitären Gemeinsamkeit aller Mitglieder der Gruppe dienen. Zu der oben erwähnten Orientierungsfunktion von Stereotypen gehört vor allem auch die Unterscheidung von ›eigen‹ und ›fremd‹, von Wir-Gruppen und ›den anderen‹. Es geht also um Identität und Alterität, die beide in Stereotypen meist recht emotional zum Ausdruck gebracht werden.

Aus dem Umstand, dass es unterschiedliche Stereotypen gibt – nationale, ethnische, religiöse, soziale, professionelle, regionale, lokale, Gender-Stereotypen –, ergibt sich im Hinblick auf die Funktion der Identitätsrelevanz, dass jeder Mensch, der diverse Stereotypen benutzt und sie für wahr hält, sich selbst diversen Gruppen zurechnet: einer Nation, einer ethnischen Gruppe, einer Religion, einer Konfession, einem Staat, einer Region, einer Lokalität, einem Geschlecht

10 Vgl. dazu Hans Henning Hahn, Das Selbstbild und das Fremdbild – was verbindet sie? Überlegungen zur Identitätsfunktion von Stereotypen in der europäischen Geschichte, in: Anna Dąbowska/Walery Pissarek/Gerhard Stickel (Hg.), Stereotypes and linguistic prejudices in Europe. Contributions to the EFNIL [European Federation of National Institutions for Language] Conference 2016 in Warsaw, Budapest 2017, 137–154.

usw. Jeder Mensch gehört also mehreren Gruppen gleichzeitig an. Manche dieser Gruppen werden im Diskurs als deckungsgleich konstruiert: der katholische Pole, der katholische Ire, der arabische Muslim bzw. der muslimische Araber. Alle diese stereotypen Zusammenstellungen stimmen natürlich nicht – es gibt genügend nichtkatholische Polen und Iren, und jeder Besucher des Nahen und Mittleren Ostens kann sich davon überzeugen, wie viele christliche und auch atheistische Araber, Perser, Afghanen usw. es gibt, dass also nicht alle Araber Muslime sind. Stereotypen geben vor, wahre Feststellungen zu sein, und sie rechtfertigen ihren Wahrheitsgehalt damit, dass das jeweilige Stereotyp inhaltlich auf die Mehrheit einer Gruppe und damit oberflächlich auf alle deren Mitglieder zutreffe.

### Religiöse Selbst- und Fremdstereotypisierungen

Dem gesamten menschlichen Schrifttum über Religion bzw. religiösen Überzeugungen ist zu entnehmen, dass ein Wissen über die Verschiedenheit von Götterbildern und religiösen Vorstellungen immer bestand. Haben solche Unterscheidungen von *wir* und *sie*, *die anderen* zu wechselseitigen religiösen Stereotypen geführt? Im Sprachgebrauch monotheistischer Religionen ist als kennzeichnend festzustellen, dass offensichtlich viele Selbst- und Fremdbezeichnungen stereotypen Charakter haben, d.h. nicht nur eine religiöse Bezeichnung enthalten, sondern gleichzeitig auch in meist hohem Maße wertbeladen sind. Fremdbezeichnungen wie *Ungläubiger*, *Irrgläubiger* oder *Ketzer*, *Giaur* bzw. *Kafir* im muslimischen Bereich, *Goi* im jüdischen Bereich, Selbstbezeichnungen als *Gläubige* oder gar *Rechtgläubige* geben nicht nur eindeutige Antworten auf die Fragen: Wer sind wir bzw. die Unsrigen, und wer sind ›die Anderen‹, sondern sie laden diese Antworten auch emotional auf, funktionieren also als Stereotyp und sind damit gezielt identitätsrelevant. Sie schließen ›die Anderen‹ emotional aus bzw. schließen die Gläubigen in die Gruppe ein. Dies ist offensichtlich zur Gruppenselbstbestimmung notwendig, stellt also einen normalen Vorgang dar. Die sprachliche Kombination von auf der einen Seite Identitätsbestimmung der religiösen Gruppe und auf der anderen Seite emotionsaufgeladener Ausdrucksweise prägt allerdings im Normalfall religiöse Diskurse. Das gilt vor allem dann, wenn sie nicht fachtheologisch sind, sondern für eine breitere Öffentlichkeit, deren identitärer Zusammenhalt gefestigt werden soll, bestimmt sind. Alle die genannten Worte haben eine meist komplexe historische Genese, wurden aber in der Moderne und vor allem im 20. Jahrhundert nur noch stereotyp benutzt.

Die autostereotype Selbstbezeichnung »Rechtgläubige« stellt allerdings nicht nur fast immer das Instrument eines Rechtfertigungsdiskurses dar, sondern sie enthält gleichzeitig in hohem Maße auch Elemente eines Überlegenheitsdiskurses. Das findet sich – wenn auch mit in unterschiedlichen Epochen variierender Intensität – bei allen monotheistischen Religionen und deren konfessionellen Varianten, wird aber nicht nur untereinander, sondern vor allem auch gegenüber nicht-monotheistischen Glaubensgemeinschaften benutzt.

## Religiöse und nationale Stereotypen

Was bedeutet es, wenn im religiösen Bereich fast jegliche Fremd- und Selbstbezeichnung eine heterostereotype bzw. autostereotype Form hat? Hat dieser Umstand einen Einfluss auf die Wahrnehmungen und die Kommunikation? Eindeutige Antworten sind hier keineswegs selbstverständlich. Zunächst ist immer zu fragen, wer oder was genau ist das Objekt einer religiösen bzw. konfessionellen Stereotypisierung? Sie kann sich auf eine Religion selbst und/oder ihre Inhalte beziehen, oder auf die Glaubensgemeinschaften, also auf die Religion als soziales Phänomen, oder auf die Menschen, die sich zu dieser Religion bekennen, oder auch – vor allem im Christentum – auf ihre institutionalisierte Form, also auf eine der Kirchen. Jeder analytische Umgang mit religiösen Stereotypen sollte in konkreten Fällen solche Unterscheidungen machen, also danach fragen, über wen oder was jeweils eine stereotype Aussage gemacht bzw. wem eine stereotypisierte Verallgemeinerung angehängt wird.

Das klingt wie eine Einschränkung; dem entspricht aber gleichzeitig eine Erweiterung der Stereotypisierungspraktik. In der Regel treten Stereotypen nämlich in Mischformen auf. Selten haben wir es mit einem rein religiösen, einem rein nationalen, einem rein sozialen oder rein professionellen usw. Stereotyp zu tun. Stattdessen mischen sich verschiedene Stereotypen, wie oben schon angedeutet wurde. In Europa ist es seit einigen Jahrhunderten üblich geworden, bestimmte Konfessionen mit Nationen zu verbinden, also nationale und konfessionelle Stereotypen miteinander zu kombinieren – so z. B. die Griechisch-Unierten mit der ukrainischen Nation, obwohl es Griechisch-Unierte Kirchen (also mit einem ›östlichen‹, aus byzantinischem oder orientalischem Ursprung stammenden Ritus, aber dem katholischen Papst unterstellt) auch in zahlreichen anderen osteuropäischen Ländern (Rumänien, Slowakei, Ungarn) und im Nahen Osten gibt, und auf der anderen Seite viele Menschen, die sich als Ukrainer bezeichnen, keineswegs zur Griechisch-Unierten Kirche gehören.<sup>11</sup>

Bei solchen Fällen der Kombination konfessioneller und nationaler Stereotypen stellt sich oft die Frage nach der Dominanz: Soll es heißen, dass alle Mitglieder dieser Glaubensgemeinschaft bzw. Kirche einer bestimmten Nation, oder umgekehrt, dass alle Mitglieder der genannten Nation einer bestimmten Konfession (Armenier) angehören? Letzteres tritt häufiger auf: die katholischen Polen oder Iren, die griechisch-orthodoxen Russen, die lutheranischen Esten und

<sup>11</sup> Nach den neuesten Angaben [https://de.wikipedia.org/wiki/Religionen\\_in\\_der\\_Ukraine#2016](https://de.wikipedia.org/wiki/Religionen_in_der_Ukraine#2016) [Zugriff 17.08.2019] gehören knapp 6% der Bevölkerung der Ukraine der Griechisch-Unierten Kirche an. Josef Joffes Behauptung: »Seit 2015 tobt der Krieg zwischen dem katholischen und dem orthodoxen Teil der Ukraine – präzise an der ›Bruchlinie‹, die Huntington in seiner Landkarte eingezeichnet hatte« (Joffe, *Der Prophet*, a. a. O. [Anm. 3]) hat daher keinerlei reale Basis. Joffe folgt hier Huntingtons Ukrainebild: »Die kulturelle Bruchlinie zwischen dem Westen und der Orthodoxie verläuft seit Jahrhunderten durch das Herz des Landes« (Huntington, *Der Kampf der Kulturen*, a. a. O. [Anm. 2], 263–268; hier: 264).

Letten oder die katholischen Litauer im 19. Jahrhundert dann als Unterscheidungsmerkmal zur imperialen russischen Herrschernation. Ähnlich verhält es sich seit einigen Jahrzehnten wieder mit Türken und Arabern, die alle stereotyp dem Islam zugerechnet werden, obwohl jeder, der sich heute unter Türken oder Arabern bewegt, feststellen kann, wie viele türkische Atheisten oder wie viele arabische Christen es gibt.

Einen speziellen Fall stellen die Juden dar: Sie wurden ursprünglich rein als Religionsgemeinschaft verstanden; mit der Konversion zu einem anderen Glauben verlor der Betreffende seine Zugehörigkeit zum Judentum. Spätestens seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts änderte sich das: Seitdem Juden – vor allem in der zionistischen Ideologie und damit auch in deren Diskurs – sich selbst nicht nur als Religion, sondern auch als Nation, ja auch als ethnische Gemeinschaft definierten und von außen so definiert wurden – oft mit der missverständlichen Bezeichnung ›Rasse‹ –, meint *Jude* bzw. *jüdisch* nicht nur eine religiöse, sondern auch eine nationale und ethnische Zugehörigkeit, und das gilt vor allem, wenn die Worte in stereotypisierter Form und mit stereotypisierenden emotionalen Zuschreibungen benutzt werden.

Die konkrete Konfrontation mit Angehörigen anderer Religionen hat offensichtlich eine Folge, die nicht selten beobachtet werden kann: Europäische Atheisten bzw. religiös Indifferente entwickeln, wenn sie sich beispielsweise in einer orientalischen Umgebung bewegen, ein höchst positiv aufgeladenes abendländisch-christliches Autostereotyp, um sich von ihrer situativen Umwelt zu unterscheiden. Manche zuhause religiös indifferente Muslime reagieren, wenn sie sich in Europa befinden, ähnlich. In solchen Fällen geht es weniger um religiöse, sondern eher um kulturelle Autostereotypen, die aber oft mit religiösen Ausdrucksformen vermittelt werden. Wir haben es also gerade in der säkularen Moderne mit einer Kombination kultureller und religiöser Stereotypen zu tun. Die religiöse Prägung spezifischer Varianten von Kulturen gilt als selbstverständlich, daher ist eine solche Kombination von Religion und Kultur bei Stereotypen wohl kaum erstaunlich. Trotzdem ist es wichtig, dies immer wieder bei Diskursanalysen zu beachten, um nicht dem Irrtum zu verfallen, vom Gebrauch religiöser bzw. konfessioneller Hetero- und Autostereotypen auf wirkliche Religiosität rückzuschließen.<sup>12</sup>

Die Mischformen von nationalen und konfessionellen Autostereotypen spielen in manchen Diskursen oft eine – mehr oder weniger erkennbare – national-kulturelle Rolle. Am Beispiel solcher Autostereotypen wie *katholische Polen* oder *katholische Iren* lässt sich unschwer demonstrieren, dass sie von ihren Benutzern als Instrumente nationalreligiöser Homogenisierung eingesetzt werden – in beiden Ländern entweder zur nationalen Ausgrenzung anderer Konfessionen oder gegen die Vertreter eines säkularisierten, von der Aufklärung geprägten Kulturverständnisses als angeblich un-national.

12 Das betrifft gerade auch das eingangs erwähnte Phänomen einer seit über 20 Jahren gehäuft Benutzungs religiöser Stereotypen.

Konfessionelle Heterostereotypen können durch die Verbindung mit negativen Nationalstereotypen eine verstärkende Wirkung erhalten, vor allem, wenn erstere zur Erklärung negativer Entwicklungen herhalten müssen. Der russische liberale Emigrant Alexander Iwanowitsch Herzen (1812–1870) versuchte nach einer Rede des polnischen Dichters Adam Mickiewicz (1798–1855), in der es 1849 um die Zeitschrift *La Tribune des Peuples* ging, sich deren Misserfolg mit folgenden Stereotypen zu erklären:

»Der Katholizismus, der dem slawischen Genius so fremd ist, übt auf diesen eine zerstörende Wirkung aus: als die Böhmen nicht mehr die Kraft aufbrachten, sich gegen den Katholizismus zu verteidigen, brachen sie zusammen; bei den Polen entwickelte der Katholizismus jene mystische Exaltation, die sie ständig in einer Welt der Trugbilder gefangen hält. Wenn sie sich nicht unmittelbar unter dem Einfluß der Jesuiten befinden, dann denken sie sich, statt der Befreiung, entweder einen Götzen aus oder sie geraten unter den Einfluß irgendeines Visionärs.«<sup>13</sup>

## Geschichte und Stereotyp

In diesem Zusammenhang lohnt es sich, Überlegungen über die widersprüchliche Rolle der Geschichte bei der Bildung und Wirkung von Stereotypen<sup>14</sup> anzustellen. Die Präsenz der Geschichte im Stereotyp ist unschwer festzustellen. Ständig begegnet man der historischen Legitimation von Stereotypeninhalten. Zahlreich Stereotypen werden von ihren Trägern legitimiert, erklärt, gerechtfertigt durch die Vergangenheit: »Die anderen sind so, denn die Geschichte zeigt, dass sie schon immer so waren«, und »wir sind eben so, denn die Geschichte beweist, dass wir im Grunde schon immer so waren oder – unserer Veranlagung, unseren Werten, unserem Wesen entsprechend – so hätten sein sollen«. Geschichte dient als Reservoir der Rechtfertigung von Auto- und Heterostereotypen. Dahinter steht ein Anspruch auf dauernde Gültigkeit, quasi auf Ewigkeit. Dieser Anspruch ist – das ist unschwer zu erkennen – unhistorisch, denn er widerspricht all dem, was wir unter Geschichte verstehen und was Geschichte tatsächlich ist, nämlich ständiger Wandel. Das Paradox der Stereotypenwelt besteht darin, dass die Geschichte dazu dient, Stereotypen und deren Wahrheitsanspruch zu legitimieren; gleichzeitig aber springt der Inhalt der Stereotypen aus der Geschichte heraus, indem er für ewig gültig erklärt wird. Dies widerspricht sowohl den (historischen) Legitimationsschemata von Stereotypen als natürlich auch der tatsächlichen Historizität der Stereotypen. Letzteres, die Historizität, ergibt sich aus der Frage nach Wandel und Konstanz von Stereotypen in zwei parallelen Prozessen, die für die Moderne kennzeichnend sind: Staatsbildungsprozesse und Nationsbildungsprozesse, also die institutionellen und sozialen

13 Alexander Herzen, *Mein Leben. Memoiren und Reflexionen 1847–1852*. Aus dem Russischen übersetzt von Hertha v. Schulz, Berlin (Ost) 1963 (1866), 47 f.

14 Vgl. Hans Henning Hahn, *Stereotypen in der Geschichte und Geschichte im Stereotyp*, in: ders. (Hg.), *Historische Stereotypenforschung*, a. a. O. (Anm. 6), 190–204.

Grundlagen moderner Gesellschaften. Es ist offensichtlich und im Detail unschwer festzustellen, dass diese Prozesse auch die Stereotypenbildung ständig beeinflussen und zu Veränderungen der konkreten Stereotypen, wenn auch nicht unbedingt zum Wandel von deren Funktionen beitragen. Die damit meist einhergehenden Säkularisierungsprozesse haben ihren Einfluss auf den Wandel religiöser und konfessioneller Stereotypen.

Der Autor dieses Aufsatzes mag zu Verdeutlichung ein eigenes biographisches Detail anführen. Als Evangelischer, der in einer ländlichen und zu 95 % katholischen Umgebung aufwuchs, versuchten die evangelischen Volksschullehrer und Pfarrer, ihm entsprechende antikatholische Heterostereotypen zu vermitteln; die katholische Umgebung wiederum belegten ihn mit antiprotestantischen Heterostereotypen. Um sozial funktionieren zu können, ergab sich als einziger Ausweg aus dieser Stereotypensackgasse eine säkularisierende Weltsicht. Um diesen Ausweg zu finden boten sich zwei Möglichkeiten: eine Flucht vor der Religion oder eine intensivere Beschäftigung mit der Geschichte und damit die Gewinnung einer Distanz zu allen überlieferten Geschichtsbildern.

Die drei monotheistischen Religionen beziehen sich genealogisch und historisch aufeinander – wenn auch mit unterschiedlichen Wertigkeiten. Sie sind alle drei Teile des gleichen historischen Narrativs, auch wenn die Erzählweise ebenfalls recht unterschiedlich ist. Demnach entstand das Christentum aus dem Judentum, aus diesen beiden dann der Islam. Die jeweils später entstandene Religion hält sich für die Vollendung der vorherigen und fordert daher, dass letztere sich ihr anschließen; die jeweils ältere sieht in den später Entstandenen Abtrünnige, also Apostaten bzw. Renegaten. Bei der Entstehung von Konfessionen sind – zumindest im Christentum – ähnliche Vorstellungen festzustellen. Diese Bezüglichkeit der drei Religionen erklärt ihre wechselseitigen Gegenkonstruktionen und damit auch viele ihrer Stereotypen. In den in diesem historischen Narrativ entstandenen wechselseitigen Stereotypen kam die Zuschreibung der Fortschrittlichkeit der eigenen bzw. der Rückschrittlichkeit der anderen Religion in den Diskurs hinein, und dies, bevor der Begriff *Fortschritt* in den modernen geschichtsphilosophischen Diskursen geprägt worden war. In der Folge werden die gegenseitigen Stereotypisierungen von einer Dynamik getragen, die unausweichlich scheint, weil man glaubt, dass nur so dem Überwindungsparadigma Rechnung getragen werden könne. Denn der meist absolut gesetzte Wahrheitsanspruch der einzelnen monotheistischen Religion kann eine wechselseitige Duldung nur als Provisorium akzeptieren. Darauf beruhten auch die christlich-jüdisch-islamischen Streitgespräche<sup>15</sup> des frühen und hohen Mittelalters, die dann im 13. Jahrhundert abgebrochen wurden. Das Autostereotyp, das historische Narrativ und das theologische Selbstverständnis scheinen religiöse Toleranz lediglich als Provisorium zu dulden, auf lange Sicht aber unmöglich zu machen.

---

15 Vgl. Matthias Lutz-Bachmann/Alexander Fidora (Hg.), *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt 2004.

Allerdings – die reale Geschichte hat diese Schlussfolgerung widerlegt: Wir haben seit 14 Jahrhunderten genügend reale Beispiele wechselseitiger Duldung und Toleranz zwischen Muslimen, Christen und Juden, trotz der vorherrschenden negativen Stereotypen, von denen ihre Diskurse geprägt sind. Das kann man als Warnung verstehen: Die Diskursgeschichte und damit auch die Geschichte der Verwendung von Stereotypen gibt uns Auskunft über das Denken und Fühlen der Menschen und Gesellschaften, also über die *mental maps*; aber es wäre ein Fehlschluss, daraus auf das reale Verhalten der Menschen und Gesellschaften zurückzuschließen. Trotz Holocaust und anderen Genoziden gilt das auch für das 20. Jahrhundert.

### Crusade/Crusaders

Waren die modernen Säkularisierungsprozesse notwendig zur Entwicklung religiöser Toleranzvorstellungen? Diese Frage will und kann hier nicht endgültig beantwortet werden, auch wenn sie für die Einschätzung der Wirksamkeit religiöser Stereotypen von höchster Wichtigkeit ist. Dazu ein Beispiel aus dem Orient der 1960er Jahre, und zwar aus dem Bereich der damals propagierten Geschichtsbilder.

Als zu Beginn des 21. Jahrhunderts der Begriff *crusade/crusaders* – meines Wissens zum ersten Mal im Vorfeld des zweiten Irakkrieges von Georges W. Bush<sup>16</sup> in der Rechtfertigungspropaganda als positives Autostereotyp – im Diskurs der nordamerikanischen und westeuropäischen Länder auftauchte, reagierten die Medien vieler orientalischer Länder mit höchster Empörung und verwandelten es als Reaktion in ein negatives Heterostereotyp, ein Vorgang, der in Amerika und Europa wiederum mit großem Erstaunen zur Kenntnis genommen wurde. Dabei war in beiden ›Welten‹ der Begriff und auch das Wissen um die recht unterschiedlichen Geschichtsbilder und damit verbundenen Wertigkeiten wohl bekannt. Veröffentlichungen zu dem Thema gab es seit den 1960er Jahren,<sup>17</sup> denn die Kreuzzüge der Europäer im Mittelalter hatten schon seit langem zu den dortigen Geschichtsbildern gehört.

Hier ein filmisches Beispiel aus dem Ägypten der 1960er Jahre: Ein 1963 gedrehter und sowohl im Nahen und Mittleren Osten wie seinerzeit auch in den westlichen und osteuropäischen Ländern verbreiteter ägyptischer Film *Sultan Saladin*<sup>18</sup> des ägyptischen Regisseurs Youssef Chahine (1926–2008) spielt wäh-

16 Vgl. Mamoun Fansa, Vorwort, in: Saladin und die Kreuzfahrer. Führer durch die Ausstellung im Landesmuseum für Natur und Mensch vom 5. März bis 2. Juli 2006, Oldenburg 2006, 7.

17 Vgl. z. B. Francesco Gabrieli (Hg.), *Storici arabi delle crociate*, Torino 1966 (auf Deutsch in vielfachen Taschenbuchausgaben u. d. T. Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, München).

18 Youssef Gabriel Chahine: *Sultan Saladin* (Al Nasser Salah Ad-Din), Ägypten 1963, 186 Min. (2019 von der Cineteca di Bologna restauriert).

rend des Dritten Kreuzzugs, genauer 1187–1192. Neben Sultan Saladin und dem englische König Richard Löwenherz spielt ein Paar eine wichtige Nebenrolle – die Kreuzfahrer Louisa de Lusignan und der arabische Held Issa Al-Awam, der ein Untergebener Saladins und gleichzeitig Christ ist. Aus den beiden wird bis zum Ende des Films ein Liebes- und Ehepaar. Youssef Chahine wollte mit dieser relativ viel Raum beanspruchenden Nebenhandlung zeigen, dass es sich nicht um einen Religionskrieg handelte und dass auf muslimischer Seite religiöse Toleranz herrschte, während die meisten Kreuzfahrer als sehr fanatisch geschildert werden – der Film beginnt mit einem Massaker, das Kreuzritter aus Jerusalem in der Wüste an unbewaffneten Mekka-Pilgern anrichten. Das Paar Louisa und Issa sind neben Saladin und Richard Löwenherz die Sympathieträger im Film. Der Film sollte sowohl bei dem orientalischen wie auch dem europäischen Publikum die als vorhanden angenommenen religiösen Stereotypen bekämpfen und zeigen, dass auf der Basis von Toleranz Frieden möglich sei – darauf beruht nicht nur die Liebe, sondern auch der Frieden, den Saladin mit Richard Löwenherz (im Film wie auch in der Geschichte) schließt. Diese Haltung ebenso wie das Bild des Sultans Saladin entsprachen der Politik des damaligen ägyptischen Präsidenten Gamal Abdel Nasser, der stärker auf Panarabismus sowie eine Modernisierung des Islam setzte, aber auch gerade während der Drehzeit des Films eine Reihe repressiver Maßnahmen gegen die Muslimbrüderschaft unternahm. Der Film versucht, religiöse Stereotypen zu vermeiden – nicht alle Christen sind verblendet und fanatisch, wenn auch sehr viele – und kann auch nur so den Friedensschluss zwischen Saladin und Richard Löwenherz erklären. Heißt das, dass Frieden und Toleranz als Diskursinhalte wirksame Mittel gegen religiöse Stereotypen sind?

### **Stereotypen und Verflechtungsgeschichte**

Kehren wir nochmals zu der anfangs formulierten Frage zurück: Was gilt es bei der Erforschung religiöser und konfessioneller Stereotypen im Vergleich mit derjenigen anderer, z. B. nationaler oder sozialer Stereotypen, zu beachten? Das Grundvokabular, was die Selbst- und Fremdbezeichnungen der monotheistischen Glaubensgemeinschaften betrifft, hat stark stereotypen Charakter, besteht es doch aus wechselseitigen Werturteilen. Dadurch, dass Judentum, Christentum und Islam ein gemeinsames historische Narrativ haben, ergibt sich ebenfalls eine Analogie sowohl der Autostereotypen als auch der wechselseitigen Heterostereotypen. Religiöse und konfessionelle Stereotypen treten meist in Mischformen auf, wobei sie entweder mit kulturellen oder mit nationalen Stereotypen kombiniert werden. Da es sich weniger um die Religionen selbst und ihre Inhalte, sondern um Religion als soziales Phänomen, also als Glaubensgemeinschaft handelt, ist jeweils die Frage der Identitätsrelevanz ausschlaggebend, nicht nur für die Funktion religiöser Stereotypen, sondern auch für deren ständigen und dynamischen Wandel. Aufgrund der aktuellen Medienpräsenz religiöser Stereotypen ist eine wissenschaftliche Beschäftigung mit ihnen zweifellos angebracht,

auch wenn an deren Beginn die Einsicht stehen sollte, dass es sich fast immer um *alte Bilder* handelt.

Stereotypen sind Beziehungsphänomene, denn es geht um Stereotypen einer Diskursgemeinschaft über eine andere Diskursgemeinschaft. Das gilt auch für religiöse Stereotypen. Gegen negative Heterostereotypen wehren sich Gemeinschaften, damit üben sie indirekt Einfluss auf die Identitätsbildung aus. Eine Beziehungs- und damit Verflechtungsgeschichte von Religionsgemeinschaften und damit Religionen kann nur dann zu fruchtbaren Ergebnissen führen, wenn die jeweilige Diskursgeschichte sowie die Methoden der Historischen Stereotypenforschung unbedingt Berücksichtigung finden.

*Prof. em. Dr. Hans Henning Hahn*, Albertinumweg 1, 54568 Gerolstein;  
E-Mail: hhhahn@gmx.de

Stephan Scholz

## »Schändung alles Heiligen«?

### (Anti-)Religiöse Stereotypen in der publizistischen Auseinandersetzung um den Spanischen Bürgerkrieg (1936–1939)

Als im Juli 1936 der Spanische Bürgerkrieg mit einem Militärputsch Francos und anderer Generäle gegen die neu gewählte Links-Regierung der spanischen Republik begann, fesselte er sofort die Aufmerksamkeit der europäischen Öffentlichkeit. Mit großer Spannung verfolgten die Zeitgenossen den Konflikt am südlichen Rand des Kontinents, der bis zum April 1939 andauerte. Aus Deutschland wurde dem Vorstand der SPD, der sich damals im Prager Exil befand, im September 1936 berichtet, dass man sich kaum einen Begriff davon machen könne, »wie sehr aller Augen nach Spanien gerichtet« seien. Und im darauffolgenden Januar 1937 hieß es, dass die Vorgänge in Spanien »die Massen mehr interessieren als die innerpolitischen Ereignisse« in Deutschland selbst.<sup>1</sup>

Nicht nur in Deutschland, überall in Europa sah man in dem Konflikt vielfältiger politischer, gesellschaftlicher und kultureller Gruppen und Interessen innerhalb Spaniens die aktuelle politisch-weltanschauliche Konfliktlage Europas wie in einem Brennglas konzentriert. Man deutete den Spanischen Bürgerkrieg allgemein als Stellvertreterkrieg der ideologischen Systeme, die Mitte der 1930er Jahre in Europa in Konkurrenz zueinander standen und sich in unterschiedlicher Weise in den spanischen Konflikt einschalteten.<sup>2</sup> So griffen die faschistischen Staaten Italien und Deutschland direkt, wenn auch nicht offiziell, mit Soldaten und militärischem Gerät massiv auf Seiten der Putschisten ein, was unter anderem zum ersten systematischen Luftkrieg gegen die Zivilbevölkerung führte, für den die Zerstörung Guernicas zum weltweiten Symbol wurde, und massenhafte Fluchtbewegungen zur Folge hatte. Im Gegenzug unterstützte die Sowjetunion die spanische Republik mit Kriegsmaterial und militärischer Beratung und stärkte dadurch im politischen Kräftefeld der Republik das bis dahin eher unbedeutende kommunistische Lager. Die liberalen Demokratien Frankreich und Großbritannien dagegen hielten sich aus Sorge vor einem Übergreifen des Krieges auf das übrige Europa zurück, standen dabei aber unter ständigem Druck, weil die Frage der Intervention bzw. Nicht-Intervention für sie ein brisantes innenpolitisches Thema blieb.

1 Klaus Behnken (Hg.), Deutschland-Berichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands (Sopade), 7 Bde., Salzhausen-Frankfurt a. M. 1980; hier Bd. 3, 1105; Bd. 4, 18.

2 Vgl. dazu einführend Carlos Collado Seidel, Der Spanische Bürgerkrieg. Geschichte eines europäischen Konflikts, 3. überarb. u. erg. Aufl., München 2016; Michael Alpert, A New International History of the Spanish Civil War, Basingstoke 2004.

Nicht nur im Land selbst, sondern in ganz Europa wurde der Spanische Bürgerkrieg nahezu umgehend zu einem modernen Kommunikations- und Medienkrieg.<sup>3</sup> In ihm kämpften die verschiedenen Konfliktparteien um die Gunst der öffentlichen Meinung und versuchten ihr Verhalten zu legitimieren oder aber auch zu verschleiern. Gleichzeitig standen sie umgekehrt in der Kritik ihrer Gegner. Sind Kriege als Hochzeiten der Propaganda *per se* schon immer besonders »stereotypogen«, so gilt dies in besonderer Weise für Bürgerkriege, in denen die Freund-Feind-Unterscheidung nicht anhand von Staatsgrenzen stattfinden kann.<sup>4</sup> Im Spanischen Bürgerkrieg erfolgte diese Unterscheidung innerhalb Spaniens nach politisch-ideologischen, aber auch nach sozio-ökonomischen und kulturellen Kriterien. Sie ging jedoch auch über die eigenen Staatsgrenzen hinaus und wurde Teil eines »internationalen ideologischen Bürgerkrieges«.<sup>5</sup> Es mag ungewöhnlich erscheinen, dass dabei im Zeitalter vornehmlich politisch-ideologisch begründeter Extreme gerade auch solche Stereotypen eine besondere Rolle spielten, die das Verhältnis zu Religion und Kirche betrafen. Im Folgenden geht es darum, welche Rolle gerade diese Stereotypen im Spanischen Bürgerkrieg selbst, in seiner europäischen Wahrnehmung und insbesondere in seiner nationalsozialistischen Instrumentalisierung in Deutschland spielten. Welche Fremd- und Selbstbilder im Hinblick auf (A-)Religiosität und (Anti-)Kirchlichkeit kamen dabei zum Tragen? Welche Wirkungen und Reaktionen waren mit ihnen beabsichtigt und wurden durch sie hervorgerufen?

### Das Stereotyp der antireligiösen spanischen Republik

Stereotypen als »pictures in our heads«, wie Walter Lippmann, der Vater der Stereotypenforschung, sie 1922 beschrieb, oder als »innere Vorstellungen«, wie es lange in der deutschen Übersetzung hieß, sind der Analyse nicht direkt zugänglich.<sup>6</sup> Sie können nur anhand ihrer sprachlichen oder visuellen Repräsentationen untersucht werden, in denen standardisierte Redeweisen oder Visualisierungen mit konventionalisierten und emotional wirksamen Bedeutungszuschreibungen

3 Vgl. Gerhard Paul, *Bilder des Krieges. Krieg der Bilder. Die Visualisierung des modernen Krieges*, Paderborn u. a. 2004, 173–222; Caroline Brothers, *War and Photography. A Cultural History*, London-New York 1997.

4 Hans Henning Hahn/Eva Hahn, *Nationale Stereotypen. Plädoyer für eine historische Stereotypenforschung*, in: Hans Henning Hahn (Hg.), *Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen*, Frankfurt a. M. u. a. 2002, 17–56; hier: 48; 42.

5 Eric Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 186.

6 Walter Lippmann, *Public Opinion*, New York 1922, 1; die ursprüngliche deutsche Übersetzung noch in: ders., *Die öffentliche Meinung. Reprint des Publizistik-Klassikers*, Bochum 1990, 9; wörtlich übersetzt als »Bilder in unseren Köpfen« jetzt in: ders., *Die öffentliche Meinung. Wie sie entsteht und manipuliert wird*, hg. v. Walter Otto Ötsch/Silja Graupe, Frankfurt a. M. 2018, 55.

und Werthaltungen verbunden sind. Als besonders ergiebige visuelle »Stereotype[n]fahnder« können Karikaturen dienen.<sup>7</sup> Durch Reduzierung und übertriebene Hervorhebung bereits bekannter und vorgeblich typischer äußerer Merkmale bringen sie den vermeintlichen Wesenskern eines Ereignisses oder Vorgangs, vor allem aber eines Menschen oder einer Gruppe zur Anschauung, laden diese Anschauung meistens emotional auf und versehen sie mit einer positiven oder negativen Wertung. Damit kommen sie den wesentlichen Kriterien der landläufigen Definition von Stereotypen schon sehr nahe.<sup>8</sup>

In der nationalsozialistischen Propaganda spielte die »Karikatur als politische Waffe«, wie 1936 die Überschrift eines Artikels in der *Berliner Illustrierten Zeitung* lautete, eine wichtige Rolle. Gezielt werde sie als »Kampfmittel« eingesetzt, »dessen Durchschlagskraft kaum abzuschätzen« sei, hieß es hier, weil sie »rücksichtslos das Opfer an seiner verwundbarsten Stelle packt«, um es mit »grimmigen Humor [...] lächerlich zu machen und dadurch zu vernichten.«<sup>9</sup> Opfer und Gegenstand der abgedruckten Karikaturen waren in diesem Artikel die spanische Republik und ihre Verteidiger. Ein zentrales und weit verbreitetes Stereotyp, das dabei wiederholt aufgerufen, aktualisiert und gefestigt wurde, war das Stereotyp der Religions- und Kirchenfeindschaft der spanischen Republik.

Auf dieses Stereotyp verwiesen auch zwei Karikaturen, die als ganzseitige Titelkarikaturen in der nationalsozialistischen Satirezeitschrift *Die Brennessel* erschienen.<sup>10</sup> Die spanische Republik wurde hier durch die wiederkehrende Figur des »Don Cumpanero« in einer »Mischung aus antisemitischer Ikonographie und den Klischees der Verbrecherdarstellung« personifiziert und mit dem Symbol von Hammer und Sichel als kommunistisch markiert.<sup>11</sup> Sie entsprach der allgemeinen antibolschewistischen Hasskarikatur der Nationalsozialisten, die mit einigen spezifisch spanischen Merkmalen angereichert war, wie z. B. dem charakteristischen Sombrero Cordobés als Kopfbedeckung und den Espadrilles als Schuhwerk. Insbesondere durch das sie umgebende Setting insinuierten beide Karikaturen mit Rückgriff auf Bildmotive, die zu diesem Zeitpunkt bereits kon-

7 Steffen Krüger, Die Karikatur als Stereotypefahnder – Ernst Kris' Kunstpsychologie re-visited, in: Thomas Petersen/Clemens Schwender (Hg.), *Visuelle Stereotype*, Köln 2009, 174–194; hier: 193. Vgl. ähnlich auch schon Tomasz Szarota, *Caricatures as a Source for the History of Stereotypes*, in: *Polish Western Affairs* 19 (1978), H. 2, 306–308.

8 Vgl. z. B. Karl-Heinz Hillmann, *Wörterbuch der Soziologie*, 4. überb. u. erg. Aufl., Stuttgart 1994, 842 f., wonach ein Stereotyp eine »schematisierte, auf relativ wenige Orientierungspunkte reduzierte [...], verfestigte Vorstellung über spezifische Wesens- und Verhaltensmerkmale« ist.

9 *Berliner Illustrierte Zeitung*, 19.11.1936, 1847 f.; hier: 1847. Abgedruckt waren hier Karikaturen aus der extrem konservativen französischen Zeitschrift *Candide*.

10 *Die Brennessel* erschien seit 1931 im parteieigenen Eher-Verlag und ging 1938 im *Simplicissimus* auf. Der Zeichner der Karikaturen war der Hauptmitarbeiter Sepp Plank. Vgl. Ursula E. Koch, *Die Brennessel (1931–1938)*, in: Wolfgang Benz (Hg.), *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart*, Bd. 6, Berlin 2013, 81 f.

11 Klaus-Dieter Pohl, *Das Feindbild Don Cumpanero. Anmerkungen zum Gebrauch des Spanischen Bürgerkriegs in der nationalsozialistischen Karikatur*, in: Jutta Held (Hg.), *Der Spanische Bürgerkrieg und die bildenden Künste*, Hamburg 1989, 178–196; hier: 181.

ventionalisiert und für die Zeitgenossen daher wiedererkennbar waren, einen vermeintlich antireligiös-kommunistischen Charakter der spanischen Republik.

So verwies die Karikatur vom 1. September 1936 durch den zerstörten Altarraum, in dem der bewaffnete Don Cumanero hingeflüzt liegt, mit einem zerbrochenem Kreuz und einem beschädigtem Christus-Korpus im Hintergrund, auf die Kirchenzerstörungen, zu denen es vielerorts in Spanien in unmittelbarer Reaktion auf den Militärputsch in einer Art sozialer Basisrevolution gekommen war. Diese richtete sich vor allem in den ersten Wochen nach dem Putsch gegen die Repräsentanten eines als überholt, ungerecht und autoritär empfundenen Gesellschaftssystems, die als Unterstützer des Militärputsches galten – darunter vor allem Großgrundbesitzer, Fabrikanten und die katholische Kirche.<sup>12</sup> (Abb. 1 u. 2)

Berichte und Fotos von zerstörten oder verwüsteten Kirchen, die den Eindruck eines Religionskrieges nährten, fanden in den darauf folgenden Wochen besonders in der politisch konservativen Presse Europas und insbesondere in der nationalsozialistischen Publizistik weite Verbreitung. Aufsehen und Empörung erregte beispielsweise Anfang August eine Fotografie von bewaffneten Milizionären in einem Kirchraum vor einem Altar mit rituellen Gegenständen und Totenköpfen, die zum Beispiel in der rechtskonservativen britischen *Daily Mail* als Beleg für einen »war on religion by Spanish Reds« abgedruckt wurde.<sup>13</sup> Am selben Tag erschien das Foto auch im *Völkischen Beobachter* mit der Bildunterschrift: »Marxistische Horde schändet die Madrider Carmenkirche«.<sup>14</sup>

Die zweite Karikatur, die bereits eine Woche zuvor am 25. August 1936 erschienen war, rief ebenfalls das Stereotyp einer nicht nur kirchenfeindlichen, sondern auch kulturlosen spanischen Republik auf. In der Figur des Don Cumanero posiert sie vor der Kamera »Moskaus« vor einer mit Zeitungsberichten plakatierten Wand, die den Bürgerkrieg als ein von der Sowjetunion gesteuertes Blutbad charakterisiert. Flankiert wird die Figur von zwei Mumien in aufrecht stehenden, geöffneten Särgen, die sie stolz zu präsentieren scheint. Erschließt sich die Bedeutung dieser Mumien heute nicht mehr von selbst,<sup>15</sup> war sie für die Zeitgenossen offenkundig. Fotografische Referenzbilder waren in den Wochen zuvor durch die europäische Presse gegangen und schnell zu einem visuellen Topos ge-

12 Vgl. dazu Maria Thomas, »The Civilisation that Is Being Forged Amid the Thunder of the Cannons«: Anticlerical Violence and Social Reconfiguration: July–December 1936, in: Peter Anderson/Miguel Ángel del Arco Blanco (Hg.), *Mass Killings and Violence in Spain, 1936–1952. Grappling with the Past*, New York 2015, 112–136; Mary Vincent, »The keys of the kingdom«. Religious Violence in the Spanish Civil War, July–August 1936, in: Chris Ealham/Michael Richards (Hg.), *The Splintering of Spain. Cultural History of the Spanish Civil War 1936–1939*, Cambridge 2005, 68–89; Julio de la Cueva, *Religious Persecution, Anticlerical Tradition and Revolution: On Atrocities against the Clergy during the Spanish Civil War*, in: *Journal of Contemporary History* 33 (1998), H. 3, 355–369.

13 Zit. nach Brothers, *War and Photography*, a. a. O. (Anm. 3), 53.

14 *Völkischer Beobachter*, 07.08.1936, 9. Kurz darauf wurde es auch in einer im parteieigenen Eher-Verlag erscheinenden Propagandaschrift veröffentlicht: *Moskau – der Henker Spaniens*, München-Berlin 1936, 40.

15 Pohl, *Das Feindbild*, a. a. O. (Anm. 11), 181 f. interpretiert sie z. B. falsch als kommunistische Mordopfer.

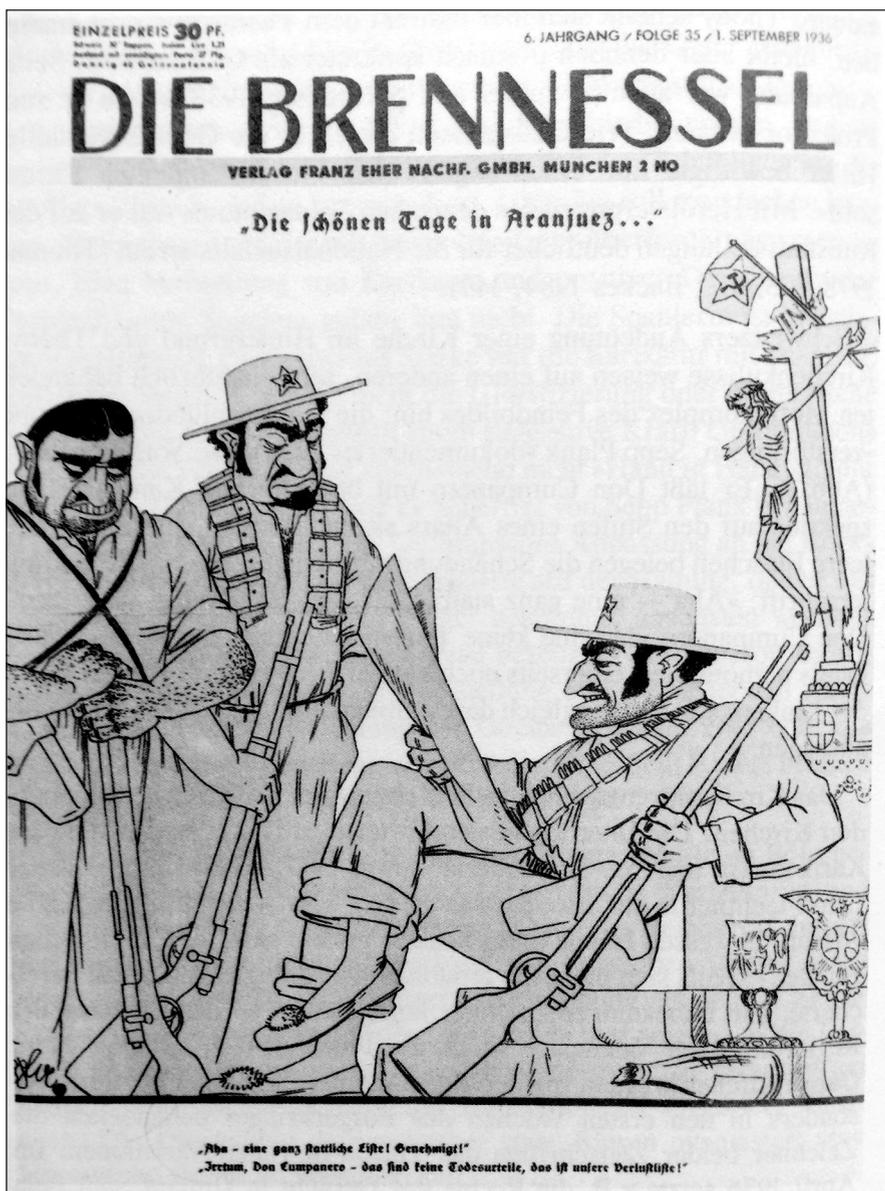


Abb. 1: »Don Cumpanero« kämpft in einer Kirche.  
Titelseite der NS-Satirezeitschrift *Die Brennessel* vom 1. September 1936  
(aus: Pohl, *Das Feindbild*, a. a. O. [Anm. 11], 186)



Abb. 2: »Marxistische Horde schändet die Madrider Carmenkirche«.  
Ausriss aus dem Völkischen Beobachter vom 7. August 1936

worden. Sie zeigten zum Teil mumifizierte, menschliche Überreste und Skelette von Priestern, Nonnen oder Heiligen, die im Zuge der Übergriffe auf Kirchen und Klöster in verschiedenen Städten und Ortschaften aus Gruften und Gräbern exhumiert und öffentlich zur Schau gestellt worden waren.<sup>16</sup> (Abb. 3 u. 4)

Die bekanntesten Pressefotos mit Leichnamen in aufrecht stehenden Särgen, auf welche die Karikatur direkt Bezug nahm, waren in Barcelona entstanden. Hier waren auf dem Friedhof des Konvents der Salesianerinnen die Leichname von 19 Nonnen exhumiert und am Kirchenportal der Iglesia de la Enseñanza sowie an der Straße ausgestellt worden, wo sie drei Tage verblieben und vielfach fotografiert und gefilmt wurden.<sup>17</sup> Europaweit waren diese Bilder in den ersten

16 Zur den Hintergründen solcher und ähnlicher Praktiken der gezielten Desakralisierung und Profanisierung mit teilweise karnevalesken und exorzistischen Zügen vgl. Bruce Lincoln, *Revolutionary Exhumations in Spain, July 1936*, in: *Comparative Studies in Society and History* 27 (1985), H. 2, 241–260; Thomas, *Anticlerical Violence*, a. a. O. (Anm. 12), 114–116; 127; Vincent, *The Keys*, a. a. O. (Anm. 12), 78–84.

17 Vgl. Lincoln, *Revolutionary Exhumations*, a. a. O. (Anm. 16), 244. Zu den Filmaufnahmen, die zunächst Teil eines pro-republikanischen Dokumentarfilms waren, vgl. Geoff-



Abb. 3: »Don Cumpanero« zwischen Mumiensärgen. Titelseite *Die Brennessel* vom 25. August 1936 (aus: Pohl, *Das Feindbild*, a. a. O. [Anm. 11], 182)



Abb. 4: »Eines der ersten und erschütterndsten Bilddokumente aus Spanien, das in Europa ungeheures Aufsehen erregte.« Ganzseitiges Foto der Mumienräger in der Silvesterausgabe der *Berliner Illustrierten Zeitung* vom 29. Dezember 1936

Augustwochen erschienen und hatten großes Aufsehen erregt.<sup>18</sup> Die auflagenstärkste deutsche Wochenillustrierte, die *Berliner Illustrierte Zeitung*, druckte ein Foto dieser Aktion, die sie als Werk »von roten Terroristen« bezeichnete, nicht nur tagesaktuell im Sommer 1936.<sup>19</sup> Sie veröffentlichte es auch noch einmal in ihrer Silvesterausgabe ganzseitig als eines von vier Schlüsselbildern des Jahres 1936, welche die »vier von Deutschland aus gesehen, erregendsten Augenblicke« des Jahres zeigen sollten.<sup>20</sup> Der Bildunterschrift nach sollte das Foto die schreckliche Wirklichkeit dokumentieren, welche die »Geißel des Bolschewismus« zur Folge habe und die in Deutschland durch die »nationalsozialistische Revolution von 1933 im letzten Augenblick verhindert« worden sei.

Es gab noch weitere Bildmotive, die in der europäischen Medienöffentlichkeit zu dieser Zeit weite Verbreitung fanden und das Stereotyp der religionsfeindlichen spanischen Republik für die folgenden Monate und Jahre begründeten, wie z. B. Fotos von Christusstatuen, die von republikanischen Milizen beschossen oder beschmiert und verhöhnt wurden.<sup>21</sup> Gezielt wurden solche Bilder vom nationalistischen Franco-Lager eingesetzt, um den Putsch der Generäle, der diesen Ereignissen allerdings vorausgegangen war, rückwirkend zu legitimieren und die Verteidiger der spanischen Republik zu diskreditieren. Die Ausschreitungen gegen die katholische Kirche, die tatsächlich gerade in der Anfangsphase des Bürgerkriegs erheblich waren und nicht zuletzt zahlreichen Geistlichen das Leben kosteten, waren somit ein willkommenes Propagandageschenk für die Nationalisten.<sup>22</sup> Propagandistisch aufbereitet fundierten sie wesentlich das Heterostereo-

---

rey B. Pingree, *The Documentary Drama and the Spanish Civil War*, in: Noel Vallis (Hg.), *Teaching Representations of the Spanish Civil War*, New York 2007, 305–316; hier: 309; Wolfgang Martin Hamdorf, *Zwischen ¡No Pasarán! und ¡Arriba España! Film und Propaganda im Spanischen Bürgerkrieg*, Münster 1991, 47.

18 Vgl. für Frankreich und Großbritannien Brothers, *War and Photography*, a. a. O. (Anm. 3), 131–133.

19 *Berliner Illustrierte Zeitung*, 12.08.1936, 1262.

20 *Berliner Illustrierte Zeitung*, 29.12.1936, 2118. Die anderen drei Fotos visualisierten die deutsche Rheinlandbesetzung, die Gründung des »zweiten Imperium Romanum« nach dem Sieg Italiens im Abessinienkrieg und die Olympischen Spiele in Berlin.

21 Vgl. Brothers, *War and Photography*, a. a. O. (Anm. 3), 53 f. Zu den symbolpolitischen Zusammenhängen dieser Aktionen im Hinblick auf die Verbindung von Monarchie, Nation und Kirche vgl. Mary Vincent, *The Spanish Civil War as a War of Religion*, in: Martin Baumeister/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), »If you Tolerate This ...« *The Spanish Civil War in the Age of Total War*, Frankfurt a. M. 2008, 74–89; hier: 86 f. Nach Hamdorf, *Zwischen ¡No Pasarán!*, a. a. O. (Anm. 17), 133 f. waren diese Bilder teilweise von faschistischen Soldaten (re-)inszeniert worden.

22 Mit über 6.800 getöteten Geistlichen waren 18 % aller Priester und über 30 % aller Mönche im republikanischen Gebiet ums Leben gekommen. In einzelnen Regionen lag ihr Anteil sogar bis zu 88 %. Unter den Getöteten befanden sich auch 13 Bischöfe. Anders als Gräuelperichte oft vermittelten, kamen dagegen »nur« 1,3 % aller Ordensfrauen ums Leben. Vgl. zu den Zahlen Helen Graham, *The Memory of Murder*, in: dies., *The War and its Shadow. Spain's Civil War in Europe's Long Twentieth Century*, Brighton 2012, 25–50; 165–174; hier: 170; 172; Carlos Collado Seidel, *Franco. General – Diktator – Mythos*, Stuttgart 2015, 144.

typ einer nicht nur antiklerikalen, sondern generell religionsfeindlichen sowie gegen alle Regeln von Moral und Zivilisation verstoßenden spanischen Republik, der die Übergriffe pauschal zugewiesen wurden. Dieses Stereotyp schwächte die Reputation der Republik im Ausland erheblich und beeinträchtigte die Unterstützungsbereitschaft vor allem in den bürgerlichen Kreisen in ganz Europa.<sup>23</sup> In katholischen Milieus sorgte es teilweise für eine fast schon hysterische »antikommunistische Paranoia«.<sup>24</sup>

Eng verbunden mit diesem Heterostereotyp der antireligiösen Republik war das Autostereotyp der Franco-Putschisten als Verteidiger des christlichen Abendlandes, die ihren Kampf als einen heiligen Kreuzzug gegen die ungläubigen Feinde der Zivilisation stilisierten. Sie knüpften dabei propagandistisch an den Mythos der *Reconquista* an, der Vertreibung der Muslime aus Spanien im Spätmittelalter. Sie erklärten in diesem Zusammenhang den heiligen Jakobus zu ihrem Schutzpatron, der für sein vermeintliches Einschreiten auf den Schlachtfeldern der *Reconquista* den bis heute geläufigen Beinamen »Maurentöter« trug.<sup>25</sup> Auch die katholische Kirche in Spanien vertrat mehrheitlich diese Rechtfertigung eines von Gott gewollten »gerechten Krieges« gegen die Ungläubigen, die sie in der Republik vertreten sah.<sup>26</sup>

Auch außerhalb Spaniens wurden diese Stereotypen in konservativen Kreisen selbstverständlicher Teil eines Bildes von der spanischen Republik, nach dem diese »nichts als ein einziges andauerndes Massaker« sei.<sup>27</sup> Insbesondere in Deutschland, das die spanischen Nationalisten um Franco militärisch im Geheimen tatkräftig unterstützte, wurden sie als nützliche Elemente in die antibolschewistische Propaganda des NS-Regimes integriert, die zur selben Zeit massiv forciert wurde und der eine dichotome Struktur von bolschewistisch-jüdischem Chaos einerseits und nationalsozialistischer Ordnung andererseits zu Grunde lag. Die spanische Republik erschien darin lediglich als ein Außenposten Moskaus und wurde, obwohl die Kommunistische Partei in Spanien zu Be-

23 Vgl. Brothers, *War and Photography*, a. a. O. (Anm. 3), 53; 131; Graham, *The Memory of Murder*, a. a. O. (Anm. 22), 38; Tom Buchanan, *A Far Away Country of Which We Know Nothing? Perceptions of Spain and its Civil War in Britain, 1931–39*, in: *Twentieth Century British History* 4 (1993), H. 1, 1–24; hier: 9.

24 So für den Katholizismus in Großbritannien: Ben Edwards, *With God on our Side. British Christian responses to the Spanish Civil War*, Newcastle upon Tyne 2013, 275. Zu den zurückhaltender ausfallenden Reaktionen des französischen Katholizismus vgl. David Wingeate Pike, *France Divided. The French and the Civil War in Spain*, Eastbourne u. a. 2013, 122–129.

25 Vgl. Collado Seidel, *Franco*, a. a. O. (Anm. 22), 148 f.

26 Vgl. Frances Lannon, *The Church's crusade against the Republic*, in: Paul Preston (Hg.), *Revolution and War in Spain 1931–1939*, London 1984, 35–58 sowie ausführlich Hilari Raguer, *The Catholic Church and the Spanish Civil War*, London 2007.

27 So im Rückblick kritisch über die konservative und pro-faschistische Presse George Orwell, der selbst als Augenzeuge früh von systematischen Kirchenzerstörungen in Barcelona berichtet hatte. Vgl. George Orwell, *Rückblick auf den Spanischen Krieg [1942]*, in: ders., *Rache ist sauer. Ausgewählte Essays II*, Zürich 1975, 10–38; hier: 22 f.; ders., *Mein Katalonien. Bericht über den Spanischen Bürgerkrieg [1938]*, Zürich 1975, 9.

ginn des Bürgerkrieges nur eine äußerst geringe Rolle spielte, pauschal mit dem Bolschewismus gleichgesetzt.<sup>28</sup> Die Berichterstattung über Spanien diente somit vornehmlich als Vehikel antisowjetischer Propaganda.<sup>29</sup> »Der Marxismus ist der Bürgerkrieg«, lautete 1936 die wiederkehrende Überschrift zu den nahezu täglich erscheinenden Bildberichten aus Spanien im *Völkischen Beobachter*.<sup>30</sup> Es wurde ein Bedrohungsszenario inszeniert, in dem exzessive Grausamkeiten und Taten, die als Bruch mit der abendländischen Kultur gedeutet werden konnten, eine wichtige Rolle spielten. (Abb. 5)

Übergriffe auf Kirchen und Gewalttaten gegenüber Geistlichen bildeten in diesem Szenario ein wichtiges Element. Die entsprechenden Bilder und Berichte aus Spanien korrespondierten dabei mit der zeitgleich forcierten Propaganda über die kommunistische Gottlosenbewegung in der Sowjetunion.<sup>31</sup> Das »Verwüstungswerk der Roten in Spanien« sei nur eine Wiederholung der systematischen Zerstörung von Kirchen und Klöstern in Sowjetrußland, hieß es im *Völkischen Beobachter*.<sup>32</sup> Die *Berliner Illustrierte Zeitung* druckte entsprechende, kaum zu unterscheidende Fotos aus beiden Ländern im selben Heft, das auf der Reichspressekonferenz wegen seiner »ausgezeichnete[n] Bilder über den kommunistischen Terror in Spanien« besonders gelobt und zur Verbreitung »in weiteste Volkskreise« empfohlen wurde.<sup>33</sup> Daneben erschienen auch eigenständige Publikationen mit »Tatsachenberichten« über die vermeintlichen Kirchen- und Christenverfolgungen in Spanien.<sup>34</sup> (Abb. 6)

Der nationalsozialistischen Propaganda nach offenbarte sich in den antikirchlichen Ausschreitungen in Spanien das »wahre Gesicht des Bolschewismus«, wie Propagandaminister Joseph Goebbels auf dem Reichsparteitag 1936 ausführte. Er nahm dabei direkten Bezug auf das drastische Bild der »aus den Särgen gerissenen Leichen von Nonnen«, das er zum »Symbol der Schändung alles Heiligen durch den Bolschewismus« erklärte. Im Kontrast dazu zeichnete er ein Bild von

28 Die spanische Regierung durfte in der deutschen Presse ab November 1936 nur noch mit »die Bolschewisten« bezeichnet werden. Die republikanische Zone wurde systematisch »Sowjetspanien« genannt. Vgl. Hans Bohrmann/Gabriele Toepser-Ziegert (Hg.), NS-Presseanweisungen der Vorkriegszeit. Edition und Dokumentation, Bd. 4/III, München u. a. 1993, 1405 und exemplarisch *Berliner Illustrierte Zeitung*, 03.12.1936, 1981.

29 Vgl. Antonio Peter, *Das Spanienbild in den Massenmedien des Dritten Reiches 1933–1945*, Frankfurt a.M. 1992, 116–119; Jutta Sywottek, *Mobilmachung für den totalen Krieg. Die propagandistische Vorbereitung der deutschen Bevölkerung auf den Zweiten Weltkrieg*, Opladen 1976, 104–120; Olga Shtyrkina, *Mediale Schlachtfelder. Die NS-Propaganda gegen die Sowjetunion (1939–1945)*, Frankfurt a.M.-New York 2018, 130 f.

30 *Völkischer Beobachter*, 07.08.1936, 9 und öfter.

31 Vgl. Hans Bohrmann/Gabriele Toepser-Ziegert, Einleitung, in: dies., *NS-Presseanweisungen*, a. a. O. (Anm. 28), Bd. 4/I, 17–60; hier: 50; Eva-Maria Unger, *Illustrierte als Mittel zur Kriegsvorbereitung in Deutschland 1933 bis 1939*, Köln 1984, 180–183.

32 *Völkischer Beobachter*, 25.09.1936, 8.

33 *Berliner Illustrierte Zeitung*, 01.10.1936, 1536; 1538 f.; Bohrmann/Toepser-Ziegert, *NS-Presseanweisungen*, a. a. O. (Anm. 28), Bd. 4/II, 1134 f.

34 Z. B. Heinrich Baldauf, *Christen im spanischen Sturm. Tatsachenberichte zur Verfolgung der Kirche in Spanien*, Saarbrücken 1937.



Abb. 5: Der Spanische Bürgerkrieg als sowjetische Gewaltorgie.  
Titelseite der Zeitschrift *Die Wehrmacht* 1 (1937), Nr. 27

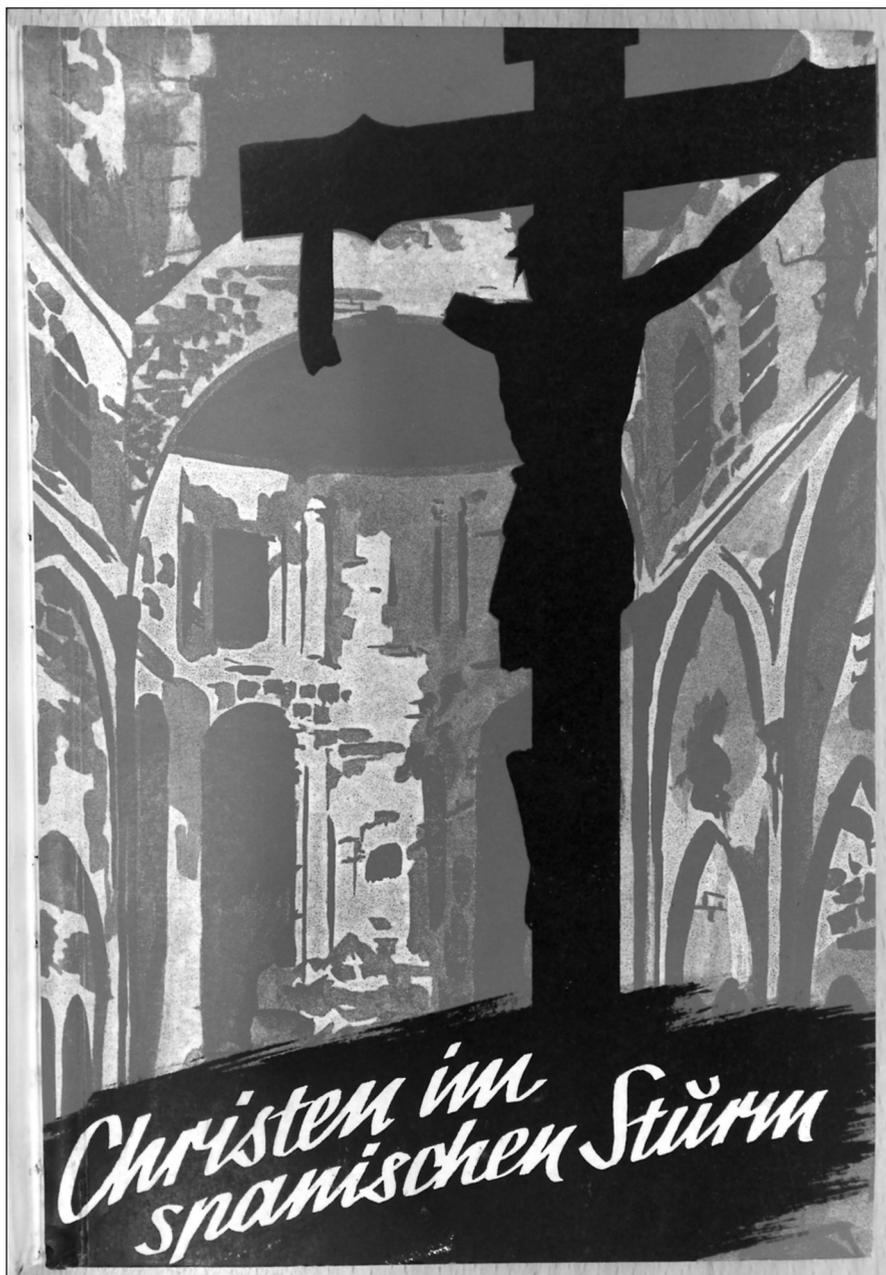


Abb. 6: »Roter Terror« gegen Kirchen.  
Cover der NS-Propaganda-Broschüre *Christen im spanischen Sturm* von 1937  
(Hintergrund im Original leuchtend rot)

Nazi-Deutschland, das nach dem Sieg über »die bolschewistische Pest« im eigenen Land »glücklich in seinem neuen inneren Frieden« lebe und ein Vorposten und Verteidiger der europäischen Kultur sei.<sup>35</sup> Dem entsprach die Bildlegende zum Foto der ausgestellten Nonnen-Särge in der Silvesterausgabe der *Berliner Illustrierten Zeitung*: »Was in Deutschland die nationalsozialistische Revolution von 1933 im letzten Augenblick verhinderte, wurde in Spanien schreckliche Wirklichkeit.«<sup>36</sup> Auf dem Parteitag des Folgejahres ging Goebbels nochmals ausführlich auf die in Spanien zu beobachtende kirchenfeindliche »Vernichtungspraxis« im »Feldzug des internationalen Bolschewismus gegen die gesittete Welt« ein, hinter dem letztlich »der Jude« als der »Vernichter der Kulturen, die Inkarnation des Bösen, das Ferment der Dekomposition« stecke.<sup>37</sup> Die spanische »Vernichtungspraxis« setzte er sodann ins Verhältnis zu den »angebliche[n] Verfolgungen« der Kirchen in Deutschland, über die in kirchlichen Kreisen völlig zu Unrecht immer wieder geklagt werde.

Tatsächlich stellte in Deutschland der Konflikt zwischen dem Staat und vor allem der katholischen Kirche in dieser Zeit eine der wichtigsten innenpolitischen Auseinandersetzungen dar.<sup>38</sup> Die Diffamierungen und Repressionen des NS-Regimes gegen die Kirche mussten allerdings im Vergleich zu den apokalyptisch anmutenden Horror-Szenarien aus Spanien auch Kritikern relativ harmlos erscheinen. Dennoch setzten manche Katholiken das nationalsozialistische Stereotyp des kirchenfeindlichen Bolschewismus, das am spanischen Beispiel so drastisch veranschaulicht wurde, in Bezug zu den Bedrängnissen ihrer Kirche in Deutschland. Einzelne Kirchenvertreter warnten mit Verweis auf Spanien mehr oder weniger direkt vor einer ähnlich feindlichen Kirchenpolitik der nationalsozialistischen Regierung.<sup>39</sup> Eine anonym verbreitete Schrift mit dem Titel »Katholiken, wacht auf!« prophezeite, dass Kirchenverfolgungen wie in Spanien bald auch in Deutschland zu erwarten seien, und rief die Katholiken dazu auf »sich zum Kampf für Christus« bereit zu machen.<sup>40</sup>

Vereinzelt wurde der Exil-SPD aus Deutschland zwar berichtet, dass selbst die Katholiken den »Greuelmärchen über die Priestermorde« nicht glauben würden.<sup>41</sup> Mehrheitlich führten die Berichte aus Spanien, die an Vorstellungen über

35 Zit. nach dem Abdruck der Rede in: *Völkischer Beobachter*, 11.09.1936, 6–8; hier: 8. Vgl. auch Ernest K. Bramstedt, *Goebbels und die nationalsozialistische Propaganda 1925–1945*, Frankfurt a. M. 1971, 238.

36 *Berliner Illustrierte Zeitung*, 29.12.1936, 2118.

37 Zit. nach dem Abdruck der Rede in: *Völkischer Beobachter*, 10.09.1937, 6 f.

38 Vgl. Hans Günter Hockerts, *Die Sittlichkeitsprozesse gegen katholische Ordensangehörige und Priester 1936/37*, Mainz 1971, 218.

39 Vgl. Helmut Witetschek (Bearb.), *Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943*, Bd. 2, Mainz 1967, 126; 158; 173; 190. Ähnliche, wenn auch ebenfalls nur vereinzelt Fälle gab es auch im Protestantismus. Vgl. Kurt Meier, *Sowjetrußland im Urteil der evangelischen Kirche (1917–1945)*, in: Hans-Erich Volkmann (Hg.), *Das Rußlandbild im Dritten Reich*, Köln-Weimar-Wien 1994, 285–321; hier: 320.

40 Zit. nach Witetschek, *Die kirchliche Lage*, a. a. O. (Anm. 39), Bd. 3, Mainz 1971, 144.

41 Vgl. Behnken, *Deutschland-Berichte*, a. a. O. (Anm. 1), Bd. 4, 18.

den Sowjetkommunismus anknüpften, die bereits lange vor 1933 (nicht nur) in christlichen Milieus fest verankert waren,<sup>42</sup> aber zu einer »stimmungsmäßige[n] Anlehnung« an die nationalsozialistische Staatsführung.<sup>43</sup> Dieser Effekt wird in den Aussagen zweier katholischer Lehrerinnen anschaulich, die der SPD im Februar 1937 exemplarisch berichtet wurden: »Ich habe oft über Hitler geschimpft«, meinte die eine, »aber wir sind alle froh, einen Hitler zu haben, anstatt solcher Zustände wie in Spanien«.<sup>44</sup> Die andere Lehrerin verwies in diesem Zusammenhang auf die Bedeutung der gezielt verbreiteten Gräuelfotos als vermeintlich belastbare Beweise:

»Aber die Photos, die man in der Presse sieht, z. B. die Nonnensärge, die sie ausgeräumt, und die Leichname, die sie auf die Straße gestellt haben, das ist doch grauenhaft. Wir [...] wünschen ja dem Hitler-Regime je früher desto lieber den Bankrott, aber lieber doch den Hitler als so was. [...] Nein, ich glaube nicht alles, was in der Presse steht. Aber Photos kann man nicht so fälschen. Und außerdem nimmt unsere Kirche in diesem Falle auch scharf Stellung gegen die Roten dort unten.«<sup>45</sup>

Mit der letzten Bemerkung bezog sich die Lehrerin auf einen Hirtenbrief der deutschen Bischöfe, der zu Weihnachten 1936 in allen Kirchen verlesen worden war. Mit Blick auf Spanien, wo sich der »bolschewistische Todfeind« als »Totengräber der religiösen Kultur« erwiesen habe, versicherten sie darin dem »Führer« und Reichskanzler Adolf Hitler ihre volle Unterstützung bei der »Abwehr dieser satanischen Macht«.<sup>46</sup> Diese Zusicherungen waren nicht nur Resultat eines traditionellen Antikommunismus, sondern auch eine Reaktion auf Vorwürfe der NS-Regierung, Teile der katholischen Kirche würden mit dem Kommunismus sympathisieren.<sup>47</sup> Bereits vor dem Hirtenbrief hatte die Bereitschaft katholischer Oppositioneller, im Untergrund mit Sozialisten und Kommunisten zusammenzuarbeiten, angesichts der Berichte über die kirchenfeindlichen Ausschreitungen in Spanien erheblich nachgelassen – selbst bei solchen Katholiken, »die bisher starke Neigungen zu einer Verständigung mit Sozialisten im Kampfe gegen Hitler erkennen ließen«, wie der SPD im Exil gemeldet wurde.<sup>48</sup>

42 Vgl. Heribert Smolinsky, Das katholische Rußlandbild in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg und im »Dritten Reich«, in: Hans-Erich Volkmann (Hg.), Das Rußlandbild im Dritten Reich, Köln-Weimar-Wien 1994, 323–355; hier: 333–335; 344 f.; Meier, Sowjetrußland im Urteil, a. a. O. (Anm. 39), 316 f.; 320.

43 So der Monatsbericht des Regierungsbezirks Schwaben für den Sept. 1936, in: Wite-tschek, Die kirchliche Lage, a. a. O. (Anm. 39), Bd. 3, Mainz 1971, 112.

44 Behnken, Deutschland-Berichte, a. a. O. (Anm. 1), Bd. 4, 158.

45 A. a. O., 157.

46 Hirtenwort des deutschen Episkopats über die Abwehr des Bolschewismus, 24.12.1936, in: Wilhelm Corsten (Hg.), Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933–1945, Köln 1949, 156–162; hier: 157.

47 Vgl. Smolinsky, Das katholische Rußlandbild, a. a. O. (Anm. 42), 345 f.

48 Behnken, Deutschland-Berichte, a. a. O. (Anm. 1), Bd. 3, 1257. Vgl. ähnlich auch a. a. O., 971; 1109 sowie Joachim Schmitt-Sasse, »... Gefallen ist die Stadt Madrid!« Der spanische Bürgerkrieg im »Völkischen Beobachter« und in anderen reichsdeutschen Medien, in: Communications 15 (1990), H. 3, 275–290; hier: 276.

Gerade das Stereotyp eines religions- und zivilisationsfeindlichen Bolschewismus, wie er vermeintlich in Spanien wütete, ließ nicht nur katholischen, sondern auch weiten Bevölkerungskreisen darüber hinaus das NS-Regime als das kleinere Übel erscheinen. Die Angst vor dem Kommunismus bildete hier vielfach »die negative Massengrundlage des Regimes«, wie es in einem Bericht an die Exil-SPD im Januar 1937 hieß.<sup>49</sup> Das Ziel der NS-Propaganda, mit dem Stereotyp der kirchenfeindlichen spanischen Republik auch Menschen, die der nationalsozialistischen Ideologie eher fern standen und insbesondere konfessionell gebunden waren, von den Vorzügen einer nationalsozialistischen Regierung zu überzeugen, wurde somit weitgehend erreicht. Auch in den liberalen Demokratien Westeuropas führte die Sorge vor chaotischen Zuständen, die durch das Stereotyp der antikirchlichen Übergriffe im republikanischen Spanien genährt wurde, nicht selten zu einer nachsichtigeren Beurteilung der faschistischen Regime in Deutschland und Italien.

### **Dekonstruktionen und Bildung von republikfreundlichen Gegenstereotypen**

Die nationalspanische Stereotypendichotomie, nach der auf der einen Seite eine bolschewistisch verseuchte Republik einen Vernichtungskampf gegen Religion und Kirche führte, und auf der anderen Seite die Franco-Rebellen die Fundamente abendländischer Kultur verteidigten, stellte für die spanische Republik ein großes Problem dar. Es erschwerte insbesondere ihre Bemühungen um ausländische Hilfe im Kampf gegen die Putschisten. Die spanische Regierung versuchte daher diese Stereotypendichotomie zu dekonstruieren und durch andere Stereotypen zu ersetzen. Unterstützt wurde sie dabei vor allem, aber nicht nur, von der politischen Linken in den liberalen Demokratien Westeuropas. Anders als in Deutschland konnten die nationalspanischen Stereotypen in der freien Presse und Publizistik Frankreichs oder Englands hinterfragt, die Berichte über die kirchenfeindlichen Übergriffe relativiert, differenziert oder erklärt und mit anderen Narrativen und Bildern konfrontiert werden. Die britische Labour-Party gab z. B. Berichte spanischer Katholiken und Kirchenvertreter heraus, die sich gegen die Franco-Rebellen wandten und die Republik verteidigten.<sup>50</sup> Wichtig waren auch Reiseberichte von Einzelpersonen und Delegationen, die sich selbst vor Ort ein Bild machten.<sup>51</sup>

49 Behnken, Deutschland-Berichte, a. a. O. (Anm. 1), Bd. 4, 20.

50 Z. B. Ramos Antonio Oliveira, *Catholics and the Civil War in Spain*, London 1936; José María de Semprún Gurrea, *A Catholic Looks at Spain*, London 1937. Vgl. Hugo Garcia, *The Truth about Spain! Mobilizing British Public Opinion, 1936–1939*, Brighton u. a. 2010, 151; Edwards, *With God on Our Side*, a. a. O. (Anm. 24), 55 f.

51 Z. B. Report of a Religious Delegation to Spain, April 1937. By The Dean of Canterbury, John MacMurray, Monica Whately, M. Beer, and others, London 1937 (vgl. dazu Edwards, *With God on Our Side*, a. a. O. [Anm. 24], 207); Katherine Duchess of Atholl: *Searchlight on Spain*, London 1938 (vgl. dazu Buchanan, *A Far Away Country*, a. a. O. [Anm. 23], 15; 18; Garcia, *The Truth about Spain*, a. a. O. [Anm. 50], 211–213). Zu der Organisation

Darunter befand sich zum Beispiel der Bericht des deutschen Zentrumskatholiken Hubertus Prinz zu Löwenstein, der als früherer Hitler-Gegner bereits seit 1933 im Exil lebte. Löwenstein war entrüstet, dass sich ausgerechnet die Nazis mit ihrem »Götzendienst von ›Blut und Rasse‹« zu Sprechern des Christentums machten und wies die »dreisten Propagandalügen« zurück, nach denen es in Spanien um einen Kampf des Christentums gegen den Unglauben ginge.<sup>52</sup> Die Eindrücke und Erfahrungen seiner zweiwöchigen Reise durch die spanische Republik im August 1937 fasste er in dem Buch »A Catholic in Republican Spain« zusammen, das im November desselben Jahres in London und wenig später auch in deutscher Übersetzung in der Schweiz erschien.<sup>53</sup> Zusammen mit seinen Beiträgen, die er in der deutschen Exilpresse sowie in schweizerischen und amerikanischen Zeitungen veröffentlichte, sowie durch seine Rundfunkansprachen aus Spanien an englische, amerikanische und deutsche Hörerinnen und Hörer, fand sein Reisebericht weite Verbreitung.<sup>54</sup> (Abb. 7)

Löwenstein beklagte darin, dass die Unterstützung Francos im Ausland wesentlich auf den Presseberichten über die Übergriffe auf die katholische Kirche basiere und ein Katholik, der sich nicht vorbehaltlos auf die Seite der Putschisten schlage, fast schon als Häretiker betrachtet werde.<sup>55</sup> Der medial vermittelten Stereotypendichotomie stellte Löwenstein programmatisch die eigene Anschauung entgegen. So berichtete er beispielsweise von seinem Besuch intakter Kirchen, die laut Presseberichten völlig zerstört worden sein sollten.<sup>56</sup> Er gab Gespräche mit spanischen Katholiken und mit dem aus dem Baskenland stammenden, katholisch-konservativen Justizminister der Republik wieder, die ihm glaubhaft versicherten, dass sich die Regierung um eine Annäherung an die katholische Kirche und eine Erleichterung der öffentlichen religiösen Praxis bemühte, was aber bislang an der republikfeindlichen Haltung der spanischen Bischöfe scheitere.<sup>57</sup> In Löwensteins und ähnlichen Publikationen wurden die Übergriffe auf Kirchen

---

des Besuchsprogramms solcher Reisen durch die spanische Regierung vgl. Hugo Garcia, Potemkin in Spain? British Unofficial Missions of Investigation to Spain during the Civil War, 1936–1939, in: *European History Quarterly* 40 (2010), H. 2, 217–239.

- 52 Hubertus Prinz zu Loewenstein, Botschafter ohne Auftrag. Lebensbericht, Düsseldorf 1972, 150 (wortgleich in: ders., *Abenteurer der Freiheit. Ein Lebensbericht*, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1983, 182).
- 53 Hubertus Friedrich Prince of Loewenstein, *A Catholic in Republican Spain*, London 1937; ders., *Als Katholik im republikanischen Spanien*, Zürich 1938. Vgl. dazu einführend Susanne Reick, Hubertus Prinz zu Löwenstein »als Katholik im republikanischen Spanien«, in: *Neuer Nachrichtenbrief der Gesellschaft für Exilforschung e. V.* (2006), Nr. 27, 12–14.
- 54 Hubertus Friedrich Prinz von Löwenstein, *Spanienfahrt eines Christen*, in: *Die neue Weltbühne*, 16.09.1937, 1182–1187; 30.09.1937, 1254–1258; ders., *Als Katholik in Regierung-Spanien*, in: *National-Zeitung* (Basel), 23. u. 28.09.1936. Vgl. Alfred Kantorowicz, *Politik und Literatur im Exil. Deutschsprachige Schriftsteller im Kampf gegen den Nationalsozialismus*, Hamburg 1978, 101.
- 55 Loewenstein, *A Catholic*, a. a. O. (Anm. 53), 98; 8.
- 56 Loewenstein, *A Catholic*, a. a. O. (Anm. 53), 23 f.; ders., *Spanienfahrt*, a. a. O. (Anm. 54), 1183.
- 57 Loewenstein, *A Catholic*, a. a. O. (Anm. 53), 28–31; 90–104; Löwenstein, *Spanienfahrt*, a. a. O. (Anm. 54), 1256 f.; ähnlich auch Atholl, *Searchlight*, a. a. O. (Anm. 51), 83.



*Abb. 7:* Demontage des Stereotyps der antiklerikalen spanischen Republik.  
Cover des englischsprachigen Reiseberichts des im Exil lebenden  
Hubertus Prinz zu Löwenstein von 1937

und Geistliche nicht generell gelehnet, aber oftmals dadurch relativiert, dass sie lediglich eine Erscheinung der ersten Wochen im Chaos direkt nach dem Putsch gewesen und von der Regierung dann sobald wie möglich unterbunden worden seien. Sie wurden zudem sowohl historisch als auch situativ erklärt und damit zumindest ansatzweise auch legitimiert.

Historisch wurden sie als ein in der Geschichte Spaniens immer wieder erfolgter Protest der Bevölkerung gegen eine Kirche gedeutet, die sich den Menschen entfremdet habe und stattdessen im Bündnis mit Großgrundbesitzern, Monarchisten und Militärs ein Gesellschaftssystem der Unterdrückung und ungerechten sozialen Verhältnisse stütze.<sup>58</sup> Diese historische Erklärung konnte sowohl in protestantischen als auch in säkularisierten Milieus durchaus überzeugend wirken, da sie dem dort gängigen Stereotyp der katholischen Kirche Spaniens durchaus entsprach.<sup>59</sup> Die aktuellen Übergriffe erschienen in dieser historischen Perspektive weder zwangsläufig kommunistisch motiviert noch gegen die Religion an sich gerichtet, sondern eher als eine in der Geschichte immer wieder geübte Form des Widerstands gegen eine spezifische Erscheinungsform der katholischen Kirche in Spanien. Zur Veranschaulichung dieser historischen Kontinuität veröffentlichte die französische Zeitschrift *VU* ein Foto mit geöffneten Särgen, das den aktuellen Bildern glich, aber von einem Aufstand in Barcelona im Jahr 1909 stammte, als in einer Protestaktion gegen die Privilegien der Ordensangehörigen Särge aus dem Beinhaus eines Klosters geholt worden waren.<sup>60</sup> Neben der historischen Kontextualisierung wurden die Übergriffe zudem situativ mit der aktiven Unterstützung der katholischen Kirche für den reaktionären Putsch der Generäle erklärt. Unterfüttert wurde dies zum Beispiel mit Berichten von Beschießungen aus Kirchen heraus und Waffenlagern darin, die im Verbund mit der Geistlichkeit dort angelegt worden seien.<sup>61</sup>

Neben dem Stereotyp der spanischen katholischen Kirche als historisch volksfeindlich und aktuell pro-putschistisch – und daher dem republikanischen Staat gegenüber illoyal – trat das Stereotyp einer durchaus religionsfreundlichen Republik und Bevölkerung. »So verhaßt Rom und seine Diener sind, so groß ist weithin auch die Ehrfurcht vor Christus«, schrieb zum Beispiel in einer Broschüre, die in der Schweiz erschien, ein evangelischer Pastor aus Madrid mit Verweis auf die unbehelligt gebliebenen Gebäude und Vertreter der dortigen evangelischen Kirche.<sup>62</sup> Dass die Haltung der spanischen Bevölkerung und der republikanischen Regierung nicht generell antireligiös oder auch nur antiklerikal sei,

58 Vgl. Edwards, *With God on Our Side*, a. a. O. (Anm. 24), 55 f.; Brothers, *War and Photography*, a. a. O. (Anm. 3), 134.

59 Vgl. Garcia, *The Truth*, a. a. O. (Anm. 50), 150 f.

60 *VU*, 02.09.1936, 1021.

61 So z. B. Atholl, *Searchlight*, a. a. O. (Anm. 51), 80–82.

62 »Ein Pfarrer gibt Zeugnis«, in: Spanien. Menschen in Not. Bilder aus dem verwüsteten Spanien. Berichte von katholischem Priester, protestantischem Pfarrer, sowie von Frauen und Politikern, hg. v. Sozialistischen Frauen der Schweiz, Aarau o. J. [März 1937], 9–11; hier: 11; ähnlich Atholl, *Searchlight*, a. a. O. (Anm. 51), 83 f.; vgl. auch Garcia, *The Truth*, a. a. O. (Anm. 50), 149; 156.

solange sich die Kirchen der Republik gegenüber loyal verhielten, wurde aber vor allem am Beispiel der katholischen Geistlichkeit im Baskenland illustriert, die von Übergriffen unbehelligt geblieben war.

Fotos baskischer Priester im freundschaftlichen Austausch mit republikanischen Soldaten illustrierten das Gegenstereotyp zum Bild der republikanischen Kirchenfeindschaft, das die Franco-Propaganda zeichnete. Prominent wurden insbesondere die Bilder, die der aus Polen stammende Fotograf Chim (eigentlich Dawid Szymin, später David R. Seymour) in einem Kloster im Baskenland gemacht hatte und in europäischen Illustrierten weite Verbreitung fanden.<sup>63</sup> Seine Fotos von republikanischen Soldaten, die vor dem Abmarsch an die Front mit katholischen Priestern die Messe feierten und kommunizierten, traten in direkte Konkurrenz zur Bildpolitik der Putschisten, in der dies auf Seiten der Nationalisten ebenfalls ein festes Bildmotiv darstellte.<sup>64</sup> (Abb. 8)

Gerade im Zusammenhang mit den als besonders katholisch geltenden, aber auf ihre Souveränität bedachten Basken wurde das Stereotyp der republikanischen Kirchenfeindschaft nicht nur abgewiesen, sondern auch gegen die Franco-Rebellen selbst gewendet.

Dies geschah zum Beispiel in Berichten über baskische Priester und Katholiken, die wegen ihrer Loyalität zur Republik von den Putschisten exekutiert oder Opfer nationalistischer Bombenangriffe geworden waren. Die im Exil erscheinende »Volks-Illustrierte«, die Nachfolgerin der »Arbeiter-Illustrierten-Zeitung«, veröffentlichte mit dieser Stoßrichtung eine Bild-Text-Montage von John Heartfield. Sie zeigte einen leidenden Christuskopf vor dem Hintergrund eines Kreuzes, das aus kleingedruckten Textzeilen gestaltet war, in denen für verschiedene spanische Städte die Zahlen der durch faschistische Bomben getöteten Katholiken und Geistlichen sowie der zerstörten Kirchen und Klöster angegeben waren. Die Bildunterschrift dazu lautete: »Den katholischen Opfern des Faschismus zum Gedenken! Allen katholischen Männern und Frauen zur Mahnung.«<sup>65</sup>

Das Gegenstereotyp der Franco-Nationalisten, die brutal gegen die eigene katholische Bevölkerung und Geistlichkeit vorgingen, scheint tatsächlich zumindest bei einigen Zeitgenossen einen Gesinnungswandel herbeigeführt oder befördert zu haben. So erklärte zum Beispiel der prominente französische Linkskatholik Fran-

63 Z. B. in: Regards, 04.02.1937, 1; 6 f.; 11; Zürcher Illustrierte, 26.02.1937, 265 sowie als Titelbild für Josephe Ch. Bonnier, Spanien. Ein Wort, katholische Männer und Frauen, Straßburg 1937. Vgl. zur Entstehung: Cynthia Young (Hg.), The Mexican Suitcase. The Rediscovered Spanish Civil War Negatives of Capa, Chim, and Taro, Bd. 2, Göttingen-New York 2010, 100.

64 Veröffentlicht u. a. in: Regards, 04.03.1937, 6 f.; 14.07.1937, 16; Wij, 26.03.1937, 10. Vgl. Young, Mexican Suitcase, a. a. O. (Anm. 63), Bd. 2, 114–117. Zu diesem Bildmotiv in der nationalistischen Propaganda vgl. Brothers, War and Photography, a. a. O. (Anm. 3), 65 sowie beispielhaft Berliner Illustrierte Zeitung, 22.09.1938, 1434; Illustrierter Beobachter, 14.01.1937, 39.

65 Volks-Illustrierte, 09.06.1937, 369, hier nach dem Abdruck in: Barbara Kornmeier, »Menschheit, an Dich geht der Ruf«. Kunst und Propaganda im Spanischen Bürgerkrieg, Berlin 1999 (= DHM Magazin. 23), 17.

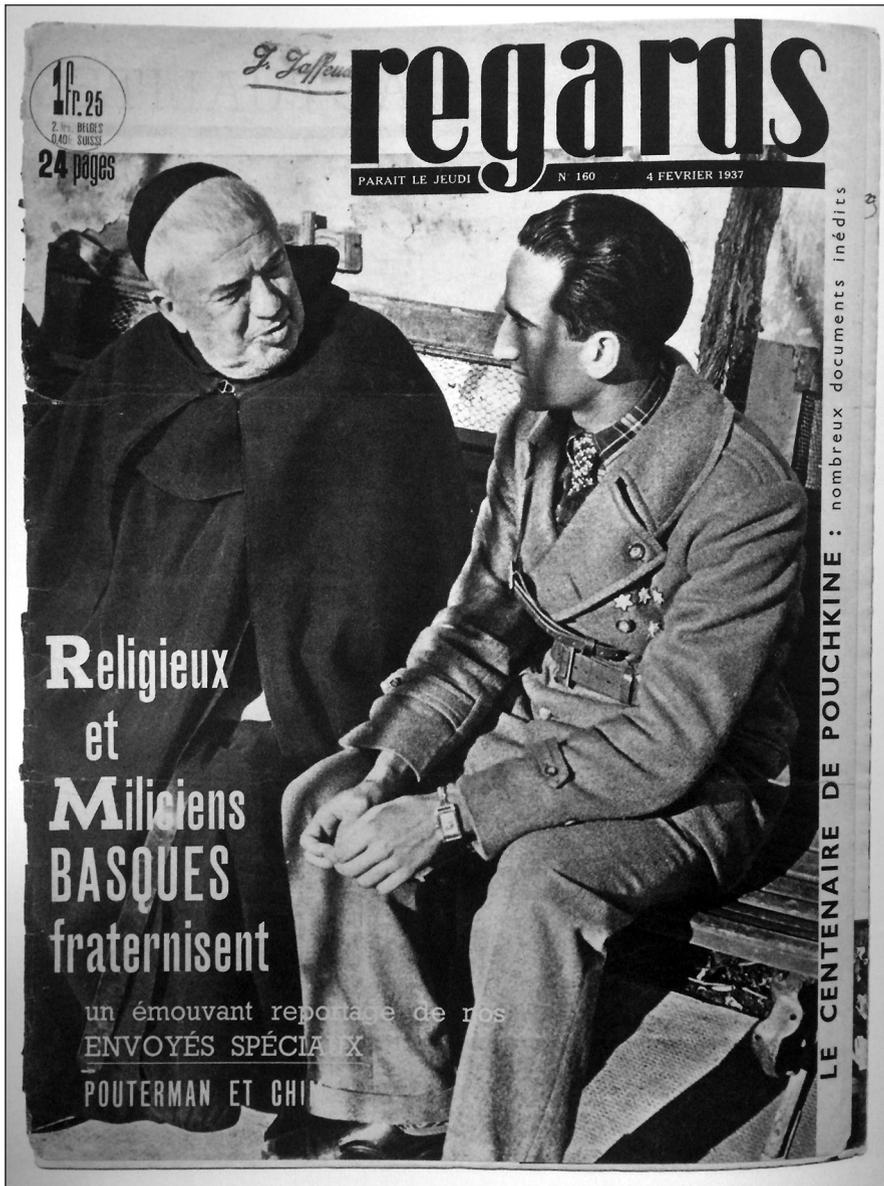


Abb. 8: Das Gegenbild fraternisierender Mönche und republikanischer Soldaten im Baskenland. Foto von Chim auf der Titelseite der französischen Illustrierten *Regards* vom 4. Februar 1937 (aus: Young, *Mexican Suitcase*, a. a. O. [Anm. 63], Bd. 2, 100)

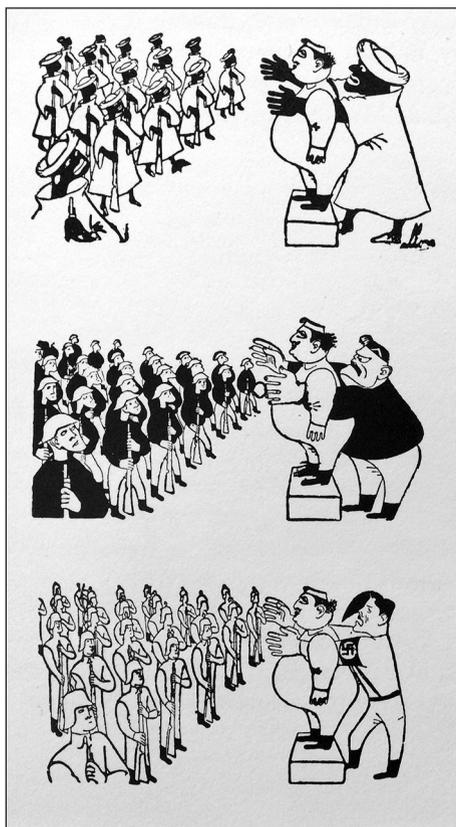


Abb. 9: Franco als Puppe Hitlers, Mussolinis und der ›Moros‹. Republikanische Karikatur (aus: Gibbs, *The Spanish Civil War*, a. a. O. [Anm. 68], 100)

gezielt im Kampf gegen die eigene Bevölkerung einzusetzen. In einer republikanischen Karikatur erschien Franco dementsprechend nicht nur als Marionette Hitlers und Mussolinis, sondern auch der schwarzen ›Moros‹.<sup>68</sup> (Abb. 9)

In der Figur des ›Moro‹ verbanden sich rassistische mit religiösen Stereotypen.<sup>69</sup> Der Einsatz schwarzer Kolonialsoldaten gegen weiße Europäer galt vielen nicht

çois Mauriac, der sich im Juli 1936 noch entschieden gegen eine französische Intervention zugunsten der spanischen Republik ausgesprochen hatte, im Sommer 1938 im *Figaro* seine veränderte Haltung: »dann kam [...] die massive italienisch-deutsche Intervention; totaler Krieg der Generale gegen ein armes Volk, ihr eigenes Volk; und dann die Leiden der Basken, schuldig des Verbrechens der Nicht-Rebellion«. <sup>66</sup> Mauriac erwähnte dabei zudem noch ein weiteres Motiv, das gegen die Franco-Nationalisten sprachen: »die Präsenz der Moros«.

Der Einsatz von muslimischen Kolonialsoldaten aus Spanisch-Marokko auf Seiten der Putschisten, die mit Hilfe einer deutschen Luftbrücke nach Spanien gebracht worden waren, erschien vielen Zeitgenossen in Europa als ein Zivilisationsbruch.<sup>67</sup> Unter Rückgriff auf das seit Jahrhunderten etablierte Stereotyp des muslimischen Eroberers wurde den Franco-Rebellen, die sich in ihrem Kampf gegen die Republik selbst in die Kreuzzugs-Tradition der *Reconquista* stellten, vorgeworfen, wieder Muslime ins Land zu holen, um sie

66 Zit. nach Pike, *France Divided*, a. a. O. (Anm. 24), 127. Vgl. auch Garcia, *The Truth*, a. a. O. (Anm. 50), 156 f.

67 Zum Einsatz der nordafrikanischen Soldaten vgl. Maria Rosa de Madariaga, *The Intervention of Moroccan Troops in the Spanish Civil War: A Reconsideration*, in: *European History Quarterly* 22 (1992), H. 1, 67–97.

68 Abb. in: Jack Gibbs, *The Spanish Civil War*, London 1973, 100.

69 Vgl. Elisabeth Bolorinos Allard, *The Crescent and the Dagger: Representations of the Moorish Other during the Spanish Civil War*, in: *Bulletin of Spanish Studies* 93 (2016),

nur deshalb als schändlich, weil er die vermeintliche Überlegenheit und Höherwertigkeit der Weißen missachtete, sondern auch die vermeintliche Superiorität der Christen gegenüber den Muslimen. Ihre triebhafte Wildheit mache vor keiner Frau und keiner Kirche halt, hieß es etwa auf dem Parteitag der Labour-Party im Oktober 1936. Und in der britischen Gewerkschaftspresse wurde u. a. das Gerücht verbreitet, dass den muslimischen Soldaten der Bau von Moscheen in Spanien versprochen worden sei und sich damit der Islam im Abendland wieder ausbreiten könne, wenn die Nationalisten den Krieg gewinnen würden.<sup>70</sup> Eine in der Schweiz erscheinende Broschüre, in der auch deutsche Emigranten wie Thomas Mann und Alfred Kantorowicz sich auf die Seite der spanischen Republik stellten, bemerkte spöttisch, dass nach der NS-Propaganda nun wohl Marokkaner »die Kämpfer für die ›Zivilisation‹ und das ›Christentum‹« seien und visualisierte das mit Fotos finster und verschlagen dreinblickender Gesichter. Die *Zürcher Illustrierte*, die damals die führende schweizerische Wochenzeitschrift war, zeigte im Gegensatz zu ihren deutschen Konkurrenzblättern zwar kein einziges Bild zerstörter Kirchen oder geschändeter Nonnen-Särge, brachte aber wiederholt Fotos von nordafrikanischen Soldaten, die »unbarmherzig mordend und alles vor sich niederwerfend« mit »den Instinkten des Wilden« Francos nützlichste Kämpfer seien.<sup>71</sup>

Angesichts des Stereotyps der zivilisationsfeindlichen nordafrikanischen Muslime mussten sowohl die spanischen Nationalisten als auch die deutsche NS-Propaganda erhebliche »ideologische Klimmzüge«<sup>72</sup> unternehmen, um ihren Einsatz zu rechtfertigen, zumal die spanische Rechte mit Rückgriff auf die Geschichte der *Reconquista* das Autostereotyp des Verteidigers des christlichen Abendlandes gegen die Ungläubigen pflegte. Um dieses Stereotyp aufrecht erhalten zu können, wurden die Rollen nun neu verteilt: »Unser Krieg ist [...] ein Kreuzzug der Menschen, die an Gott glauben«, erklärte General Franco. Er schloss damit die Muslime ein und die Republikaner aus, indem er weiter ausführte: »Ja, unser Krieg ist ein Religionskrieg. Alle, die wir kämpfen, Christen oder Muslime, sind wir Soldaten Gottes; wir kämpfen nicht gegen andere Menschen, sondern gegen den Atheismus und den Materialismus«.<sup>73</sup> Die neuen Ungläubigen, gegen die demnach ein heiliger und gerechter Krieg zu führen war, waren nun nicht mehr die Muslime, sondern die pauschal zu kommunistischen Ungläubigen erklärten spanischen Republikaner.<sup>74</sup>

H. 6, 965–988; Michael Ugarte, The question of race in the Spanish Civil War, in: Noel Vallis (Hg.), *Teaching Representations of the Spanish Civil War*, New York 2007, 108–116.

70 Vgl. Buchanan, *A Far Away Country*, a. a. O. (Anm. 23), 12–14.

71 *Zürcher Illustrierte*, 11.09.1936, 1137; 18.12.1936, 1601.

72 Walther L. Bernecker, *Schwierige Nachbarschaft. Spanien und der Maghreb*, in: Raimund Allebrand (Hg.), *Terror oder Toleranz? Spanien und der Islam*, Bad Honnef 2004, 159–179; hier: 178.

73 Zit. nach Walther L. Bernecker/Sören Brinkmann, *Kampf der Erinnerungen. Der Spanische Bürgerkrieg in Politik und Gesellschaft 1936–2008*, 4. erw. u. überarb. Aufl., Nettersheim 2008, 131.

74 Vgl. Sebastian Balfour, *Colonial War and Civil War: The Spanish Army of Africa*, in: Martin Baumeister/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), »If you Tolerate This ...« *The Spa-*

Dieser Deutung schloss sich auch die nationalsozialistische Propaganda in Deutschland an und integrierte die Nordafrikaner, die gemeinhin als rassistisch unterlegen galten, auch in dieser Hinsicht. Die muslimischen Marokkaner wurden nicht nur zu »treuen Kämpfern für Gott und Ordnung« erklärt,<sup>75</sup> was zum Beispiel mit dem Presse-Foto des deutschen Sonderkorrespondenten des *Völkischen Beobachters* mit einem Kolonialsoldaten illustriert wurde, der der Bildunterschrift nach ganz allein einen »Russentank unschädlich« gemacht hatte.<sup>76</sup> (Abb. 10)



Roland E. Strunk, mit Francos Truppen an der Front vor Madrid, unterhält sich mit einem Marokkaner, der ganz allein einen Russentank unschädlich machte.

Abb. 10: Foto des Sonderberichterstatters Roland E. Strunk im Gespräch mit einem marokkanischen Soldaten. Ausriss aus dem *Illustrierten Beobachter* vom 4. November 1937

nish Civil War in the Age of Total War, Frankfurt a. M. 2008, 171–185; hier: 181 f.; Bolorinos Allard, *The Crescent*, a. a. O. (Anm. 69), 16.

<sup>75</sup> Johann Froemberg, *Franco: Ein Leben für Spanien*, Leipzig 1939, 191.

<sup>76</sup> *Illustrierter Beobachter*, 04.11.1937, 1664.

Sie wurden darüber hinaus auch zu »späten Nachkommen vorgeschichtlicher blonder, nordafrikanischer Rassen, nordischen Blutes« erklärt: »Dieses nordische Blut, dessen sie sich längst selber nicht mehr bewußt waren [...] trieb sie instinktiv den nationalen Gottesstreitern zu«, hieß es in einer deutschen Publikation, »um gegen die Verneiner des Göttlichen zu kämpfen, gegen jene Teufelsöhne, die nach den Kirchen die Moscheen niederbrennen würden«. <sup>77</sup> Trotz der religiösen Differenz konnten die nordafrikanischen Muslime auf diese Weise zu rechtgläubigen Bundesgenossen erklärt werden, während die spanischen Republikaner die Rolle der Ungläubigen zugewiesen bekamen, gegen die die spanischen Nationalisten unter General Franco einen vermeintlich heiligen Krieg führten.

Dieser Krieg wurde nicht zuletzt als ein Stereotypenkrieg geführt, in dem die verschiedenen Lager gerade auch solche Stereotypen gezielt einsetzten, die den Gegner als religions- und damit kulturfeindlich diskreditieren. Umgekehrt teilten die Kontrahenten trotz ihrer politisch-ideologischen Gegensätze das Autostereotyp eines »zivilisierten« Umgangs mit insbesondere christlich fundierter Religion und Religiosität, deren Missachtung oder gar Bekämpfung als Sakrileg betrachtet wurde.

*PD Dr. Stephan Scholz, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Institut für Geschichte, 26111 Oldenburg; E-Mail: stephan.scholz@uol.de*

---

<sup>77</sup> Froembgen, Franco, a. a. O. (Anm. 75), 191.

## Im diskursiven Kampf um das prophetische Erbe

Religiöse Autostereotypisierungen von ›Salafis‹ und ihre Heterostereotypisierungen der ›Sufis‹ als dem ›Anderen‹ im ›Eigenen‹

### 1. Einleitung

Heutige ›Salafis‹ und ›Sufis‹ ringen miteinander um nichts Geringeres als die Deutungshoheit innerhalb des Sunnitentums. In beiden teils nur schwer fassbaren Strömungen wird gegenwärtig ein mitunter alleiniger Zugehörigkeitsanspruch zur sogenannten *ahl as-sunna* (*Leute der Sunna*, d.h. etwa der vorbildlichen Praxis) vertreten, während dem jeweils anderen die Zugehörigkeit hierzu abgesprochen wird. Die Berufung auf die *ahl as-sunna* ist für den (nicht-schiitischen und nicht-ibaditischen) Mehrheitsislam<sup>1</sup> bereits seit seiner formativen Periode (ca. 7.–13. Jahrhundert) ein wichtiges diskursives Mittel, um Legitimität zu erzeugen und Identität zu generieren.<sup>2</sup> Hinter dieser Bezeichnung steht die Vorstellung einer Gemeinschaft der Gläubigen, die den prophetischen Weisungen und seiner Lebensweise (*sunna*) ebenso treu folgt, wie auch der Lebensweise einer mehr oder minder als einzig imaginierten Frühgemeinde (*salaf*), darunter allen voran der ersten vier Kalifen.<sup>3</sup> Implizit wie auch explizit wird sich hier-

1 Das Bekenntnis zur *ahl as-sunna* geht der tatsächlichen Entwicklung und letztendlichen Konturierung des Sunnitentums historisch voraus. Ursprünglich bezeichneten sich diejenigen als *ahl as-sunna*, die die letztendliche Kapitulation des Prophetenens als al-Ḥasan gegenüber seinem Opponenten Muʿāwīya akzeptierten, und letzteren als fünften Kalifen anerkannten. In der Vorstellung der *ahl as-sunna* bedeutete dies die Wiederherstellung der brüchig gewordenen alten Einheit der Gemeinde (*al-ḡamāʿa*), weshalb auch die Alternativbezeichnung der *ahl as-sunna wa al-ḡamāʿa* gebräuchlich ist. Dieser Terminus diente somit der Abgrenzung von der frühen Schia, welche die Anerkennung Muʿāwīyas ablehnten. Während sich in der frühen Schia auch zunehmend die Tendenz durchsetzte, auch die al-Hasans Vater Ali, dem vierten Kalifen, vorausgegangenen Kalifen zu verwerfen, wurde von den *ahl as-sunna* umso stärker an der Vorbildlichkeit aller ersten vier Kalifen, den sog. Rechtgeleiteten Kalifen, festgehalten. Vgl. Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin 1965, 223.

2 So wurde der Titel der *ahl as-sunna* besonders seit der Frühzeit von Kreisen gebraucht, die der durch die antike griechische Philosophie beeinflussten Scholastik (*kalām*) ablehnend gegenüberstanden und sich mehr auf den Wortlaut der prophetischen Überlieferungen und denen der ersten drei Generationen von Muslimen (*salaf*) verbunden fühlten. Vgl. Henri Lauzière, *The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York 2016, 28. In späterer Zeit übernahmen jedoch auch speziell scholastische Theologen (*mutakallimūn*) diesen Titel für sich in Anspruch, da es zunehmend wichtig geworden war, sich ebenfalls gegen schiitische, charidschitische, antinomistische, manichäische etc. Strömungen abzugrenzen.

3 Vgl. Madelung, *Der Imam al-Qasim*, a. a. O. (Anm. 1), 223.

bei von den sog. *ahl al-bid'a* (zu dt. in etwa: *Leute der unerlaubten Neuerung*) abgrenzt, deren Anteil an einem ›orthodoxen‹ Islam hiermit diskursiv verworfen werden soll. Wie hierbei bereits schon deutlich wird, spielt der Rückbezug auf die Verwendung und Nutzbarmachung unterschiedlicher effektvoller, religiös konnotierter Auto- und Heterostereotype eine entscheidende Rolle. Besonders das in diesem Zusammenhang verwendete polemische Vokabular des Frühislams (ca. bis 11. Jahrhundert) erfüllt die Funktion einer scheinbaren historischen Evidenz der ›Orthodoxie‹ der eigenen Positionen.

Während historisch betrachtet die unterschiedlichsten Strömungen sich in derartigen diskursiven Prozessen betätigten, wird dies jedoch in heutiger Zeit, genauer etwa seit den 1990er-Jahren besonders am Beispiel salafistischer Diskurse auch in westlichen Ländern deutlich. Eine besondere Zielscheibe der salafistischen Agitation sind dabei vor allem auch die von ihnen zumeist verworfenen ›Sufis‹. Wenngleich die hiesige gemeine Öffentlichkeit nur bruchstückhaft von diesem Diskurs Kenntnis nimmt und zum Teil ihrerseits bestimmte Heterostereotype mit den erwähnten Strömungen verbindet, die ihrerseits einer eigenen Untersuchung bedürften, sollen diese im Rahmen dieses Beitrags nur von untergeordneter Bedeutung sein. Eher im Hintergrund stehen soll in diesem Beitrag auch die Frage danach, wie berechtigt oder realitätsnah die thematisierten Auto- und Heterostereotype salafistischer Diskurse sind, und welcher Islam nun der wirklich ›orthodoxe‹ ist.<sup>4</sup> Hingegen in den Vordergrund gerückt werden soll die Analyse dieser Stereotype mitsamt ihrer Funktionen im innerislamischen Kampf um die diskursive Deutungshoheit.

Hierbei ist es auch gar nicht ursächlich, ob sich die durch Heterostereotype Gelabelten selbst wirklich als ›Sufis‹ bezeichnen, da Stereotype keine wissenschaftlichen Ergründungsversuche darstellen. Aus diesem Grund erfolgt die Bezeichnung der ›Sufis‹ und ›Salafis‹ in diesem Beitrag auch stets unter Anführungszeichen, sofern nicht auf wissenschaftliche Einordnungsversuche, sondern auf die diskursive Verwendung dieser Begriffe abgezielt wird. Ein Vergleich mit wissenschaftlichen Einordnungen und Selbstzuschreibungen mag jedoch insofern zu zusätzlicher Erhellung für den äußeren Beobachter beitragen, wo diese stark von der polemischen Verwendung und Stereotypisierung abweicht und wo auf unterschiedliche Ausprägungen salafistischer Bewegungen einzugehen sein wird. Aus diesem Grund soll an dieser Stelle nun zunächst auf die dieser Analyse zugrunde gelegten Definitionen und Begriffsbestimmungen eingegangen werden.

---

4 Ohnehin wird diese Erwartung dahingehend zu enttäuschen sein, dass das Konzept einer ›Orthodoxie‹ immer eine Konstruktion darstellt, welche ihre scheinbare Evidenz und Richtigkeit zuvorderst auf wissenssoziologische Legitimations- und Internalisierungsprozesse zurückführt.

## 2. Definitionen

Innerhalb der Forschung lässt sich bis dato keine einheitliche Definition des Salafismus oder auch des Sufismus festmachen. Nichtsdestotrotz ist die Bedeutung einer möglichst passgenauen Definition nicht zu unterschätzen, will man ein vertiefteres Verständnis über die diskursive Auseinandersetzung beider »Parteien« gewinnen.

### 2.1. Salafismus

Aufgrund der hohen Verbreitung seiner Definition soll diesem Beitrag die mehr analytisch als historisch orientierte Salafismus-Definition des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Quintan Wiktorowicz zugrunde gelegt werden, die auch die bis zum heutigen Tage gebräuchlichste Salafismus-Definition darstellt. Wiktorowicz definiert den Salafismus anhand von drei verschiedenen Merkmalen: anhand der Glaubenslehre (*‘aqīda*), Rechtsmethodologie (*uṣūl al-fiqh*) und der praktischen Methodik (*manḥağ*).<sup>5</sup> Nur in letzterem Punkt gebe es Wiktorowicz zufolge Unterschiede innerhalb des Salafismus,<sup>6</sup> sonst sei er charakterisiert durch eine Ablehnung populärer Praxis und Riten (z. B. *mawlid*, das Fest des Prophetengeburtstags), eine direkte Hinwendung zu den Primärquellen Koran und Sunna und den Interpretationen der ersten drei Generationen der Muslime hierzu sowie durch die Grundannahme, dass es immer nur eine richtige Regel oder ein wahres Urteil geben könne.<sup>7</sup> Hieraus erwächst dem Salafismus eine frenetische Ablehnung großer Teile der späteren sunnitischen Tradition, die ihrer Ansicht nach nicht direkt auf die Offenbarungsquellen oder *salaf* zurückzuführen sei, hierunter ganz speziell auch des Sufismus und unzähligen Formen und Ausprägungen der Volksfrömmigkeit, welche als unerlaubte, verwerfliche Neuerung (*bid‘a*) klassifiziert werden. Im Bereich des *manḥağ*, so Wiktorowicz, gebe es drei unterschiedliche Idealtypen: die Puristen bzw. Quietisten, die Politicos und nicht zuletzt die Jihadis.<sup>8</sup>

Die Puristen bzw. Quietisten seien geprägt von einer weitestgehend apolitischen Haltung. Ihr Hauptaugenmerk gelte der persönlichen und individuellen Läuterung des Gläubigen.<sup>9</sup>

Die Politicos hingegen zeichnen sich nach Wiktorowicz dadurch aus, dass sie nicht allein auf die persönliche Läuterung setzten, sondern verstärkt von politischer Aktivität Gebrauch machen, um ihre Vision des »wahren« gelebten Glau-

5 Vgl. Quintan Wiktorowicz, *Anatomy of the Salafi Movement*, in: *Studies in Conflict & Terrorism*, Vol. 29, Heft 3 (2006), 207–239; hier: 207 f.; Justyna Nedza, »Salafismus« – Überlegungen zur Schärfung einer Analyse-kategorie, in: Behnam T. Said/Hazim Fouad (Hg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg i. Br. 2014, 80–105; hier: 86.

6 Vgl. Wiktorowicz, *Anatomy*, a. a. O. (Anm. 5), 208.

7 Quintan Wiktorowicz, *The Global Threat: Transnational Salafis and Jihad*, in: *Middle East Policy*, Vol. 8, Heft 4 (Dezember 2001), 21.

8 Vgl. Wiktorowicz, *Anatomy*, a. a. O. (Anm. 5), 207.

9 Vgl. a. a. O. (Anm. 5), 217–221.

bens Realität werden zu lassen.<sup>10</sup> Die Jihadis hingegen wenden sich gegen die Vorstellungen beider zuvor genannten Gruppen und propagieren einen offensiven, asymmetrisch geführten Kampf gegen Regierungen und Gesellschaft, der sich auch in Form von Selbstmordattentaten äußert.<sup>11</sup>

Tatsächlich ist diese Einteilung in allererster Linie nur idealtypisch zu verstehen, da zahlreiche Mischformen existieren.<sup>12</sup> Etwas problematisch erscheint jedoch Wiktorowiczens Annahme, dass sich Salafisten nur hinsichtlich ihrer praktischen Methodik (*manḥağ*) voneinander unterscheiden. So lassen sich auch in den Bereichen der *‘aqīda* und der *uṣūl al-fiqh* viele Unterschiede innerhalb salafistischer Strömungen feststellen. So gibt es beispielsweise salafistische Strömungen, die die Entwicklung der sunnitischen Rechtsschulen in Bausch und Bogen ablehnen und eine direkte und vollkommen an einer direkten Ableitung aus den sunnitischen Primärquellen orientierte Rechtspraxis (*fiqh*) propagieren,<sup>13</sup> ebenso wie es solche salafistische Bewegungen gibt, die sich einer der etablierten sunnitischen Rechtsschulen zurechnen;<sup>14</sup> letztere folgen zumeist, aber nicht ausschließlich der hanbalitischen Schule. Gleichzeitig werden im Bereich der *‘aqīda* unter den salafistischen Bewegungen erbitterte Debatten darüber ausgefochten, ab welchem Zeitpunkt einem Muslim der Glaube abzusprechen sei (*takfīr*) und ob nur der individuelle, auf bestimmte Einzelpersonen bezogene *takfīr* oder auch der generell auf ganze Gruppen ungeachtet individueller Umstände gerichtete *takfīr* vorzunehmen sei.<sup>15</sup> Auch wurde vorgeschlagen, die Jihadisten dieser Ein-

10 Vgl. a. a. O. (Anm. 5), 221–225.

11 Vgl. a. a. O. (Anm. 5), 225–228.

12 Beispielhaft kann hier etwa der Fall des Abū Muḥammad al-Maqdisī angeführt werden, der eine Mischform aus dem puristischen bzw. quietistischen und dem jihadistischen Typus darstellt, was strenggenommen als Widerspruch erscheint. Für weitere Informationen hierzu siehe Joas Wagemakers, *A Quietist Jihadi. The Ideology and Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge 2012.

13 Die Ablehnung der traditionellen sunnitischen Rechtsschulen nimmt Wiktorowicz in einer seiner früheren Schriften allerdings als notwendiges Kriterium für seine Definition des Salafismus auf. Vgl. Wiktorowicz, *The Global Threat*, a. a. O. (Anm. 7), 21.

Dies erscheint aber fragwürdig, da die rechtsschulenkritische Tonalität vieler salafistischer – speziell wahhabitischer – Akteure nicht pauschal als generelle und generalisierbare Ablehnung der tradierten Rechtsschulen missverstanden werden sollte.

14 Vgl. Mohammad Gharaibeh, *Zum Verhältnis von Wahhabitiden und Salafisten*, in: Thorssten Gerald Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Berlin 2014, 117–124; hier: 120; Muḥammad Sāliḥ al-Munağğid, *Die Zugehörigkeit zu einer der Rechtsschulen des Fiqh ist selbst keine Spaltung*, URL: <https://islamqa.info/ge/answers/226254/die-zugehoerigkeit-zu-einer-der-rechtsschulen-des-fiqh-ist-selbst-keine-spaltung> [Zugriff: 30.04.2019]. Zu al-Munağğid siehe Anm. 53.

15 Dies ist auch Wiktorowicz bekannt, vgl. ders., *Anatomy*, a. a. O. (Anm. 5), 228–234. Allerdings scheint er diese Diskussionen in den Bereich des *manḥağ* zu stellen, wenn er in den einleitenden Worten davon spricht, dass »[a]lthough Salafis share a common religious creed, they differ over their assessment of contemporary problems and thus how this creed should be applied« (a. a. O. [Anm. 5], S. 207), auch wenn er selbst feststellt, dass die Voraussetzungen zum *takfīr* in der salafistischen Glaubenslehre verankert (»rooted in the Salafi creed«, a. a. O. [Anm. 5], 228) sind. Siehe zu diesem Widerspruch auch Nedza,

teilung nicht als Teil des Salafismus zu verstehen, da diese hinreichend viel von den restlichen salafistischen Strömungen trenne, dass sie ihre eigene Bezeichnung als Jihadisten, unabhängig vom Konzept des Salafismus, verdienten.<sup>16</sup>

Werden diese Unschärfen Wiktorowiczens Ursprungsdefinition behoben, ist es möglich, diese als analytischen Rahmen zu verwenden. Wenn im Rahmen dieses Beitrags ein analytischer Salafismusbegriff gewählt wurde, hat dies auch damit zu tun, dass die historische Herleitung oder Parallelisierung des Salafismus aus der sogenannten ›Salafiyya‹ um den ägyptischen islamischen Modernismus aus mehreren Gründen höchst fragwürdig ist. Nicht nur, dass sich außerhalb einiger Oberflächlichkeiten kaum Gemeinsamkeiten zum Salafismus (im analytischen Sinne) auf inhaltlicher Ebene finden lassen,<sup>17</sup> auch ist es so, dass diese Verbindung hauptsächlich aufgrund einer zweifelhaften begrifflichen Verbindung hergestellt wird, die über inhaltliche und tatsächlich genealogische Gemeinsamkeiten gestellt wird.<sup>18</sup> Letztlich führt diese zweifelhafte scheinbare Genealogie auch mitunter zu problematischen Thesen, etwa, wenn behauptet wird, dass der Salafismus ein reines Krisenprodukt der Moderne sei. Dass diese Annahme, unter Beibehaltung eines analytischen Salafismusbegriffs, nicht nur in Frage zu stellen, sondern auch gänzlich abzulehnen ist, wird in Abschnitt 3.1. näher aufzuzeigen sein.

---

»Salafismus«, a. a. O. (Anm. 5), 90–96; Joas Wagemakers, ›Seceders‹ and ›Postponers‹? An Analysis of the ›Khawarij‹ and ›Murjiʿa‹ labels in Polemic Debates Between Quietists and Jihadi-Salafis, in: Jeevan Deol/Zaheer Kazmi (Hg.), *Contextualising Jihadi Thought*, New York 2012, 145–154.

16 Vgl. Michail Logvinov, *Das Radikalisierungsparadigma. Eine analytische Sackgasse der Terrorismusbekämpfung?*, Wiesbaden 2018, 19.

17 So ist es sämtlichen Reformbewegungen, ganz gleich welcher Ausrichtung, zu eigen, den vorherrschenden Status Quo in Frage zu stellen, ja abzulehnen und auf ideelle Urzustände bzw. eschatologische Utopien zu rekurrieren. Dass innerhalb sunnitischer Reformbewegungen etwa der Bezug auf die Frühgemeinde zur Lebzeit des Propheten besonders häufig zu beobachten ist, hat weniger mit inhaltlichen Gemeinsamkeiten in der jeweiligen Konstruktion dieser ideellen Urgemeinde zu tun, als vielmehr mit einer diskursiven Aufwertung des eigenen Standpunkts als eigentlichem, jedoch aber historisch verdrängtem Idealzustand zu tun.

18 Siehe hierzu etwa Itzhack Weismann, *Die Salafiyya im 19. Jahrhundert als Vorläufer des modernen Salafismus*, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Berlin 2014, 103–116. Die tatsächlichen konzeptuellen und ideellen Überschneidungen zwischen Salafismus auf der einen und dem ägyptischen islamischen Modernismus auf der anderen Seite sind letztlich erst in Rašid Riḍās späterer Hinwendung zum Wahhabismus zu sehen. Dass dieser sich jedoch in seiner späteren Lebensphase vom Wahhabismus besonders angezogen zeigte, hat aber weniger mit der ideellen Basis des ägyptischen islamischen Modernismus zu tun, als vielmehr mit der drängenden Suche nach dem ›Eigenen‹ im Angesicht des ›Anderen‹, d. h. hier: des europäischen Kolonialismus. Diese Situation brachte zahlreiche Brüche, Kontingenzen, Umarbeitungen und Innovationsleistungen auf ideologischer Ebene mit sich, weshalb diese Umorientierung Rašid Riḍās kaum als Sonderfall oder Beweis für eine inhaltliche Gemeinsamkeit beider Bewegungen anzusehen ist.

Ebenfalls bedeutsam in diesem Zusammenhang erscheint auch noch eine Verhältnisbestimmung des Salafismus zum sog. saudischen Wahhabismus.<sup>19</sup> Bei Verwendung der in diesem Beitrag geteilten, auf Wiktorowicz beruhenden, aber erweiterten Begriffsdefinition ist es möglich, den Salafismus und Wahhabismus unter analytischen Gesichtspunkten weitestgehend miteinander gleichzusetzen. Tatsächlich unterscheidet sich der Wahhabismus aber insofern vom Salafismus, dass er als eine besondere Ausprägung des letzteren gesehen werden kann, der wiederum große Einflüsse auf die weitere salafistische Theoriebildung ausgestrahlt hat. Besondere Kennzeichen des historischen Wahhabismus sind vor allem seine erklärte Loyalität zum saudischen Königshaus sowie seine fixierte Anbindung an die hanbalitische Rechtsschule.<sup>20</sup>

## 2.2. Sufismus

Als noch viel schwieriger erweist sich hingegen die Definition des Sufismus (*taṣawwuf*) oder eines ›Sufi‹. Auf die Gefahr eines Zirkelschlusses hin könnte zunächst gesagt werden, dass ein Sufi ein Anhänger des Sufismus ist. Dies bietet aber vor dem Hintergrund, dass es weder innerhalb der islamischen Tradition noch in der westlichen Forschung eine Übereinkunft darüber gibt, was Sufismus ist und nicht ist, keinen besonderen Erkenntniswert. Ebenso ist zu beachten, dass nicht jeder, der Lehren des vielgestaltigen Sufismus folgt, sich selbst überhaupt als ›Sufi‹ bezeichnen würde – entweder, weil ihm dieser Begriff für wahre und großartige Asketen vorenthalten zu sein scheint, weil er ein Labeling aufgrund einer etwaigen diskursiven Aufladung des Begriffes fürchtet oder auch weil eine solche Zuschreibung für seine Identität einfach keine Rolle spielt.

Grundsätzlich wird der Sufismus zumeist als »islamische Mystik« bezeichnet, in deren Fokus die spirituelle Hinwendung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer bis hin zur Einswerdung mit ihm steht. Es ist darüber hinaus nicht möglich, eine eindeutige Definition des Sufismus vorzunehmen, da sich über die Jahrhunderte die unterschiedlichsten Strömungen, Praktiken und Konzepte entwickelt haben. Grundsätzlich ist zu sagen, dass sich unterschiedliche sufische Lehren sehr stark in den sunnitischen Mehrheitsislam der nachformativen Periode (ab ca. 13. Jahrhundert) eingeschrieben haben. Hierzu zählen etwa vor allem die mystischen Lehren des von den meisten Sunniten hochgeschätzten Gelehrten Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī (gest. 1111). Anderen sufischen Gelehrten wurde ein eher ambivalentes Urteil zuteil, so etwa Muḥyī ad-Dīn Abū Bakr Ibn al-‘Arabī (gest. 1240).<sup>21</sup>

19 Für eine ausführlichere Einordnung siehe Mohammad Gharaibeh, Zum Verhältnis, a. a. O. (Anm. 14), 117–124.

20 Vgl. Guido Steinberg, Saudi-Arabien: Der Salafismus in seinem Mutterland, in: Behnam T. Said/Hazim Fouad (Hg.), Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg i. Br. 2014, 265–296; hier: 270.

21 Ahmed Ateş, IBN AL-‘ARABĪ, in: Bernard Lewis et al. (Hg.), Encyclopaedia of Islam, Second Edition (EI<sup>2</sup>), Bd. 3, Leiden 1971, 707–711; hier: 710f.

### 3. Geschichtlicher Hintergrund

#### 3.1. Salafismus

Dass die Schilderung von Geschichte selbst größtenteils narrative Funktionen erfüllt, zeigt sich deutlich beim Versuch, die Genese des Salafismus zu rekonstruieren. Ist der (Neo-)Salafismus<sup>22</sup> ein wirkungsgeschichtliches Produkt der Moderne,<sup>23</sup> das Produkt einer Verschwörung,<sup>24</sup> eine historische Abirrung vom rechten religiösen Weg, eine politisch überfrachtete religiöse Erweckungsbewegung<sup>25</sup>, eine quasi-natürliche Entwicklung von einem strukturellen Salafismus hin zu einem quasi konsequent zu Ende gedachten und weiterentwickelten »sunnitischen Geist«<sup>26</sup> oder eine von vielen Ausdrucksformen intellektueller und ideologischer Kontingenz? Die Deutungsmöglichkeiten hierzu sind schier unbegrenzt.

Die grundsätzlich stärkste konzeptuelle Verwandtschaft zwischen dem heutigen Salafismus und historischen Vorläufern lässt sich etwa zu Taqī ad-Dīn Aḥmad b. Taymiyya (gest. 1328) und dessen Wirkungskreis feststellen. Letzterer wird bis heute vor allem in salafistischen – aufgrund seiner tatsächlichen Vielseitigkeit auch teilweise in modernistischen – Strömungen hochgehalten, wenngleich sein Vermächtnis etwa vom 15. bis in das 18. Jahrhundert lange Zeit nur verhaltene Beachtung fand<sup>27</sup> und einige seiner Lehren in heutigen salafistischen

22 Der Begriff des Neo-Salafismus wird i. d. R. verwendet, um eine qualitative Abgrenzung einerseits zwischen der sog. ›Salafiyya‹ (islamische Modernisten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, siehe Anm. 17, 18, 37, 44) und dem analytischen Salafismusbegriff, andererseits um eine Abgrenzung zwischen allgemein sunnitischen Rückbezügen auf die islamische Frühzeit und den Salafismus im engeren Sinne herzustellen. In diesem Sinne etwa Rauf Ceylan/Michael Kiefer, *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Wiesbaden 2013; Rauf Ceylan, *Zur Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstandes*, in: Michael Kiefer et al., »Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen«. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden 2018, 9–22; hier: 17 ff.

23 Dies wird besonders Religionssoziologen vertreten, die den zeitgenössischen Salafismus anhand des Fundamentalismusbegriffs von Riesebrodt analysieren. In diesem Sinne etwa Rauf Ceylan, *Zur Kontextualisierung*, a. a. O. (Anm. 22), 9–11.

24 So etwa die Deutung einer in anti-salafistischen Polemiken häufig gebrauchten Pseudographie eines angeblichen britischen Spions, der in einer Art Testament schildert, wie er auf Befehl der Briten und unter Mitwirkung von Ibn Abd al-Wahhab den Wahhabismus ins Leben rief, um den Islam von innen zu schwächen und zu zerstören. Vgl. Ester Peskes, *Die Wahhabiya als innerislamisches Feindbild. Zum Hintergrund anti-wahhabitischer Publikationen in der zeitgenössischen Türkei*, in: *Die Welt des Islams*, Vol. 40, Heft 3 (2000), 344–374.

25 Vgl. Rüdiger Lohlker, *Salafismus als Erweckungsbewegung*, in: Peter Antes/Rauf Ceylan (Hg.), *Muslimen in Deutschland*, Wiesbaden 2017, 293–306.

26 Hans-Thomas Till Schneider, *Die Entstehung des Salafismus aus dem Geiste des sunnitischen Islams*, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Berlin 2014, 125–136.

27 Innerhalb Ibn Taymiyyas Rechtsschule der Ḥanbaliten wird dieser in einschlägigen Werken der klassischen Periode nur verhältnismäßig wenig rezipiert, vgl. Christopher Melchert, *The Relation of Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya to the Ḥanbalī School*

Bewegungen für Verlegenheit sorgen.<sup>28</sup> Von den muslimischen Rechtsgelehrten seiner Zeit trennten ihn einige für das damalige Sunnitentum der nachformativen Phase zentrale Aspekte, die bereits als etabliert und unanfechtbar galten. So lehnte Ibn Taymiyya etwa die Vorstellung eines für alle Zeiten verbindlichen Gelehrtenkonsenses (*iğmāʿ*)<sup>29</sup> ab, welcher erst nach den Lebzeiten der Prophetengefährten (*ṣaḥāba*) und nicht durch die Prophetengefährten selbst etabliert wurde.<sup>30</sup> In das Zentrum seiner Hermeneutik rückte eine enge und direkte Berufung auf die islamischen Primärquellen, eine teilweise sehr am Literalsinn orientierte Auslegung dieser sowie eine damit einhergehende Ablehnung großer Teile der bis dato angewachsenen religiösen und philosophischen Traditionswissenschaften<sup>31</sup> wie auch der populären Praxis – so etwa die Beeinflussung populärer muslimischer Frömmigkeit durch religiöse und kulturelle Bräuche der Juden und Christen.<sup>32</sup> Eine für diesen Beitrag besonders bedeutsame Zielgruppe seiner

---

of Law, in: Birgit Krawietz/Georges Tamer (Hg.), *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Berlin 2013, 146–161; hier: 148–156.

Außerhalb der eigenen Rechtsschule wurden die Positionen anderer Gelehrter ab der nachformativen Phase ebenfalls zurückhaltend als Autoritäten in Rechtswerken rezipiert. Spannend ist daran vor allem auch die Tatsache, dass den meisten zeitgenössischen Muslimen unter dem Ehrentitel für außerordentliche Gelehrsamkeit *ṣayḥ al-islām* (Scheich des Islams) zuvorderst, vielen sogar als einziges, Ibn Taymiyya in den Sinn kommt. Dies hängt mit der regen, v. a. digital ausgetragenen, Missionierungstätigkeit wahhabitischer und anderer salafistischer Kreise zusammen.

- 28 So etwa die Spekulation Ibn Taymiyyas und seines Schülers Ibn al-Qayyim über die möglicherweise zeitliche Begrenzung der Hölle und die denkbarerweise eines Tages eintretende Allversöhnung Gottes auch mit den – nach salafistischer Lehre – verdammten Ungläubigen. Vgl. Jon Hoover, *Against Islamic Universalism. ‘Ali al-Ḥarbi’s 1990 Attempt to Prove That Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya Affirm the Eternity of Hell-Fire*, in: Birgit Krawietz/Georges Tamer, *Islamic Theology, Philosophy and Law. Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, Berlin 2013, 377–399.
- 29 Zur traditionell etablierten, mehrheitssunnitischen Ansicht über den *iğmāʿ* siehe Aḥmad A. Reidegeld, *Handbuch Islam*, Dali/Nikosia 2008, 110; ausführlicher Ali Ghandour, *Fiqh. Einführung in die islamische Normenlehre*, Freiburg i. Br. 2014, 63 f.; Benjamin Jokisch, *iğmāʿ und Globalisierung – Praktikabilität und Wandelbarkeit des islamischen Konsensusprinzips in der Gegenwart*, in: Mouez Khalifaoui/Bülent Ucar (Hg.), *Islamisches Recht in Theorie und Praxis. Neue Ansätze zu aktuellen und klassischen islamischen Rechtsdebatten*, Frankfurt a. M. 2016, 105–118; hier: 106–109.
- 30 Hierin stimmt er auch mit den Ansichten der Zāhiriten und dem Eponym seiner eigenen Rechtsschule, Aḥmad b. Ḥanbal, überein. Vgl. Ghandour, *Fiqh*, a. a. O. (Anm. 29), 64.
- 31 So stellte er sich etwa explizit gegen die scholastische Theologie (*kalām*), griechische Philosophie (*falsafa*) und von ihr herrührender Logik (*mantīq*) und einige Teile des zeitgenössischen Sufismus (*taṣawwuf*). Vgl. Wael B. Hallaq (Übers.), *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, Oxford 1993; Thomas F. Michel, *Introduction*, in: ders. (Übers.), *A Muslim Theologian’s Response to Christianity. Ibn Taymiyya’s al-Jawab al-Sahih*, Delmar 1984, 1–135; hier: 1–56.
- 32 Siehe hierzu Ibn Taymiyyas Werk *Iqtidāʿ aṣ-ṣirāt al-Mustaqīm Muḥalāfat Aṣḥāb al-Gaḥīm* (Die Notwendigkeit des geraden Wegs in Abgrenzung zu den Bewohnern der Hölle), welches in einer englischsprachigen Übersetzung vorliegt. Siehe Muhammad Umar Memon (Übers.), *Ibn Taymiyya’s Struggle against Popular Religion. With an Annotated Translation of his Kitāb iqtidāʿ aṣ-ṣirāt al-mustaqīm mukhālāfat aṣḥāb al-jahīm*, Mouton-Den Haag-Paris 1976.

Polemiken sind jedoch freilich einige Teile des Sufismus. Anders als dies von großen Teilen der islamwissenschaftlichen Forschung noch bis vor kürzerer Zeit angenommen wurde und von vielen salafistischen Bewegungen immer noch behauptet wird, erweist sich Ibn Taymiyya nicht als pauschaler Feind des Sufismus seiner Zeit. Im Gegenteil lässt sich mit einer hohen Wahrscheinlichkeit sogar postulieren, dass Ibn Taymiyya selbst in einen sufischen Orden (*ṭarīqa*), nämlich den der Qādiriyya<sup>33</sup>, eingeweiht war.<sup>34</sup> Auch die Tatsache, dass er auf einem Sufi-Friedhof in Damaskus begraben liegt, spricht für diesen Umstand. Seine ganze Ablehnung zu spüren bekamen jedoch bestimmte Ausprägungen des Sufismus, darunter besonders Ibn ‘Arabī (gest. 1240) und – aus Ibn Taymiyyas Sicht – in dessen Linie stehenden anderen Sufis.<sup>35</sup> Zahlreiche Schriften hinterließ Ibn Taymiyya, in denen er gegen diese Strömungen und Personen polemisierte, die besonders von einigen seiner späteren scheinbaren Adepten im 18. Jahrhundert als eine Generalabrechnung mit dem Sufismus an sich verstanden wurden.<sup>36</sup>

Wie bereits angedeutet, verlief die Bewegung um Ibn Taymiyya nach einiger Zeit wieder größtenteils im Sande. Erst im Hedschas des 18. Jahrhundert begann sich eine erste mehr oder minder fassbare proto-salafistische Bewegung zu formieren, die als tatsächlicher Träger des heutigen Salafismus angesehen werden kann. Somit war diese Bewegung noch im Kontext des vormodernen Arabiens entstanden, und damit anders als von manchen behauptet,<sup>37</sup> kein Produkt einer Krisenerfahrung mit der westlichen Moderne. Die Motivation dieser Bewegung bestand vor allem darin, die als Verknöcherung erlebte Realität der muslimischen Gelehrten ihrer Zeit aufzubrechen, und durch den direkteren Rückgriff auf die Primärquellen und Meinungen der Prophetengefährten die Entwicklung rückgängig zu machen, zu der es gekommen war; nämlich, dass anstelle von Primärquellen zunehmend fast nur noch Sekundärquellen, Erklärungswerke (*ṣurūḥ*) zu Kompilationen und Einführungswerken aus der nachformativen Periode, gelehrt wurden.<sup>38</sup>

33 Nicht zu verwechseln mit der häresiographischen Bezeichnung der Qadariyya für frühe Gegner einer absoluten Vorherbestimmungslehre und Leugnung menschlicher Willensfreiheit.

34 Vgl. Michel, A Muslim Theologian’s Response, a. a. O. (Anm. 31), 24–26.

35 Vgl. ebd.

36 So etwa seine Schrift *al-‘Ubūdiyya* (die [gottesdienstliche] Knechtschaft), die in einer kommentierten Übersetzung auch auf Deutsch vorliegt. Vgl. Ahmed bin ‘Abdilhalim bin ‘Abdilsalam Ibn Taymiyya, *al-‘Ubūdiyyah*. Was es heißt, ein Knecht Allahs zu sein, Berlin 2014.

37 Dieses Verständnis des Salafismus als ursprüngliches Krisenphänomen der Moderne ist zumeist auch geleitet von der inzwischen hinreichend widerlegten Annahme, dass die modernistisch-antikoloniale Reformbewegung um Muḥammad ‘Abduh sich selbst als explizit als ›Salafiyya‹ verstanden habe. Zur Widerlegung dieser Annahme siehe Henri Lauzière, *The Making of Salafism*, a. a. O. (Anm. 2). Nichtsdestotrotz hält sich diese Annahme derzeit nach wie vor felsenfest in der Sekundärliteratur zu dieser Thematik.

38 Zu den Hintergründen und zahlreichen Vernetzungen, aber auch Abgrenzungen dieser proto-salafistischen Strömung zum sich hieraus entwickelnden Frühwahhabismus Basheer M. Nafi, *A Teacher of Ibn ‘Abd al-Wahhāb: Muḥammad Ḥayāt al-Sindī and the Revi-*

Hierbei enden die Gemeinsamkeiten innerhalb dieser Strömung allerdings auch schon früh. So blieb etwa Šāh Waliyy Allāh ad-Dihlawī, der besonders in Südasien als großer Restaurator (*muğaddid*) verehrt wird und in diesem proto-salafistischen Milieu sowohl studierte als auch wirkte, bis zum Ende seines Lebens dem Sufismus verbunden, wenn er auch einige Praktiken kritisierte.<sup>39</sup> Dies ist ganz im Gegensatz etwa zu Muḥammad b. ‘Abd al-Wahhāb, in dessen Linie der Wahhabismus steht und demselben zeitlichen, örtlichen wie intellektuellen Milieu zuzurechnen ist, für den der zeitgenössische Sufismus insgesamt eine verwerfliche Neuerung (*bid‘a*) und ein einziger Götzendienst (*širk*) darstellte und eine entsprechend hohe Verfolgungsbereitschaft aufwies.<sup>40</sup>

Dennoch bezeichneten sich keine der bis hierhin vorgestellten Personen oder Strömungen selbst als ›Salafi‹ im heutigen Sinne dieses Wortes. Entgegen der häufig zu lesenden, und erstmals von Massignon ins Leben gerufenen Behauptung, die sogenannte al-Manār-Schule um Ğamāl ad-Dīn al-Afġānī, Muḥammad ‘Abduh und Muḥammad Rašīd Riḏā habe sich selbst als ›Salafiyya‹ verstanden, entspricht dies nicht den nachvollziehbaren Tatsachen, wie Henri Lauzière unlängst demonstrieren konnte.<sup>41</sup> Diese Annahme gründet sich maßgeblich auf einem Umstand, nämlich der Namensgebung (Salafiyya Press and Bookstore) einer ägyptischen Buchhandlung des frühen 20. Jahrhunderts, die besonders Traktate aus dem Bereich des ägyptischen islamischen Modernismus vertrieb. Dabei wird jedoch übersehen, dass diese Namensgebung nicht als programmatische Bezeichnung einer neuen Bewegung intendiert war, sondern eine Zuschreibung zur Glaubensschule der Altvorderen (*madḥab as-salaf*), welche sich im Gegensatz zu den spekulativen und scholastischen Theologen der sunnitischen Mehrheitstradition sah.<sup>42</sup> Zur Zeit des späten 19. Jahrhunderts – bis etwa in die späten 1920er-Jahre – schien es indessen auch noch kein Widerspruch zu sein, sich in der ‘*aqīda* der Schule der *salaf* – und nur in diesem Sinne *salafi* – zuzurechnen, einen überaus positiven Bezug zum Sufismus herzustellen und in gesellschaftspolitischen Aspekten hingegen eine modernistisch orientierte Ausrichtung zu verfolgen.<sup>43</sup> Die Begriffswandlung der Salafiyya als *madḥab as-salaf* zu einer eigenständigen

val of Ašḥāb al-Hadīth’s Methodology, in: Islamic Law and Society, Vol. 13., Heft 2 (2006), 208–241; Guido Steinberg, Saudi-Arabien, a. a. O. (Anm. 20), 266–275.

39 Vgl. a. a. O., 208 ff.

40 Vgl. Rauf Ceylan/Michael Kiefer, Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention, Wiesbaden 2013, 50 f.; Henri Laoust, IBN ‘ABD AL-WAHHĀB, in: Bernard Lewis et al. (Hg.), Encyclopaedia of Islam, Second Edition (EI<sup>2</sup>), Bd. 3, Leiden 1971, 677–679; hier: 679.

41 Henri Lauzière, The Making of Salafism, a. a. O. (Anm. 2).

42 Henri Lauzière, The Construction of salafiyya: Reconsidering Salafism from the Perspective of Conceptual History, in: International Journal of Middle East Studies, Vol. 42, Heft 3 (2010), 369–389; hier: 372.

43 Dies kann beispielsweise an Ğamāl ad-Din al-Qāsim (gest. 1914) nachvollzogen werden, der auch die besonders umstrittenen Theorien Ibn ‘Arabīs gegen Ibn Taymiyyas Polemik verteidigt. Siehe hierzu Lauzière, The Making of Salafism, a. a. O. (Anm. 2), 34 ff.; Mun’im Sirry, Jamāl al-Din al-Qāsimī and the Salafi Approach to Sufism, in: Die Welt des Islams, Vol. 51, Heft 1 (2011), 75–108.

Bewegung vollzieht sich daher unter reger Beteiligung der Orientalisten erst ab Beginn der 1920er-Jahre, welche seither eine besonders populäre Vorstellung darstellt, auch wenn handfeste Nachweise über die angebliche Identifikation der ägyptischen Modernisten als Salafiyya bis zum heutigen Tage ausstehen.<sup>44</sup> Die orientalistisch konzipierte Vorstellung einer solchen Salafiyya und ihrer Verbindung zum ägyptischen Modernismus hat sich indessen auch in den Köpfen vieler traditionell-sunnitischer Gelehrter zementiert.<sup>45</sup>

Aus zeitgenössisch-salafistischer Sicht spielt dies jedoch ohnehin keine Rolle, da in ihrer Wahrnehmung der *madhhab as-salaf* sich nicht nur auf die ursprünglich auf Glaubensaspekte abzielende Bedeutung begrenzt, sondern im Gegenteil sogar als eine Art Rechtsschule und universale Hermeneutik bezieht.<sup>46</sup> Eine wie auch immer geartete historische, geistige oder konzeptionelle Verwandtschaft zu Bewegungen des islamischen Modernismus wird vollkommen verworfen.

### 3.2. Sufismus

Bereits zu den Leibzeiten des Propheten gab es Gefährten, die sich besonders an einer esoterischen Vertiefung der exoterischen Gesetzesvorgaben interessiert zeigten. Kurze Zeit nach dem Ableben des Propheten und vermutlich als Reaktion auf den steigenden Wohlstand und die damit einhergehende Säkularisierung des Lebensstils zu Hofe bildeten sich ab dem 2. Jahrhundert der Hidschra mystische asketische Kleingruppen, die ein wohlmöglich in Anlehnung an christliche Bettelmönche weißes Wollgewand (*ṣūf*) trugen.<sup>47</sup> Vonseiten ihrer Gegner wurde den frühen Sufis nachgesagt, antinomistisch und regierungsfeindlich eingestellt zu sein, hiermit verbunden war ein eindeutig negativer Beigeschmack.<sup>48</sup> Ab dem 3. Jahrhundert hingegen soll es zu einer weitgehenden ›Orthodoxisierung‹ der Sufis gekommen sein, die schließlich zu seiner starken Verbreitung innerhalb des Sunnitentums führte. Es entwickelten sich über die Jahrhunderte unterschiedliche Orden (*ṭuruq*, Sing.: *ṭarīqa*), die sich durch verschiedenartige Kontemplationsübungen, inhaltliche Schwerpunktsetzungen, lokale Verbreitung sowie unterschiedliche Großscheichs als Zentralinstanzen der Entwicklung in ihren Initiationsketten auszeichnen. Bis weit in das 18. Jahrhundert hinein bildeten Lehrinhalte des Sufismus einen Teil traditioneller Curricula an islamischen Lehrinstituten (*madāris*).<sup>49</sup> Hier-

44 Die teilweise widersprüchlichen und sehr losen Begriffsverwendungen Rašid Riḏās und al-Qāsimīs in polemischen Debatten können nicht als überzeugender Beleg hierzu gesehen werden. Vgl. Lauzière, *The Making of Salafism*, a. a. O. (Anm. 2), 34 ff.

45 Vgl. Lauzière, *The Construction*, a. a. O. (Anm. 42), 370.

46 Bacem Dziri, »Das Gebet des Propheten, als ob Du es sehen würdest« – Der Salafismus als »Rechtsschule« des Propheten?, in: Behnam T. Said/Hazim Fouad, *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam*, Freiburg i.Br. 2014, 132–159.

47 John Owen Hunwick, TAŠAWWUF, in: Peri J. Bearman et al. (Hg.), *Encyclopaedia of Islam, Second Edition (EI<sup>2</sup>)*, Bd. 10, Leiden 2000, 313–340; hier: 313 f.

48 Ebd.

49 Zum Verhältnis des traditionellen Sunnitentum zum Sufismus siehe Kasper Mathiesen, Anglo-American ›Traditional Islam‹ and Its Discourse of Orthodoxy, in: *Journal of Arab and Islamic Studies*, Vol. 13 (2013), 191–219; hier: 209–216; Maria De Cillis, *Free Will*

bei ergaben sich jedoch ebenso zahlreiche unterschiedliche Lehrsätze und Konflikte. Eine besonders wichtige und bis heute vor allem unter Anhängern des Sufismus kontrovers geführte Diskussion kreist etwa um Ibn al-ʿArabī Lehren, die zahlreiche Verehrer, aber auch Feinde gefunden hat.<sup>50</sup>

#### 4. Das Eigene und das Andere: Autostereotypisierungen von ›Salafis‹ und Heterostereotypisierungen von ›Sufis‹ durch Salafisten

Die Zuschreibungen der ›Salafis‹ gegenüber sich selbst und Außenstehenden funktionieren als zwei Seiten derselben Medaille. Nur vor dem Spiegel des imaginierten ›Anderen‹ wird die eigene Kontur gewonnen, welche durch ihre besonders dichotome Konstruktion besonders eindrücklich auf das ›Eigene‹ wirkt. Zentral sind die gewählten Stereotype aber auch vor allem deswegen, weil sie nicht nur eine Anbindung an zentrale religiöse Motive darstellen, sondern sogar ganz im Sinne einer diskursiven Subversion funktionalisiert sind: Die Berufung auf die im sunnitischen Islam grundsätzlich hoch verehrte islamische Frühgemeinde der *salaf* bedeutet, sofern ihr Glauben geschenkt wird, eine argumentative und diskursive Stärkung der eigenen Position; ein direkter und augenscheinlich eindeutiger Rückgriff auf die religiösen Primärquellen Koran und Sunna ermöglicht wiederum die Sakralisierung der eigenen Thesen.

›Sufis‹ sind hierbei nur eine Zielscheibe von mehreren. So wird besonders in der muslimischen Diaspora Europas und Amerikas auch gegen modernistische und politisch liberale innerislamische Strömungen und Vertreter und gegen Schiiten polemisiert.<sup>51</sup> Der Fall antisufischer Polemik ist jedoch besonders vor zwei Hintergründen spannend. Einerseits wird eine narrative Umschreibung der historischen Legitimität intendiert; nicht nur die gesamtislamische, sondern auch die innersunnitische Entwicklungsgeschichte wird als eine Verfallsgeschichte interpretiert, in deren Zentrum nun die Restauratoren des ›wahren‹ Islam rücken. Dies stellt eine Umkehrung gängiger Vorstellungen auf sunnitischer Seite dar, wo etwa durch Prinzipien (und Fiktionen) wie den unfehlbaren (Gelehrten-) Konsens und eine über die Jahrhunderte immer stärker ausdezierte rechtswissenschaftliche und scholastische Methodik auf eine Absicherung und Qualitätssicherung des religiösen Status Quo gezielt wurde. Der salafistische Bruch mit vielen etablierten religiösen Traditionen erscheint vor diesem Hintergrund für viele traditionell orientierte Sunniten als ein Sakrileg. Andererseits berufen sich sowohl ›Sufis‹ – die zu einem überwältigenden Anteil Sunniten sind – als auch

and Predestination in Islamic Thought. Theoretical compromises in the Works of Avicenna, al-Ġhazālī and Ibn ʿArabī, New York 2014, 170.

50 Zu Ibn al-ʿArabī siehe De Cillis, a. a. O. (Anm. 49), 167–226.

51 Zur Bedeutung der Schia als salafistisches Feindbild siehe Mariella Ourghi, Schiiten als Ungläubige. Zur situativen Kontingenz einer salafistischen Feindbildkonstruktion, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), Salafismus in Deutschland. Ursprünge Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Berlin 2014, 279–290.

›Salafis‹ in der Regel auf die gleichen Primärquellen und Ur-Autoritäten, beide sehen sich über unterschiedliche Ketten und Wege in der direkten Nachfolge des Propheten und den rechtschaffenen Alvorderen.

Von großer Bedeutung bei diesem Aufwertungs- und Behauptungsprozess ist insbesondere die Rolle der Massenmedien des 20. und 21. Jahrhunderts. Während der frühe Wahhabismus sich vor allem durch Stammesloyalitäten und Kriegsführung verbreitete,<sup>52</sup> änderte sich dies schnell im Laufe des 20. Jahrhunderts durch die Voraussetzungen und Mittel moderner massenmedialer Kommunikation. Besonders in modernistisch gesinnten Kreisen entstanden einige Journals, die an europäischen Maßstäben orientiert waren und sich vor allem an ein Publikum mit einem gewissen Bildungshintergrund wandte. Für die landläufige Bevölkerung besonders bedeutsam wurden hingegen Tonbandaufnahmen unterschiedlicher Art, etwa von Koranrezitationen, Freitagspredigten und sonstigen Ansprachen. Bis in die 1990er-Jahre entstand so eine Vielzahl an medialer Kommunikationsformen religiöser wie auch polemischer Natur, die jedoch durch die Möglichkeiten der sich nun rasch verbreitenden Internetnutzung potenziert wurden. Von salafistischen Bewegungen wird, in unterschiedlicher Ausprägung, die ganze Bandbreite an massenmedialen Kommunikationsformen genutzt, um ihre Inhalte zu verbreiten: So existieren zahlreiche Kanäle auf sozialen Medien, wie Facebook, Youtube, Instagram etc., die sich um die Verbreitung der eigenen Lehren bemühen, ebenso wie es unzählige Webpages gibt, die etwa religiöse Traktate in Form von PDF-Dokumenten zur freien Verfügung stellen. Ebenfalls sehr verbreitet sind Fatwa-Webpages, in denen nichtbindende religiöse Rechtsgutachten (*fatwā*) zu unterschiedlichen Fragestellungen gesammelt und verbreitet werden. Anders als der Großteil der traditionalistischen bis gemäßigt konservativen sunnitischen Strömungen macht der salafistische Internettraffic dabei den Löwenanteil aus. Dies wird etwa deutlich sichtbar, wenn man in europäischen Sprachen nach Fatwa-Seiten, religiösen Ratgeberseiten, Austauschplattformen oder nichtwissenschaftlichen muslimischen Informationsportalen zu Themen aus der muslimischen Geschichte sucht.

Ein großer Teil dieser Seiten ist stark durch den wahhabitischen Arm des Salafismus beeinflusst.<sup>53</sup> Allerdings lässt sich spätestens seit 2014 feststellen, dass es

52 Guido Steinberg, Saudi-Arabien, a. a. O. (Anm. 20), 270 f.

53 Als Beispiel hierfür sei etwa die multilingual geführte Fatwa-Webpage *islamqa.info* genannt, die von dem saudischen Gelehrten Muḥammad Sāliḥ al-Munaḡḡid seit 1997 betrieben wird, und möglicherweise sogar die erste Webpage dieser Art überhaupt war. Dem Alexa-Ranking (Stand: 29.04.2019) zufolge nimmt die Seite den 13.304 Platz der global beliebtesten Webpages der letzten 90 Tage ein. Für Ägypten ist es sogar der 853. Platz, für Saudi-Arabien der 851. und für Sudan der 460. Etwa 13,3 % der Leser sollen aus Ägypten stammen, 10,4 % aus Saudi-Arabien und 7,5 % aus dem Sudan. Auch im deutschsprachigen Raum ist diese Seite sehr bekannt, allerdings besteht auch ein ausschließlich deutschsprachiges funktionales Äquivalent unter dem Namen *islamfatwa.de*. Nicht-salafistische Fatwas in deutscher oder englischer Sprache zu finden, kann je nach Themengebiet mitunter auch etwas Zeit und Geduld in Anspruch nehmen. Die verhältnismäßig umfangreiche, nicht-salafistische und moderat sunnitisch-traditionalistische Fatwa-

innerhalb der westlichen salafistischen Szene einen deutlichen Trend zur Vulgarisierung und zu einem verstärkten Laienkult gibt.<sup>54</sup> Während ein religiöses Studium an den nicht nur, aber sehr stark wahhabitisch geprägten Universitäten von Mekka und Medina zuvor noch ein enormes soziales Prestige innerhalb des salafistischen Milieus mit sich brachte, verstärkt sich nunmehr der Trend, auch die wahhabitische Gelehrtschaft als korrumpiert und vom wahren Weg abgekommen zu betrachten. Dies hängt besonders mit der Erstarkung des jihadistischen Zweiges des Salafismus zusammen, der im Zuge des Arabischen Frühlings zunehmenden Aufwind erfährt. Da in dieser Situation nunmehr wenige Personen übrig bleiben, die als Gelehrte akzeptiert werden – von denen wiederum auch ein beträchtlicher Teil inhaftiert ist oder zeitweise immer wieder war –, kommt es zu den beschriebenen Effekten des Laienkults und der Vulgarisierung.<sup>55</sup>

Die Verwendung der unterschiedlichen Auto- und Heterostereotype geschieht daher innerhalb salafistischer Bewegungen nicht immer ausschließlich in Abgrenzung zu imaginierten ›Anderen‹ wie den Sufis, sondern häufig auch in Abgrenzung nach innen, zu solchen, die sich, so der Vorwurf, nur fälschlicherweise ›Salafi‹ nannten. Derartige Auseinandersetzungen sind etwa zwischen Daesh (IS) und restlichen – ganz übergreifend von puristischen bis ihnen widersprechenden jihadistischen – salafistischen Gruppierungen zu beobachten. Da im Rahmen dieses Beitrags jedoch die Autostereotypisierungen der ›Salafis‹ als imaginiertem homogenen Kollektiv ebenso wie die Heterostereotypisierungen salafistischer Strömungen von den ›Sufis‹ als irregeleiteter Sekte im Vordergrund stehen, kann hierauf nicht weiter eingegangen werden.

Zuvorderst verstehen sich ›Salafis‹ zunächst einmal einfach als wahrhafte Vertreter der *ahl as-sunna*, wie sie vom Propheten und den Altvorderen gelehrt wurde, wohingegen eine Vielzahl unter den späteren Muslimen von diesem rechtmäßigen Weg abgewichen oder abgeirrt seien.<sup>56</sup> Weiterhin findet sich auch häufiger

---

Webpage *islamqa.org* aus den USA landet etwa nur auf dem 122.813 Platz der global beliebtesten Seiten. Ähnliches gilt für andere nicht-salafistische sunnitische Fatwa-Webpages wie etwa *dar-alifta.org* aus Ägypten mit einer globalen Platzierung von 121.740. Darüber hinaus existieren auch weitere Fatwa-Webpages, auch in deutscher Sprache, die allerdings eine wesentlich geringere allgemeine Bekanntheit erzielen.

54 Vgl. Rauf Ceylan, Zur Kontextualisierung, a. a. O. (Anm. 22), 18.

55 Besonders deutlich wird dies etwa auch anhand des WhatsApp-Chatprotokolls um die jugendlichen Attentäter des Anschlags auf einen Sikh-Tempel in Essen im Jahre 2016. Dieses ist der interessierten Öffentlichkeit in kommentierten Auszügen zugänglich. Siehe hierzu Michael Kiefer et al., »Lasset uns in sha'a Allah ein Plan machen«. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden 2018.

56 Emblematisch hierfür sind die zahlreichen Selbstbeschreibungen und Titelgebungen salafistischer Bewegungen in ihren Publikationen, Ansprachen, Webpages, Foren etc. So gibt beispielsweise die sehr verbreitete, salafistisch orientierte Hadith-Webpage *dorar.net* in einer deutschsprachigen PDF ausführlich Auskunft darüber, dass die (wahre) *ahl as-sunna* sich weder einer der klassischen Schulen der Scholastik noch einer Sufi-*tariqa* zuschrieben, sondern lediglich an Primärquellen sowie am Propheten- und Altvorderen-vorbild orientiere. Vgl. 'Alawi ibn 'Abdil Qadir As-Saqqa: Wer sind »Ahlus Sunnah wal Jama'ah«?, 2–5, URL: <https://dorar.net/files/maqaal-germany.pdf> [Zugriff: 29.04.2019].

die Selbstidentifikation mit der sogenannten *al-firqa al-nāḡiyya* (zu dt.: die erretete Gruppe), die auf eine eschatologische prophetische Überlieferung in unterschiedlichen Versionen zurückgeht. So wird berichtet, dass der Prophet gesagt habe, dass nach zahlreichen Abspaltungen unter den Juden und Christen auch den Muslimen dasselbe Schicksal blühe, von letzteren jedoch eine einzige diejenige sei, die errettet werde – die *firqa an-nāḡiyya*. In einer Variante der Überlieferung, die allerdings hinsichtlich ihrer Authentizität sehr umstritten<sup>57</sup> ist, heißt es darüber hinaus explizit, dass diese *firqa* sich dadurch auszeichne, dass ihre Anhänger die prophetische Sunna und die der Prophetengefährten (*aṣḥāb*) befolge.<sup>58</sup> Diese Variante wird besonders häufig von zahlreichen Strömungen innerhalb des Salafismus rezipiert, die sich diesen Titel selbst programmatisch als Bewegungskennzeichen verleihen.<sup>59</sup> Hier ist zu beobachten, dass identifikatorische Funktionen durchaus auch den Vorzug vor einer – von Salafisten stets suggerierten – wirklich peniblen Rekonstruktion des ›wahren Islams‹ gewinnen können.

Innerhalb einiger salafistischer Strömungen gleicht auch der Begriff des ›Salafis‹ selbst einem besonderen Prädikat, das man zu jeder nächstbesten Gelegenheit, ja fast wie eine Invokation benutzt. So ist beispielsweise die arabische Bezeichnung *as-Salafī* (zu dt.: der Salafit<sup>60</sup>) bzw. *as-Salafīyya* (zu dt.: die Salafitin) eine beliebte Hinzufügung am Ende des Namens vieler ›Salafis‹, welche sie mit traditionell arabischen Formen der Rufnamensgebung kombinieren, um hiermit einen Anklang an die prophetische Zeit der Ur- und Frühgemeinde zu wecken. So nennt sich etwa eine Autorin des Mitte der 1990er-Jahre gegründeten Verlags-hauses und Internetforums *Salafi Publications* Umm Ismaa'eel *as-Salafīyyah*<sup>61</sup>, was auf Deutsch so viel heißt wie *die Mutter von Ismael, die Salafitin*.

Die Bedeutung, sich den Titel des ›Salafis‹ selbst zuzuschreiben, wird auch durch zahlreiche im Internet verfügbaren *fatawa* salafistischer Gelehrter deutlich. So wird etwa Muḥammad 'Umar Bāzmūl mit den Worten zitiert: »[J]eder Salafi [ist] ein Sunni, und jeder Sunni ein Salafi.«<sup>62</sup> Auf die Befürchtung eines Fragenden, dass die Selbstbeschreibung als ›Salafī‹ eine Art der Selbsterhöhung

57 So klassifizierte al-Albānī ihn als authentisch (*ṣaḥīḥ*). Dementgegen steht jedoch die Beurteilung von Šu'ayb al-Arna'ūṭī und Mubārakpūrī als schwach (*ḍa'īf*) und das Urteil des Überlieferers at-Tirmiḏī selbst, von dem diese Überlieferung entlehnt ist, der die Tradenten-kette als seltsam (*ḡarīb*) bezeichnet.

58 Vgl. at-Tirmiḏī, *Ġāmi' at-Tirmiḏī*, Kapitel 40, Hadith Nr. 2641.

59 Vgl. Thorsten Gerald Schneiders, *Historisch-theologische Hintergründe des Salafismus*, in: Ahmet Toprak/Gerrit Weitzel (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden 2017, 3–27; hier: 20; Joas Wagemakers, *A Quietist Jihadi. The Influence of Abu Muhammad al-Maqdisi*, Cambridge 2012, 3.

60 An dieser Stelle sei außerdem darauf hingewiesen, dass Salafisten sich selbst nie als Salafisten bezeichnen, da dem Begriff etwas Abwertendes anhaftet. Selbstbezeichnungen als Salafit oder Salafi sind hingegen üblich.

61 *Salafi Publications*, Imam Muqbil Replies: On Praying Behind a Saint-Worshipper, URL: [www.sps.com/sps/downloads/pdf/BDH050004.pdf](http://www.sps.com/sps/downloads/pdf/BDH050004.pdf) [Zugriff: 28.04.2019].

62 Muḥammad 'Umar Bāzmūl, Muss ich mich der »Salafīyyah« zuschreiben?, URL: <https://islamfatwa.de/manhaj/112-das-folgen-der-salaf-us-salih/244-muss-ich-mich-der-salafiyah-zuschreiben> [Zugriff: 30.04.2019].

sein könnte, antwortet Muḥammad b. Hādī, dass es mehr noch notwendig sei, sich selbst so zu bezeichnen, um klarzustellen, keiner der irregeleiteten Erneuerer zu sein.<sup>63</sup>

Eine besonders von wahhabitischen Salafisten gebräuchliche Eigenbeschreibung ist auch diejenige des *muwahḥid*,<sup>64</sup> was in etwa so viel bedeutet wie derjenige, der den (strikten) Monotheismus bekennt. Während eigentlich nach mehrheitlich muslimischer Vorstellung alle Muslime bereits auch *muwahḥidūn* sind, dient diese Autostereotypisierung innerhalb salafistischer Bewegungen jedoch dazu, um die ›Anderen‹ implizit vom Glauben auszuschließen – der Gegensatz zum *muwahḥid* ist nämlich der *mušrik*, der Beigeseller und Götzendiener. Das ostentative Bekenntnis, *muwahḥid* zu sein, dient daher weniger der Bestätigung üblicher muslimischer Glaubensvorstellungen, sondern einer extremen Abgrenzung gegenüber den anderen Muslimen, die sich ihnen nicht anschließen möchten.

In salafistischen Diskursen stehen zeitgenössische ›Sufis‹ im pauschalen Verdacht, Anhänger einer irregeleiteten Sekte zu sein, was durch schier unzählbare Traktate, Fatwas und Videos untermauert wird.<sup>65</sup> Aufgrund zahlreicher nicht zu leugnender positiver Bezüge für den Salafismus wichtiger Gelehrter Ibn Taymiyya und Šams ad-Dīn Muḥammad b. al-Qayyim (gest. 1350) zu Teilen des Sufismus, wird daher häufig zwischen einem ursprünglichen ›orthodoxen‹ und einem heutigen irregeleiteten Sufismus unterschieden.<sup>66</sup> So sei der heutige Sufismus von einer Vielzahl verbotener Neuerungen (*bid'a*) durchmischt, etwa von einer Gräber- und Heiligenverehrung, die Gott unerlaubterweise beigesellt werde und daher auch Götzendienst (*širk*) darstelle, welcher den Muslim zum *mušrik* mache.<sup>67</sup> Während einige Salafisten zwischen »*bid'a-Sufis*« und »*širk-Sufis*«<sup>68</sup> differenzieren – ›orthodoxe‹ Sufis scheinen in der heutigen Zeit gänzlich unvorstellbar –, wird dies indessen von anderen, insbesondere den jihadistisch orientierten abgelehnt.<sup>69</sup>

63 Muḥammad b. Hādī, Ist es Taskiyah (Lob) für sich selbst, sich »Salafi« zu nennen?, URL: <https://islamfatwa.de/manhaj/112-das-folgen-der-salaf-us-salih/247-ist-es-taskiyah-lob-fuer-sich-selber-indem-man-sich-qsalafiq-nennt> [Zugriff: 30.04.2019].

64 Vgl. Gabriel R. Warburg, From Sufism to Fundamentalism: The Mahdiyya and the Wahhabiyya, in: Middle Eastern Studies, Vol. 45, Heft 4 (2009), 661–673; hier: 663.

65 Einen ersten Einblick vermag etwa die Suchanfrage ›Sufi shirk‹ in einschlägigen salafistischen Diskussions- und Fatwaplattformen vermitteln.

66 Vgl. Das Ständige Komitee für wissenschaftliche Forschung und Rechtsfragen, Das Lob von Ibn Taymiyya u. Ibnul Qayyim über Sufismus, URL: <https://islamfatwa.de/manhaj/29-gruppen-a-sekten/sufismus/1359-das-lob-von-ibn-taymiyyah-u-ibnul-qayyim-ueber-sufismus> [Zugriff: 30.04.2019]; dies., Sufismus – Kurzerläuterung u. Umgang mit Sufis, URL: <https://islamfatwa.de/manhaj/29-gruppen-a-sekten/sufismus/1358-sufismus-kurzerlaeuterung-u-der-umgang-mit-sufis> [Zugriff: 30.04.2019].

67 Vgl. Muḥammad Sāliḥ al-Munaḡḡid, Sind die Sufi-Scheichs wirklich mit Allah in Kontakt?, URL: <http://de.islamway.net/fatwa/65830/sind-die-sufi-scheichs-wirklich-mit-allah-in-kontakt> [Zugriff: 30.04.2019]

68 Ebu Tejma Durus, Die Aqidah der Sufis (Teil 1) – Ebu Tejma | #FreeEbuTejma, Minute 3:13–3:19, <https://www.youtube.com/watch?v=z7j-D3J6nFo> [Zugriff: 30.04.2019].

69 Vgl. ebd.

Von manchen salafistischen Predigern wird auch eine Parallelisierung der Schiiten und ›Sufis‹ über die Verwendung bestimmter Termini vorgenommen. So behauptet etwa der mutmaßliche Daesh-Unterstützer und in der Szene bekannte Mirsad O. (alias Ebu Tejma) in einem seiner Unterrichte, dass alle ›Sufis‹ der heutigen Tage sog. *ġulāt* (wörtlich: Übertreiber) seien.<sup>70</sup> Dieser aus der inner-schiitischen Häresiographie stammende, stark pejorativ konnotierte Begriff wird verwendet, um die Vertreter ›unorthodoxer‹ Positionen innerhalb des Schiitentums zu brandmarken, auch wenn nachweislich ist, dass es einige dieser Positionen bis in die Mitte der ›orthodoxen‹ imamitischen und ismailitischen Schia geschafft haben.<sup>71</sup> Diese Parallelisierung verfolgt den Zweck, die im salafistischen Diskurs übliche Wahrnehmung der Schiiten als ketzerischer Sekte auf die ›Sufis‹ zu übertragen und hiermit abzuwerten.

Besonders bei jihadistischen Salafisten ist darüber hinaus eine noch extremere Abgrenzung nach außen als auch nach innen feststellbar. So werden etwa von Daesh grundsätzlich alle ihre Widersacher als Murġīʿa bezeichnet.<sup>72</sup> Auch dieser Begriff entstammt der frühislamischen Häresiographie und bezieht sich in eindeutig pejorativer Absicht auf eine Strömung, die angesichts des Takfirismus und Gewalttätigkeit der Charidschiten gegenüber den meisten anderen Muslimen, die Ansicht vertraten, dass über den Glauben eines selbstbezeichnenden Muslims im Diesseits kein Urteil gefällt werden könne oder dürfe.<sup>73</sup> Im Duktus jihadistisch beeinflusster Diskurse bedeutet der Titel der Murġīʿa letztendlich auch selbst schon den Ausschluss aus dem Glauben. Diese beobachtbare Praxis entspricht dem sog. ›Black Sheep‹-Effekt, wonach in besonders eingeschworenen Ingroups Mitglieder, deren Verhalten oder Einstellungen als deviant empfunden werden, eine größere Verachtung und Bestrafungsbereitschaft zu befürchten haben als Personen der Outgroup. Solcherlei Reaktionen und Effekte sind auch im Sinne einer Selbstpurifikation der jihadistischen Gruppe zu verstehen, wie Jörg Hüttermann dargelegt hat.<sup>74</sup>

Grundsätzlich ist die starke Tendenz innerhalb salafistischer Strömungen zu beobachten, dass die Genese des Bösen und Unreinen radikal externalisiert und hierbei auch auf real existierende Strömungen und Personen projiziert wird.<sup>75</sup>

70 Ebu Tejma Durus, a. a. O. (Anm. 68), Minute 2:10–2:13.

71 Vgl. Marshall G. S. Hodgson, GHULĀT, in: Bernard Lewis/Charles Pellat/Joseph Schacht (Hg.), *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (EI<sup>2</sup>), Leiden 1991, 1093–1095; hier: 1093 f.

72 O. A., *The Murtadd Brotherhood*, in: Dabiq, Heft 14 (2016), 39 f.

73 Wilferd Madelung, MURDJĪʿA, in: Clifford Edmund Bosworth et al. (Hg.), *Encyclopaedia of Islam* (EI<sup>2</sup>), Second Edition, Bd. 7, Leiden 1993, 605–607; hier: 605; Zur Verwendung des Begriffs der *irġāʿ* bzw. Murġīʿa innerhalb der islamischen Häresiographie siehe Josef van Ess, *Das Eine und das Andere. Beobachtungen an islamischen häresiographischen Texten*, Berlin 2011, S. 1243 ff.

74 Jörg Hüttermann, *Entparadoxierung im Hochgeschwindigkeitsmodus – Anmerkungen zur Soziologie der Chatgruppe im Lichte einer komparativen Analyse*, in: Michael Kiefer et al., »Lasset uns in shaʿa Allah ein Plan machen«. Fallgestützte Analyse der Radikalisierung einer WhatsApp-Gruppe, Wiesbaden 2018, 95–134; hier: 108–119.

75 Vgl. a. a. O., 111.

Wenn auch dies ein Schritt ist, den gewöhnlicherweise nur jihadistische Salafisten teilen, liegt es gewissermaßen mit in diesem Umstand begründet, dass sich von der Vernichtung dieses externalisierten Bösen die Reinigung des Inneren (d. h. der eigenen Bezugsgruppe und Person) erwartet wird. Die Vehemenz und teilweise zu beachtende Dehumanisierung insbesondere jihadistisch dominierter Diskurse kann aus diesem Grund nicht überraschen.

Abschließend ist jedoch auch auf eine diskursive Verkettung salafistischer und sufischer Argumentationslinien hinzuweisen. So spricht etwa der irgendwo zwischen Purist und Politico oszillierende salafistische Prediger Pierre Vogel<sup>76</sup> anlässlich einer von ›Sufis‹ gegen ihn gerichteten Polemik ironisierend gar von »Salafi-Sufis«. Diese bezögen sich, ähnlich wie die ›Salafis‹, in apodiktischer Form auf den Wortlaut ihrer Bezugsquellen, ohne dabei Kritik, Nuancierungen oder Infragestellungen dieser Quellen zuzulassen. Ebenso ähnelten diese »Salafi-Sufis« den ›Salafis‹ darin, dass sie ihren Fokus darauf lägen, ihnen missliebige muslimische Positionen als *bid'a* zu brandmarken, anstatt sich, wie für ›Sufis‹ üblich, auf das Gottesgedenken (*dīkr*) zu konzentrieren. So witzelt Vogel auch, dass diese »Salafi-Sufis«, anstatt gängige Invokationen und Erinnerungen Gottes in der Gemeinschaft bei ihrem *dīkr* auszuführen (bspw. das rhythmische Wiederholen von *huwa*, Er, d. h. Gott), häresiologischer Bezeichnungen wie *mubtadi'* (jemand, der sich der *bid'a* schuldig macht) und *ḥāriḡī* (Charidschit) nun beim *dīkr* angerufen würden.<sup>77</sup> Aus diesem Grund spricht Vogel ironisierend von der »neue[n] *ṭariqa* aus Saudi-Arabien«<sup>78</sup> und der »*ṭariqa salafiyya*«<sup>79</sup>. Doch anders als für richtige ›Salafis‹ seien es nicht Koran und Sunna, die die Grundlage für die Argumentation der »Salafi-Sufis« bilden, sondern absolut gesetzte Meinungen von Gelehrten und Scheichs.<sup>80</sup> Diese ironische Überspitzung enthält jedoch auch insofern einen Kern der Wahrheit, dass sie diskursive Kontingenzen offenlegt. Während es gewöhnlicherweise nicht zu den erklärten Interessen sufischer Bruderschaften zählt, häresiographische Diskurse anzuführen, hat sich dies unter dem Eindruck jahrzehntelanger Verurteilungen der ›Sufis‹ durch die Mehrzahl salafistischer Bewegungen nun derart geändert, dass auch speziell sufische Bruderschaften zunehmend den Drang verspüren, diesen Diskurs für sich zu entscheiden. Die Angleichung hinsichtlich des vertretenen Wahrheitsanspruchs und der damit einhergehenden Apodiktik der Beweisführung ist keine zufällige, sondern eine notwendige Folge dieser diskursiven Anpassung.

76 Zur Person und Einordnung Pierre Vogels siehe Nina Wiedl/Carmen Becker, Populäre Prediger im deutschen Salafismus. Hassan Dabbagh, Pierre Vogel, Sven Lau und Ibrahim Abou Nagie, in: Thorsten Gerald Schneiders (Hg.), Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung, Berlin 2014, 187–215; hier: 192–197.

77 Vgl. PierreVogel.de, Salafi-Sufis und die Wissenssuche mit Büchern – Pierre Vogel, Minute 7:38–7:46, URL: <https://www.youtube.com/watch?v=pV5qBCNeN4k> (letzter Zugriff: 30.04.2019).

78 A. a. O., Minute 3:23–3:25.

79 A. a. O., Minute 6:14–6:16.

80 Vgl. a. a. O., Minute 3:25–3:33.

## 5. Fazit

Der salafistische Diskurs ist durchzogen von einer Aufbereitung frühislamischer polemischer Begriffe, die als Auto- und Heterostereotype der Konstruktion und Konturierung des ›Eigenen‹ und des ›Anderen‹ dienen. Sie sind außerdem wichtig, um eine diskursive Anbindung an den von allen Sunniten akzeptierten Frühislam der Altvorderen (*salaf*) zu schaffen, welche über die historisch auffällig späte Entwicklung des heutigen zeitgenössischen Salafismus hinwegtäuschen soll. Dieser Diskurs soll besonders auch auf viele religiös nur oberflächlich gebildete Muslime in der europäischen und anglophonen Diaspora den Anschein von Selbstevidenz erwecken – und tut dies mitunter auch, wie die nach wie vor steigende salafistische Mobilisierung etwa in Deutschland belegt.<sup>81</sup> Trotz zahlreicher Gemeinsamkeiten innerhalb salafistischer Diskurse ist dennoch darauf hinzuweisen, dass ein eklatanter Unterschied zwischen jihadistisch orientierten und sonstigen salafistischen Strömungen hinsichtlich seiner umgesetzten Verfolgungsbereitschaft von ›Sufis‹ festzuhalten ist. Während der historische Wahhabismus sich über die Jahrhunderte trotz seiner blutigen Vergangenheit in diesem Sinne selbst gezähmt hat – oder gezähmt wurde –, ist die Verfolgungsbereitschaft jihadistischer Salafisten gegenüber ›Sufis‹ und anderen als häretisch markierten Personengruppen ungebrochen, ja in seiner Tendenz sogar seit Jahrzehnten steigend. Es sollte daher davor gewarnt werden, salafistische Bewegungen in dieser Angelegenheit als homogen anzusehen, auch wenn gewisse problematische Framings strömungsübergreifend vorzufinden sind.

Dass auto- und heterostereotype Diskurse keine Einbahnstraße sind, zeigt jedoch nicht zuletzt auch die Adaption einer salafistischen Diskurslogik durch manche ›Sufis‹, die Pierre Vogel treffend als »Salafi-Sufis« bezeichnet.

*Vanessa Walker*, Institut für Islamische Theologie, Universität Osnabrück, Kamp 46/47, 49074 Osnabrück, Raum: 51/228; E-Mail: [vwalker@uos.de](mailto:vwalker@uos.de)

---

81 Bundesamt für Verfassungsschutz, Verfassungsschutzbericht 2017, 166 u. 170, URL: [www.verfassungsschutz.de/embed/vsbericht-2017.pdf](http://www.verfassungsschutz.de/embed/vsbericht-2017.pdf) [Zugriff: 12.10.2018].

Christoph Kienemann

## Aus dem Abseits in den Mainstream?

### Der Wandel des Polenbildes der deutschen Katholiken am Anfang des 20. Jahrhunderts

Viele Historiker weisen der Religion keine bedeutende Rolle zu, wenn es darum geht, die deutsch-polnische Beziehungsgeschichte am Beginn des 20. Jahrhunderts zu erklären. Die Geschichte des deutschen Polenbildes wird oftmals nur unter den Vorzeichen des Nationalismus, Liberalismus oder Imperialismus betrachtet. Dabei würde eine stärkere Betonung der katholischen Perspektive auf Polen auch dazu beitragen, dass die bereits im Kaiserreich marginalisierten Stimmen, nicht weiter durch die einseitige Betrachtung der Geschichtswissenschaften marginalisiert bleiben.

Die Mehrheit der geschichtswissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit der Entwicklung deutscher Polenstereotypen im 19. und 20. Jahrhundert befassen, bilden in erster Linie den protestantisch-liberalen Mainstream-Diskurs ab, der, spätestens seit dem Vormärz, negative Polenbilder produzierte.<sup>1</sup> Die protestantische Autostereotypisierung zeichnete das Bild einer fortschrittlichen und vernünftigen Nation, die sich selbst zum Kreis der europäischen Kolonialnationen zählte und sich am europäischen Projekt der sogenannten Zivilisierungsmission beteiligen wollte.<sup>2</sup> Diese Autostereotypisierung funktionierte in Deutschland gerade deshalb, da Osteuropa eine zentrale Rolle im Prozess der Identitätsbildung der deutschen Nation zukam. Die Osteuropäer galten als rückständig und die imperiale Expansion Preußens nach Polen, konnte auf mentaler Ebene als Ausgreifen in den ‚deutschen Osten‘, in ein jahrhundertealtes Kolonialgebiet der Deutschen, gesehen werden. Dementsprechend wurden die Teilungen Polens im Diskurs des 19. Jahrhunderts als eine Art »Abwicklung« eines selbst verschuldeten polnischen Untergangs interpretiert.<sup>3</sup> Diese Argumentation beruht vor allem auf den Stereotypen der polnischen Wirtschaft und Anarchie, die eben für den Verfall der

---

1 Einen Überblick über die negative deutsche Polenstereotypie bietet beispielsweise folgendes Werk: Hubert Orłowski, »Polnische Wirtschaft«. Zum deutschen Polendiskurs der Neuzeit, Wiesbaden 1996. Larry Wolff erarbeitete in seiner Studie die Grundlagen für den europäischen Osteuropadiskurs: Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994. Vejas Gabriel Liulevicius befasst sich hingegen mit der Identitätsstiftenden Funktion Osteuropa für die Deutschen: Vejas Gabriel Liulevicius, *The German Myth of the East. 1800 to the Present*, New York 2009.

2 Vgl. Christoph Kienemann, *Der koloniale Blick gen Osten, Osteuropa im Diskurs des Deutschen Kaiserreiches von 1871*, Paderborn 2018.

3 Vgl. Michael G. Müller, *Die Teilungen Polens 1772 – 1793 – 1795*, München 1984, 70.

Adelsrepublik ursächlich gewesen sein sollen. Dabei zeigen sich im negativen deutschen Polenbild des 19. Jahrhunderts immer wieder Parallelen zum Bild, das sich der protestantische Mainstream, von den deutschen Katholiken machte. Die deutschen Katholiken betrachtete man als rückständig und als Gefahr für den Staat. Dieses negative Bild des Katholizismus, entfaltete letztlich im anti-katholischen Kulturkampf und der Stigmatisierung der Katholiken als Reichsfeinde seine Wirkung. Die Parallelen zwischen negativem Polenbild im Deutschen Reich und einem negativen Bild des Katholizismus sind an dieser Stelle naheliegend. Es besteht daher auch kein Zufall, dass Politiker im Deutschen Kaiserreich bei vorgeblichen Bedrohungen der nationalen Einheit von Außen, auf das Mittel der *negativen Integration*<sup>4</sup> zurückgegriffen. Zu denen von Bismarck als Reichsfeinde stigmatisierten Gruppen, gehörten neben Polen und Ostjuden, gerade auch die Angehörigen der katholischen Konfession. Allerdings lässt sich hier grundlegend feststellen, dass die als Reichsfeinde stigmatisierten Gruppen unterschiedliche Gegenmaßnahmen ergriffen. Während Polen sich eher auf die Errichtung eines polnischen Nationalstaates fokussierten, suchten Juden und Katholiken die Anerkennung der nationalen Mehrheitsgesellschaft. Letzteres zeigt sich beispielsweise im Berliner Antisemitismusstreit.

Eine einseitige Rezeption des negativen deutschen Polenbildes, geht jedoch über den bedeutenden Unterschied hinweg, dass es neben der protestantisch-deutschen Identität auch eine katholisch-deutsche Identität gab. Geht man davon aus, dass das negative Polenbild vor allem ein Resultat der protestantischen Autostereotypen war, dann stellt sich die Frage, inwieweit sich die katholischen Heterostereotype über Polen, von denen unterschieden, die protestantisch geprägt waren. Stephan Scholz hat bereits gezeigt, dass sich das negative deutsche Polenbild nicht ohne Weiteres auf den katholischen Diskurs übertragen lässt. Vielmehr entwickelte sich hier eine transnational-katholische Identität, die ein weitaus positiveres Polenbild zur Folge hatte.<sup>5</sup> Darüber hinaus wird in der Forschung stets betont, dass die konfessionelle Identität entscheidend dafür war, wie die Deutschen ihre eigene Nation imaginierten. Demnach würde die Identität der Nation nicht unabhängig von der konfessionellen Identität bestehen.<sup>6</sup> Damit wird die Beobachtung von Wilhelm Riehl aus dem Jahr 1854 fortgeführt, es existierte protestantisches und ein katholisches Deutschland.<sup>7</sup>

Diese Beobachtung trifft sicherlich auf struktureller Ebene zu. Protestanten und Katholiken verfügten im Kaiserreich nach 1871 über eine jeweilige eigene

4 Vgl. Hans-Ulrich Wehler, *Das Deutsche Kaiserreich 1871–1918*, 7. Aufl., Göttingen 1994, 96.

5 Vgl. Stephan Scholz, »Respekt vor den braven Polen!«. Das Polenbild im deutschen katholischen Jugendbuch des 19. Jahrhunderts, in: Edmung Dmitrów/Tobias Weger (Hg.), *Deutschlands östliche Nachbarschaften*, Frankfurt a. M. 2009, 267–290.

6 Vgl. Stan M. Landry, *That All May be One? Church Unity and the German National Idea, 1866–1883*, in: *Church History* 80 (2011), 281–301; hier: 281.

7 Vgl. David Blackbourn, *History of Germany 1780–1918. The Long Nineteenth Century*, 2. Aufl. Malden [u. a.] 2003, 215.

literarische Welt, eine eigene publizistische Welt und eigene historische Bezugspunkte. Ergaben sich also aus diesen strukturellen Bedingungen unterschiedliche nationale Identitäten auf protestantischer und katholischer Seite, oder konnte sich jenseits der konfessionellen Identitäten eine grundlegende nationale Identität erhalten, die Protestanten und Katholiken teilten, die jedoch durch die Verbindung mit der jeweiligen konfessionellen Identität unterschiedliche Gewichtungen erhielt?

## **Stereotype und Identität**

Stereotype sollen in diesem Zusammenhang als verallgemeinernde Werturteile definiert werden, die auf Gruppen oder deren Mitglieder angewendet werden können und die dabei stark emotional aufgeladen sind.

Wenn wir von wertenden Verallgemeinerungen sprechen, dann befinden wir uns im Bereich der menschlichen Wahrnehmung. Stereotypen stellen eine Form der Versprachlichung menschlicher Wahrnehmung dar, sind aber keineswegs mit der Realität identisch. Stereotype belegen bestimmte Personen oder Gruppen mit einem Zeichen, sie bezeichnen sie und schreiben den Gruppen dabei vorgeblich unveränderliche Eigenschaften zu. Natürlich muss in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass nicht jede Verallgemeinerung und nicht jede Gruppenbezeichnung automatisch ein Stereotyp ist. Im Vergleich zu einer bloßen Bezeichnung sind Stereotype stets mit einer emotionalen Aufladung versehen. Adam Schaff verdeutlicht dies, wenn er herausstellt, dass Stereotype nicht auf Erfahrungen, sondern vielmehr auf Wort-Namen beruhen, die eine bestimmte emotionale Reaktion hervorrufen. In Texten begegnen uns Stereotypen daher häufig in Situationen, die Emotionen hervorrufen können. Letzteres weist uns darauf hin, dass Stereotype immer im Kontext der historischen Situation gelesen werden müssen, in der sie auftreten. Darüber hinaus gehen wir davon aus, dass Stereotype uns nichts über das Objekt verraten, das sie bezeichnen, sondern vielmehr über ihr Subjekt, also den Träger des Stereotyps.<sup>8</sup>

Wenn Stereotype an der Identitätsbildung sozialer Gruppen, über die Etablierung klarer Wir- und Sie-Gruppen, mitwirken, dann zeigt dies, wie komplex die individuellen Identitätsstrukturen der Mitglieder einer Gesellschaft sind. Die Identitätsbildung sozialer Gruppen hat Lutz Niethammer untersucht und angemerkt, dass die Begegnung und die Auseinandersetzung mit kulturellen Strukturen die Vergangenheit erst für die einzelnen Mitglieder der Gruppe erfahrbar macht. Dabei schaffen sich soziale Gruppen ein Überlieferungssystem, dessen Strukturen sie selbst bestimmen, je nachdem wie es die Interessenlagen der Gruppe verlangen. Dabei ist das Phänomen der Identität in seiner Diskur-

<sup>8</sup> Hans Henning Hahn, 12 Thesen zur nationalen Stereotypenforschung, in: Hans Henning Hahn/Elena Manova, Nationale Wahrnehmungen und ihre Stereotypisierung. Beiträge zur historischen Stereotypenforschung (Mitteleuropa-Osteuropa 9), Frankfurt a. M. [u. a.] 2007, 15–24.

sivität als Grenzziehungsprozess zu verstehen und nicht als bloßer Gegensatz zu einer Alterität.<sup>9</sup> Erst durch den Prozess der Grenzziehung, durch die Etablierung von Wir- und Sie-Gruppen wird die Identität einer sozialen Gruppe gestiftet und ermöglicht. Die Analyse der im inter-konfessionellen Diskurs auftretenden Stereotype sollte diese Abgrenzungsprozesse aufdecken, denn Stereotype dienen in Diskursen als Abgrenzungsmechanismen zwischen sozialen Gruppen. Als Mitglied einer sozialen Gruppe weisen Menschen dabei einerseits eine persönliche Identität auf, andererseits können sie unterschiedliche Gruppenidentitäten annehmen. Während die persönliche Identität das Individuum als kohärentes Wesen beschreibt, ermöglicht die Gruppenidentität es dem Individuum, sich in sozialen Systemen zurechtzufinden. Letzteres ist jedoch nicht als statischer, sondern als fluktuierender Prozess zu verstehen, indem die Mitglieder einer Gruppe ihre personale und soziale Identität stetig abgleichen.<sup>10</sup> Dass sich Individuen letztlich zu einer Nation zugehörig fühlen können, setzt demnach die Etablierung einer kollektiven Identität voraus. Eine nationale Identität kann dabei notwendigerweise nur als äußerst komplex und aus vielen Identitätsfacetten beschrieben werden.

Für die Erforschung der deutschen Polenstereotypen lohnt es sich also, den Blick zu erweitern und konfessionelle Identitäten nicht unter den Tisch fallen zu lassen. Im Vorfeld des Ersten Weltkrieges verstärkte sich der konstruierte deutsch-slawische Gegensatz, während des Krieges stellte sich die polnische Frage unmittelbar und als Resultat des Krieges entstand ein neuer polnischer Staat, der über »deutsche« Gebiete, also Gebiete die zuvor zum Deutschen Reich gehörten, verfügte. Hier stellt sich die Frage, in welcher Weise der katholische Diskurs von diesen Ereignissen beeinflusst wird. Bleiben die Unterschiede zwischen Protestantismus und Katholizismus bestehen oder reiht sich der katholische Diskurs in den Mainstreamdiskurs ein und übernimmt dessen Positionen. Über die Analyse der konfessionellen Polenstereotype zu Beginn des 20. Jahrhunderts, sind daher Erkenntnisse zur Binnenstereotypisierung der beiden großen Religionen in Deutschland zu erwarten. Insbesondere von Interesse ist, ob die transnationale katholische Identität bestehen bleibt, oder ob diese sich zugunsten einer eher national geprägten Identität auflöst und sich damit nationale und konfessionelle Stereotype überlagern. Für die Analyse des katholischen Polenbildes am Beginn des 20. Jahrhunderts scheint mir diese Frage alles andere als trivial zu sein. Denn nimmt man die wechselseitige Bedingtheit von Auto- und Heterostereotyp ernst und konstatiert, dass die im Diskurs auftretenden Heterostereotypen von den korrespondierenden Autostereotypen abhängen, dann sollte sich in den katholischen Polenstereotypen Akzentverschiebungen in der nationalen Identität der Katholiken zeigen. Zunächst soll daher auf das Polenbild im Mainstream ein-

9 Vgl. Aleida Assmann/Heidrun Friese, Einleitung, in: dies. (Hg.), Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität 3), 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1999, 11–23; hier: 23.

10 Vgl. Jürgen Straub, Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs, in: Aleida Assman/Heidrun Friese (Hg.), Identitäten (Erinnerung, Geschichte, Identität 3), 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1999, 73–104; hier: 96.

gegangen werden, um anschließend die katholischen Polenstereotypen während und nach dem Ersten Weltkrieg zu analysieren.

### Polenbild des Mainstream

Um dieser Frage nachzugehen, müssen wir uns zunächst mit dem Mainstream des deutschen Diskurses über die eigene nationale Identität befassen. Polen und Osteuropa nahmen hier im 19. Jahrhundert eine zentrale Rolle ein. Für viele Deutsche stellte die Grenze zu Osteuropa den zentralen Ort für die Konstruktion ihrer nationalen Identität dar. Während man sich selbst als europäische Kulturnation sah, verortete man Osteuropa auf einer niedrigen Kulturstufe. Der Mainstream sah Osteuropa als Möglichkeitsraum einer deutschen Zivilisierungsmision, in dem man sich als koloniale Nation beweisen konnte.<sup>11</sup>

Im Diskurs drückt sich die Selbstbestimmung der Deutschen als koloniale Nation, in der Mythisierung des mittelalterlichen Landesausbaus als deutsche Ostkolonisation aus. An dieser Stelle wurde ein Geschichtsbild konstruiert, das nur den Deutschen die Fähigkeit zuspricht, Leistungen auf dem Gebiet der Kultur zu erbringen. Sich selbst sieht man als innovative, fortschrittliche Nation, Osteuropa als stagnierend und auf die Diffusion deutscher Kulturleistungen angewiesen. Stellvertretend für dieses Argumentationsmuster steht folgende Stelle aus Klara Hofers Roman *Das Schwert im Osten*:

»[...] was hier die Jahre deutscher Kulturarbeit geleistet hatten: die hatten den Polen Wirtschaft und Fleiß und Arbeit gelehrt. Gerade in den Städten zeigte sich das. Wieviel war anders geworden im gesegneten Frieden, wo sonst das Volk in Schmutz, Gezänk, Trunk und Ungeziefer verkam und nicht das elende Dach überm Kopf ihr Eigen war.«<sup>12</sup>

Diese Konstruktion einer kulturellen und zivilisatorischen Grenze zwischen Deutschland und Osteuropa ist charakteristisch für den Hauptstrang des deutschen Osteuropadiskurses. Wie sieht es nun mit dem katholischen Diskurs über Osteuropa aus? Auch hier drückt sich in den Stereotypen die Annahme eines Kulturgefälles von Westen nach Osten aus.

»Denn es kann kaum ausbleiben, daß bei der Vergleichung der Zustände und Strebungen Rußlands mit denen des Westens die Erinnerung aufsteige an die Angriffe und Überfluthungen, welche im Alterthume und im Mittelalter die westliche Cultur, bei allen ihren Hilfsmitteln, seitens roher und ärmlicher, aber bedürfnisloser Barbaren des Ostens und Nordens zu erleiden gehabt. Kaum kann es ausbleiben, daß mit solcher Erinnerung auch die Besorgniß aufsteige, daß gerade kraft ihrer Rohheit und Bedürfnislosigkeit auch die zahllosen Barbaren obsiegen könnten.«<sup>13</sup>

11 Vgl. dazu: Kienemann, *Der koloniale Blick*, a. a. O. (Anm. 2), 86.

12 Klara Hofer, *Das Schwert im Osten*, Stuttgart-Berlin 1915, 66.

13 Über Russische Zustände, in: *Historisch-Politische Blätter für das katholische Deutschland* (HPKD) 105 (1890), 23–43; hier: 27.

Doch im Gegensatz zum Mainstreamdiskurs verortet der katholische Diskurs die Grenze zwischen Kultur und Barbarei nicht zwischen Deutschen und Polen, sondern integriert Polen in die Reihe der europäischen Nationen. Schon an diesen kurzen Ausschnitten zeigt sich, wie fluide Identität im Diskurs definiert werden konnte, aber auch, wie gemeinsame Autostereotype die Basis für die jeweilige Fremdwahrnehmung bildeten.

»[...] einer Nation, in welcher zwanzigmal mehr, als in den Balkanstaaten, deutsche Culturelemente ein- und aufgegangen und zur Entwicklung gelangt sind, einer Nation endlich, die, abgesehen von ihrer vormaligen glanzvollen Stellung in der Reihe der europäischen Staaten unter Kasimir dem Großen und den Jagellonen, um Christenthum und Gesittung in Europa gegenüber orientalischer Barbarei unstreitbar bedeutende Verdienste erworben hat!«<sup>14</sup>

Die Unterschiede in der Stereotypisierung lassen sich hier mit Sicherheit auf die jeweilige konfessionelle Identität zurückführen. Allerdings zeigen sich keine Unterschiede hinsichtlich der Annahme eines grundsätzlichen Zivilisationsgefälles zwischen West und Ost. Auch im katholischen Diskurs zeigt sich demnach diese Komponente der deutschen nationalen Identität. Auch die grundsätzliche positive Wirkung der deutschen Kulturträger wird nicht infrage gestellt.

### Polenbild im Ersten Weltkrieg

Dieser grundsätzliche Unterschied zum Mainstream-Diskurs bleibt bis zum Ende des Ersten Weltkrieges erhalten und zeigt sich auch in der Rezeption der Errichtung des Regentschaftskönigreiches Polen im November 1916. Die katholische Presse sah dieses Ereignis als Anbeginn einer neuen deutschen Polenpolitik und den neuen polnischen Staat als »Zugehörig zum westeuropäischen Kulturkreis«. Polen würde demnach ein Bollwerk gegen die Kultur des Ostens darstellen. Diese Wunschvorstellung findet sich im katholischen Diskurs wieder.

»Bei keinem anderen Volk sind Nationalität und Religion so tiefsinning verwoben, wie bei den Polen. Man darf sagen, daß die polnische Nationalität sich vorzugsweise durch den Katholizismus noch aufrecht erhalten hat. Die Polen selber sind längst gewohnt, das katholische Bekenntnis als das entscheidende Merkmal der polnischen Nationalität zu erkennen. Ein katholisches Polen war das stärkste Bollwerk gegen Rußland und wird es auch in Zukunft sein.«<sup>15</sup>

Das Stereotyp eines Bollwerkes gegen die asiatische Barbarei findet sich bereits im 19. Jahrhundert im deutschen Diskurs. So nutzt es beispielsweise der Dichter Joseph von Eichendorff in seinen Schriften über die Wiederherstellung der Marienburg. Dabei wird der Unterschied zum protestantischen Mainstream deutlich. Dieser lässt sich in der Rede Wilhelms II. ablesen, die das deutsche Staats-

14 Skizzen aus Russisch-Polen, in: HPKD 101 (1888), 692–705; hier: 692.

15 Die Polen und der Katholizismus, in: Germania, 08.11.1916.

oberhaupt anlässlich des Johanniter Ordensfestes auf der Marienburg hielt. Für Wilhelm II. waren vielmehr die Polen ein Teil der bedrohlichen osteuropäischen Kultur, gegen die die Deutschen einst ein Bollwerk bildeten.

»Jetzt ist es wieder so weit. Polnischer Übermut will dem Deutschthum zu nahe treten, und ich bin gezwungen, Mein Volk aufzurufen zur Wahrung seiner nationalen Güter.«<sup>16</sup>

Symbol dieses angeblichen Abwehrkampfes sollte die Marienburg in Westpreußen sein, die seit Jahrhunderten als Bollwerk gegen Polen gedient habe. Nirgends wurde wohl die Inszenierung der Marienburg als Mythos so deutlich, wie auf dem, als offiziellem Abschluss, der durch Conrad Steinbrecht 1896 begonnenen, Restaurierungsarbeiten abgehaltenen Johanniter Ordensfest. Als Höhepunkt des – von Georg Graf von Hülsen-Haeseler organisierten – Kostümfestes, an dem über 1000 Personen teilnahmen und dessen Hauptattraktion der Einzug einer Gruppe kostümierter Ordensritter darstellte. Die eigentlich katholische Ordensgeschichte wurde im Wilhelminismus für den protestantische Nationsidee vereinnahmt und umgedeutet. Bemerkenswert ist dabei, dass in der Gründerzeit des Mythos, wiederum der katholische Dichter Joseph von Eichendorff entscheidend an der Entwicklung des Marienburgmythos mitwirkte, indem er das Bauwerk als christliches Bollwerk gegen asiatische Unkultur konstruierte.

»Wacht auf! Der Christen Bollwerk ist gebrochen, von Osten braust die blinde Flut, wacht auf!«<sup>17</sup>

Während das negative Osteuropabild im protestantischen Diskurs auch Polen miteinschließt, und hier immer wieder die Elemente des bekannten Stereotyps der polnischen Wirtschaft aufgreift, findet sich im katholischen Diskurs eine andere Wahrnehmung der Polen. Hier wird vielmehr betont, dass der schlechte Zustand des Landes auf den russischen Einfluss zurückzuführen sei. Auch die Historisch-Politischen Blätter für das katholische Deutschland (HPKD) waren sich sicher, dass »die Polen in der Zukunft Europas jedenfalls wieder eine bedeutende Rolle spielen«<sup>18</sup> werden.

»Die Polen, mehr oder weniger selbstständig gestellt, werden dessen eingedenk bleiben, daß sie, vermöge ihrer geografischen und historischen Stellung außerordentlich große Verdienste um das Gedeihen der europäischen Völkergemeinschaft sich erwerben können und daß sie dazu auch berufen sind.«<sup>19</sup>

16 Wilhelm II. Rede auf dem Johanniter Fest auf der Marienburg, zit. nach: Johannes Penzlers (Hg.), Die Reden Kaiser Wilhelms II. in den Jahren 1901 bis 1905, Bd. 3, Leipzig 1905, 84–89; hier: 86.

17 Freiherrn Joseph von Eichendorff, Der letzte Held von Marienburg, in: Wilhelm Kosch, Sämtliche Werke des Freiherrn Joseph von Eichendorff, 6. Bd.: Dramen, Regensburg 1950, 245–358; hier: 263.

18 Eine Gedenkfeier der Polen, in: HPKD 158 (1916), 47–56; hier: 47.

19 Die Wiederherstellung Polens, in: HPKD 158 (1916), 787–794; hier: 794.

Wieder zeigt sich ein starker Kontrast zum Mainstreamdiskurs. Insbesondere ein der Verweis auf die historischen Verdienste der Polen, wären im protestantischen Diskurs kaum möglich gewesen. Hier dominierte weiterhin eine negative Stereotypisierung. Im katholischen Diskurs ist hingegen eine transnationale-katholische Identität wirksam, die zu einem weitaus positiveren Polenbild führte, als dies im Mainstream der Fall gewesen wäre.

Doch mit fortschreitendem Kriegsverlauf und dem Unwillen der polnischen Bevölkerung, sich dem Willen der Mittelmächte zu unterwerfen, zeigten sich auch im katholischen Diskurs zunehmend negative Polenstereotype. Wurde die Bildung des Regentschaftskönigreichs<sup>20</sup> noch durchweg begrüßt, zweifelte man bald die Staatsbildende Kraft der Polen an.

»Denn die Lehren aus der Geschichte lassen die organisatorische und staats erhaltende Kraft des Polentums nicht im besten Lichte erscheinen.«<sup>21</sup>

Hiermit näherte sich katholische Diskurs dem Mainstream an. Die Teilungen Polens im 18. Jahrhunderts begründete der Mainstream traditionell mit der Unfähigkeit der Polen, ein Staatsgebilde zu bilden. Auch der koloniale Osteuropadiskurs im Kaiserreich verwies stets darauf, dass die osteuropäischen Völker nicht dazu in der Lage seien, eigene Staatswesen zu etablieren und dazu auf die Hilfe der Deutschen angewiesen waren. In den Historisch-Politischen Blättern findet sich daher die Forderung, das Polen an Mitteleuropa gebunden werden sollte.

»Polen muss mit dem mitteleuropäischen Block untrennbar verbunden werden und hinter dieser auch wieder die Sicherung des Polentums vor Rußland in sich schließenden Notwendigkeit müssen an sich vielleicht begreifliche Einzelwünsche der doch nicht aus eigener Kraft, sondern durch die Waffen Deutschlands und Österreich-Ungarns befreiten Polen vernünftiger und auch gerechter Weise zustehen.«<sup>22</sup>

Hier wird auf die Mitteleuropa-Programme verwiesen, mit denen deutsche Industrie- und Bankierszweige eine deutsche Hegemonie in Europa und insbesondere in Osteuropa herstellen wollten.<sup>23</sup> Dabei entwickelten sich in Militär- und Industriekreisen durchaus unterschiedliche Ausprägungen der Mitteleuropa-Programme, die Konzepte zur Errichtung einer wirtschaftlichen Hegemonie, bis hin zu umfangreichen Annexionen in Osteuropa vorsahen.<sup>24</sup> Dennoch bewahrten sich die Historisch-Politischen Blätter noch die Hoffnung auf eine positive Wendung und ein deutsch-polnisches Bündnis gegen Russland.

20 Das Regentschaftskönigreich Polen bestand im Ersten Weltkrieg vom 5. November 1916 bis zum 11. November 1918 auf dem unter der Kontrolle der Mittelmächte stehenden Gebiet.

21 Die polnische Frage, in: HPKD 159 (1917), 18–424; hier: 422.

22 A. a. O., 422.

23 Vgl. Kienemann, Kolonialer Blick, a. a. O. (Anm. 2), 243 ff.

24 Vgl. hierzu auch: Klaus Thörner, »Der ganze Südosten ist unser Hinterland« Deutsche Südosteuropapläne von 1840 bis 1945, Freiburg i. Br. 2008.

»Das hochbegabte polnische Volk, das sein Volkstum und seine überlieferte Treue der katholischen Kirche unverbrüchlich bewahrte und dem Moskowitertum trotzte, hat wieder einmal das nüchterne Wort von dem Sperling in der Hand und der Taube auf dem Dach nicht beherzigt.«<sup>25</sup>

Die Bezeichnung der Polen als hochbegabtes Volk steht dabei im krassen Gegensatz zu den negativen Stereotypen, die im Mainstreamdiskurs zu finden sind.

### Polenbild nach dem Ende des Ersten Weltkrieges

Mit dem Ende des Ersten Weltkrieges und der Niederlage der Mittelmächte wandelte sich das Polenbild im katholischen Diskurs grundlegend. Waren die Heterostereotype zuvor noch von einer transnationalen-katholischen Identität geprägt, zog man sich nun auf eine national geprägte Identität zurück. Die Polen wurden jetzt als undankbar, krisenhaft und chaotisch angesehen. Nur Deutschland könne die Ordnung in Osteuropa gewähren.

»Die Entente und Polen sind ohne Deutschland nicht imstande, im Osten eine dauernde Ordnung zu schaffen. [...] Im Innern taumelt Polen von einer Krisis zur andern, das polnische Volk zu einigen ist eine Herkulesarbeit, es hat noch immer die alte Großspurigkeit in seinem Wesen und hat leider wenig staatsbildende Kraft in sich.«<sup>26</sup>

Vor dem Hintergrund der Volksabstimmung in West- und Ostpreußen sowie den Volksabstimmungen in Oberschlesien schlug das Polenbild in ein zunehmend negatives um.<sup>27</sup> Allerdings waren weiterhin Abstufungen möglich. So kritisieren die Historisch-Politischen-Blätter zwar die Genese eines neuen polnischen Staates und sehen ihn ohne deutschen Einfluss nicht als dauerhaftes Gebilde an, gleichwohl sieht man aber weiterhin die Notwendigkeit eines Schutzzones gegenüber Russland.

»Dieser polnische Imperialismus wurzelt in der an sich verständlichen Idee, aus dem von der Entente gezimmerten polnischen Pufferstaat ein Reich zu schaffen, das machtvoll genug wäre, eine starke Wehr gegen Rußland zu errichten und die Vormacht im Osten zu sein.«<sup>28</sup>

Die Notwendigkeit eines Bollwerkes, das Europa vor dem Einfluss Russlands schützt, greift ebenfalls auf eine Stereotypisierung aus dem 19. Jahrhundert zu-

25 Osteuropäische Probleme, in: HPKD 161 (1918), 317–331; hier: 326.

26 Der polnisch-russische Krieg im Lichte der Weltgeschichte, in: HPKD 166 (1920), 248–253; hier: 249–250.

27 Der Vertrag von Versailles von 1919 sah vor, dass in mehreren Grenzgebieten des Deutschen Reiches Volksabstimmungen stattfinden sollten, durch die die Zugehörigkeit der Gebiete entweder zum Deutschen Reich oder zu dessen Nachbarstaaten geklärt werden sollte. In West- und Ostpreußen wurde am 11. Juli 1920 abgestimmt, in Schlesien am 20. März 1921.

28 A. a. O., 249.

rück, die eng mit dem deutschen Kolonialdiskurs und dem nationalen Selbstverständnis aus Kulturträger für Osteuropa verknüpft ist.<sup>29</sup> Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass in den Historisch-Politischen Blättern im Jahr 1921 ein Text erschien, der vor der *slawischen Flut* warnte. Letztere hätte bereits von der Hauptstadt Berlin besitz ergriffen, wodurch diese ihre Berechtigung als Hauptstadt verloren hätte.

»Berlin ist schon heute eine ›Metropole des slawischen Ostens‹. Das deutsche Element tritt erkennbar vor der slawischen Flut zurück. Der Boden ist international und die, so da glauben, sie könnten ›die rote Republik zahm machen‹, werden dem sicher kommenden Sturm, dem Schicksal der Girondisten entgehen.«<sup>30</sup>

Für den Autor muss das Deutsche Volk vor dem slawischen Volk gerettet werden, da es ansonsten in der slawischen Flut untergehen würde. Auch die evozierte slawische Flut, ist ein Stereotyp der langen Dauer. Die Konstruktion eines fortwährenden Gegensatzes zwischen Deutschen und Slawen, im Mainstream wurde es beispielsweise im Vorfeld des Ersten Weltkrieges häufig gebraucht.

»Gegen diese slawische Flut wird heute nur eine schwächliche Gegenwirkung geübt. Uns diesem Vorwärtsdrängen des Slawentums entgegenzustemmen, ist jedoch nicht nur eine von den Vätern ererbte Ehrenpflicht, sondern auch eine Pflicht im Interesse der Selbsterhaltung und der europäischen Kultur.«<sup>31</sup>

Angst vor einer slawischen Flut und einer Bedrohung Europas und Deutschlands durch Russland finden sich bereits während des Ersten Weltkrieges häufig in den Historisch-politischen Blättern. In einem historischen Abriss über die Ansichten Gottfried Wilhelm Leibniz machen sich die Blätter dessen Urteil aus dem 17. Jahrhundert zu eigen, um vor den Gefahren zu großen Einflusses Russlands auf Polen zu warnen. Nur der deutsche Einfluss könne Polen zu volkswirtschaftlicher Blüte führen.<sup>32</sup>

In der *Germania* wurde den Polen beispielsweise vorgeworfen, die katholische Religion zu missbrauchen und zu politisieren. Thematisierte man zuvor noch die Zugehörigkeit der Polen zum westeuropäischen Kulturkreis und erhoffte sich ein Bündnis zwischen Polen und Deutschland, erschienen die Polen nun als gewalttätige Imperialisten. In der *Germania* findet sich der Bericht einer Frau, die

»unter Tränen erzählt, eines Tages sei ein Pole zu ihr gekommen, der ihr grinsend mitteilte, er habe in der Nähe ihren Sohn erschossen und als dieser noch nicht ganz tot war, ihn dann noch niedergeschossen. Sie könne ihren Sohn holen, dürfe

29 Vgl. Christoph Kienemann, »Basis und Grundstein« des preußischen Staates – Die Konstruktion des Mythos Marienburg in der antipolnischen Stereotypie des 19. Jahrhundert, in: Bernd Ulrich Hucker/Eugen Kotte/Christine Vogel (Hg.), *Die Marienburg. Vom Machtzentrum des Deutschen Ordens zum mitteleuropäischen Erinnerungsort*, Paderborn [u. a.] 2013, 159–172.

30 Die slawische Flut, die von Berlin droht, in: HPKD 168 (1921), 417–422; hier: 421.

31 Friedrich von Bernhardt, *Deutschland und der nächste Krieg*, Stuttgart-Berlin 1912, 81.

32 Vgl. Leibniz und die polnische Frage, in: HPKD 158 (1916), 694–698; hier: 698.

sich aber nicht wundern, wenn dieser keine Kleidung mehr habe, da er sie selbst angezogen habe.«<sup>33</sup>

Solche Vorstellungen waren dazu geeignet, auch im katholischen Diskurs, stereotype Bilder von barbarischen und unzivilisierten Polen zu erwecken. Offenbar waren diese nicht dazu in der Lage, auf zivilisierte Art und Weise Krieg zu führen. Dabei blieb es nicht nur bei solchen Schilderungen, sondern man konstruierte ebenfalls einen Gegensatz zwischen polnischen und deutschen Kulturleistungen.

»Polnische Fahnen, die [...] über den deutschen Städten Kattowitz und Königshütte wehen. Die Fänge des Weißen Adlers werden sich in das Gebiet einkrallen, das deutsche Förderung, deutschen Unternehmungsgeist und deutsche Kultur seine Entwicklung zu einem reichen Industrielande verdankt.«<sup>34</sup>

Die Germania verwendet hier im Jahre 1922 Stereotype, die im protestantischen Mainstreamdiskurs des 19. Jahrhunderts gang und gäbe waren. So spielt der Verweis auf die *deutsche* auf das Stereotyp des deutschen Kulturträgers an, ohne dessen Nationalcharakter, die Polen allein nicht in der Lage gewesen wären, eine funktionierende Wirtschaft aufzubauen. Stellvertretend kann dieses Zitat George Cleinows für diese negative Polenstereotypie gelesen werden.

»Die Polen sind mit Hilfe des deutschen Kapitals und deutscher Technik in den Besitz einer Industrie gelangt, die, zum großen Theil mit deutschem Kapital, deutschem Geist und deutscher Hände Arbeit geschaffen, unter dem Schutz einer hohen Zollmauer eine ernste Konkurrenz für die deutschen Bauern in Rußland und Asien darstellt.«<sup>35</sup>

So war letztlich auch der Bezug auf die polnische Geschichte kein positiver mehr, sondern lag auf Linie mit dem Hauptstrang des Diskurses. Polen benötige, um als eigenständiges Staatswesen zu bestehen, des steuernden Eingreifens der deutschen Nation.

»In weiterer Entwicklung in gerader Linie wieder zu jenen aus der Geschichte bekannten Zuständen, die durch das liberum veto herbeigeführt waren. Der ungezügelter Geist des polnischen Volkes, die Zersplitterung in Fraktionen und Fraktionchen, die Politisierung und Parteilung auch des kleinsten Gemeindeverbandes.«<sup>36</sup>

Daher können diese Beispiele auch über die Langlebigkeit von Stereotypen Auskunft geben. Die Reaktion des katholischen Diskurses auf den Ausgang des Ersten Weltkrieges steht im Kontext einer von Hans Henning und Eva Hahn als *mentale Küche* bezeichnetem System, das sich aus tradierten Haltungen, übernommenen Konzepten und überlieferten Denk- und Wahrnehmungsgewohn-

33 Hans Herschel, Oberschlesiens Gruß, in: Germania, 11.03.1921.

34 Germania, 24.03.1922.

35 Georg Cleinow, Deutsch-Slawische Beziehungen, in: Die Grenzboten 68 (1909), 5–15; hier: 6.

36 Polnische Zustände, in: Germania 07.05.1921.

heiten zusammensetzt.<sup>37</sup> Der katholische Diskurs konnte sich bei den überlieferten Bildern aus dem protestantischen Mainstreamdiskurs bedienen und an bestehende Bilder anknüpfen.

### Schlussbemerkung

Es zeigt sich, dass sich das Polenbild der deutschen Katholiken am Ende des Ersten Weltkriegs durchaus im Mainstream des Polendiskurses verorten lässt. Dominierten bis ins Jahr 1916 noch positive Heterostereotype, die von einer transnationalen katholischen Identität geprägt waren, wandelte sich das Bild mit dem Jahr 1917 und wurde zunehmend von negativen Heterostereotypen geprägt. Hieraus lässt sich schließen, dass sich die Gewichtung der Autostereotypen der deutschen Katholiken gewandelt hat. Unter dem Eindruck der Niederlage im Ersten Weltkrieg trat die deutsche Nationalidentität in den Vordergrund und verdrängte die konfessionelle Identität zusehends. Letzteres wurde auch dadurch erleichtert, da die katholisch-deutsche Identität sich, ebenso wie der Mainstream, auf einen Kern deutscher nationaler Identität bezog, der auf der Vorstellung einer kulturellen und zivilisatorischen Überlegenheit der deutschen Nation beruhte. Unter dem äußeren Druck der Niederlage des Deutschen Reiches und der Gebietsverluste im Osten, galt es offenbar, die eigene nationale Identität zu sichern. Der fortwährende Bezug auf eine transnationale Identität, war offenbar keine Alternative mehr, da mit dem Zerbrechen der österreichisch-ungarischen Monarchie auch keine großdeutsche Alternative mehr bestand. Vielmehr griffen auch katholische Diskursteilnehmer auf Stereotype zurück, die bereits seit langer Zeit im protestantischen Diskurs gebraucht wurden. Man könnte hier von einem bereits *vorprogrammierten negativen Polenbild* sprechen, das sich nun an die Oberfläche des katholischen Diskurses treten kann. Dafür bedurfte es offenbar eine Stimulanz von außen: die als Katastrophe empfundene Niederlage des Deutschen Reiches im Ersten Weltkrieg. Unter dem Druck der äußeren Ereignisse bestand offenbar auch im katholischen Milieu ein verstärkter Wunsch nach der Herstellung nationaler Gemeinsamkeit mit den Angehörigen der protestantischen Konfession.

*Dr. Christoph Kienemann*, Hirschgraben 46, 22089 Hamburg;  
E-Mail: christoph.kienemann@uni-oldenburg.de

37 Hans Henning Hahn/Eva Hahn, Plädoyer für eine historische Stereotypenforschung, in: Hans Henning Hahn (Hg.), Stereotyp, Identität und Geschichte. Die Funktion von Stereotypen in gesellschaftlichen Diskursen (Mitteleuropa – Osteuropa 5) Frankfurt a.M. [u. a.] 2002, 17–56; hier: 51.

Victor Shnirelman

## The Russian Orthodoxy and a Conspiracy Theory

### A Contemporary Discourse

#### An image of the »end of time« as the core of the Russian Orthodox conspiracy

Nowadays the Western conspiracy is represented mostly by the narratives on secret societies and World Government, the Nazi Occult fantasies, an intervention of the aliens and an aspiration of some secrete agents to subordinate human mind.<sup>1</sup> Yet, only few scholars pay attention to a religious element in conspiracy – its emphasis on the allegedly malicious role of Judaism, Satanic rituals of the Freemasons and the Vatican's undermining activity.<sup>2</sup> Those researchers who consider anti-Semitic diatribes of contemporary conspiracy mostly focus on their social and political manifestations rather than on religious ones.<sup>3</sup> And few Western scholars, who discuss eschatological roots of conspiracy, usually focus on the American Evangelicals and, since recently, the Muslims, whereas the Russian Orthodoxy is entirely neglected.<sup>4</sup>

- 1 Harry G. West/Todd Sanders (eds.), *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*, Durham-London 2003; Peter Knight (ed.), *Conspiracy theories in American history: An encyclopedia*, Santa Barbara 2003; Kathryn S. Olmsted, *Real enemies: Conspiracy theories and American democracy, World War I to 9/11*, Oxford 2009; Michael Butter/Maurus Reinkowski (eds.), *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East: A Comparative Approach*, Berlin 2014; Aaron John Gulyas, *Conspiracy theories: The roots, Themes and Propagation of Paranoid Political and Cultural Narratives*, Jefferson, NC 2016.
- 2 But see: Gregory S. Camp, *Selling Fear: Conspiracy Theories and End-Times Paranoia*, Grand Rapids, MI 1997; Damian Thompson, *The End of Time: Faith and Fear in the Shadow of the Millennium*, Hanover, NH 1998; David Livingstone, *Terrorism and the Illuminati: A Three Thousand Year History*, Charleston, SC 2007; Michael Barkun, *A culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*, Berkeley-Los Angeles 2003; Chip Berlet, *Apocalypticism*, in: Knight (ed.), *Conspiracy theories* (as note 1), 85–91; Christopher Hodapp/Alice Von Kannon, *Conspiracy Theories & Secret Societies For Dummies*, Hoboken NJ 2008, 95–107; Jim Marrs, *Rule by secrecy: The Hidden History That Connects the Trilateral Commission, the Freemasons, and the Great Pyramids*, New York 2000 (for a critical review of this book, see: Jovan Byford, *Conspiracy theories. A critical Introduction*, Basingstoke 2011, 102–106).
- 3 For example, see: Byford, *Conspiracy theories* (as note 2), 47–57; 95–119.
- 4 Berlet, *Apocalypticism* (as note 2); Mark Fenster, *Conspiracy theories: Secrecy and Power in American Culture*, Minneapolis 2008, 197–232. But see: Michael Hagemester, »The Antichrist as an Imminent Political Possibility:« Sergei Nilus and the Apocalyptic Reading of the »Protocols of the Elders of Zion,« in: Richard Landes/Steven T. Katz (eds.), *The Paranoid Apocalypse: A Hundred-Year Retrospective on the Protocols of the Elders of Zion*,

And it is the latter one which interests me. The Russian Orthodox conspiracy is nested in two closely connected niches: it attracts, firstly, some priests, monks and Orthodox ascetics (*startsy*) who serve ideologues, and secondly, writers, publicists and journalists who are either incorporated into the Russian Orthodox milieu or influenced by the Church environment («popular eschatology» after Mark Fenster<sup>5</sup>). In both groups the «end of time» and a struggle with Satan and the Antichrist make up the core of the discourse. The «forces of Darkness» are identified in such a discourse with the Jews and Freemasons, and their relationships are depicted after Sergei Nilus as the Jewish domination. The images of the Jews and Freemasons finally blend and look as some cohesive body, the «Jewish-Masonic plot.» The contemporary Russian Orthodox conspiracy not only includes an idea of the «end of time» – it imagines the prime-mover as the Judaism and Occult science, which are associated with a satanic spirit. An accusation of the Jews of a thirst for the world dominance is the key idea of the discourse.<sup>6</sup>

Thus, a function rather than any attribute makes up a basis of a religious stereotype in this bookish representation. Indeed, the Jews are expected to arrange a triumphal arrival of the Antichrist, and this goal is viewed as a prime-mover of all their actions. It is well known that these views were shaped by the notorious «Protocols of the Elders of Zion,» but only few contemporary experts reveal a program of the Antichrist's arrival in this faked manuscript.<sup>7</sup>

Nowadays references to the «end of time» are popular in the Russian Orthodox discourse. One can find them in speeches of both Russian Patriarchs – the late Alexis the Second and contemporary Kirill. Yet, they restricted themselves with only general notes and avoided getting into details.

Ioann (Snychev), a Metropolitan of St.-Petersburg and Ladoga, went much further and predicted the arrival of the «Kingdom of the Antichrist» in the nearest future. He acknowledged apocalypticism of his own outlook,<sup>8</sup> and in this he was followed by another respectful Metropolitan of Odessa and Ismail, Agafangel (Savvin).<sup>9</sup> In the mid-1990s and early 2000s some other hierarchs also identified nowadays with the «end of time» and were alarmed with an «invasion of the

---

New York 2012, 79–91; idem, *The Third Rome Against the Third Temple: Apocalypticism and Conspiracism in Post-Soviet Russia*, in: Asbjørn Dyrendal/David G. Robertson/Egil Aspren (eds.), *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion* (Brill Handbooks of Contemporary Religion 17), Leiden 2018, 423–442.

5 Fenster, *Conspiracy theories* (as note 4), 198–199.

6 Sviashchennik Nikolai Karasev, *Put' okkul'tizma: Istoriko-bogoslovskoe issledovanie*, Moscow 2003, 36–40; 118–126.

7 For this see: Viktor Shnirelman, *Koleno Danovo: eskhatologia i antisemitizm v sovremennoi Rossii*, Moscow 2017, 84–85. Also see: Hagemeister, *The Third Rome Against the Third Temple* (as note 4), 425–428.

8 Ioann, *Mitropolit St.-Peterburgski i Ladozhski, Odolenie smuty*, Moscow 1995, 170; 198–199.

9 *Doklad vysokopreosviashchennogo Agafangela, Mitropolita Odesskogo i Izmail'skogo na VIII Vsemirnom Russkom Narodnom Sobore, posviashchennom teme »Rossia i pravoslavnyi mir,«* in: Valery P. Filimonov (ed.), *Arkipastyr'i, pastyr'i i monashenstvuiushchie Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi o globalizatsii i tsifrovom kodirovanii liudei*, St.-Petersburg 2004, 23–24.

forces of Darkness.«<sup>10</sup> In November 2014 an eschatological theme was displayed as »Moscow the Third Rome« at the exhibition covering the Rurikovichs' period of the Russian history in the Moscow Manége exhibition hall. The message was that, after Byzantium had collapsed, Moscow has got a mission to repulse the Antichrist's assault.

A narrative of Apocalypse makes possible a variety of interpretations – from moderate to radical ones. I will analyze how the Russian Orthodox fundamentalists discuss this topic, in particular its conspiratorial outcome closely linked to anti-Semitism. Their outlook is based on the prophecies of the »end of time,« which depict the Jews as the key agents of the coming world catastrophe who would welcome the Antichrist as their relative from the tribe of Dan. Certain Church Fathers viewed his arrival as a temporary victory of the Jews, who would take back their homeland, restore their state, rebuild the Temple and subordinate the »Goyim.« All this would be accompanied by harsh persecutions of the Christians. This myth refers to *katechon* (»a restrainer«) noted by the Apostle Paul (2Thess 2:7) as some mighty agent who would not let the Antichrist enter this world. By the end of the 19th century some Russian priests identified the restrainer with the Russian Orthodox Emperor.<sup>11</sup> And the Antichrist's army is persistently imagined as the Jewish allies.

At the turn of the 20th century Russia herself was viewed by some priests and theologians as the last Christian fortress that kept the Antichrist out. They believed that the world's fate depended on Russia.<sup>12</sup> These ideas were shared by the Russian Orthodox Church Abroad and revived in Russia in the very late 20<sup>th</sup> century.<sup>13</sup> This discourse views the Russian history in the 20<sup>th</sup> century as a tragedy and metaphorically assimilates the Russian fate to a sacrifice of Jesus Christ. The Russian history is depicted in religious context as an exhausting persistent struggle with »Evil forces.« This is a struggle of the Christians against non-Christians represented by the Jews allegedly cultivating hatred towards Christianity and willing to eliminate it. In particular, the Russian Orthodox fundamentalists interpret the revolution of 1917 in this light as having been arranged by the »Jewish Bolsheviks« to destroy Christianity and to organize genocide of the Russian people.

10 Konstantin Yu. Dushenov, *Vybor sud'by. Problemy sovremennoi Rossii glazami russkikh arkhieriev*, St.-Petersburg 1996, 60–72; 181; 199–217; 230; 234; 240–241; Filimonov (ed.), *Arkipastyri, pastyri i monashentvuiushchie* (as note 9), 60–118; Arkhimandrit Petr (Kucher), »Bliudite ubo, kako opasno khodite,« Bogoliubovo 2006.

11 Aleksandr D. Beliaev, *O bezbozhii i antikhriste: Podgotovlenie, priznaki i vremia prishestvia antikhrista*, Sergiev Posad 1898, 522.

12 Sergei L. Firsov, *Pravoslavnaia tserkov' i gosudarstvo v poslednee desiatiletie sushestvovaniia samoderzhavii v Rossii*, St.-Petersburg 1996, 89; 123; Victor Shnirelman, *The End of the World and the Jews in the Russian Orthodox view*, in: Frédéric Le Blay (ed.), *A Universal Imagination of the End of the World? Volume I. From Imagination to Contemporary Issues*, Newcastle upon Tyne 2018, 68–84.

13 Viktor Shnirelman, »Katekhon« kak kliuch k russkomu pravoslavnomu natsionalizmu, in: *Stranitsy* 22 (3) (2018), 387–409.

## A »ritual murder« of the emperor

A so-called »ritual murder« of the tsar is the key issue of this myth. The Russian Orthodox fundamentalists view the murder of the Russian emperor in 1918 not as a political criminal act but as a »ritual murder« arranged by the Jews to eliminate the »restrainer« and, thus, to open the door for the Antichrist.<sup>14</sup> This idea became popular in Russia in the 1990s when the Orthodox monarchists wanted Nicolas the Second to be canonized as »being exhausted ritually by the Jews.« Yet, the Moscow Patriarchy did not support them and the tsar was canonized as the »passion-bearer.«<sup>15</sup>

To be sure, the Russian Orthodox fundamentalists rejected this decision and stay of the same mind. During the last 20 to 25 years many publications on both the tragic death of Nicolas the Second and the Russia's fate came out, and noteworthy, one of the core issues there was a Jewish and Masonic plot aimed to eliminate not only the emperor but Russia herself together with the Russian people. It is in this way that history has got a religious interpretation.<sup>16</sup>

This turn about was made by the Russian Orthodox monarchists who came from underground in 1987–1988.<sup>17</sup> They tirelessly collected and made photocopies of the materials about the murder of the last Russian emperor as well as Gregory Rasputin. All these materials were disseminated among general public for the latter not only come back to the Church but also to pick up the Black-Hundred outlook.<sup>18</sup> The monarchists were in close contacts with the clergy of the Trinity-Sergey Laura, where the source of the »end of time« prophecies was located.<sup>19</sup>

In the 1990s the Orthodox eschatology was disseminated by the national-patriotic newspapers oriented to the Russian Orthodoxy. By the beginning of the 21<sup>st</sup> century many of these newspapers disappeared. Ever since this topic was

14 Michael Hagemester, »Bereit für die Endzeit:« Neobyzantinismus im postsowjetischen Russland, in: Osteuropa 66 (11–12) (2016), 15–43; here: 24.

15 Maksim Khizhiy, Kanonizatsiia Nikolaia II i ego sem'i: ofitsial'naia pozitsiia RPTs protiv antisemitizma pravyykh radi-kalov, in: Viktoria V. Mochalova et al. (eds.), Materialy XXI Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike. Akademicheskaiia seria. Vypusk 50, Moscow 2014, 226–232.

16 Viktor Shnirelman, Iz 1918 v 2018: »ritual'noe ubiistvo imperatora« i »katekhon.« Doklad na Vtoroi Moskovskoi Mezhdunarodnoi konferentsii po voprosam protivodeistvia antisemitizmu, ksenofobii i rasizmu »Zashitim budushchee,« Moskva, 28–30.10.2018.

17 Oleg A. Platonov, Voina s vnutrennim vragom, Moscow 2012, 184; 503–505. Leonid Simonovich-Nikshich put this to 1989, when a funeral service for the murdered tsar's family has been arranged in the Donskoi monastery. See: Leonid Simonovich-Nikshich, »Rus' sokrovennaia« (rozhdenie monarkhizma), in: Pravyy vzgliad, 05.01.2016 ([http://pikabu.ru/view/den\\_pobedyi\\_nad\\_khazariey\\_254733](http://pikabu.ru/view/den_pobedyi_nad_khazariey_254733) [Accessed on May 10, 2016]).

18 Leonid Evgenievich Bolotin, in: Russkaia narodnaia liniia ([http://ruskline.ru/author/b/bolotin\\_leonid\\_evgenievich/](http://ruskline.ru/author/b/bolotin_leonid_evgenievich/) [Accessed on May 10, 2016]). For that see: Sergei L. Firsov, Na vesakh very. Ot kommunisticheskoi religii k »sviatym« postkommunisticheskoi Rossii, St.-Petersburg 2011.

19 Hagemester, The Antichrist (as note 4), 85.

picked up by the writers of the thick volumes and nowadays it is actively discussed on-line by the Russian Orthodox fundamentalists.

In the 1990s and very early 2000s several Publishing Houses republished Sergei Nilus' book »It is Near, Even at the Doors,« which contained the »Protocols of the Elders of Zion,« and more than 150 thousand copies have been issued. Some of the editions came out under the benediction of the Church hierarchs. Yet, the most popular book that stirred up eschatological alarms was an anthology »Russia before the Second Coming« compiled by the journalist Sergei Fomin. It was published in 1993 by the Trinity-Sergey Laura Publishing House in 100 thousand copies,<sup>20</sup> and, then, was four times republished being revised and completed.<sup>21</sup> As a result, 200 thousand copies came out between 1993 and 2005. The book consisted of several sections, which contained many quotations from the priests, believers and Orthodox ascetics as well as the lay Orthodox thinkers, journalists and even some Western conservatives, despite Fomin disliked the West in general. He put materials in such a way that they would give credibility to his views of the Russia's salvation, her world mission, a role of the emperor's power, his enemies and enemies of Russia. The murder of the last Russian emperor and his family was depicted as a result of the »Jewish plot« and a »ritual act.« The Fomin's book was a great success, and, despite of a large printing run, went sell like hot cakes. Extracts from the book were permanently published in the national-patriotic media, and the »Russian Herald« newspaper called its publication »an outstanding event in our life.«<sup>22</sup>

While occupying themselves mainly with propaganda of religious values and the Russian Orthodox identity, the Russian Orthodox monarchists made a special emphasis on the prophecies of the »end of time.« All this was launched in Moscow in 1990 by such monarchist media as the »Tsar-Bell« almanac and »Zemshchina« newspaper. They were published by the »Brotherhood in the name of the holy martyr-tsar Nicolas the Second,« which used to develop ideas of the »Russian Black-Hundred monarchism.«<sup>23</sup>

Nowadays, an idea of the martyrlly death of the last tsar who is depicted as the »restrainer« makes up the focus of this ideology. This is common among the, so-called, »tsar devotees«<sup>24</sup> who view the Nicolas' abdication as a sacrificial act

20 Sergei V. Fomin, *Rossia pered Vtorym prishestviem: Materialy k ocherku russkoi eskhatologii*, Moscow-Sergiev Posad 1993. According to Aleksei Markov's recollections, prior Isaia Belov from the Trinity-Sergey Lavra was instrumental in the compilation of the book. See: Aleksei Markov, »V Rossiю možno tol'ko verit'« – ili v Tretii Rim?, in: Akhilla, 20.12. 2017 (<http://ahilla.ru/v-rossiyu-mozhno-tolko-verit-ili-v-tretij-rim/>) [Accessed on April 15, 2018].

21 In details, see: Shnirelman. Koleno Danovo (as note 7).

22 *Rossia pered Vtorym prishestviem*, in: *Russkii vestnik* 33 (1993), 12–13. Later, a collection of the positive reviews of the new edition of the book together with an interview with Fomin were published. See: »Knigi pishutsia iz knig.« K vykhodu v svet novogo izdania »Rossia pered Vtorym prishestviem,« in: *Russkii vestnik* 4 (2011), 14–15.

23 Leonid Simonovich-Nikshich, »A krugom shirokaia Rossia,« in: *Russkii vestnik* 24 (2011), 9.

24 For them see: B. K. Knorre, »Oprichnyi mistitsizm« v religioznykh praktikakh »tsarebozhnichestva,« in: Kati Russele/Aleksandr Agadzhanian (eds.), *Religioznye praktiki v sovremennoi Rossii*, Moscow 2006, 384–397; Firsov, *Na vesakh very* (as note 18); Alek-

following Christ, and his death as a »ritual murder.« His enemies and murderers are depicted as the »Talmudic Jews« and Masons closely linked to the »world backstage« and making up threads of the conspiracy against Russia.<sup>25</sup>

Yet, to avoid accusation of anti-Semitism, certain Russian Orthodox authors claim that they identify »secret agents« not with the Jews and Masons but with the »anti-Christian International« or the »backstage« who want to eliminate Christianity and the Christian civilization by »ritual murder.« The historian and jurist Petr V. Mul'tatuli is one of such authors whose books were blessed by certain priests.<sup>26</sup>

### Globalization and the World Government

The »end of time« is commonly associated with globalization and an introduction of the »New World Order,« and in this context it is Russia herself rather than the tsar, which is viewed as the »restrainer.« This idea attracted some priests. In the early 1990s it was mostly developed and popularized by Metropolitan Ioann (Snychev). He viewed the main drama of human history as the two thousand years long religious war of the »aggressive Talmudic Judaism« against Christianity.<sup>27</sup> And as after the collapse of Byzantium the purity of faith was preserved only in Holy Russia restraining the world from the Evil, he was not surprised that the Jews allegedly seeking for the »world supremacy« bent all their energies to subordinate her.<sup>28</sup> Ioann believed in the ritual murder of the tsar's family and shared xenophobic stance of most Russian monarchs who forbade the Jews to enter Russia for centuries. In addition, he depicted Rome as the age-long enemy of the Russian Orthodoxy who wanted to eradicate it. Being obsessed with conspiratorial fears Ioann imagined heresies and secret societies as the Western weapons.

- 
- sei I. Zygmunt, O fenomene »tsarebozhii« v sovremennoi religioznoi kul'ture Rossii, in: Vestnik RGGU 11 (2012). Seria »Kul'turologia. Iskusstvovedenie. Muzeologia,« 138–145.
- 25 Leonid E. Bolotin, *Tsarskoe Delo. Materialy k rassledovaniu ubiistva tsarskoi sem'i*, Moscow 1996; Vladimir I. Bol'shakov, *Po zakonu istoricheskogo vozmezdiia*, Moscow 1998; Oleg Platonov, *Ternovyi venets Rossii. Istoria tsareubiistva*, Moscow 2001; Tatiana Mironova, *Iz-pod lzhi. Gosudar' Nikolai II. Grigory Rasputin*, Krasnodar 2005; Viktor I. Korn, *Po prikazu tainykh sil. Chto skryvali nadpisi v Ipatievskom dome*, Ekaterinburg: Izdatel'stvo monastyrja vo imia sviatykh tsarstvennykh strastoterptsev, 2011; Al'fred Mirek, *Imperator Nikolai II i sud'ba pravoslavnoi Rossii*, Moscow 2011.
- 26 Petr V. Mul'tatuli, *Svidetel'stva o Khriste do smerti ... Ekaterinburgskoe zlodeianie 1918 g.: novoe rassledovanie*, Moscow 2006, 8; 13.
- 27 This theme was the key one for him, and he covered it in a particular essay »Creators of cataclysms,« which he has published several times both as an article and as a separate chapter in more extensive works. See: Ioann, *Mitropolit St.-Peterburgskii i Ladozhskii, Tvortsy kataklizmov*, in: *Sovietskaia Rossia*, 22.03.1994, 4; idem, *Torzhestvo pravoslavia*, in: *Nash sovremennik* 9 (1993), 121–125; idem, *Samoderzhavie dukha*, St.-Petersburg 1994, 254–263. For that see: Hagemester, »Bereit für die Endzeit« (as note 14), 26; Viktor Shnirelman, *Revoliutsia 1917 g. – zagovor inovertsev i inorodtsev? Eskhatologicheskii vzgliad na russkuiu revoliutsiiu*, in: *Scando-Slavica* 64 (1) (2018), 64–94; here: 70–72.
- 28 Ioann, *Tvortsy kataklizmov* (as note 27).

His works were engrained with eschatological stance. He viewed the Christian epoch as a period of a gradual growth of apostasy which, according to him, gained victory. He identified the main satanic agents with the »world government« and ecumenism,<sup>29</sup> and, thus, eschatology got married with conspiracy. Notably, the Ioann's pathos was resonant to what was published in the »Tsar-Bell« almanac earlier.

After Ioann, all these ideas were picked up by some other priests. It was already in 1993 that a monk-priest Tikhon (Shevkunov), while noting that the Hasidim were waiting for the »Jewish Messiah,« presented him as the Antichrist who wanted to arrange an »occult mystical genocide« in Orthodox Russia. Tikhon called to resist the agents of the Antichrist, who were attacking Russia.<sup>30</sup> The priest Aleksandr Kruglov argued that there were »secret agents« including »Masonic Bankers« behind every revolution,<sup>31</sup> and he suspected that the »gentle Masons« arranged a plot against Holy Russia.<sup>32</sup> He viewed totalitarian regimes be them fascism or communism as a powerful barrier against the world plot. And he was distressed with that after the Second World War they were defeated by the »lawlessness« identified with the democratic political system.<sup>33</sup>

The priest-theologian Nikolai Karasev went even further in his search for a secret plot. He started with the Egyptian and Babylonian magic, stigmatized the Early Greek philosophers and condemned the medieval heresies. He found the Knights Templar among the latter and, following the Masonic legend, revealed the roots of the future Freemasons among them.<sup>34</sup> Yet, the most malicious agent was imagined as the Judaism with its Kabbalah. Karasev argued that the Jews identified themselves with the »super-race« and wanted to subjugate the Gentiles.<sup>35</sup> He also associated all the revolutions with an undermining activity of various occult organizations including the Freemasons. In his view, the »occultists'« goal was the world supremacy, which satanic idea was allegedly embedded in the »Jewish Kabbalah.«<sup>36</sup> He also stood against capitalism, which roots he revealed in the medieval pawnbroker's business allegedly served satanic forces. From this point, the bankers represented some »secret organization« and Rothschild was the main of them.<sup>37</sup>

As a result, the main enemy of the contemporary society was imagined as indigestible mix of the Freemasons, occultists, Kabbalists, bankers and revolutionaries who acted in concert to destroy national states and to establish the world government. Is it any need to be a surprise that these plotters were imagined as

29 Ioann, Rus' sobornaia. Ocherki khristianskoi gosudarstvennosti, St.-Petersburg 1995, 167–168.

30 Tikhon (Shevkunov), Nevidimaia bran', in: Literaturnaia Rossia, 21.05.1993, 6–7.

31 Sviashchennik Aleksandr Kruglov, Posledniaia voina, Moscow 2004, 642.

32 Loc. Cit., 339; 515.

33 Loc. Cit., 529–530.

34 Karasev, Put' okkul'tizma (as note 6), 126–135; 156–164; 181–182.

35 Loc. Cit., 119.

36 Loc. Cit., 36–40.

37 Loc. Cit., 287–288.

the Bilderbergers, Trilateral Commission, Committee-300, Council for Foreign Affairs, and the »Skull and Bones« Order, which the author learned of from the John Coleman's conspiratorial book?<sup>38</sup> Karasev called for a hard-line struggle against the Freemasons, yet, to be precise, he meant a spiritual rather than any physical struggle.<sup>39</sup>

The »Russian Herald« newspaper also declared war upon the »New World Order.« Its authors viewed it as the »Kingdom of the Antichrist,« which was resisted by the Russian people alone. They pointed to the assault of apostasy and accused Judeo-Christianity and ecumenism of that. Only Russia was presented by them as a »counter-force against agents of the world evil« and the Apocalypse.

In the early 1990s the »Russian Herald« began to discuss »secret world organization« that aimed to destroy Russia.<sup>40</sup> And very soon all these malicious agents turned to be »Zionists«<sup>41</sup> and »Masons«<sup>42</sup> in its coverage. The intrigues were identified with the Satan's activity that the Russians had to rebuff under the banner of the Russian Orthodoxy.<sup>43</sup> The authors presented the February Revolution as the »Masonic« one,<sup>44</sup> and the October Revolution as being arranged by the »Jewish intelligentsia.«<sup>45</sup> Over time, the differences between the Bolsheviks and Masons disappeared – indeed, both groups allegedly served the »Kabbalah doctrine.«<sup>46</sup> In addition, the »forces of Darkness« included the Catholics and Protestants as though they also served the »World Government« and the »Kingdom of the Antichrist.«<sup>47</sup> And whereas the West was presented as the class enemy in the Soviet period, nowadays it is viewed as a religious one.

38 Loc. Cit., 306–312.

39 Loc. Cit., 316–317; 328.

40 Viacheslav Zarubin, Molitva o vyzhivanii, in: Russkii vestnik 9 (1991), 8–9; John P. Takker, Vstrechi tainoi elity, in: Russkii vestnik 29–30 (1993), 11.

41 Nikolai I. Kondratenko, Dirizhery khaosa, in: Russkii vestnik 11 (1991), 4; idem, Nuzhna pravda i tol'ko pravda, in: Russkii vestnik 14 (1991), 9; A. Pastukhov, Provokatsia ili navet?, in: Russkii vestnik 14 (1991), 7; G. Matveev, Telemerzosti, in: Russkii vestnik 14 (1991), 7.

42 Nikolai Bogdanov, Dvoinye standarty, in: Russkii vestnik 11 (1991), 8–10; Oleg Samylov / Anatoly Stepanov, Rossia na pereputie, in: Russkii vestnik 13 (1991), 5; Dragosh Kalaich, Frantsuzy? Net, shestiugol'nichki, in: Russkii vestnik 11 (1992), 8–9; Tikhon N. Kulikovskiy–Romanov, Pis'ma v Rossiui, in: Russkii vestnik 34 (1992), 5; Vasily I. Krivorotov, Masonstvo, khristianstvo i ekumenizm, in: Russkii vestnik 36–37 (1992), 13; Mitropolit Ioann, Rossia, Rus', khрани sebja, khрани!, in: Russkii vestnik 40 (1992), 2; Sviashchennik Anatolii (Anisimov), S Rossiei nel'zia ne schitat'sia, in: Russkii vestnik 3 (1993), 14–15; B. Petelin, Masony: prodolzhenie legendy?, in: Russkii vestnik 4 (1993), 5; A. Lushin, Russkaia pravoslavnaia tserkov' i masonstvo. Epizody vzaimootnoshenii, in: Russkii vestnik 33 (1993), 10.

43 Leonid Simonovich, »I nepodkupnyi golos moi ...«, in: Russkii vestnik 10 (1991), 2.

44 Anatoly Ivanov, Stydno, Vashe yazychestvo!, in: Russkii vestnik 19 (1991), 7; Dmitry N. Merkulov, XX vek. Pravoslavie i politika, in: Russkii vestnik 17 (1993), 2.

45 E. Kazansky, Zakon neizbezhnogo vozmezdii, in: Russkii vestnik 26 (1991), 10–11.

46 Viktor Ostretsov, Pentakl' i Adam Kadmon »demokratii,« in: Russkii vestnik 16 (1992), 14; idem, Degradatsia, in: Russkii vestnik 23 (1992), 9.

47 Vatikan i Rossia, in: Russkii vestnik 20 (1991), Prilozhenie no. 2; Mikhail Antonov, Dukhovnaia voina protiv Rossii, in: Russkii vestnik 2 (1992), 4; Arkhimandrit Konstantin (Zaitsev), Moskva – III Rim, in: Russkii vestnik 12 (1992), 12; T. Ignatich, Pravoslavnoe

A »theory of plot« as a byproduct of apocalypticism was displayed in the early 1990s both in the TV-broadcast and publications of Aleksander G. Dugin and Yuri Yu. Vorobievsky.<sup>48</sup> Dugin was the most active of them. While covering a problem of conspiracy he based himself on either esoteric, or the geopolitical approaches. While paying a tribute to eschatology, he called the USA the »Western Antichrist« and predicted its unavoidable clash with Russia caused by messianic goals.<sup>49</sup> Dugin explained Russophobia with a reference to some Protestant eschatological concepts, which presented the Americans as both the closest relatives and allies of the Israelis who were scared with a possible »Gog people's« assault from Russia.<sup>50</sup>

Later on, Dugin turned to Byzantium as an ideal »one thousand years long Christian Kingdom.« Thus, he underlines his adherence to the Russian Orthodoxy, yet, following Nilus, fills it with a mystical content and imagines Russia as the »restrainer.« Finally, he calls to be prepared for the Second Coming.<sup>51</sup>

A Russian Orthodox visionary and a conspiracy thinker Vorobievsky is also obsessed with the Masonic issue. It is already for a quarter of a century that he scares general public with world plot allegedly designed by the Jews and Masons many centuries ago. This author is of a special interest because his writing clearly demonstrates a close relationship between a religious idea of the »end of time« and a secular theory of conspiracy.<sup>52</sup> While constructing a highly explosive mix of the Jews, Kabbalists, Knights Templar, Zionists, Katars and Masons, he adds the »occult Nazism,« thus, depicting a highly diverse and innumerable Satan's army, which struggled with the Lord for centuries.<sup>53</sup> The »world Jewish plot« makes up

---

tsarstvo, in: *Russkii vestnik* 13 (1992), 12; G. M. Moiseev, *Iezuity »prismatrivaiutsia« k Rossii*, in: *Russkii vestnik* 14 (1992), 12; *Rezhim v Moskve – antiruskii*, in: *Russkii vestnik* 20 (1992), 6; *Bez pravoslaviia net Rossii*, in: *Russkii vestnik* 32 (1992), 3; G. Semibratov, *Prishel'tsy ot lukavogo*, in: *Russkii vestnik* 35 (1992), 13; *Papstvo i iudaizm*, in: *Russkii vestnik* 6 (1993), 11; S. Karpov, *Eres' eresei*, in: *Russkii vestnik* 29–30 (1993), 14; *Diversiia*, in: *Russkii vestnik* 7 (1993), 5; Igor' D. Gurov, *Eres' katolitsyzma*, in: *Russkii vestnik* 28 (1993), 15.

48 In 1993 both of them took part in the TV show »Secrets of the age,« where they scarred general public with the world plot openly pointing to the »Kike-Masons.« While doing this they did not fail to refer to the »Protocols of the Elders of Zion.« Therefore, the show was closed in October 1993.

49 Aleksandr G. Dugin, *Konspirologia (nauka o zagovorakh, sekretnykh obshchestvakh i tainoi voine)*, Moscow 2005, 355–368. For this, see: Victor Shnirelman, *Alexander Dugin: Between Eschatology, Esotericism, and Conspiracy Theory*, in: *Dyrendal / Robertson / Aspren, Handbook* (as note 4), 443–460.

50 Dugin, *Konspirologia* (as note 49), 381.

51 Dugin, *Absolut vizantizma* (<http://www.arctogaia.com/public/vizantizm.htm> [Accessed on April 14, 2017]).

52 Vorobievsky identifies himself as an »Orthodox konspirologist« and acknowledges being influenced by archpriest Viktor Sidorin (1948–2006). See: Yury Vorobievsky, »Nashi liudi est' vezde,« in: *Vera – Pravoslavie* 26.01.2009 (<http://rushill07.narod.ru/articles/vorobjevski.html> [Accessed on February 5, 2016]).

53 Yury Vorobievsky, *Annenerbe – okkul'tny mekh Reikha*, Moscow 2004; idem, *Neizvestnyi Gitler*, Moscow 2011.

the core of his books. According to him, »the people who had to lead all nations to God betrayed the Truth and became an occult leader of apostate humanity to abyss.«<sup>54</sup> He imagines all the Western politicians and military as some »demonic agents.«<sup>55</sup> Is there need to be a surprise that he borrowed all the argument from the »Protocols of the Elders of Zion« and also that he referred to well known revisionists and conspiracy thinkers, used to unmask the »myth of the Holocaust«?<sup>56</sup> While doing this, he depicts Holy Rus' as the »restrainer« and argues that Russia having been smashed the world would be doomed to a catastrophe.<sup>57</sup>

In the 1990s, the books of the former physicist Viktor M. Ostretsov who became an Orthodox monarchist were popular. For many years he argued that it was due to the Masonic intrigues who introduced a philosophy of humanism that the world turned aside to a perilous way of development.<sup>58</sup> These Masons allegedly based themselves on the ideas of Judaism and were closely connected to the Jews who strove for world dominance and therefore strongly hated the Russians. He claimed that the Lodges aimed at the »building up the Kingdom of Prince of This World,« i. e. the Satan's one, without God and the Church. Ostretsov believed in the duplicity of the West and argued that it was only in Russia that people were faithful to the Christian Truth. Allegedly, it is for this reason that Rus' was attacked by the Western intellectuals who treated her as the »barbarian non-civilized country.« Yet, Ostretsov included Nicolas the Second to the list of Masons, and therefore his popularity has gone after the tsar had been canonized.

Conspiracy finds a room at the Christmas discussions arranged annually by the Moscow Patriarchy. The moderators of the »Globalization« panel scarred audience with the blueprint of building up the world state with a single government and a single world religion eliminating Christianity. They ascribed this plan to liberals, »world backstage« (Bilderbergers, Trilateral Commission, etc.) and Satanic (esoteric) organizations, which did the best to arrange the Antichrist's arrival.<sup>59</sup> To effectively resist this development the Russian Orthodox activists suggested to isolate Russia from the outer world,<sup>60</sup> in particular with the help of religious education in schools and other childcare centers.<sup>61</sup> They also argued that the Russian President had to declare a priority of the conservative values over the liberal ones.<sup>62</sup> The Russian Orthodox conspiracy began to enter a scholarly milieu over the last ten to fifteen years. A senior lecturer of the Moscow State Institute

54 Vorobievsky, Annenerbe (as note 53), 221; idem, Neizvestnyi Gitler (as note 53), 105.

55 Yury Vorobievsky: »Nashi liudi est' vezde« (as note 52).

56 Vorobievsky, Annenerbe (as note 53), 285–303.

57 Loc. Cit., 328–329.

58 Viktor M. Ostretsov, *Masonstvo, kul'tura i russkaia istoria*, Moscow 1998.

59 Irina Ya. Medvedeva/Tatiana L. Shishova, *Orden globalistov: rossiiskaia lozha*, Moscow 2006, 5; 20–21; 24.

60 Loc. Cit., 33. Also see: Rezoliutsia sektsii »Globalizatsiia: vektory razrusheniia puti zashchity,« in: *Pravoslavie.ru*, 06.02.2006 (<http://www.pravoslavie.ru/jurnal/441.htm> [Accessed on April 11, 2016]).

61 Medvedeva/Shishova, *Orden globalistov* (as note 59), 82.

62 Loc. Cit., 207.

of International Relations and a member of the Academy of Geopolitics Olga Chetverikova is one of its active proponents. She claims that the contemporary world development »can be understood only in the light of the Gospel and John's Revelations.«<sup>63</sup> She discovers the core of the plot in Vatican, which, in her view, betrayed Christianity and cried quits with Judaism.<sup>64</sup> With respect to the current Ukrainian events Chetverikova accused the West of a willingness to eliminate the Russian Orthodox Church and the Russian World. In her view, both these events and an introduction of autocephaly in Ukraine were initiated by the Vatican's plot against Russia and the Russian Orthodoxy. She related this plan to a spread of occult science and »Lucifer symbolism« as well as the UNESCO's struggle for tolerance. She treated all this development as a preparation of the Antichrist's arrival allegedly arranged in a »Masonic way.«<sup>65</sup> Recently she accused Vatican of connections with both CIA and a secret plan to disintegrate the Orthodox Church with the help of Autocephaly in Ukraine. Notably, she viewed the Konstantinopol's Patriarch as the Mason.<sup>66</sup>

### An issue of the Third Temple

One more development, which alarms the Russian Orthodox activists with respect to the »end of time,« is a construction of the Third Temple,<sup>67</sup> which idea goes back to anti-Semitic discourse of the early 20th century.<sup>68</sup> The aforementioned Fomin's book contained speculations on the Rabbis' declaration of an appropriate time for its construction, on the world Jewry's activity to raise money

63 Olga Chetverikova, *Za spinoi terroristov stoiat nasledniki Kaina. Terakt v Nitstse kak religioznoe deistvie*, in: *Zavtra*, 15.07.2016 (<http://zavtra.ru/content/view/nitstsa/> [Accessed on August 18, 2016]).

64 Olga N. Chetverikova, *Izmena v Vatikane, ili zagovor pap protiv khristianstva*, Moscow 2011; idem, *Katolicheskaia tserkov' v »dialoge« s iudaizmom: istoriia otstupnichestva*, in: *Russkaia narodnaia liniia*, 20.02.2010 ([http://ruskline.ru/analitika/2010/02/20/katolicheskaya\\_cerkov\\_v\\_dialoge\\_s\\_iudaizmom\\_istoriya\\_otstupnichestva/](http://ruskline.ru/analitika/2010/02/20/katolicheskaya_cerkov_v_dialoge_s_iudaizmom_istoriya_otstupnichestva/) [Accessed on August 18, 2016]); idem, *Evolutsiia »gumanizma,« ili kak stroitsia antitserkov'*, in: *Pravoslavnaia beseda* 3 (2015), 80–83.

65 Olga Chetverikova, *Rech idet o sozdanii antitserkvi*, in: *Pravoslavnyi krest*, 01.02.2015 (<http://www.sobor8.ru/137-olga-chetverikova-rech-idet-o-sozdanii-anticerkvi.html> [Accessed on June 24, 2019]).

66 Ivan Vishnevsky, *Ol'ga Chetverikova: Chto stoit za konstantinopol'skim privetom ukrainskoi avtokefalii?*, in: *youtube*, 24.09.2018 ([https://www.youtube.com/watch?v=X-puZbRO\\_aMM](https://www.youtube.com/watch?v=X-puZbRO_aMM) [Accessed on October 10, 2018]).

67 After the Six-days war of 1967 the American Evangelicals also were impatiently waiting for a fast construction of the Third Temple and an arrival of the »end of time.« They actively collected money for this project and supported some Israeli fanatics who wanted to clean the Temple Mound of the Islamic holy places. See: Grace Halsell, *Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War*, Westport, CT 1986, 9; 94–116; Yaakov Ariel, *Philosemites or Antisemites? Evangelical Christian Attitudes toward Jews, Judaism, and the State of Israel (ACTA 20)*, Jerusalem 2002, 33.

68 For example see: Elizaveta A. Shabel'skaia, *Satanisty XX veka*, Moscow 2000, 56–59; 289.

for that and to collect rich offerings, on groundbreaking for it, on raising the »red sacrificial cows,« and the like. Allegedly after the state of Israel has been established and the Jews returned to their homeland their solidarity demanded for building up the Third Temple, which would be a new step towards the triumphal arrival of the Antichrist. Indeed, the latter had to sit in the Temple as the World Ruler. It was argued that all this activity aimed against Christians and, mostly Russians.<sup>69</sup> Fomin viewed 9/11 as the event that opened the way for a construction of the Third Temple. He argued that the Jews were impatiently waiting for the Antichrist because this would allow them to build up the Temple and to revive sacrificial practices.<sup>70</sup>

These views found a support of the »Russian Herald« which authors argued that the Israeli-Palestinian conflict was caused not by a territorial issue but by an ownership of the Temple Mound in Jerusalem where the Jews wanted to build up the Temple for an enthronement of the Antichrist.<sup>71</sup> This issue became popular in 2000–2001 as a result of a provocative ascent of the former Israeli prime-minister Ariel Sharon on the Temple Mound and an awful terrorist attack on the twin towers in New York a year later. At that time one of the Russian Orthodox websites put on-line fake about active preparations for building up the Third Temple by the Jews including not only a provision of construction materials and producing the necessary attributes but also raising the »red sacrificial cows.«<sup>72</sup>

The former editor-in-chief of the »Russian line« on-line journal S. Grigoriev once argued that, after the Temple had been destroyed, the Jews have lost true religion and could not make sacrifices. He argued that the Jews were eager to restore the Temple to get rid of the »religious inferiority.« Allegedly this caused tensions in the Near East: it was by no means a territorial-political conflict but a Jewish aspiration to take back the Temple Mound to restore the Temple. Grigoriev claimed that if the Temple is restored, a balance of power in the world would drastically change. He believed that the Jews possess enormous power in the world, which would greatly increase and Israel would become a superpower if the Jews manage to get back their religion.<sup>73</sup> One can find similar arguments in

69 Sergei V. Fomin, *Znameniiia prishestviia antikhrista: Tainy bibleiskikh prorochestv o so-bytiiakh, kotorye svershatsia v kontse vremen*, Moscow 2005, 154–166.

70 Sergei Fomin, *Tretii Khram protiv Tretiego Rima*, in: *Russkii vestnik* 29–30 (2002), 6.

71 P. Vasiliev, *Ot goriashchego Pentagona – k Stene placha*, in: *Russkii vestnik* 36–37 (2001); *Kto initsiator mezhdunarodnogo terrorizma?*, in: *Russkii vestnik* 44–45 (2001), 4; *Chto stoit za konfliktom v Ierusalime i vo vsei Palestine? Zaiavlenie Obshchestva družby i delovogo sotrudnichestva s narodom Palestiny*, in: *Russkii vestnik* 48–49 (2001), 6.

72 V. Grigorian, *Tretii Khram i Tretia mirovaia voina*, in: *Russkaia vera*, 2001 (<http://www.rusvera.mrezha.ru/396/3.htm> [Accessed on July 10, 2015]). Nowadays this topic proves to be attractive for an on-line resource »Moscow the Third Rome.« See: <http://3rm.info/main/57972-dyavolopoklonniki-gotovyatsya-vstretit-antihrista-oni-vyraschivayut-krasnuyu-korovu.html> [Accessed on August 18, 2015].

73 O evreiax, *Tretiem Khrame i novoi kartine mira. Beseda glavного redaktora »Russkoi linii« Sergeia Grigorieva s redaktorom otdela politiki Anatoliiem Stepanovym*, in: *Russkaia liniia*, 20.03.2002 (<http://rusk.ru/st.php?idar=1000445> [Accessed on August 17, 2015]).

publications of some other Russian authors who reduce the Israeli-Palestinian conflict to a struggle for the Third Temple.<sup>74</sup>

A former St.-Petersburg radio-engineer who became the Russian Orthodox writer V. P. Filimonov also combines eschatology with conspiracy. He views globalization as the »end of time« and »building up the Kingdom of the Antichrist,« i. e. »an introduction of the world super-totalitarian technotronic dictatorship.«<sup>75</sup> He is scared with some »secret forces« that run the world politics while ignoring national governments. He depicts an intimidate pattern of the covert activity of the »world government,« whose members stay in shadow and are entirely unknown. It is allegedly them who prepare an arrival of the Antichrist.<sup>76</sup> Filimonov avoids mentioning the »restrainer« and pays less attention to the Jews in his books. Yet, he believes that they are waiting for »Messiah-Antichrist«<sup>77</sup> and argues that Sanhedrin has been re-established in Israel in 2004 and they began preparing a Temple construction for the Antichrist to be enthroned.<sup>78</sup> Filimonov is especially alarmed with a digital economy, and over the last fifteen years he persistently initiates the Russian Orthodox fundamentalists' actions against its introduction. Indeed, he claims that a »Satan's seal« is being imposed upon the general public, which proves a beginning of the »end of time.«

### Conclusions: eschatological discourse and conspiracy

Thus, whereas in the beginning of the 20th century the »restrainer« was unanimously imagined as the Russian tsar, by the end of this century many believers began to identify him with Russia herself allegedly going the road to Calvary, to its Golgotha.<sup>79</sup> This discourse uses the whole set of eschatological terms: »a secret of lawlessness,« »desolation,« »the Prince of this world,« »Satan's kids,« »sons of death,« »satanic forces,« »the Antichrist,« the »Beast's seal,« the »seal of the Antichrist,« »the whore of Babylon,« »ritual sacrifices,« the »end of time,« the »end of the world,« »the Kingdom of the Antichrist,« »the restrainer.« In addition, it is filled up with conspiracy terms: »secret plot,« »the world backstage,« »the secret world government,« »the deep state,« the »New World Order,« as well as the whole list of allegedly »secret organizations« as the Bilderbergers, Trilateral

74 Otto Noiegard, Polden' magov. Okkul'tnaia perestroika mira, Moscow 2004, 551; 560; Valentin Yu. Katasonov, Kapitalizm. Istoriia i ideologiya »denezhnoi tsivilizatsii,« Moscow 2013, 395–400; 403; idem, Metamorfozy »evreiskogo naroda« i proekt Tretiego Khrama, in: Valentin Yu. Katasonov/Viktor N. Trostnikov/Gennady M. Shimanov, Istoria kak promysl bozhii, Moscow 2014, 294–297; idem, Ierusalimsky khram kak finansovyi tsentr, Moscow 2014, 212–221.

75 Valery P. Filimonov, Sviaotoe pravoslavie i taina bezzakoniii – XXI vek, St.-Petersburg 2006, 367.

76 Loc. Cit., 22–25; 293–308.

77 Loc. Cit., 320.

78 Loc. Cit., 11–13; 33–34.

79 Hagemester, »Bereit für die Endzeit« (as note 14), 21.

Commission, Committee-300, Council for Foreign Affairs, and the like, behind which some authors reveal »World Zion.«

This highly irrational discourse has to foster feeling of an inordinate threat coming from some unknown forces beyond a control of reason and therefore demanding for social consolidation. Its common topics are globalization, digital economy, a murder of the emperor, genocide of the Russian people,<sup>80</sup> and the Jewish willingness to restore the Third Temple. In view of the Russian Orthodox fundamentalists, all this manifests an undermining activity of some secret societies (»world backstage«) who want to enthrone the Antichrist as the World Ruler. They believe that only Orthodox Russia as the »restrainer« has both a mission and a might to arrest this development.

It is worth noting that the discourse in question is restricted to the public intellectuals who prove to be the core milieu of a conspiratorial discourse in Russia.<sup>81</sup> They aim at the ruling elite and have a certain success. Since recently this discourse encompassed a political field, which included an idea of Russia as a rescuer of the world from a catastrophe. In October 2018 President Putin claimed that in case of a nuclear attack the Russians being its victims would go to paradise.<sup>82</sup> Evidently, there is a manifestation of eschatological thinking and a covert reference to the »restrainer« role, which the President learned from the Orthodox ascetics whom he visits from time to time in Valaam and some other holy places.<sup>83</sup>

The public intellectuals are less successful in their attempts to convince general public. It is true that more respondents believed in the »world Zionist plot« in 2015 (16 per cent) than in 1990 (7 per cent).<sup>84</sup> Yet, whereas 45 per cent of respondents believed in the »world plot« in 2014, most of them identified its agents with financial tycoons (22 per cent) rather than with the Masons (4 per cent) and the Jews (2 per cent).<sup>85</sup>

80 This was one of the main accusations against president Yeltsin in 1999. See: Ilya Yablokov. *Fortress Russia: Conspiracy Theories in Post-Soviet Russia*, Cambridge 2018, 69.

81 *Loc. Cit.*, 24–49.

82 Zasedanie diskussionnogo kluba »Valdai,« in: *Prezident Rossii*, 18.10.2018 (<http://krem-lin.ru/events/president/transcripts/58848> [Accessed on November 8, 2018]).

83 Putin zaderzhitsia na Valaame, chtoby poobshchat'sia s monastyrskimi startsamii, in: *topspb.tv*, 12.07.2017 (<https://topspb.tv/news/2017/07/12/putin-zaderzhitsya-na-valaame-chtoby-poobshatsya-s-monastyrskimi-starcami/> [Accessed on November 8, 2018]); *Vstrecha Putina i Trampa pod ugrozoi provala, biznes stavit krest na Zapade*, Kaspersky v Bell Club, in: *The Bell*, 13.07.2018 ([https://thebell.io/vstrecha-putina-i-trampa-pod-ugrozoi-provala-biznes-stavit-krest-na-zapade-kasperskij-v-bell-club/?utm\\_referrer=https%3A%2F%2Fzen.yandex.com](https://thebell.io/vstrecha-putina-i-trampa-pod-ugrozoi-provala-biznes-stavit-krest-na-zapade-kasperskij-v-bell-club/?utm_referrer=https%3A%2F%2Fzen.yandex.com) [Accessed on November 10, 2018]); Mikhail Rubin, Roman Badanin in collaboration with Yulia Luk'yanova and Maria Zholobova. *Kremlevsky starets. Rasskaz o tom, kak rossiiskaia vlast' uvekhas' mistitsizmom*, in: *Proekt*, 29.08.2019 ([https://www.proekt.media/narrative/starets-iliy-nozdrin/?preview\\_id=10205](https://www.proekt.media/narrative/starets-iliy-nozdrin/?preview_id=10205) [Accessed on June 20, 2019]).

84 Lev D. Gudkov / Natalia Zorkaia / Ekaterina Kochergina / Evgenia Lezina, *Antisemitizm v structure massovoi ksenofobii v Rossii: negativnaia identichnost' i potentsii mobilizatsii*, in: *Vestnik obshchestvennogo mneniia* 1–2 (2016), 171–172, Tabl. 23–25.

85 *Mirovoe pravitel'stvo: mif ili real'nost'?* in: *VtsIOM, press-vypusk* 2673 (17.09.2014) (<http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=114979> [Accessed on November 15, 2014]).

Acknowledgement: A research for this article was supported by NIR (Scientific-research works) no. 0177-2019-0003 »Ethnic relationships and conflicts in Russia and in the outer world.« It is published in accordance with the research plan of the Institute of Ethnology and Anthropology RAS.

*Victor Shnirelman*, Institute of Ethnology and Anthropology, Leninsky prospect, 32-A. Moscow 119991, Russia; E-Mail: shnirv@mail.ru

Martin Kloke

## **Antijüdische Verschwörungsmymthen in religiösen Diskursen**

Genese, Verbreitung und Therapiechancen eines kollektiven  
Ressentiments<sup>1</sup>

### **1. Die Sehnsucht nach Welterklärungsmodellen: Von der Weltdeutung zum Verschwörungsmymthos**

»Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen«, wusste schon Aristoteles.<sup>2</sup> Nach Modellen der Welterklärung zu streben, ist nicht nur legitim – es ist konstituierend für die *Conditio humana*: Wie entsteht eigentlich jener faszinierende Regenbogen, der in mythischer Sprache als ein Zeichen für den Bund Gottes mit den Menschen figuriert? Befragte ich einen Naturwissenschaftler zu diesem atmosphärisch-optischen Phänomen, würde er über die Schicht reflektierender Wassertropfen und die Sonne im Rücken dozieren – bis heute verstehe ich nicht wirklich, was er mir wortreich erläutert. Noch heute staune ich, wenn ich mit meinem Sohn chatte oder skype, während wir tausende Kilometer voneinander entfernt daheim oder in öffentlichen Verkehrsmitteln sitzen. So bereitwillig wir die digitalen Alltagshelfer nutzen, so wenig verstehen die meisten von uns die wissenschaftlich-technischen Hintergründe. Macht nichts, wir staunen und freuen uns über den Regenbogen; wir bewegen uns selbstverständlicher denn je in den virtuellen Welten des Cyberspace.

Die schon in den 1980er Jahren vielzitierte »Neue Unübersichtlichkeit«<sup>3</sup> ist im 21. Jahrhundert alles andere als trivial. Wer durchschaut noch die komplexen historisch-politischen, sozioökonomischen und psychosozialen Strukturen der neoliberalen Globalisierung? Wer regiert uns eigentlich? Oder noch eine Stufe weiter: Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir? Gibt es einen Sinn für das absurde Theater, das wir tagein tagaus um uns herum erleben?

Fragen über Fragen, die der Einzelne heute weniger denn je widerspruchsfrei zu beantworten weiß. Genau hier lassen sich Einfallstore für Verschwörungsmymthen verorten – für paranoide Versionen der Welterklärung. Wobei nicht zu übersehen ist, dass es in der Geschichte tatsächlich Verschwörungen gegeben hat.

---

1 Erweiterte Fassung eines Vortrags bei der Tagung »Religion als Bedrohung oder Hafen – Religiöse Stereotypen in der medialen Vermittlung des 20. Jahrhunderts« (Sektion III: Religiöse Stereotypen in fiktionalen Darstellungen und Verschwörungstheorien), Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, 15.11.2018.

2 Metaphysik I 1, 980a 21.

3 Jürgen Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1985.

Der 20. Juli 1944 mit dem beinahe geglückten Attentat auf Adolf Hitler wäre ohne seine konspirative Vorgeschichte nicht vorstellbar gewesen.

Doch die Verschwörung in ihrer ideologisierten Form ist eine Verschwörungsfantasie, ein Gedankenkonstrukt mit apokalyptischen Ingredienzen: Es dominiert ein manichäisches Freund-Feind-Denken; hier gibt es nur das absolut Gute und das absolut Böse. Letzteres muss gnadenlos vernichtet werden. Wenn dies nicht passiert, ist das nur ein weiteres Indiz für die Gefährlichkeit der halluzinierten Verschwörung. Umso verheerender, wenn politische Mächte (zumeist sind es Autokraten!) sich derartiger Verschwörungsmythen bedienen, um von eigenen Misserfolgen abzulenken und sich gegen Kritik zu immunisieren.<sup>4</sup>

Verschwörungsideologen hängen nicht nur einem manichäischen Dualismus an; sie sind auch okkultistisch: Sie unterscheiden vehement zwischen dem bloßen Anschein der sichtbaren Welt und ihrer »Lügen«- bzw. »Lückenpresse« sowie der vermeintlich wahren, aber verborgenen Welt, die es gegen die Intentionen und den Widerstand ihrer geheimen »Drahtzieher« aufzudecken gilt.

## 2. Religiös konnotierte Verschwörungsmythen in muslimischen Kontexten

Vor Jahren hatte ich auf einer Reise in den Libanon und nach Syrien die seltene Gelegenheit zu einem Besuch im Beirut Hauptquartier der radikalislamischen Hisbollah, der sog. »Partei Gottes«. In ihrer Doppelfunktion als schiitische Partei und Terrororganisation ist die Hisbollah ein politisch-ideologischer Ableger des Irans und seines Expansionsdrangs in der nahöstlichen Region. Dort wurden wir als Deutsche freundlich empfangen und durften gleich zu Beginn des Empfangs unter den strengen Blicken von Ajatollah Chomeini, der uns auf einem überdimensionierten Ölgemälde anblickte, einem Vortrag über die »wahre« Geschichte des Nahostkonflikts lauschen. Hussein, der engagierte Presseoffizier, holte weit in der Geschichte aus, um uns davon zu überzeugen, die Juden seien schon von alters her eine verderbliche menschliche Spezies gewesen. Das könne man schon in der Bibel erkennen, wo es im Alten und Neuen Testament von bösen Intrigen, verderblichen Umtrieben und Verbrechen der Juden nur so wimmele – bis hin zu der von ihnen betriebenen Kreuzigung jenes Jesus von Nazareth, der auch im Islam als »Prophet« verehrt werde. Koranische Perzeptionen der Juden, auf die ich später noch zu sprechen komme, ließ der feinsinnige Hussein aus, wollte er doch die Sensibilitäten seiner deutschen Zuhörer nicht überstrapazieren. Stattdessen zog der Referent seine »geschichtsphilosophische« Linie weit aus: Er spannte sie über das Mittelalter und die angeblich verderblichen Einflüsse der Juden in den christlichen und muslimischen Gesellschaften (dabei fiel das Stichwort »Brunnenvergiftung«) bis hin zum neuzeitlichen Zionismus und dem Staat Israel – in

4 Im Nahen Osten hat der Sündenbock seit gut 70 Jahren einen Namen – es ist der Staat Israel, das »zionistische Gebilde«; nicht selten sind es schlicht »die Juden« und ihr vermeintlich verderbliches Wirken in der Geschichte. Derartige Zuschreibungen funktionieren deshalb so gut, weil sie auf vorhandene antijüdische Ressentiments zurückgreifen können.

Husseins Lesart der Kulminationspunkt des Bösen, der ultimative »Beweis« für die Boshaftigkeit der Juden. Das gesamte Arsenal des christlichen Antijudaismus im europäischen Mittelalter verband sich hier mit einem Antizionismus als Weltanschauung in seiner radikalsten Form und gipfelte in der hemmungslosen Dämonisierung von Staat und Gesellschaft Israels.

»What Went Wrong?« Die klassische Frage des 2018 verstorbenen Bernard Lewis<sup>5</sup> markiert mein erkenntnisleitendes Interesse, denn ich werde mich im Folgenden vor allem mit antijüdischen Verschwörungsmythen in muslimischen Kontexten auseinandersetzen. Die Islamwissenschaftlerin Gudrun Krämer weist nicht ohne Grund auf den heiklen Diskurskontext hin: »Wer den Islam nicht als Religion der Gewalt geißelt, gilt als Islamverstehere; wer Probleme benennt, als Orientalist. Dem muss man standhalten, selbst wenn einem, was häufig genug geschieht, das Wort im Mund umgedreht wird.«<sup>6</sup> Die vorausschauende Warnung büßt ihren Wahrheitsgehalt auch für diejenigen nicht ein, die den Islam in seiner historisch gewachsenen Bedeutungsfülle nicht auf Religion in einem theologischen Sinne reduzieren, sondern »Lebenswelt, Habitat, Kunst – also Zivilisation im weitesten Sinne« inkludieren.<sup>7</sup> In medias res gehe ich mit einer Frage, die schon in unzähligen Alltags- wie Fachdiskussionen ventiliert worden ist und – je nach religionspolitischem Standort – gegensätzlich beantwortet wird: Sind Verschwörungsfantasien über »die Juden« in der muslimischen Welt Importe aus Europa? Oder gehen Ressentiments dieser Couleur auf autochthone Traditionen zurück?<sup>8</sup>

Wenn wir uns die islamische Frühgeschichte anschauen, stoßen wir auf sowohl judenfreundliche wie judenfeindliche Tendenzen – die Begegnung des Propheten Mohammed mit den Juden ist »die Geschichte einer enttäuschten Liebe«, wie der Islam-Experte Hamed Abdel-Samad formuliert hat – die Parallelen zu Martin Luthers gebrochenem Verhältnis zu den Juden sind frappierend. In der mekkanischen Frühzeit des Islam (610–622), einer Zeit der Schwäche und mühevollen Selbstbehauptung, entstanden die eher friedlich-versöhnlichen und poetischen Passagen des Koran – Suren, in denen die heiligen Schriften der Juden und Christen gewürdigt werden – und sogar das Recht der Juden auf das Heilige Land legitimiert wird.<sup>9</sup> Passagen, die Gewalt und Krieg gegen Ungläubige und Juden propagieren, stammen aus der späteren zweiten Phase, als Mohammed und seine Getreuen nach Medina zogen und von dort aus mit zunehmender Machtfülle

5 Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash Between Islam and Modernity in the Middle East*, New York 2002 (deutsche Lizenzausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung: Bernard Lewis, *Der Untergang des Morgenlandes. Warum die islamische Welt ihre Vormacht verlor*, Bonn 2002).

6 Gudrun Krämer, *Islamforscher sind im permanenten Stresstest*, in: *Der Tagesspiegel* (Berlin), 13.11.2018, 16 (<https://www.tagesspiegel.de/wissen/islamwissenschaft-islamforscher-sind-im-permanenten-stresstest/23624092.html> [Zugriff: 31.03.2019]).

7 Vgl. Dan Diner, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*, Berlin 2005, 23.

8 *Erinnert sei an einschlägige Sentenzen im Koran und in den Hadithen.*

9 Vgl. Suren 5:20f. und 17:103f.

Feldzüge gegen ihre Widersacher in Mekka führten (ab 623). Aus den späteren militanten Suren spricht auch Mohammeds Enttäuschung über die Weigerung der jüdischen Stämme der arabischen Halbinsel, sich dem Islam anzuschließen; sie mussten bei der Eroberung Mekkas einen hohen Preis zahlen. Die meisten Juden in Mohammeds Umfeld wurden vertrieben, versklavt oder ermordet.<sup>10</sup> Sure 8 enthält die Ingredienzen dessen, was den Islam der medinischen Spätphase wie einen antijüdischen Verschwörungsmythos aussehen lässt: Juden werden hier als »schlimmer als die Tiere« bezeichnet; »Verrat« sei ihre Charaktereigenschaft.<sup>11</sup> Aus dieser Zeit stammt auch jener berühmte Hadith Mohammeds, der islamistischen Milieus bis heute als Blaupause ihres antijüdischen und antiisraelischen Krieges gilt: »Das Jüngste Gericht wird nicht kommen, bis die Muslime die Juden bekämpfen und umbringen; bis der Jude sich hinter den Steinen und Bäumen versteckt, und der Stein und der Baum werden sagen: o, du Muslim, o, du Diener Allahs, dies ist ein Jude, der sich hinter mir versteckt, komm und bring ihn um!«<sup>12</sup>

Die Judenfeindschaft im frühen Islam war nichts Pauschales, sie war auch nichts ewig Unabänderliches. Die Zeit zwischen dem 8. und 15. Jahrhundert, als die Iberische Halbinsel weitgehend unter islamischer Herrschaft stand, gilt als wirtschaftliche und kulturelle Blütezeit des Islam in Europa. Manche sprechen mit Bezug auf die spanischen Juden, Christen und Muslime vom »Goldenen Zeitalter«. Tatsächlich gab es in dieser Zeit Phasen relativer Toleranz, in denen Juden trotz ihres deklassierten Dhimmi-Status ihre Religion freier als die Christen ausüben und sich in Wissenschaft, Handel und Gewerbe ohne größere Einschränkungen betätigen konnten. Doch selbst diese Blütezeiten kannten Phasen antijüdischer Repressionen und Pogrome, wie etwa das Massaker im muslimischen Granada 1066, der erste Pogrom auf europäischem Boden. Die Juden im marokkanischen Fès wurden 1033 und dann erneut 1465 von blutigen Pogromen heimgesucht.<sup>13</sup>

Auch im Osmanischen Reich kam es, lange vor der britischen und französischen Kolonialzeit, zu Pogromen gegen die Juden – etwa in der sog. Damaskus-Affäre von 1840. Beteiligt an der christlich inspirierten Ritualmordanklage und den anschließenden tödlichen Ausschreitungen gegen die Synagoge und die Verbrennung von Tora-Rollen waren christliche und muslimische Araber, unter Beteiligung lokaler politischer und polizeilicher Autoritäten.

Die Ende des 19. Jahrhunderts unter dem Druck antijüdischer Verfolgungen im zaristischen Russland hervorgerufene zionistische Einwanderung nach Palästina, aber auch die Zerschlagung des Osmanischen Reiches am Ende des Ers-

10 Vgl. Hamed Abdel-Samad, Mohamed. Eine Abrechnung, München 2015, 185–196; ders., Der Koran. Botschaft der Liebe, Botschaft des Hasses, München 2016, 134–158.

11 Vgl. Sure 8:55–60.

12 Sahih Muslim, Hadith Nr. 3201, zitiert nach Abdel-Samad, Der Koran, a. a. O. (Anm. 10), 157.

13 Vgl. Mark R. Cohen, Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter, München 2005, 163 f.; Walter Laqueur, Gesichter des Antisemitismus. Von den Anfängen bis heute, Berlin 2008, 214.

ten Weltkriegs und die koloniale Aufteilung Nordafrikas und des Nahen Ostens durch Großbritannien und Frankreich indizieren den Niedergang der arabisch-muslimischen Welt. In dieser Situation verstand es Muhammad Amin al-Husaini, der Mufti von Jerusalem, die aufbrechenden Konflikte zu islamisieren – über Palästina hinaus: Sowohl der Koran als auch die »Protokolle der Weisen von Zion« fungierten fortan als Dokumente, um Kolonialismus und Zionismus zu »erklären«. Nicht zufällig war es Nazideutschland, das in al-Husaini einen willigen Bündnispartner fand. Nach dem ersten Teilungsbeschluss der britischen Peel-Kommission 1937 schlugen sich die Nationalsozialisten offen auf die Seite der Araber, um die Entstehung eines jüdischen Staates zu verhindern. Antisemitische Hetzbeiträge im deutsch-arabischen »Radio Zeesen« wurden mit Koranzitaten versehen und mit arabischer Musik unterlegt. Den Nationalsozialisten war früh klar, wie sehr die Förderung einer antisemitischen Koranauslegung die Araber gegen Briten und vor allem Juden mobilisieren konnte. Der in Teilen des Korans angelegte Juden Hass wurde nun in Verbindung mit den säkularistischen Protokollen zur systematischen Ausbildung eines neuzeitlichen islamischen Antisemitismus genutzt.<sup>14</sup> Zwischen 1948 und 1989 waren es zusätzlich die Kommunisten Moskauer und Ost-Berliner Prägung, die den Nahen Osten mit antizionistisch verbrämtem Antisemitismus fluten sollten – erinnert sei an Nassers panarabisch-ägyptischen Nationalismus sowie an die nationalistisch-sozialistischen Baath-Regime Syriens und des Iraks. All diese Einflussfaktoren haben die Beziehungen zwischen Arabern und Juden nachhaltig vergiftet – weit über den ausweglos anmutenden »Immobilienstreit«<sup>15</sup> in Israel/Palästina hinaus.

Die Niederlage der arabischen Armeen in ihrem Angriffskrieg gegen den jungen Staat Israel, den sie nur einen Tag nach seiner Gründung am 14. Mai 1948 entfesselt hatten, verstärkte die Virulenz verschwörungsideologischer Momente in der arabischen Welt. Die Schmach, ausgerechnet den schon im Koran verfeimten Juden unterlegen gewesen zu sein, nötigte zu einer »rationalen« Erklärung. Viele Muslime fanden sie in der Mischung aus antisemitischer Koranexegese und der Rezeption des europäischen Antisemitismus.

Sayyid Qutb, intellektueller Vordenker der 1928 entstandenen Muslimbruderschaft, erklärte 1950 in seiner Streitschrift »Unser Kampf mit den Juden« die Juden zu den ewigen Widersachern der Muslime – seit den Tagen des Propheten, als die Juden Mohammeds Offenbarung wider besseres Wissen nicht angenommen hätten. Den Grund für die Schwäche der arabischen Welt sah Qutb in ihrer spirituellen Misere. Die Muslime seien in einen Zustand »vorislamischer Barbarei« (*Jahiliya*) zurückgefallen, obwohl diese Phase mit dem Auftritt Mo-

14 Vgl. Matthias Küntzel, Von Zeesen bis Beirut. Nationalsozialismus und Antisemitismus in der arabischen Welt, in: Doron Rabinovici u. a. (Hg.), Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt a. M. 2004, 271–293 (neu herausgegeben in: Christian Heilbronn u. a. (Hg.), Neuer Antisemitismus? Fortsetzung einer globalen Debatte, Berlin 2019, 182–218); Jeffrey Herf, Nazi Propaganda for the Arab World, New Haven-London 2009.

15 Vgl. Amos Oz, Für Tschechows Lösung der Tragödie, in: Frankfurter Rundschau, 30.10.1991, 6.

hameds doch längst überwunden worden sei. Das arabische Führungspersonal um Gamal Abdel Nasser herum sei nur noch äußerlich muslimisch geprägt. Schuld daran seien – die Juden. Sie würden seit den Tagen des Propheten mehr als andere Ungläubige »durch Verschwörung, Versuchung und Korruption« die Muslime ihrer Religion entfremden. Eine islamistische Vorhut müsse die Gottes-herrschaft durch Predigt und Jihad wiederherstellen – erst dann, wenn in diesem »Existenzkampf« das Judentum »mit Gottes Hilfe« überwunden sei, könne der Islam wieder zur Blüte gelangen.<sup>16</sup>

Allein mit Verweis auf den europäischen Kolonialismus und Antisemitismus, d. h., ohne seinen religiösen Humus, ist der nahöstliche Antisemitismus der Gegenwart nicht erklärbar. In dem massenhaft verbreiteten Pamphlet des Palästinensers Muhsen al-Antabawi »Warum wir jeden Frieden mit den Juden ablehnen« (undatiert) wird nicht einmal der alibihaftige Versuch einer Unterscheidung zwischen Juden und Israelis unternommen – stets geht es um »die Juden« (*Yahudis*): »Die Juden planen die Beherrschung der Welt und deshalb zerstören sie die Moral und bemächtigen sich der Wirtschaft der einflussreichen Länder und der Medien.«<sup>17</sup>

Dieser Essentialismus durchzieht den islamisierten Judenhass resp. Antisemitismus bis heute – gespeist nicht nur, aber auch aus einschlägigen Quellen in Koran und den Hadithen. Den Juden wird, anders als anderen Nichtmuslimen wie etwa den Christen, eine »unveränderliche Natur« attestiert. Zur Begründung verweist Sayyid Qutb auf die 430 Jahre währende Gefangenschaft der Hebräer in Ägypten, wo die Juden ihre übergeschichtlich bösen und verschwörerischen Charaktereigenschaften entwickelt hätten. Nicht einmal theoretisch wird ihnen ein Ausweg eröffnet, etwa durch die Konversion zum Islam – ein solcher Schritt führe nur zur inneren Zerstörung des Islam. Die säkularen Protokolle spielen hier keine große Rolle, bilden aber eine Brücke zur Gegenwart, tragen zur Modernisierung koranischer Ressentiments bei.<sup>18</sup>

Der Sechstagekrieg von 1967 ging mit der vollständigen Niederlage der arabischen Armeen gegen Israel einher und brachte den panarabischen Nationalismus à la Nasser zu Fall. Seither sind die skizzierten Verschwörungsfantasien im Mainstream der arabisch-muslimischen Gesellschaften angekommen, obwohl in den 1970er Jahren ein Teil der Muslimbrüder auf Distanz zu Sayyid Qutb gehen sollte. Die Charta der Hamas von 1988 halluziniert »die Juden« hinter jedem Krieg der Welt und beruft sich dabei auf die Koransure 5:64: »Sooft sie Feuer zum Krieg gegen den Gesandten und die Gläubigen entfachen, löscht es Gott. Sie sind eifrig

16 Vgl. Malte Gebert, Die Rezeption der Protokolle der Weisen von Zion in Ägypten – ein Plädoyer für die Beachtung raumspezifischer Besonderheiten in der Antisemitismusforschung, in: Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung 5/9 (2011), 5f. ([https://www.medaon.de/pdf/A\\_Gebert-9-2011.pdf](https://www.medaon.de/pdf/A_Gebert-9-2011.pdf) [Zugriff: 01.04.2019]).

17 Vgl. Bassam Tibi, Der importierte Hass. Antisemitismus ist in der arabischen Welt weit verbreitet. Dabei widerspricht er islamischer Tradition, in: Die Zeit (Hamburg), Nr. 7, 06.02.2003 ([http://www.zeit.de/2003/07/Islamismus\\_neu/komplettansicht](http://www.zeit.de/2003/07/Islamismus_neu/komplettansicht) [Zugriff: 30.2.2019]).

18 Vgl. Gebert, Die Rezeption der Protokolle, a. a. O. (Anm. 16), 6ff. Frappierend ist hier die Parallele zum rassistischen Antisemitismus der Nationalsozialisten.

dabei, Unheil auf Erden zu stiften. Gott liebt nicht diejenigen, die Unheil stiften.«<sup>19</sup> Als 2010 der Schiffskonvoi der so genannten Gaza-Hilfsflotte in Istanbul auslief, an der 663 vor allem türkische, aber auch internationale Anti-Israel-Aktivisten teilnahmen, skandierten ›geschichtsbewusste‹ islamistische Unterstützer Schlachtparolen wie »Tod den Juden!« – »Erinnert euch an Khaibar<sup>20</sup>, Khaibar, oh Juden! Die Armee Mohammeds wird zurückkehren! Intifada bis zum Sieg!«<sup>21</sup> Mohammed Mursi bezeichnete die »Besetzer Palästinas« 2010, ein Jahr vor seiner Wahl zum Präsidenten Ägyptens, als »Blutsauger, die Palästinenser angreifen, diese Kriegstreiber, diese Nachkommen von Affen und Schweinen.«<sup>22</sup> Muhammad Hussein, der von Präsident Mahmud Abbas zum ranghöchsten Mufti der palästinensischen Autonomiebehörde ernannt wurde, rief 2012 in einer Rede zum 47. Jahrestag der Gründung der Fatah öffentlich zum Judenmord auf – unter Hinweis auf den oben zitierten Hadith: »Das Jüngste Gericht wird nicht kommen, bis die Muslime die Juden bekämpfen und umbringen.«<sup>23</sup> Der Moderator der Festveranstaltung, der den Mufti vorstellte, erklärte, der Krieg gegen die Juden sei ein »heiliger Krieg gegen die Nachfahren von Affen und Schweinen.«<sup>24</sup>

Was macht das islamistische Verschwörungsweltbild so attraktiv, dass es sogar in vermeintlich gemäßigten Milieus goutiert wird? Der Politikwissenschaftler Malte Gebert beobachtet einen verhängnisvollen Zusammenhang: »Er [Qutb] greift die Elemente koranischer Judenfeindschaft auf, entreißt sie ihrem historischen Kontext, verbindet sie in seiner Geschichtsanalyse mit dem modernen Antisemitismus und überträgt sie als ›ewige Feindschaft‹ zurück in die Vergangenheit. [...] Die erfundene Tradition schafft so eine kollektive Identität für die Umma der Gegenwart und benennt die Gegner, die ihrer Entfaltung im Wege stehen.«<sup>25</sup>

19 Auszug aus Artikel 22 der Charta der Islamischen Widerstandsbewegung Hamas vom 18.08.1988. Aus dem Arabischen von Annette Schmitz, in: Kritiknetz. Internetzeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft 17 (<https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/charta%20der%20hamas.pdf> [Zugriff: 31.3.2019]).

20 In einer Oase auf der arabischen Halbinsel, etwa 150 Kilometer nördlich von Medina, hatte der jüdische Stamm der Khaibar jahrhundertlang gelebt. Die Khaibar wurden von Mohammeds Kämpfern im 7. Jahrhundert besiegt und die Überlebenden vertrieben.

21 Leon de Winter, »Bei der Abfahrt des Schiffes wurde gesungen: ›Tod den Juden‹«. Interview von Rico Bandle, in: Tages-Anzeiger online, 03.06.2010, <https://www.tagesanzeiger.ch/kultur/buecher/Bei-der-Abfahrt-des-Schiffes-wurde-gesungen-Tod-den-Juden/story/18368521> [Zugriff: 24.03.2019]; Bericht in Haaretz vom 04.06.2010: IDF Video Shows Flotilla Passengers Tell Israel Navy to ›Go Back to Auschwitz‹, <http://www.haaretz.com/news/diplomacy-defense/idf-video-shows-flotilla-passengers-tell-israel-navy-to-go-back-to-auschwitz-1.294249> [Zugriff: 24.03.2019].

22 Zitiert nach N.N., Ägyptens Präsident Mursi und der Antisemitismus. »Diese Nachkommen von Affen und Schweinen«, in: Süddeutsche Zeitung, 15.01.2013 (<http://www.sueddeutsche.de/politik/aegyptens-mursi-und-der-antisemitismus-diese-nachkommen-von-affen-und-schweinen-1.1573243> [Zugriff: 31.03.2019]).

23 Vgl. den in Fußnote 12 zitierten Hadith Nr. 3201.

24 Vgl. die von der Palestinian Media Watch veröffentlichten Filmauszüge aus dem PA-TV der Fatah vom 09.01.2012. ([http://www.youtube.com/watch?v=kDoV8ZL9Xkc&feature=player\\_embedded](http://www.youtube.com/watch?v=kDoV8ZL9Xkc&feature=player_embedded) [Zugriff: 31.03.2019]).

25 Gebert, Die Rezeption der Protokolle, a. a. O. (Anm. 16), 8.

Die programmatischen Worte des Chefideologen der Muslimbruderschaft sind zu integralen Bestandteilen der sozialen Wirklichkeit in der muslimischen Welt geronnen. Es sind toxische Substanzen, die von gläubigen Massen wie Balsam für ihre verletzten Seelen aufgesogen werden. Der Marburger Nahostwissenschaftler Rachid Ouaiassa kontextualisiert die Ergebnisse einer repräsentativen Jugendstudie der Friedrich-Ebert-Stiftung im Zeitraum von 2016/17: »Seit Mitte der 1980er Jahre und nicht zuletzt seit dem Arabischen Frühling erlebt die MENA-Region eine markante Rekonfiguration des religiösen Feldes. Mit dem Scheitern der postkolonialen Entwicklungsmodelle und der damit verbundenen panarabistischen und nationalistischen Narrative gewannen die islamistischen Diskurse bei breiten Schichten der Gesellschaft der MENA-Region an Zulauf.«<sup>26</sup> Diese Entwicklungen bleiben nicht ohne Folgen auch für muslimisch geprägte Migranten-Milieus in Europa. Empirische Untersuchungen zeigen, dass 22 Prozent der Jugendlichen mit arabisch-muslimischem Migrationshintergrund antisemitische Ressentiments pflegen, die *auch* von religiösen Anteilen genährt werden.<sup>27</sup> Diese Befunde zeigen auf, warum die europäischen Kernländer muslimischer Migration seit geraumer Zeit von einem »überproportionalen Anteil von Muslimen an antisemitischer Gewalt und Drohungen« gekennzeichnet sind.<sup>28</sup> Selbst der Publizist David Ranan, der fast jede judenfeindliche Äußerung muslimischer Migranten in Deutschland unter dem Label »Israelkritik« zu entschuldigen versucht, ist in seinen Interviews mit muslimischen Akademikern auf zahlreiche Aussagen gestoßen, die die Verbreitung judenfeindlicher Ressentiments in der islamischen Community unterstreichen. Ein 19-jähriger Student wird mit den Worten zitiert: »[...] Ja, die haben viel Macht [...]. Meine Mutter sagte, die Juden sind die älteste Religion und wurden von Gott verbannt, und seitdem sind sie unser Feind.«<sup>29</sup> Ein 22-jähriger in Deutschland geborener Palästinenser blickt mit kritischer Distanz zurück: »So einen Hass hatte ich in mir, mit vierzehn, fünfzehn Jahren. Daran sieht man, was das für eine Erziehung war. Im arabischen Raum werden alle Kinder antisemitisch erzogen. Der Jude ist eine Ratte, sie sind von Gott verflucht, sie sind unberechenbar. [...] Wenn ich mich früher als Deutsch-Palästinenser vorgestellt habe, war das erste, was die Leute, Türken oder Syrer, wer auch immer, gesagt haben, ›Scheißjuden!‹«<sup>30</sup>

26 Rachid Ouaiassa, *Jugend und Religion*, in: Jörg Gertel/Ralf Hexel (Hg. für die Friedrich-Ebert-Stiftung), *Zwischen Ungewissheit und Zuversicht. Jugend im Nahen Osten und in Nordafrika*, Bonn 2018, 101-119; hier: 101.

27 »In meiner Religion sind es die Juden, die die Welt ins Unheil treiben.« Vgl. Jürgen Mansel/Viktoria Spaiser, *Ausgrenzungsdynamiken. In welchen Lebenslagen Jugendliche Fremdgruppen abwerten*, Weinheim-Basel 2013, 223.

28 Vgl. Günther Jikeli, *Antisemitismus unter Muslimen. Debatten, Umfragen, Einflussfaktoren*, in: Monika Schwarz-Friesel (Hg.), *Gebildeter Antisemitismus. Eine Herausforderung für Politik und Zivilgesellschaft*, Baden-Baden 2015, 187-215; hier: 195; ders., *Einstellungen von Geflüchteten aus Syrien und dem Irak zu Integration, Identität, Juden und Shoah. Forschungsbericht im Auftrag des American Jewish Committee Berlin*, Dezember 2017, 19-23.

29 David Ranan, *Muslimischer Antisemitismus. Eine Gefahr für den gesellschaftlichen Frieden in Deutschland?* Bonn 2018, 185.

30 A. a. O., 195.

Maßstäbe der Aufklärung, Vernunft und Objektivität finden in Diskurskontexten, in denen die Trennung von Staat und Religion bis heute einem Sakrileg gleichkommt, per se kaum Gehör. So wagen es bis heute nur wenige muslimisch sozialisierte Denker, Journalisten und Forscher, jenen destruktiven Ideologemen entgegenzutreten, die das interkulturelle Zusammenleben nicht nur im Nahen Osten vergiften.<sup>31</sup>

### 3. Exkurs: Die Protokolle der Weisen von Zion und der Nahostkonflikt

Die sog. »Protokolle der Weisen von Zion« sind das bekannteste und wirkmächtigste Beispiel von Fake News in der Geschichte. Die 24 »Protokolle« behaupten, verschwörerische Sitzungen der »Weisen von Zion« nachzuzeichnen – entstanden sind sie zu Beginn des 20. Jahrhunderts in verschwörungsaffinen Kreisen des zaristischen Russlands. Nach einer weit verbreiteten Lesart sollen sich 1897 am Rande des Ersten Zionistenkongresses in Basel Vertreter der 12 Stämme Israels, vor allem Rabbiner, auf einem Friedhof getroffen haben, um eine gigantische jüdische Verschwörung zur Unterjochung der Welt zu initiieren. Die Protokolle sind auch deshalb so geschichtsmächtig geworden, weil sie unbestimmt und vage bleiben. Es mangelt an belastbaren Namen, Daten oder konkreten Fakten. Widersprüchliches wird zusammengebracht, darunter Kapitalismus und Kommunismus, Demokratie und Tyrannei. So können sich Rechte und Linke, Arme und Reiche, Christen und Muslime adressiert fühlen – ihnen allen gilt das angebliche Ansinnen der Verschwörer, das sog. »Triebverhalten« der nichtjüdischen Massen jüdischen Interessen dienstbar zu machen, an deren Ende die Beherrschung der Welt durch die Juden steht.

Bereits in den frühen 1930er Jahren ist im schweizerischen Bern der Fake-Charakter der Protokolle gerichtsfest nachgewiesen worden. Diese Tatsache hat aber die antisemitische Internationale zu keiner Zeit davon abgehalten, die Protokolle als »Beweis« für die Macht der Juden ins Feld zu führen. Nicht nur in Nazi-Deutschland und in rechtsextremen Milieus, sondern auch in der sowjetischen und postsowjetischen Ära wurden und werden die Protokolle kolportiert.

Spitzenreiter in der Rezeption der Protokolle ist die arabische Welt – und dort nicht selten unter muslimischen Auspizien.<sup>32</sup> Mohammed Amin al-Husseini, der Großmufti von Jerusalem, glaubte 1929 in den Protokollen die Modellgrundlage für die zionistische Invasion Palästinas zu finden. Auf einer islamischen Parlamentarierkonferenz zugunsten Palästinas wurden 1938 arabische Übersetzungen der Protokolle und von Hitlers »Mein Kampf« verteilt – der Beginn der Verbreitung dieser Schriften in der arabischen Welt. Nach der Niederlage der Araber in

31 Zu den Ausnahmen zählt z. B. der ägyptische Islamwissenschaftler Nasr Abu Zayd, der 1995 wegen seiner menschenfreundlichen Koran-Hermeneutik aus Ägypten fliehen musste.

32 Ausführlich dazu Carmen Matussek, *Der Glaube an eine »jüdische Weltverschwörung«. Die Rezeption der »Protokolle der Weisen von Zion« in der arabischen Welt*, Berlin 2012.

ihrem ersten Krieg gegen den Staat Israel 1948/49, der mit der Flucht und Vertreibung hunderttausender palästinensischer Araber einherging, erlebten antisemitische Ressentiments und Verschwörungsmythen eine Explosion. Die Protokolle fungieren vielerorts als Basislektüre zu Israel, Zionismus und Judentum. Bedeutende Verlage und Medien, Politiker, Intellektuelle und religiöse Führer berufen sich seither auf sie. Viele Muslime fühlen sich von der kulturellen, politischen, wissenschaftlich-technischen und wirtschaftlichen Überlegenheit des Westens »gedemütigt«. Rasch ziehen sie eine Linie von den Kämpfen Mohammeds im 7. Jahrhundert über die mittelalterlichen Kreuzzüge, Imperialismus und Kolonialismus des 19. und 20. Jahrhunderts bis hin zur Gründung Israels.

Dass Israel nicht nur überlebt hat, sondern aus der Abwehr wiederholter Attacken gestärkt hervorgegangen ist, haben Gefühle von Ohnmacht und Wut noch intensiviert. Immer neue Verschwörungsfantasien sind der Versuch, Unerklärliches auf einfache Weise zu erklären. Nur selten führen arabische Beobachter den Stillstand in ihrer Region auf Modernisierungsdefizite oder eine mangelnde Säkularisierung zurück. Schuld und Verantwortung für die eigene Malaise werden externalisiert. Viele Muslime sehen sich dem bösen und konspirativen Wirken eines übermächtigen Gegners gegenüber: den Juden in der Gestalt Israels. Die Protokolle fungieren hier als willkommene Legitimationsquelle im innerarabischen Verschwörungsdiskurs.

Die ersten fragmentarischen Übersetzungen der Protokolle im arabischen Raum stammen von palästinensischen und ägyptischen Christen in den 1920er Jahren. Ihren Durchbruch in der arabischen Welt erlebten die Protokolle 1951 – mit der mehrfach neu edierten kommentierten Übersetzung durch den ägyptisch-muslimischen Journalisten Muhammad Khalifa at-Tunisi. In seinem Vorwort betont at-Tunisi, er warne vor den Juden nicht nur wegen Israel: »Denn ich warne nicht vor ihrer Gefahr, weil sie mein Volk bekämpft haben [...], und nicht, weil sie sich aus Palästina Israel herausgeschnitten haben [...], sondern ich warne auch vor ihrer Gefahr für die Menschheit. [...] Selbst wenn sie aus unseren Ländern vertrieben würden an irgendeinen Flecken der Welt, denn wo immer sie waren, waren sie Feinde der Menschheit.«<sup>33</sup> In den 1980er Jahren zirkulierten neun arabische Übersetzungen in immer neuen Auflagen – nirgendwo sonst in der Welt sind die Protokolle derart erfolgreich. Führende arabische Politiker wie Präsident Nasser, König Faisal von Saudi-Arabien, der irakische Präsident Abd as-Salam Arif oder der libysche Diktator Muammar al-Gaddafi haben sich in offiziellen Verlautbarungen positiv auf die Protokolle bezogen.<sup>34</sup>

33 Einleitung zu »Die jüdische Gefahr: Die Protokolle der Weisen von Zion.« Muhammad Khalifa at-Tunisi, *Al-Khatar al-Yahudi*. Brutukulat Hukama' Sihyun, Kairo um 1963, 82 f. Zitiert nach der Übersetzung von Gebert, *Die Rezeption der Protokolle*, a. a. O. (Anm. 16), 5.

34 Michel Bernhardt/Julia Jaki, *Die »Protokolle der Weisen von Zion«*. Die Genese der Idee einer jüdisch/zionistischen Weltverschwörung in Europa und der arabischen Welt, in: Schirin Fathi (Hg.), *Komplote, Ketzler und Konspirationen. Zur Logik des Verschwörungsdenkens*. Beispiele aus dem Nahen Osten, Bielefeld 2010, 220.

Muhammad Sayyid Tantawi, Großimam der al-Azhar-Moschee und Rektor der al-Azhar-Universität in Kairo zwischen 1996 und 2010, legitimierte 1966 in seiner Dissertation das antijüdische Feindbild mit Zitaten aus den Protokollen.<sup>35</sup> Ähnlich äußerte sich 2011 der Oberste Rechtsgelehrte des Iran, Ali Chamene'i: »Das Abartige und Primitive« in den internationalen Medien sei den Zielen der Protokolle geschuldet.<sup>36</sup> Auch die islamistische Hamas, die seit 2007 den palästinensischen Gazastreifen beherrscht, rekurriert in ihrer ersten Charta von 1988 auf die Protokolle. Die Juden, so heißt es in Artikel 22, hätten die Französische, die Kommunistische und die »allermeisten Revolutionen« angezettelt, ebenso beide Weltkriege, um die Gründung Israels anzubahnen: »Die Pläne der Zionisten sind in den ›Protokollen der Weisen von Zion‹ nachzulesen und ihre derzeitigen Taten belegen bestens, was wir hier sagen.«<sup>37</sup>

Doch auch in der vermeintlich gemäßigten Fatah und ihren Medien zirkuliert der Geist der Protokolle – bis hinein in den Bildungssektor: 2004 gab die Palästinensische Autonomiebehörde ein Geschichtsbuch für die Klasse 10 heraus, welches die Protokolle wie selbstverständlich mit den Beschlüssen des ersten Zionistenkongresses in Basel verknüpfte.<sup>38</sup>

Warum widme ich den Protokollen so viel Aufmerksamkeit, obwohl sie doch europäischen Ursprungs und kein religiöses Dokument sind? Die Protokolle figurieren in islamistischen Diskursen als ein authentisches Dokument des Judentums, gleichbedeutend mit Torah und Talmud. Sie sind eine argumentative Wunderwaffe, indem sie die Malaise der islamischen Welt in all ihren Facetten »erklären«. Den Protokollen wird in zahlreichen islamischen Diskurskontexten eine sagenhafte, wenn auch negative, religiöse Qualität attestiert. Selbst der notorisch beklagte Verfall der Sexualmoral in arabischen Gesellschaften kann auf diese Weise den angeblich verderblichen Einflüssen der Juden angelastet werden.

#### 4. Verschwörungsmythen in jüdischen und christlichen Milieus

Theoretisch mag dem gut untersuchten Phänomen des jüdischen Selbsthasse eine Affinität zu verschwörerischem Denken und Fühlen nicht ganz abzusprechen sein.<sup>39</sup> Dennoch sind explizit antijüdische Verschwörungsmythen in

35 Vgl. a. a. O., 222 f.

36 »Hegemonistic media policies draw on Zionist protocols: Leader«, in: Teheran Times, 18.10.2011 (<https://www.tehrantimes.com/news/304999/Hegemonistic-media-policies-draw-on-Zionist-protocols-Leader> [Zugriff: 13.08.2019]).

37 Artikel 32 der Charta der Hamas vom 18.08.1988, a. a. O. (Anm. 19), 24.

38 Tarikh al-'Alam al-Hadith wal-Mu'asir (»Geschichte der gegenwärtigen modernen Welt«), in: Noa Meridor, Israel still does not appear on maps in Palestinian textbooks. Aus dem Arabischen übersetzt von Eldad Salzman, in: Intelligence and Terrorism Information Center at the Center for Special Studies (Ramat Hasharon/IL), 16.04.2006, 13.30 f. ([https://web.archive.org/web/20110524110742/http://www.terrorism-info.org.il/malam\\_multimedia/English/eng\\_n/pdf/as\\_nm\\_e.pdf](https://web.archive.org/web/20110524110742/http://www.terrorism-info.org.il/malam_multimedia/English/eng_n/pdf/as_nm_e.pdf) [Zugriff: 31.03.2019]).

39 Vgl. Theodor Lessing, Der jüdische Selbsthass (1930). Neu aufgelegt, München 2004; Sander L. Gilman, Jüdischer Selbsthass. Antisemitismus und die verborgene Sprache der

jüdischen Diskursen kaum vorstellbar – alles andere wäre eine *Contradictio in Adjecto*. Gleichwohl: Angesichts Jahrtausende alter jüdischer Geschichtserfahrungen von Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung, deren frühe Spuren schon in der Hebräischen Bibel bezeugt werden, wäre es verwunderlich, wenn jüdische Diskurskontexte frei von derlei Wahnvorstellungen wären. »Nur weil du paranoid bist, heißt das noch lang nicht, dass sie nicht trotzdem hinter dir her sind«, heißt es in einem Bonmot, das u. a. Woody Allen zugeschrieben wird. In der Pessach-Haggadah erinnern sich Juden alljährlich daran: »[...] nicht einer allein ist aufgestanden, um uns zu vernichten, sondern in jeder Generation steht man gegen uns auf, um uns zu vernichten.«<sup>40</sup> – Mit Blick auf die nicht selten leidvolle jüdische Geschichte und Gegenwart wäre es allerdings zynisch, derlei Narrative als »Verschwörungsmythen« abzutun.

Wer, wie die jüdische Gemeinschaft, selbst regelmäßig zum Gegenstand von Verschwörungsfantasien wird, ist schon aus Gründen der Selbsterhaltung daran interessiert, die Wirklichkeit um sich herum so nüchtern und illusionslos wie möglich zu betrachten. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass dem Judentum religiös konnotierte Verschwörungsmythen fremd sind. Anders verhält es sich mit dem modernen Staat Israel, der in seinem Normalisierungsbegehren auch in punkto Verschwörungsfantasien Anschluss an Gepflogenheiten der nichtjüdischen Welt gefunden hat – allerdings in einer säkularen Ausprägung: Als im November 2016 im Norden des Landes verheerende Waldbrände ausbrachen, bezichtigte die Regierung Netanjahu mit medialer Unterstützung die Palästinenser, eine »Feuer-Intifada« inszeniert zu haben. Tatsächlich verhielten sich israelische Experten aus Polizei und Feuerwehr sowie untergeordnete Behörden des Landes sachgerechter als die Politik und stellten klar: Nur in 25 Fällen, bei 1,4 Prozent von insgesamt 1773 Bränden, erhärtete sich der Verdacht auf (arabische) Brandstiftungen.<sup>41</sup>

Das Christentum hingegen blickt auf eine lange Geschichte antijüdischer Verschwörungsmythen zurück. Die spätantiken Gottesmordvorwürfe ebenso wie die mittelalterlichen Brunnenvergiftungslegenden bis hin zum Entjudungswahn in der Bibelexegese weisen Verschwörungsmotive als integralen Bestandteil der christlichen DNA aus. Diese Traditionsbestände sind vor allem im Nahen Osten bis heute wirkmächtig – und werden auf Büchermessen in der arabischen Welt ohne Skrupel zur Schau gestellt. Im Libanon, in Syrien und anderen Enklaven der orientalischen Christenheit zirkuliert nach wie vor die Vorstellung von ei-

---

Juden. Aus dem Amerikanischen von Isabella König, Frankfurt a. M. 1993; Alvin H. Rosenfeld, »Fortschrittliches« jüdisches Denken und der Neue Antisemitismus. Mit einem Vorwort von Leon de Winter, Augsburg 2007 (Originalausgabe: © 2006 American Jewish Committee, Dezember 2006).

40 Vgl. Maggid – Die Nacherzählung der Pessach Geschichte, aus: Jüdische Info. Chabad Lubawitsch Media Center 1993–2018 ([https://de.chabad.org/holidays/passover/pesach\\_cdo/aid/1508388/jewish/Maggid.htm](https://de.chabad.org/holidays/passover/pesach_cdo/aid/1508388/jewish/Maggid.htm) [Zugriff: 27.10.2018]).

41 Vgl. Gil Yaron, Brandgefährlich ist in Israel nicht nur das Feuer, in: Die Welt, 04.12.2016 (<https://www.welt.de/debatte/kommentare/article159951018/Brandgefaehrlich-ist-in-Israel-nicht-nur-das-Feuer.html> [Zugriff: 31.03.2019]).

nem »ursprünglich arabischen Christentum«. Die Juden hätten ihre verfälschte Torah unter dem Label »Altes Testament« unters Volk an unbedarfte Christen verkauft<sup>42</sup> – eine bemerkenswerte Parallele zum muslimischen Narrativ, wonach Juden und Christen ihre heiligen Schriften »verfälscht« hätten und der Koran die wahre göttliche Offenbarung wiederhergestellt habe. Ausgerechnet Palästinenserpräsident Mahmoud Abbas wärmte im Europäischen Parlament die christlich-mittelalterliche Brunnenvergiftungslegende auf: »Bestimmte Rabbis in Israel haben ihre Regierung sehr klar dazu aufgefordert, dass unser Wasser vergiftet werden sollte, um Palästinenser zu töten.« Kein Widerspruch, nirgends – im Gegenteil: EU-Parlamentspräsident Martin Schulz zeigte sich via Twitter voll des Lobes für die »inspirierende Ansprache«.<sup>43</sup>

Während der Mainstream der europäischen Christenheit in den letzten Jahrzehnten auf Abstand zu überkommenen Verschwörungsüberlieferungen gegangen ist, haben derartige Fantasien in einigen fundamentalistischen Milieus des Protestantismus überwintern können.<sup>44</sup> Kurz vor der Millenniumswende fieberte der evangelikale Israel-Aktivist Fritz May einer apokalyptisch aufgeladenen göttlichen Verschwörung entgegen, die nur ihm und seinesgleichen evident schien, »[...] dass durch ein erneutes ›Zeichen Gottes‹ [...] bald der verhasste ›Schandfleck Jerusalems‹, der Felsendom mit der El-Aksa-Moschee, zerstört wird und an alter biblischer Stätte auf dem Tempelberg endlich der Tempel wieder aufgebaut wird. Damit der Messias kommen kann.«<sup>45</sup> Enttäuscht über die mangelnde Resonanz seiner radikalen Mission appellierte der vermeintlich proisraelische May fünf Jahre später an die »jüdischen Freunde in Deutschland und Israel«: »[...] habt bitte nicht nur Interesse an unserem Geld, sondern auch an bleibenden persönlichen Beziehungen mit uns.«<sup>46</sup>

Mitunter manifestiert sich der Verschwörungswahn in äußerst unappetitlicher Weise – ein Beispiel sind die bis heute anhaltenden publizistischen Aktivitäten des Morgenland-Verlages im baden-württembergischen Owingen: »In Wirklichkeit ist der politische Zionismus [...] eine weltlich-mystische Bewegung auf das endliche Ziel der jüdischen Weltherrschaft und Weltdiktatur hin, die mit biblischen Begriffen kaschiert wird, hauptsächlich, um die Christen dadurch irrezuführen.«<sup>47</sup> Schon vor der aktuellen Antisemitismus-, Rapper- und Fake News-Debatte konnte man dort lesen: »Wer steht hinter der UNO und ihren angeschlossenen Gremien, vor al-

42 Vgl. Friedhelm Hoffmann, Bücherschau (arabische Judaika) – mit einigen Anmerkungen zu arabischen Antisemitica, in: Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums Heft 4 (2015), 435.

43 Vgl. Florian Markl, Applaus für antisemitische Hetze im EU-Parlament, in: Medienbeobachtungsstelle Naher Osten MENA (Wien), 26.06.2016 (<https://www.mena-watch.com/mena-analysen-beitraege/applaus-fuer-antisemitische-hetze-im-eu-parlament/> [Zugriff: 31.03.2019]).

44 Vgl. Martin Kloke, Auf zum letzten Gefecht! Christlicher Zionismus auf dem Vormarsch?, in: KZG 21 (2008), 86–107.

45 Fritz May, Jerusalem vor dem großen Erdbeben, in: Christen für Israel (Wetzlar), Nr. 122 (November/Dezember 1999), 8 f.

46 Vgl. Christen für Israel, Nr. 155 (Juli/August 2005), 15.

47 Dieter Braun, Leben wir in der Endzeit?, in: Morgenland 3 (2005), 16.

lem dem Internationalen Währungsfonds? Wer kontrolliert das Geld in dieser Welt und die Massenmedien, die dieses Verderbens-Konzept des Antichristen als Heilsrezept für die Probleme der Welt propagieren und durch alle Länder peitschen? Es sind Angehörige jenes Volkes, von dem sich viele haben täuschen lassen, es als Volk Gottes anzusehen und anzuerkennen.«<sup>48</sup>

## 5. Therapeutische Gegenmaßnahmen und Handlungsoptionen

Welche therapeutischen Gegenmaßnahmen sind denkbar und wie ist es um ihre Operationalisierbarkeit bestellt? In einer von Aufklärung, Wissenschaft und Fehlerbewusstsein geprägten Kultur können sich Menschen ohne Gesichtsverlust infrage stellen und ihre Diskurse in der Konfrontation mit Fakten bzw. mithilfe kritischer Hinterfragung revidieren und weiterentwickeln. Das Instrument des Zweifels schärft auch, wer es gewohnt ist, sich des Mittels der Satire zu bedienen. Eine Gesellschaft, die dem Kant'schen Imperativ »Sapere aude!« verpflichtet ist, kann Verschwörungsmythen mit den Mitteln sozialer Ächtung und des Debunkings in die Schranken verweisen. Dies gilt selbst in Zeiten eines faktenresistenten Ethnonationalismus, wenngleich die Herausforderungen immens sind.

Mit Blick auf die arabisch-muslimisch geprägten Diskurskontexte, die hier im Mittelpunkt standen, bleibt zu bilanzieren: Gewiss könnte eine politische Regelung des israelisch-palästinensischen Konflikts einen Beitrag zur Humanisierung leisten und innermuslimischen Diskursen zu mehr Realismus und Rationalität verhelfen. Doch solange große Teile der muslimischen Welt von voraufklärerischen Denkfiguren und verschwörungsideologisch aufgeladenen Emotionen beherrscht werden, können auch gut gemeinte und klug aufgesetzte therapeutische Gegenmaßnahmen wenig ausrichten. Umso mehr ist dem Appell des Historikers Dan Diner beizupflichten: »Eine aufgeklärte Betrachtung der eigenen Lebenswirklichkeit führt nicht zum Gefühl der Demütigung. Sie ist vielmehr Ausdruck von selbstbestimmter Freiheit und damit von Würde. Jedenfalls ist sie alles andere als eine Folge von ›Orientalismus‹.«<sup>49</sup> Der Psychologe und Islamismus-Kenner Ahmad Mansour appelliert gar an die muslimischen Gemeinschaften, sich ohne Wenn und Aber für demokratisch-liberale Werte und für eine menschenrechtlich grundierte »Relektüre des Korans«<sup>50</sup> zu öffnen: »Eine Religion, die auf Allah, den Barmherzigen, den Mitfühlenden baut, braucht keine Erkenntnisse zu fürchten, die dieses Erbarmen und Mitgefühl nur stärken können.«<sup>51</sup>

*Dr. Martin Kloke; E-Mail: martinkloke@freenet.de*

48 Morgenland-Editorial, Nr. 5 (1998), 5.

49 Diner, Versiegelte Zeit, a. a. O. (Anm. 7), 62.

50 Ahmad Mansour, Ein Zehn-Punkte-Plan gegen den Islamismus, in: Die Welt, 12.07.2017 (<https://www.welt.de/debatte/kommentare/article166583460/Ein-Zehn-Punkte-Plan-gegen-den-Islamismus.html> [Zugriff: 31.03.2019]).

51 Ders., Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen, Frankfurt a. M. 2015, 120.

Fabian F. Grassl

## Widerstand und Verblendung? Helmut Thielickes Stellung zum Dritten Reich vor und nach 1945

Eine Neubewertung

### 1. Ein junger Theologe im Dritten Reich: Thielickes Haltung in eigenen Worten

Helmut Thielickes Stellung zum Dritten Reich ist komplexer als allgemein angenommen. Spätestens als die Nationalsozialisten am 30. Januar 1933 offiziell die Macht ergriffen, begann für den jungen Theologen Thielicke, er war zu diesem Zeitpunkt vierundzwanzig Jahre alt, ein inneres Ringen um den rechten Kurs im neuen Regime. Seine akademische Zukunft hing am seidenen Faden seines politischen Standpunktes. Sein politischer Standpunkt allerdings war klar antifaschistoid.<sup>1</sup>

In seinen Memoiren nennt Thielicke vier Gründe für seine innere Abwehrhaltung gegenüber der sich anbahnenden Diktatur. Zunächst waren ihm »der ›Rummel‹ und die sich darin meldende Form des Menschentums physisch zuwider«.<sup>2</sup> Zweitens war er seiner Meinung nach einer der wenigen, die *Mein Kampf* tatsächlich gelesen hatten, und Stil wie Inhalt des Hitlerschen Manifests immunisierten ihn gewissermaßen gegen den Nazismus. Ein weiterer Anlass für seine Ablehnung beruhte auf der erzwungenen Teilnahme an einem »weltanschaulichen Lehrgang« für angehende Dozenten. Diese Erfahrung trieb jeglichen »Rest einer etwaigen Anfälligkeit für diese politische Heilsbotschaft« aus.<sup>3</sup> Als vierten Grund schließlich nennt er, ähnlich wie Bonhoeffer,<sup>4</sup> die unterstützende Gemeinschaft der Brüder und Kameraden innerhalb der Bekennenden Kirche.<sup>5</sup> Alles in allem, so Thielicke, beruhte seine Opposition weniger darauf, dass er »die Abgründigkeit der nazisti-

1 Vgl. Helmut Thielicke, Zu Gast auf einem schönen Stern. Erinnerungen aus meinem Leben, Gießen 2007, 117; Helmut Thielicke, Auf Kanzel und Katheder. Aufzeichnungen aus Arbeit und Leben, Hamburg 1965, 19; Helmut Thielicke, Begegnungen und Erfahrungen, Wuppertal 1977, 16–18.

2 Thielicke, Zu Gast, a. a. O. (Anm. 1), 116. Vgl. Helmut Thielicke/Meinold Krauss, Helmut Thielicke im Gespräch mit Meinold Krauss. In Zusammenarbeit mit dem ZDF, Stuttgart 1988, 42: »Ich habe mich immer nach meinem menschlichen Eindruck gerichtet, und der war in dem Fall [der Nazis] eben negativ.«

3 Thielicke, Zu Gast, a. a. O. (Anm. 1), 116. Vgl. Thielicke/Krauss, Im Gespräch, a. a. O. (Anm. 2), 40.

4 Dietrich Bonhoeffer/Eberhard Bethge (Hg.), Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, München <sup>14</sup>1990, 19–20, 28, 43.

5 Thielicke, Kanzel, a. a. O. (Anm. 1), 18; Thielicke, Begegnungen, a. a. O. (Anm. 1), 16.

schen Doktrin« in der Anfangszeit schon voll durchschaut hätte, sondern vor allem in einer Summe ihn »anekelnder Detailerfahrungen«,<sup>6</sup> dem »Erlebnis menschlicher Widerwärtigkeit«. <sup>7</sup> Diese in ihm reifenden Erkenntnisse führten ihn jedoch, wie auch einige andere in dieser Zeit, in ein zutiefst existentielles Dilemma:

»Ich geriet in den Konflikt eines jungen Menschen, der einem heißbegehrten Lebensberuf nachjagt und in einer Diktatur nun fortgesetzt vor dem Problem steht, entweder konsequent zu sein, auf jeden Kompromiß zu verzichten und dann auch seinen Beruf und den erstrebten Lebensinhalt aufzugeben; *oder* aber dem Berufsziel dennoch nachzujagen und zuzusehen, wie er, ohne ein Hundsfott zu werden, sich einigermaßen durchlaviert.«<sup>8</sup> [Kursivsetzung im Original.]

Thielicke entschied sich für letzteres und begründete dies folgendermaßen:

»Ich wollte Hochschullehrer werden und fieberte danach, meine ganze Kraft der Wahrheit und der Weitergabe dieser Wahrheit an junge [...] Menschen zu widmen. Ich hatte eine große Leidenschaft des Lehrens [...] Sollte das alles nicht ausgelebt werden dürfen? Und wenn es nicht ausgelebt werden konnte, was sollte dann aus den leerstehenden Kathedern werden? [...] Es war eine Herde da, die geführt werden musste. Sollten die Hirten nicht einiges tun, um nicht allzu leicht abgeknallt zu werden – von Schützen, die nur darauf warteten, eine Blöße zu entdecken?«<sup>9</sup>

In seiner anthropologischen Schrift *Mensch sein – Mensch werden* rechtfertigt Thielicke diese Vorgehensweise des Weiteren unter Berufung auf Matthäus 10, Vers 17: »Sie [die Jünger Jesu] müssen aber sehen, wie sie durch- und nicht einfach umkommen. Denn wenn sie tot sind, können sie auch nicht mehr verkündigen. Andererseits dürfen sie sich auch nicht *nur* taktisch verhalten und die Selbsterhaltung *über* ihren Auftrag stellen.«<sup>10</sup> [Kursivsetzung im Original.] Die Wichtigkeit, welche Thielicke in seiner Ethik der Idee des Kompromisses im Hinblick auf das politische und ethische Handeln des Menschen in diesem Äon beimisst, gewinnt in diesem existentiellen Lichte betrachtet an Bedeutung. Während der »Kompromissgeist« unter allen Umständen abgelehnt werden muss, ist der Kompromiss als solcher ein »maßgebliche[s] Kennzeichen« der ontologischen Struktur dieser gefallenen Welt.<sup>11</sup> Dieses ethische Spezifikum in

6 Thielicke, Zu Gast, a. a. O. (Anm. 1), 117.

7 Thielicke/Krauss, Im Gespräch, a. a. O. (Anm. 2), 41.

8 Thielicke, Zu Gast, a. a. O. (Anm. 1), 120–121.

9 A. a. O., 121. Vgl. Thielicke, Kanzel, a. a. O. (Anm. 1), 20; Thielicke, Begegnungen, a. a. O. (Anm. 1), 18–19.

10 Helmut Thielicke, *Mensch sein – Mensch werden*. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München 1976, 298.

11 Vgl. Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, II. Band: Entfaltung, I. Teil: Mensch und Welt, Tübingen <sup>3</sup>1965, 6. Für Thielickes Verwendung der Idee des Kompromisses vgl. besonders Abschnitt II. A. *Das ethische Problem des Kompromisses*, in: a. a. O., §§ 147–687; sowie Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*, I. Band: Prinzipienlehre, Tübingen <sup>3</sup>1965, §§ 1839–1851. Für eine bündige Zusammenfassung vgl. Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München <sup>3</sup>1996, 208–211. Für eine detailliertere Analyse vgl. Ad van Bentum, *Helmut Thielickes Theologie der Grenzsituationen*, Paderborn 1965, 127–170, 174.

Thielickes Denken scheint in seiner »eschatologischen Existenz« fest verwurzelt und begründet zu sein.<sup>12</sup>

Jedenfalls entschloss sich Thielicke zur Bewahrung seiner Integrität und Glaubwürdigkeit, unter keinen Umständen den Eid auf den Führer zu leisten,<sup>13</sup> in die Partei einzutreten oder – weder mündlich noch schriftlich noch gedruckt – irgendein Bekenntnis für den Nationalsozialismus abzulegen.<sup>14</sup> Dementsprechend befand er sich auf zunehmenden Konfrontationskurs mit dem Regime, ausgelöst durch den Inhalt seiner theologischen Promotionsschrift *Geschichte und Existenz*, welche 1935 nach erfolgreichem Abschluss unter der Betreuung von Paul Althaus<sup>15</sup> veröffentlicht wurde und mit der nationalsozialistischen Weltanschauung kollidierte.<sup>16</sup> Verschiedene weitere Vorfälle führten letztendlich dazu, dass Thielicke seines Lehrdienstes an der Heidelberger Universität enthoben wurde.<sup>17</sup> Gemäß seiner Schilderung ereignete sich der »Anfang vom Ende« im Sommer 1939 durch eine »Sondervorlesung«, in der er die am Vortag stattgefundene und

12 Vgl. Fabian F. Grassl, *In the Face of Death. Thielicke – Theologian, Preacher, Boundary Rider*, Eugene/OR 2019. Für Thielickes Verwendung des Begriffs »eschatologische Existenz« siehe Thielicke, *Kanzel*, a. a. O. (Anm. 1), 34; und ders., *Begegnungen*, a. a. O. (Anm. 1), 30.

13 Vgl. Thielicke, *Zu Gast*, a. a. O. (Anm. 1), 116.

14 Vgl. a. a. O., 122; Thielicke, *Kanzel*, a. a. O. (Anm. 1), 21–22; Thielicke, *Begegnungen*, a. a. O. (Anm. 1), 21–22.

15 Trotz theologischer Differenzen entwickelten Althaus und Thielicke ein sehr freundschaftliches Verhältnis zueinander. Thielicke schätzte es, dass seine kritische Einstellung gegenüber Althaus' Position ihre persönliche Beziehung nicht beeinträchtigte (vgl. Thielicke, *Zu Gast*, a. a. O. [Anm. 1], 98). Althaus engagierte sich nicht nur unermüdet für Thielicke nach dessen Entlassung durch die Nazis, sondern adressierte seinen früheren Schüler während ihres lebenslang andauernden Briefverkehrs auch regelmäßig mit »Mein lieber Doktor«. Thielicke hingegen suchte den Rat seines väterlichen Mentors bei anstehenden wichtigen Karriereschritten, so z. B. in einem vertraulichen Brief vom 27.11.1953, archiviert in der SUB Hamburg – NHT : Bca4 : 1, bzgl. der Frage, ob er Tübingen in Richtung Hamburg verlassen sollte: »Du hast mir damals bei dem Hamburger Hauptpastorat so rührend und tröstend geraten [vgl. Thielicke, *Zu Gast*, a. a. O. (Anm. 1), 159], Du übersiehst wie niemand sonst meine Arbeit und meine Pläne und auch die Tübinger Situation. Was meinst Du? In diesem Stadium kann ich ja sonst niemanden fragen [...] wenn es schief geht, wäre ich sonst blamiert.« In seinem Antwortschreiben vom 6. Dezember 1953, SUB Hamburg – NHT : Bca4 : 1, gab Althaus den Rat, den Wechsel nach Hamburg zu wagen. Für eine hilfreiche Bewertung zu Althaus' Leben und Werk vgl. das dritte Kapitel bei Robert P. Ericksen, *Theologen unter Hitler: Das Bündnis zwischen evangelischer Dogmatik und Nationalsozialismus*, München-Wien 1986. Vgl. außerdem Thielicke, *Zu Gast*, a. a. O. (Anm. 1), 101–102; und Thielicke/Krauss, *Im Gespräch*, a. a. O. (Anm. 2), 29.

16 Vgl. Thielicke, *Zu Gast*, a. a. O. (Anm. 1), 105: »Da es [*Geschichte und Existenz*] dem nazistischen Lebens- und Geschichtsverständnis diametral widersprach, war es später einer der Gründe für meine Absetzung durch die Partei (1940).« Vgl. auch den diesbezüglichen Nazikommentar in a. a. O., 155, dass »ein Geschichtsverständnis, in dem der Sündenfall eine so dominierende Rolle spiele und das Prädikat »Schöpfungsordnung« für Volk und Rasse abgelehnt werde, für den Nationalsozialismus unerträglich sei.«

17 Für Thielickes Schilderung siehe das dritte Kapitel in *Zu Gast*, a. a. O. (Anm. 1). Für eine hilfreiche Rekonstruktion der Ereignisse vgl. Holger Speier, *Gott als Initiator des Fragens. Helmut Thielickes Apologetik im theologie- und zeitgeschichtlichen Kontext*, Marburg 2009, Abschnitt 2.2; sowie Grassl, *In the Face of Death*, a. a. O. (Anm. 12), Kapitel 2.

gegen die Theologenschaft gerichtete Rede eines Studentenfürhrrs scharf angriff.<sup>18</sup> Der Vorfall gab den Nazis nun einen offiziellen Handlungsgrund für die schon länger feststehende Entscheidung, den unbequemen Theologen endlich aus dem Staatsdienst zu entfernen.

Dies ergibt sich aus einem kurz darauf verfassten Brief Thielickes an den damaligen Präsidenten des evangelischen Fakultätentages der evangelisch-theologischen Fakultäten in Deutschland, Prof. Hans Schmidt von der Universität Halle, in welchem Thielicke um Hilfe bat. In seinem Antwortschreiben gibt Schmidt an, dass der eigentliche Grund für Thielickes Entlassung sein 1938 erschienenes Büchlein *Jesus Christus am Scheidewege* gewesen sei, welches nach Parteimeinung eine negative Einstellung zum Staat offenbare.<sup>19</sup> Darüber hinaus, so Schmidt, wüsste die Partei von einem »Vorfall«, der zwischen Thielicke und der Gestapo stattgefunden haben soll. Im Briefwechsel wird nicht näher darauf eingegangen, doch könnte es sich hierbei um einen konkreten Protest Thielickes gegen den Herausgeber der Hetzzeitung *Der Stürmer*, Julius Streicher, gehandelt haben.<sup>20</sup>

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, dass der Hauptgrund für Thielickes Kollisionskurs mit dem Nazismus, wie von ihm in seinen Publikationen angegeben, seine essentiell christliche Haltung war. Thielickes Entlassung erfolgte am 1. Oktober 1939. Die darauffolgenden Monate waren geprägt durch ein Ringen mit den Behörden, um seine heißgeliebte Lehrtätigkeit an der Universität wieder aufnehmen zu dürfen. Mehr als ein halbes Jahr später, am 24. Mai 1940, gelang es ihm schließlich, sich im »Braunen Haus« in München Zugang zum Reichsdozentenführer Walter Schultze zu verschaffen. In seiner Autobiographie findet sich eine modifizierte Wiedergabe dieses Treffens, die den soeben dargelegten Grund für seine erzwungene Dienstquittierung, die opponierende Haltung gegenüber dem Staat, zu bestätigen scheint. Die originale Mitschrift Thielickes befindet sich in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg.<sup>21</sup> Der entscheidende Abschnitt liest sich wie folgt:

- Thielicke: Vorläufig bin ich befugt anzunehmen, dass ich als Christ im Dritten Reich existieren darf. Wäre es anders, müsste nicht ich herausgegriffen [...] werden, sondern die theo [*sic*] Fakultäten, die ja immer noch bestehen, müssten an die Luft befördert, die Kirche müsste verboten werden.
- Schultze: Gewiss, die theol. Fak. bestehen noch – leider! – und ich selber bin der Überzeugung, nicht mehr lange. (Anm. [Thielickes]: Im Stabe Hess

18 Vgl. Thielicke, *Zu Gast*, a. a. O. (Anm. 1), 150. Vgl. außerdem Thielicke/Krauss, *Im Gespräch*, a. a. O. (Anm. 2), 43. Hier nennt er den Vorfall als einen der Gründe, die zu seiner Entlassung führten. Die Vorlesung wurde später veröffentlicht. Siehe Helmut Thielicke, *Eine Rede im Dritten Reich vor Heidelberger Studenten zur Eröffnung der Vorlesung am 15. Juni 1939*, in: Gottfried Sprondel (Hg.), *Zeugnis und Dienst. Beiträge zu Theologie und Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Bremen 1974.

19 Das Buch wurde später unter dem Titel *Zwischen Gott und Satan* neu aufgelegt. Vgl. Thielicke, *Zu Gast*, a. a. O. (Anm. 1), 123: »[...] die Arbeit an diesem Buch [...] half mir und auch einigen anderen, in der Verwirrung der Dinge wieder das rechte Maß zu finden.«

20 Vgl. Thielicke, *Kanzel*, a. a. O. (Anm. 1), 23; Thielicke, *Begegnungen*, a. a. O. (Anm. 1), 21.

21 Handschriftenlesesaal der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg, Carl von Ossietzky, Von-Melle-Park 3, 20146 Hamburg.

wurde mir darüber eine andere Ansicht vorgetragen).<sup>22</sup> Wenn wir uns aber mit diesen noch herumschlagen müssen, so will ich, dass diese Lehrstühle wenigstens, grob gesagt, mit Spanferkeln und nicht mit Wildschweinen besetzt werden ([Anmerkung Thielickes:] Unter allen Umständen ist das Letztere genau wörtlich).

Thielicke: [...] Bitte sagen Sie mir [...] genauer, wieso ich ein Wildschwein bin. Denn das meinten Sie doch, nicht wahr?

Schultze: [...] Sie sind für mich der Exponent der theol. Kämpfer in der jüngeren Generation, und die können wir nicht gebrauchen.<sup>23</sup>

## 2. Thielickes Stellung zum Dritten Reich vor 1945: Widerstand?

So überzeugend und authentisch diese Darstellung auch sein mag, so ist es doch nicht das ganze Bild. Wie soeben bereits angedeutet werfen Thielickes unveröffentlichte Manuskripte und seine Privatkorrespondenz ein differenzierteres Licht auf die Vorgänge in den Jahren 1939/40. Was Thielicke seiner Leserschaft vorenthält, ist der Umstand, dass die tatsächlich treibende Kraft hinter seiner Absetzung nicht so sehr seine ihn zur Opposition veranlassenden christlichen Überzeugungen waren, sondern vielmehr ein Denunziant, welcher Thielicke beschuldigte, ein Anhänger Karl Barths zu sein. Bei dem Ankläger handelte es sich um den deutsch-christlichen Theologen und Rektor der Jenaer Universität von 1935–1937, Wolf Meyer-Erlach.<sup>24</sup>

Als Schultze anlässlich ihres Treffens am 24. Mai 1940 Thielicke mit dem Vorwurf konfrontierte, »Schüler und Anhänger des Emigranten Professor Dr. Barth [sic] und als solcher für die Partei nicht tragbar«<sup>25</sup> zu sein, unternahm Thielicke, der davon bereits wusste,<sup>26</sup> alles in seiner Macht stehende, um die Vorwürfe zu

22 Leonore Siegele-Wenschkewitz, Die Theologische Fakultät im Dritten Reich, »Bollwerk gegen Basel, in: Wilhelm Doerr (Hg.), SEMPER APERTUS. Sechshundert Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386–1986. Festschrift in sechs Bänden. Band III: Das zwanzigste Jahrhundert 1918–1985, Berlin 1985, 504–505, widerlegt dies indem sie aufzeigt, wie die Nazis seit 1938 Pläne zur systematischen Demontage der theologischen Fakultäten mit dem letztendlichen Ziel der vollständigen Auflösung verfolgten.

23 Helmut Thielicke, Gespräch mit dem Reichsdozentenführer am 24. Mai 1940, SUB Hamburg – NHT : Bc1 : 1. Für die von Thielicke herausgegebene Version siehe Thielicke, Zu Gast, a. a. O. (Anm. 1), 158; Thielicke, Kanzel, a. a. O. (Anm. 1), 23–24; Thielicke, Begegnungen, a. a. O. (Anm. 1), 21; Thielicke/Krauss, Im Gespräch, a. a. O. (Anm. 2), 30–31; und Marvin J. Dirks, Laymen Look at Preaching. Lay Expectation Factors in Relation to the Preaching of Helmut Thielicke, North Quincy/MA 1972, 76–77. Zur Person Walter Schultzes vgl. Ernst Klee, Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945, Frankfurt a. M. 2005, 567–568.

24 Siehe Thielickes Schreiben an Walter Schultze vom 27.05.1940, SUB Hamburg – NHT : Bc1 : 1. Vgl. auch Speier, Gott als Initiator, a. a. O. (Anm. 17), 36.

25 So die Worte Schultzes, wie von Generalmajor a. D. Friedrich Haselmayr in einem Schreiben vom 28. März 1940, SUB Hamburg – NHT : Bc1 : 1, an Thielicke weitergegeben.

26 Der Vorwurf des Barthianismus als Hauptgrund für seine Entlassung wurde Thielicke bereits durch das Schreiben Haselmayrs, a. a. O. (Anm. 25), offenbart und in einem Schreiben des Reichsstudentenführers Gustav Adolf Scheel vom 24.04.1940 als auch durch einen Brief von Scheels Vater vom 17.04.1940, der versuchte, Thielicke in dieser Angelegenheit zu helfen, bestätigt. Für beide Dokumente siehe SUB Hamburg – NHT : Bc1 : 1.

entkräften. Angeregt durch Schultzes Vorschlag verfasste er einen mehrseitigen Bericht, um seiner Verteidigung schriftlich Nachdruck zu verleihen. Anhand von vier Hauptpunkten schildert Thielickes Report die vermeintlich unübersehbaren Differenzen zwischen seiner eigenen Position und derjenigen Barths. Jeder der vier Artikel schließt mit einer Auflistung mehrerer Zeugen, die in der Lage wären, seine »Einstellung u[nd] Polemik gegen Barth«<sup>27</sup> zu bestätigen.<sup>28</sup> In besagtem Schreiben konzentriert sich Thielicke nicht nur auf theologische Unterschiede, sondern verurteilt auch Barths »unqualifizierbare Einstellung zu Deutschland« bei gleichzeitiger Hervorhebung der eigenen »charakterliche[n] Sauberkeit«. Seine Verteidigungsschrift schließt u. a. mit folgender Bemerkung: »Ich wehre mich aber leidenschaftlich und mit allen Kräften gegen einen Vorwurf, der mich [*sic*] nichts Geringeres als meine Ehre [Sperrung im Original] nehmen würde.«<sup>29</sup> Wie all die zahlreichen Briefe an Beamte des NS-Staats, in denen Thielicke versuchte, seinen Lehrstuhl zu sichern, ist auch dieses Schreiben mit »Heil Hitler« signiert.

Während der Hitlergruß im Lichte des existentiellen Drucks und aus taktischen Erwägungen wohl entschuldbar wäre, entwickelt er sich aus folgenden Gründen dennoch zu einer relativ heiklen Angelegenheit. Zum einen hob Thielicke diesbezügliches Versagen bei anderen hervor<sup>30</sup> und »verachtete [...] die, die einen äußeren Anschluß zwar vermieden, in ihren Worten aber hemmungslos opportunistisch waren.«<sup>31</sup> Doch fällt diese Bewertung, im Lichte seiner Privatkorrespondenz betrachtet, nicht auf bedenkliche Weise zurück auf seinen eigenen Kampf um die Sicherung einer Stellung? Zum anderen formulierte er in der Öffentlichkeit sehr hohe Ansprüche an den Widerstand. So vertrat er den Standpunkt,

»nicht nachgeben zu können, weil ich nun als Theologe und erst recht, als ich die Professur in Heidelberg zu verwalten hatte, die Ansicht vertrat, dass ein Professor

27 So Thielickes Formulierung in seinem Schreiben an Schultze, a. a. O. (Anm. 24).

28 Im Schreiben namentlich nicht genannt wird der damalige Deutsch Christliche Landesbischof von Hamburg, Franz Tügel (vgl. Thielicke, Zu Gast, a. a. O. (Anm. 1), 159). In einem Brief an Thielicke vom 24.05.1940, SUB Hamburg – NHT : Bce1 : 1, verleiht Tügel seiner Ungläubigkeit ob solch einer Anklage Ausdruck: »Ich verstehe nicht, wie man Dich der Barth-Hörigkeit beschuldigen kann.« Tügel endet seine Ausführungen mit der Übersendung vieler treuer Uttenreuthergrüße. Die Studentenvereinigung Uttenruthia wird im dritten Abschnitt näher betrachtet.

29 Schreiben an Schultze, a. a. O. (Anm. 24). Thielicke betont »die anonyme Schändung« seiner Ehre (Meyer-Erlach war ihm zu diesem Zeitpunkt noch nicht als Denunziant bekannt) auch in einem Brief vom 07.04.1940 an Regierungsrat Bechtold. Vgl. auch die Benachrichtigung des Kreisleiters Seilers im Juni 1940 (der genaue Tag ist nicht angegeben): »Sie versichern mir auf Ehre, dass Sie kein Barthianer, noch sonst volks- oder staatsfeindlich eingestellt seien. Ich erhalte hier-für [*sic*] die Bestätigung von den maßgebenden Heidelberger Stellen der Universität und des Dozentenbundes [...].« Für beide Dokumente siehe SUB Hamburg – NHT : Bce1 : 1. Es ging Thielicke elementar darum, seine charakterliche Sauberkeit und Treue gegenüber Staat und Volk nachzuweisen.

30 In Zu Gast, a. a. O. (Anm. 1), 159, erwähnt Thielicke beispielsweise mit leicht sensationslüsternem Unterton einen mit »Heil Hitler« unterzeichneten Brief des Kirchenvorstandes der Hamburger St. Nicolai Kirche.

31 Thielicke, Zu Gast, a. a. O. (Anm. 1), 122.

in seinem Wort besteht, und dieses Wort muß echt sein, sonst ist es unglaubwürdig. Deshalb habe ich ungeheuren Wert auf meine Worte gelegt, und ich bin eigentlich stolz [...] daß mir kein Mensch irgendeine Äußerung aus der Zeit des Dritten Reichs nachweisen kann, in der ich meiner Überzeugung untreu geworden wäre. [...] Wenn man einem Professor heute nachweisen kann, daß er damals dem Regime gehuldigt hat, finde ich das sehr schlimm, auch wenn er gar kein Parteimitglied war.«<sup>32</sup>

An anderer Stelle äußert Thielicke jedoch mehr Unbehagen hinsichtlich seiner Haltung zwischen 1933 und 1945. Während sich ein Abschnitt aus einem Predigttext in der Nachkriegszeit bereits in diese Richtung deuten lässt,<sup>33</sup> artikuliert er in seiner Autobiographie explizit, er sei »unverdientermaßen« in den Ruf gekommen, ein Vertreter dieses kompromisslosen Kurses des Widerstands gewesen zu sein, während er es »in dieser Eindeutigkeit gar nicht war«.<sup>34</sup> Interessanterweise wurde diese Aussage gegenüber seinem um mehrere Jahrzehnte zuvor erscheinenden »Arbeitsbericht« umformuliert. In *Kanzel und Katheder* verwendet er noch nicht den Indikativ, wie in *Zu Gast*, sondern nur den Konjunktiv: »während ich es in dieser Eindeutigkeit *vielleicht* gar nicht war«<sup>35</sup> [Kursivsetzung hinzugefügt]. Ohne zu viel in diesen Wechsel der Modi hineininterpretieren zu wollen, könnte dieser feine Unterschied nichtsdestotrotz ein mit zunehmendem Alter erhöhtes Bewusstsein eigener Unzulänglichkeit widerspiegeln.

Sollte Thielickes mutmaßliches Versagen in Bezug auf seine eigenen Ansprüche sowie das Verschweigen des Umstands, dass der eigentliche Grund seiner Absetzung sein putativer Barthianismus gewesen sei, nun dazu führen, seine Haltung des Widerstands *grundsätzlich* in Frage zu stellen? Folgen wir Holger Speiers Bewertung, so müssten wir diese Frage bejahen. Speier ist der Überzeugung, dass die Art und Weise, wie Thielicke um den Erhalt seiner Anstellung kämpfte, zu einer wesentlichen Revision seines Status als Widerstandskämpfer führen muss. Gemäß Speier war Thielicke vor allem an einer Sache gelegen: »zu zeigen, dass er sich als Staatsbürger und Universitätsangestellter systemkonform verhalten hatte.« In diesem Lichte, so Speier, kann Thielicke »keinesfalls als Widerstandskämpfer gegen die nationalsozialistische Diktatur gelten«.<sup>36</sup>

Sicherlich ist es Thielicke nicht gelungen, die von ihm selbst formulierten Normen zur Sicherung seiner Integrität und Glaubwürdigkeit zu erfüllen. Konkret ausgedrückt war er nicht imstande, sein eingangs erwähntes drittes Prinzip, nämlich weder mündlich noch schriftlich noch gedruckt irgendein Bekenntnis für den Nationalsozialismus abzulegen, durchzuhalten. Eine Analyse seiner

32 Thielicke/Krauss, Im Gespräch, a. a. O. (Anm. 2), 42. Ein paar Zeilen weiter erwähnt er allerdings ebenfalls: »Zweideutig gesprochen haben wir alle gelegentlich. Schon daß man auf dem Amt ›Heil Hitler‹ gesagt hat, wenn man Lebensmittelkarten holte. Sonst hätte man ja keine bekommen.« Vgl. Thielicke, *Zu Gast*, a. a. O. (Anm. 1), 122; Thielicke, *Kanzel*, a. a. O. (Anm. 1), 21–22; und Thielicke, *Begegnungen*, a. a. O. (Anm. 1), 19–20.

33 Siehe Helmut Thielicke, *Das Leben kann noch einmal beginnen*. Ein Gang durch die Bergpredigt, Stuttgart <sup>4</sup>1990, 31.

34 Thielicke, *Zu Gast*, a. a. O. (Anm. 1), 121.

35 Thielicke, *Kanzel*, a. a. O. (Anm. 1), 20; Thielicke, *Begegnungen*, a. a. O. (Anm. 1), 18.

36 Speier, *Gott als Initiator*, a. a. O. (Anm. 17), 35 (Fn. 52).

persönlichen Korrespondenz offenbart des Weiteren eine Anwendung zweierlei Maß in Bezug auf seine moralistischen Bewertungen anderer. Schließlich hinterlässt Thielickes Beschreibung der Ereignisse, besonders seine autobiographischen Schilderungen, bei der Leserschaft einen seltsamen Nachgeschmack im Sinne gewisser selbststilisierender Darstellungstendenzen.

Aufgrund folgender Überlegungen schüttet Speiers Schlussfolgerung das Kind jedoch mit dem Bade aus. So muss zunächst grundsätzlich gefragt werden, wie »Widerstand« in einem totalitären System überhaupt zu definieren ist. Speier versäumt dies und wendet den bei ihm nicht näher umrissenen Begriff des »Widerstandskämpfers« undifferenziert an, wobei er somit im Falle Thielickes zu einem zu kurz greifenden, negativen Ergebnis kommt. Im Gegensatz hierzu fragt der israelische Historiker Saul Friedländer nach konkreten Kriterien, anhand derer Widerstand in einem totalitären System überhaupt bemessen werden könnte. Für Friedländer besteht das zentrale Kriterium in »der Gefahr, die man auf sich nimmt«, um den herrschenden Kräften entgegenzuwirken.<sup>37</sup>

Darüber hinaus definiert Friedländers deutscher Kollege Martin Broszat Widerstand oder Resistenz als »[w]irksame Abwehr, Begrenzung, Eindämmung der NS-Herrschaft oder ihres Anspruches, gleichgültig von welchen Motiven, Gründen und Kräften her.«<sup>38</sup> Broszat erkennt selbst in der »bloß inneren Bewahrung dem NS widerstrebender Grundsätze und der dadurch bedingten Immunität gegenüber nationalsozialistischer Ideologie und Propaganda«<sup>39</sup> eines Individuums, also in der Haltung eines »Anti-Gesonnenen«,<sup>40</sup> eine gültige Form effektiver Opposition. Damit solch Immunität allerdings historisch greifbar bzw. wirkungsgeschichtlich werden kann, muss ihr restriktiver Einfluss auf die NS-Ideologie empirisch nachvollziehbar sein. Broszat kommt zu dem Schluss, dass oppositionelles Verhalten im Normalfall durch die jeweiligen Interessen des Einzelnen oder Kollektivs bedingt wurden. Anders ausgedrückt: Die jeweilige Kompetenz- oder Interessenwahrung bestimmte Umfang und Inhalt des Widerstands im konkreten Einzelfall.

Mithilfe dieser Begriffsbestimmung lässt sich festhalten, dass Thielicke *trotz* seines stark interessenabhängigen Verhaltens historisch verifizierbaren Widerstand gegenüber den Nazis geleistet hat. Der Verlust seines akademischen Lehrauftrags, das ihm auferlegte Redeverbot sowie vor allem die Tatsache, dass er mit dem im Freiburger Kreis organisierten Widerstand um den ehemaligen Leipziger Oberbürgermeister Carl F. Goerdeler lose verbunden und sein Leben somit akut in Gefahr war,<sup>41</sup> lässt Speiers Einschätzung zu Thielickes Widerstandstätigkeit als unbegründet und somit unhaltbar erscheinen. Friedländers Resümee in Sachen

37 Saul Friedländer, *Kurt Gerstein oder die Zwiespältigkeit des Guten*, München 2007, 196.

38 Martin Broszat, *Resistenz und Widerstand*, in: ders./Elke Fröhlich/Anton Grossmann (Hg.), *Bayern in der NS-Zeit. Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt*. Teil C, München 1981, 697.

39 Ebd.

40 So die Bezeichnung Thielickes für die dem Regime gegenüber kritisch Eingestellten in Thielicke/Krauss, *Im Gespräch*, a. a. O. (Anm. 2), 40.

41 Vgl. Thielickes Brief an Goerdeler vom 16.6.1944 in SUB Hamburg – NHT : Ba : 27, gut einen Monat vor dem missglückten Attentat am 20. Juli. Siehe ferner Thielicke, *Zu Gast*, a. a. O. (Anm. 1), 226–232, speziell 230, wo er vermutlich auf diesen Brief Bezug nimmt;

Kurt Gerstein trifft daher auch in der Causa Thielicke zu: »Zahlreiche Deutsche nahmen für sich in Anspruch, sie hätten von innen her gegen das System Widerstand geleistet, um ihre Teilnahme an nazistischen Unternehmungen zu erklären. Doch wie viele waren es, die ihren Widerstandswillen dadurch bewiesen, daß sie Taten vollbrachten, die sie, falls sie entdeckt worden wären, das Leben gekostet hätten?«<sup>42</sup> Auch wenn Intensität und Ausmaß seines Widerstandes vielleicht nicht an die mit größeren Opfern verbundenen Leistungen anderer Heroen der Opposition heranreichen, so ist Thielicke dennoch zu denjenigen Personen und Kreisen zu zählen, deren antinazistische Mentalität sich in konkret verifizierbaren Worten und Taten manifestierte.

### 3. Thielickes Stellung zum Dritten Reich nach 1945: Verblendung?

Während man Thielickes aktive Rolle im Widerstand demzufolge grundsätzlich nicht in Abrede stellen kann sondern vielmehr differenziert betrachten muss, erscheint seine im Rückblick getätigte Bewertung der nationalsozialistischen Vergangenheit Deutschlands in problematischerem Lichte. Speier ist in diesem Falle durchaus zuzustimmen wenn er festhält, dass Thielicke letzten Endes nicht dazu in der Lage war, zum Dritten Reich *nach* 1945 eine wahrhaft kritische Haltung einzunehmen.<sup>43</sup>

Erste Anzeichen hierfür offenbaren sich bereits wenige Monate nach dem Zusammenbruch in Thielickes Reaktion auf einen von Karl Barth am 2. November 1945 gehaltenen Vortrag »Ein Wort an die Deutschen«. Thielicke antwortete eine Woche später im Rahmen seiner Vorlesung über »Die geistige und religiöse Krise des Abendlandes« mit einer klaren Absage an Barths Forderung eines kollektiven Schuldbekenntnisses. Auf die daraufhin folgende und hohe Wellen schlagende Kontroverse um eine deutsche Kollektivschuld kann hier nicht weiter eingegangen werden.<sup>44</sup> Es genügt für den aktuellen Zweck darauf hinzuweisen, dass Thielickes umstrittene Position in dieser Frage – umstritten vor allem aufgrund der Begründung<sup>45</sup> – seine weitere Entwicklung im Umgang mit der deutschen NS-Vergangenheit voraussehen lässt.

---

Thielicke, Kanzel, a. a. O. (Anm. 1), 43–44; Thielicke, Begegnungen, a. a. O. (Anm. 1), 38; Thielicke/Krauss, Im Gespräch, a. a. O. (Anm. 2), 37–38.

42 Friedländer, Gerstein, a. a. O. (Anm. 37), 196.

43 Vgl. Speier, Gott als Initiator, a. a. O. (Anm. 17), 68 (Fn. 171).

44 Vgl. Andreas Richter-Böhne, Unbekannte Schuld. Politische Predigt unter alliierter Besatzung, Stuttgart 1989, 20–29, bes. 26–29. Zur Nachkriegsdebatte um eine deutsche Kollektivschuld vgl. darüber hinaus Martin Greschat (Hg.), Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, München 1982; sowie Gerhard Besier, Zur Geschichte der Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. Oktober 1945, in: ders./Gerhard Sauter (Hg.), Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985, 9–61.

45 Siehe hierzu u. a. Helmut Thielicke/Hermann Diem, Die Schuld der Anderen. Ein Briefwechsel zwischen Helmut Thielicke und Hermann Diem, Göttingen 1948; und Richter-Böhne, Unbekannte Schuld, a. a. O. (Anm. 44), 28–29.

Diese Entwicklung fand in der stark nationalkonservativ<sup>46</sup> gefärbten »Karfreitagspredigt« von 1947 ihren vorläufigen Höhepunkt. Darin attackierte Thielicke das »auf eine kollektive Verdammung gegründet[e]« Entnazifizierungsverfahren der Alliierten, welches das in seinen Augen bei den meisten Deutschen vorhandene »Erschrecken über die Gerichte Gottes« abwürgte.<sup>47</sup> Sein eigenes »tiefste[s] Erschrecken« darüber, »wie hier unwissend und wider Willen die Giftsaat eines neuen Nationalsozialismus ausgeworfen wurde«, sprach er sich am Karfreitag 1947 in der Markus-Kirche zu Stuttgart vom Herzen.<sup>48</sup> Erneut kann es hier nicht um eine Analyse dieser problematischen Predigt gehen, die an anderer Stelle von Andreas Richter-Böhne in wünschenswerter Gründlichkeit unternommen wurde.<sup>49</sup> Vielmehr geht es darum, aufzuzeigen, dass das folgende, bislang unbeachtet gebliebene Dokument sich mit der bisher dargelegten Gedankenführung Thielickes als konsistent erweist. Wie im Folgenden zu zeigen ist, verfestigt sich der bereits ansatzweise wahrgenommene Mangel Thielickes an kritischer Distanz zu Deutschlands dunkelster Epoche dadurch weiterhin. Bei der Quelle handelt es sich um sein *Vorwort zum Totenbuch der Erlanger Uttenreuther*, welches unter dem Datum des 24. Mai 1964 in der Hamburger Staats- und Universitätsbibliothek archiviert ist.<sup>50</sup>

Thielicke beginnt sein Vorwort zum Gefallenenbuch der Erlanger Studentenvereinigung mit einer rhetorischen Frage: »Wofür sind alle diese [Studenten] gestorben?« Er gibt die offensichtliche Antwort, ohne das NS-Regime zunächst

- 
- 46 In einem insgesamt aufschlussreichen Briefwechsel mit den von den Alliierten inhaftierten Generaloberst Eberhard von Mackensen charakterisiert Thielicke in einem Schreiben vom 14.2.1946, in SUB Hamburg – NHT : Ba : 52, seinen Standpunkt u. a. wie folgt: »Ich lebe von Haus aus ganz in den Traditionen des christlichen Preußentums.«
- 47 Thielicke, Kanzel, a. a. O. (Anm. 1), 55; Begegnungen, a. a. O. (Anm. 1), 48–49. Vgl. auch Thielicke, Zu Gast, a. a. O. (Anm. 1), 297–302.
- 48 Thielicke, Kanzel, a. a. O. (Anm. 1), 55; Begegnungen, a. a. O. (Anm. 1), 48–49.
- 49 Vgl. Richter-Böhne, Unbekannte Schuld, a. a. O. (Anm. 44). Laut Richter-Böhne, a. a. O., 112, verwandelt sich hier die Passion Christi in eine »Deutsche Passion«, in der die Deutschen als Handelnde und Verantwortliche fast völlig verschwinden. Für Richter-Böhne, a. a. O., 135, ist Thielickes Predigt »ein Beispiel gepredigter Unbußfertigkeit: Der Prediger distanziert sich und seine Gemeinde von Schuld und Gericht. Umso deutlicher richtet er die anderen.« Für die häufig auffindbare Nachkriegsstrategie unter evangelischen Kirchenvertretern, zuallererst die Verbrechen der Alliierten aufzulisten, siehe auch Ernst Klee, Persilscheine und falsche Pässe. Wie die Kirchen den Nazis halfen, Frankfurt a. M. 1992, speziell 89. In dieser Hinsicht ebenso von Relevanz ist Thielickes Bewertung des Malmédy-Prozesses als »Schauprozess« in *Der Nihilismus. Entstehung – Wesen – Überwindung*, Pfullingen <sup>2</sup>1951, 94–95, 212 (Fn. 9). Für die äußerst kontroverse Rolle der evangelischen Kirche in der Verteidigung der Angeklagten im Malmédy-Prozess siehe erneut Klee, Persilscheine, a. a. O., 57–60, 83–93. Vgl. außerdem Thielicke, *Theologische Ethik*, I. Band, a. a. O. (Anm. 11), § 1859, wo er den ersten der Nürnberger Prozesse als »einzig seriösen unter den »Kriegsverbrecherprozessen« (von ihm in Anführungszeichen gesetzt) bezeichnet.
- 50 Helmut Thielicke, *Vorwort zum Totenbuch der Erlanger Uttenreuther*, 24. Mai 1964, SUB Hamburg – NHT : Acc : 5. Für Thielickes Verbindung zur Uttenruthia vgl. Thielicke, Zu Gast, a. a. O. (Anm. 1), 123–124.

explizit beim Namen zu nennen: »Wir wissen, daß eine schreckliche Tyrannei das Verhängnis dieses Krieges ausgelöst hat und daß unsere Brüder unter Symbolen kämpften, die uns heute verrucht erscheinen.« Thielicke Verwendung des Verbs »erscheinen« bei gleichzeitiger Fixierung auf die Gegenwart (»heute«) wirft erste Fragen auf. Er verzichtet in diesem Kontext auf die endgültige, zeitlose Wirkung des Verbuns »sein« (»die uns verrucht sind«) und impliziert dementsprechend Ambiguität. Mehrdeutigkeit legt jedoch wiederum Entschuldbarkeit nahe. *Heute erscheint* uns diese Tyrannei verrucht, *damals schien* sie es nicht zu sein. Somit historisiert Thielicke mit einem einfachen Satz dank gezielter Wortwahl die Schuldfrage und bestätigt diesen Eindruck mit einer sogleich anschließenden, weiteren rhetorischen Frage, auf die es für ihn aufgrund des soeben Gesagten nur eine Antwort geben kann: »Ist damit ihr Opfertod, ist ihr ehrlicher Idealismus, der ihnen die Hintergründe des Geschehens verhüllte, nicht schauerlich entwertet? Wieviel harmloser und auch in einem menschlichen Sinne getrösteter haben frühere [Sperrung im Original] Generationen an ihre toten Soldaten denken können, wenn sie der Werte gedachten, für die sie gestorben waren und für die zu sterben es sich lohnen mochte.«

Mit dem religiös verbrämten Begriff »Opfertod« und der Behauptung, die Gefallenen hätten unisono aus einem »ehrlichen Idealismus« heraus gehandelt, der dafür sorgte, die Hintergründe zu »verhüllen«, entwickelt Thielicke den Gedanken der Entschuldbarkeit weiter. Zugleich lässt er auf subtile Weise ein neues Motiv auf seine Leserschaft wirken, welches bereits über fünfzehn Jahre zuvor in der schon angesprochenen Karfreitagspredigt wirkte: das des Selbstmitleids. Im Gegensatz zu früheren Generationen blieb es dieser bedauernswerterweise verwehrt, durch ihre *unverschuldete* Stellung in der Geschichte für Werte zu kämpfen und zu sterben, die von reinerer Natur als die eben gegebenen waren. Das *geschichtliche Schicksal*, so drängt sich der Eindruck auf, ist hier der wahre Täter,<sup>51</sup> auch wenn Thielicke dies vor einem völlig anderen Publikum, nämlich dem amerikanischen, explizit bestreitet.<sup>52</sup>

Die Hauptbetonung ruht jedoch auf dem Idealismus, der die deutsche Jugend, in diesem Falle repräsentiert durch die Erlanger Studentenschaft *Uttenruthia*,

51 Vgl. diesbezüglich die Bewertung von Erna Putz, der Biographin des von den Nazis zum Tode verurteilten Kriegsdienstverweigerers Franz Jägerstätter, in Erna Putz, Franz Jägerstätter: »... besser die Hände als der Wille gefesselt ...«, Grünbach 1997, 255: »Die Zeit des Nationalsozialismus hatte soviel [sic] an Opfern und Verfolgung gebracht, daß die Linzer Kirchenführung offensichtlich meinte, daß es genüge, allen die Hände entgegenzustrecken und unter die Vergangenheit einen dicken Strich zu machen. Die Frage nach dem Sinn des Krieges wollte man nicht stellen [...]. Der Krieg, [...] und seine Verursachung, blieben als unausweichliches ›Schicksal‹ außer Diskussion, wurden zum Tabu.« Siehe ferner Putz, a. a. O., 287: »Das Ende der nationalsozialistischen Herrschaft hat die Einstellung zum Krieg nicht wesentlich beeinflusst; seine Sinnhaftigkeit wurde zum Tabu. Wer dieses Tabu berührt, hat mit Aggression und Ablehnung zu rechnen.« Diese Ablehnung wollte Thielicke nach Kriegsende offensichtlich nicht auf sich ziehen.

52 Siehe Helmut Thielicke, Gespräche über Himmel und Erde. Begegnungen in Amerika, Stuttgart 1964, 214. Vgl. dort auch das gesamte zehnte Kapitel, *Wie war der Nationalsozialismus in Deutschland möglich?*, für seine historisch-soziologische Wertung der NS-Zeit.

zur Opferbereitschaft drängte und welcher durch den Führer trügerisch missbraucht wurde:

»In ihren Herzen gab es aber dieses Große, für das sie den Opfergang antraten, selbst wenn sie zur SS gehört hätten. Selbst wenn sie in ihrer Jugend und am Anfang des Krieges bereit waren, für den ›Führer‹ zu sterben, so meinten sie ja gar nicht diesen selbst, den sie überhaupt nicht kannten und dessen wahre Gestalt durch trügerische Gloriolen verhüllt und getarnt war. Nein: für unzählige unserer opferbereiten, zu echter Verehrung drängenden Jugend war dieser Führer mit seiner Weltanschauung dasselbe, was für ein Kind ein Vexierbild oder ein billiges Reklameheftchen ist: es sieht seine kindliche Welt, seine Träume und Ideale da h i n e i n.« [Sperrung im Original.]

Thielickes Argumentation nimmt spätestens hier fragliche Züge an. Bei der ohnehin zweifelhaften Würdigung der Ideale gefallener Wehrmachtssoldaten<sup>53</sup> schließt er nun – wenn auch nur im Konjunktiv – Schergen der verbrecherischsten Organisation des Dritten Reichs, der Waffen-SS, mit ein. Ursprünglich hegte Thielicke diesbezüglich wohl Bedenken, denn im Originalmanuskript folgt an die Aussage über die SS nachstehender, in Klammern gesetzter Satz: »(Ich meine nicht zu den Henkerkommandos und den grausamen Mördern; sondern ich meine die vielen jungen und ahnungslosen Männer, in deren Herzen jenes Große lebte, auch wenn es für sie in einen falschen ideologischen Rahmen eingezeichnet war.)« Diese Differenzierung wurde allerdings im Nachhinein von Hand mit Kugelschreiber durchgestrichen und die beiden Sätze endend mit »...hätten« und beginnend mit »Selbst...« mit einem ebenfalls handschriftlichen Pfeil verbunden. Somit überstand der einzige (Neben-)Satz in Thielickes Vorwort, in welchem Schuld und Versagen auf befehlsausführender Ebene auch nur angedeutet worden wäre, letztendlich nicht die finale Durchsicht.

Bezüglich der entscheidenden Frage nach den Intentionen der Gefallenen ist sicherlich festzuhalten, wie Broszat richtigerweise betont, dass aufgrund verschiedener sozialer, hierarchischer, intellektueller und anderer Vorbedingungen nicht das gleiche Maß an Einsicht, kritischem Denken und, daraus resultierend, Widerstand von allen Gruppierungen oder Einzelpersonen erwartet werden konnte.<sup>54</sup> Nichtsdestotrotz, so der Historiker Peter Hoffmann, war der Widerstand gegen den NS-Staat »soziologisch, ökonomisch und politisch repräsentativ für die gesamte Gesellschaftsstruktur Deutschlands, und seine Manifestationsformen [...] in allen gesellschaftlichen Kategorien zu finden«, auch wenn »die breite Unterstützung im Volk« durchaus fehlte.<sup>55</sup> Gerade deshalb ist Thielickes

53 Vgl. hierzu exemplarisch die Einstellung von Jägerstätters Pfarrer, Josef Karobath, zur Ehrung gefallener Soldaten in der Nachkriegszeit durch Kriegervereine und Kameradschaftsbünde, wie dargestellt von Putz, Jägerstätter, a. a. O. (Anm. 51), 260, 274–275: »Getäuscht worden zu sein und so große Strapazen und Opfer umsonst oder für eine schlechte Sache gebracht zu haben, kann von vielen nicht zugegeben werden. Pfarrer Karobath nannte in diesem Zusammenhang den Kameradschaftsbund: ›Der allergrößte Blödsinn, den wir mitgemacht haben, der wird heute noch verherrlicht.«

54 Vgl. Broszat, Resistenz und Widerstand, a. a. O. (Anm. 38), 698.

55 Peter Hoffmann, Widerstand gegen Hitler. Probleme des Umsturzes, München 1979, 29.

verallgemeinernde, nach unten ausgerichtete und verharmlosende<sup>56</sup> Nivellierung der studentischen Auffassungsgabe bezüglich politisch-weltanschaulicher Fragen unhaltbar. Im Endeffekt annulliert er somit die politische Verantwortung des Einzelnen. Alleine auf studentischer Seite wird solch ein Gedankengang durch die Widerstandsgruppe um das Geschwisterpaar Sophie und Hans Scholl entkräftet, wie auch durch Thielicke selbst, der zum Zeitpunkt der nationalsozialistischen Machtergreifung erst vierundzwanzig Jahre zählte. Und dass die Problematik der individuellen Verantwortlichkeit natürlich auch nicht durch Mangel an Bildung oder gar Intelligenz gelöst werden kann, wird eindrucksvoll nicht nur durch Bonhoeffers bemerkenswerte Analyse,<sup>57</sup> sondern auch durch das couragierte Verhalten des einfachen, aber in weltanschaulichen Fragen äußerst feinnervigen Bauern Franz Jägerstätter belegt.

Jägerstätter war der Überzeugung, dass die bloße Tatsache »daß man dem Nationalsozialismus im Krieg zum Sieg ver helfe, schon Sünde sei.«<sup>58</sup> Nun könnte man einwenden, dass das unmittelbar vom Tode bedrohte Verhalten des Kriegsdienstverweigerers Jägerstätter über das allgemein zumutbare Verhalten hinausginge. Aus christlich-ethischer Sicht handele es sich hier höchstens um eine supererogatorische, überpflichtmäßige, heiligmachende Handlung, die nicht zum allgemein gültigen Maßstab erhoben werden könne. Doch macht man es sich mit diesem Einwand nicht zu einfach? Wird hier die Aufgabe einer grundsätzlichen Prinzipien- oder Gesinnungsethik um eines angenehmeren Konsequentialismus willen nicht voreilig vollzogen? »Da das Kämpfen für das nationalsozialistische System ›normal war,« so stellt Jägerstätters Biographin Putz treffend fest, »wird der Verweigerer zum Anormalen.«<sup>59</sup> Ist die Erkenntnis des Bösen und die damit einhergehende Entscheidung, sich diesem Bösen – wie Jägerstätter – gänzlich zu verweigern, wirklich letzten Endes supererogatorisch? Oder wird angesichts unangenehmer praktischer Konsequenzen das theoretisch Selbstverständliche, das »Normale«, nicht allzu schnell zum überpflichtmäßigen »Extra«, zum »Anormalen« besonders heilig Gesinnter erhoben? Dies ist die herausfordernde und zeitlose Frage, die sich hier stellt.

Weitaus prekärer jedoch erscheint ein weiterer wesentlicher Gedankengang in diesem Abschnitt: Der vermeintlich naive Idealismus der gefallenen Utten-

56 Man beachte hierbei besonders Thielickes Vergleich der Jugend mit einem unschuldigen Kind, welches seine »kindliche Welt, seine Träume und Ideale« in etwas hineinprojiziert.

57 Vgl. den Abschnitt *Von der Dummheit* in Bonhoeffer/Bethge, *Widerstand und Ergebung*, a. a. O. (Anm. 4), 15–17, speziell 15: »Es gibt intellektuell außerordentlich bewegliche Menschen, die dumm sind, und intellektuell sehr Schwerfällige, die alles andere als dumm sind.« Dummheit, so Bonhoeffer, sei kein »angeborener Defekt«; vielmehr ließen sich Menschen unter bestimmten Umständen »dumm machen«. Daraus folgt u. a. das Prinzip Eigenverantwortung.

58 Putz, Jägerstätter, a. a. O. (Anm. 51), 195. Siehe auch a. a. O., 265: »Für Franz Jägerstätter waren religiöse Gesinnung, radikale, an der Bergpredigt ausgerichtete, Ethik und politisches Handeln eng verbunden. Das Bedenken der allgemeinen internationalen Folgen der Politik Hitlers und der des Krieges machten ihm aktives Mittun unmöglich.«

59 A. a. O., 287.

reuther Studenten wurde durch die »trügerischen Gloriolen« des Führers aufs Schändlichste zum Bösen missbraucht. War es eingangs noch das abstrakte geschichtliche Schicksal, welches von Thieliicke implizit als wahrer Täter angeführt wurde, so ist es nun die konkret historische Gestalt Hitlers. Thieliicke folgt somit der platten Verteidigungsstrategie zahlloser passiver Mitläufer als auch aktiver Initiatoren nach 1945, indem er die Schuldfrage auf fast schon banale Weise nach oben auf einen »Sündenbock« abwälzt.<sup>60</sup>

Darüber hinaus stellt er selbst an anderer Stelle seinen hier geäußerten Gedankengang in Frage. Denn angenommen, der Großteil der deutschen Jugend sei wirklich »am Anfang des Krieges« auf Hitler hereingefallen, so ergibt sich sogleich das Problem, wie diese naive Geisteshaltung in den zunehmenden Grauen und der damit einhergehenden Desillusion durchgehalten werden konnte. Thieliicke ist sich dessen wohl bewusst: »Es war alles Schwindel, aber ein so raffiniert getarnter Schwindel, daß ich verstehe, daß so viele Menschen darauf hereingefallen sind. Doch das ist nicht das entscheidende Problem; denn wer darauf hereingefallen ist, hat in meinen Augen noch eine läßliche Sünde begangen. Aber konnte man das bis 1945 beibehalten? Das ist die Frage.«<sup>61</sup>

Tatsächlich ist dies eine entscheidende Frage; eine, die sich ihm im *Vorwort zum Totenbuch* aber nicht stellt. Somit entfaltet Thieliicke auf dieser konzeptuellen Grundlage nun das pastorale Ziel seines Vorworts, d. i. die Tröstung der Hinterbliebenen durch Schuldverlass und Absolution ihrer Angehörigen, die für eine unentschuld bare Ideologie ihr Leben gegeben haben:

»Darum sollen wir uns nicht unnötig mit der Vorstellung quälen, sie seien für den Nationalsozialismus gestorben. Die Ideen und Gestalten der Tyrannei, denen vielleicht ihr früherer Idealismus galt, sind nur die Chiffren, unter denen die wirklichen Werte verborgen waren, die in ihren Herzen lebten und die der Mund vielleicht noch als letztes Vermächtnis zu formen versuchte: das Wort Vater und Mutter, Weib und Kind, das Wort von ihrem Liebsten, das sie bedroht wähten und für das sie kämpften; das Wort auch von dem guten Kameraden an ihrer Seite, in dem das Bild vom Nächsten für sie erschien und in dem ihre Treue Verkörperung gewann.«

Wohl können genannte Werte wie Familie, Heimat oder Kameradschaft auch einen deutschen Wehrmachtssoldaten geleitet haben. Doch Thieliicke schreibt hier paradoxerweise den Erlanger Studenten *kollektiv* positive moralische Eigenschaften zu, die durch den Missbrauch der Hitlerschen Tyrannei lediglich verdeckt wurden. Dies beinhaltet insofern einen widersprüchlichen Beigeschmack, da Thieliicke andernorts gegen die Idee einer deutschen *Kollektivschuld* vehe-

60 Siehe hierzu wiederum die klarsichtige Position Jägerstätters, dargestellt in Putz, Jägerstätter, a. a. O. (Anm. 51), 184–185, für den in der Abschiebung von Verantwortung die eigentliche Schuld bestand. Laut Putz, a. a. O., 287, war es Jägerstätters Überzeugung, »daß ihm die Verantwortung für unrechtes Handeln niemand, auch keine Obrigkeit, abnehmen könne.« Demgemäß handelte er, mit allen Konsequenzen.

61 Thieliicke/Krauss, Im Gespräch, a. a. O. (Anm. 2), 44. Vgl. a. a. O., 41; und für die gleiche Schlussfolgerung im Hinblick auf die Generalität a. a. O., 45–46.

ment ins Feld zog. Die hier von ihm weiterhin unterschwellig vorgenommene funktionalistische Differenzierung zwischen Beweggrund und Handlung, wonach der oder die Schuldige durch bloße berufliche Tätigkeit, nicht aber als von eigenen Motiven angetriebenes Individuum schuldig wird,<sup>62</sup> ist ethisch vielleicht prinzipiell vertretbar<sup>63</sup> und mag im Ausnahmefall, wie beispielsweise bei Kurt Gerstein,<sup>64</sup> zutreffen. Doch als Pauschalanwendung bei ganzen Gruppen ist diese Unterscheidung sicher nicht zu rechtfertigen, gerade im Hinblick auf die erheblichen Schwierigkeiten bei der Verifizierbarkeit sogenannter »reiner« Motive oder Ideale, die schon bei Einzelfällen wie Gerstein (und Thielicke selbst) auftreten.

Von grundsätzlicher Problematik ist außerdem die generelle Strategie, die in Thielickes *Vorwort* zum Tragen kommt. Der Historiker Raphael Gross hat eine zentrale und problematische Denkfigur postnationalsozialistischer Entschuldigungsszenarien beachtenswert herausgearbeitet. In seiner Analyse der Verteidigungsstrategien im Falle Adolf Eichmanns kommt Gross zu folgender Schlussfolgerung:

»Sowohl in den [...] Gutachten wie auch in den Zuschriften der Theologen [an Eichmanns Verteidiger] läuft die Argumentation immer und immer wieder auf die folgende Figur hinaus: Was geschehen ist, war zwar schrecklich, aber irgendwie auch unvermeidbar. Die daran Beteiligten wissen im Grunde selbst nicht, wie sie Teil dieser furchtbaren Ereignisse werden konnten. Verantwortung habe es nur bei Hitler gegeben – und der habe sie missachtet und die Mehrheit der Deutschen getäuscht. Eichmann jedenfalls wollten all diese Gutachter nicht die Fähigkeit zugestehen, dass er sich moralisch anders hätte verhalten können.«<sup>65</sup>

Natürlich ist der Schreibtischtäter Eichmann als einer der Hauptorganisatoren des Holocaust anders zu bewerten als diejenigen, um die es Thielicke geht. Doch der wesentliche Gedankengang der Gutachter im Falle Eichmann lässt sich auch für Thielickes Fall übernehmen. Wie bereits erwähnt ist die Schuldfrage für ihn nicht auf Seiten der gefallenen Studenten zu lösen. Wie die Gutachter bei Eichmann, so denkt auch Thielicke, dass Mitglieder der Wehrmacht oder gar SS moralisch gar nicht anders agieren hätten können. Das Verhaltensmuster eines Jägerstatters rückt für Thielicke als Handlungsmöglichkeit gar nicht erst ins Blickfeld. Vielmehr ist der wahre Schuldige die »unvermeidbar[e]« geschichtliche Stunde, die sich in der Gestalt eines Verführers wie Adolf Hitler konkretisierte. Das Hegelsche Geschichtsbild scheint sich gerade hier auch eines sonst so

62 Wobei Thielicke aber nicht einmal eine funktionale, berufliche Schuld der Soldaten eingesteht. Für die Unterscheidung zwischen intentionalistischer und funktionalistischer Perspektive auf die Schuldfrage vgl. Dan Diner, *Schulddiskurse und andere Narrative. Epistemisches zum Holocaust*, in: ders., *Gedächtniszeiten. Über Jüdische und andere Geschichten*, München 2003, 180–200; hier: 188.

63 Für diesbezügliche Bedenken siehe Dietrich Bonhoeffer/Otto Dudzus (Hg.), *Bonhoeffer-Auswahl. Band 4: Konsequenzen 1939–1944*, München 31982, 113–118.

64 Zu Gerstein siehe Friedländer, Gerstein, a. a. O. (Anm. 37).

65 Raphael Gross, *Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral*, Frankfurt/Main 2010, 195–196.

unhegelianischen Denkers wie Thielicke bemächtigt zu haben. Nicht mehr den Weltgeist zu Pferde wie anno 1806,<sup>66</sup> sondern vielmehr den Weltgeist hinter dem Hakenkreuz könnte man als unausgesprochene Antriebskraft bei dieser spezifischen Schuldinterpretation vermuten.

Im Gegensatz zu den meisten deutschen Gutachtern im Eichmann-Prozess, die diesem nicht die Fähigkeit zutrauten, moralisch anders zu handeln, geht Thielicke jedoch einen entscheidenden Schritt weiter. Er belässt es nun nämlich nicht dabei, die gefallenen Studenten durch Schuldabwälzung ethisch zu neutralisieren, sondern geht dazu über, ihren »Opfertod« gänzlich zu glorifizieren. Dies geschieht, indem er die vermeintlich verschütteten Ideale, die »wirklichen Werte« der gefallenen Soldaten, gleichsetzt mit denjenigen derer, die ihr Leben *im Widerstand* gegen das Regime verloren haben. Denn, so Thielicke:

»Mit diesen Werten rücken sie [die Gefallenen] letzten Endes in eine Front [Sperrung im Original] mit den Einsamsten von allen, mit den wissend gewordenen Männern des 20. Juli [1944]. Im Angesicht des Todes gilt nur die Größe und Reinheit des Opfers.«

Bonhoeffer liefert ein erstes Korrektiv für solch eine Wertnivellierung, wenn er aus dem Gefängnis schreibt, es sei »unendlich viel leichter, im Gehorsam gegen einen menschlichen Befehl zu leiden als in der Freiheit eigenster verantwortlicher Tat. Es ist unendlich viel leichter, in Gemeinschaft zu leiden als in Einsamkeit. Es ist unendlich viel leichter, öffentlich und unter Ehren zu leiden als abseits und in Schanden.«<sup>67</sup>

Darüber hinaus wird in Anbetracht solch völliger Gleichsetzung der *Motive* die Frage nach Schuld *per se* sinnlos. Denn mit der willkürlichen Behauptung, »[d]ie Ideen und Gestalten der Tyrannei« seien lediglich »Chiffren, unter denen die wirklichen Werte verborgen waren«, lässt sich jegliche Verantwortung bestreiten und jedes Handeln rechtfertigen. Des Weiteren idealisiert Thielicke nun in einem letzten und entscheidenden Schritt die Werte all derer, die nicht im Einsatz gegen, sondern für die NS-Diktatur gestorben sind. Thielicke präsentiert die Gefallenen unisono als fehlgeleitete, aber dennoch schuldlose Idealisten. Diese Gleichmachung zwischen Anhängern und Widerständlern – die Universalisierung des reinen Motivs – hat letztendlich nichts anderes zur Folge als die Entwertung des wirklichen Widerstands; ein Widerstand, dem Thielicke sich selbst zurechnete.

Der Eindruck einer gewissen »Verblendung« auf Seiten Thielickes in Bezug auf Deutschlands nationalsozialistische Vergangenheit lässt sich bei seinen abschließenden Worten nicht länger vermeiden. Für ihn stellt das Gesagte das »Licht einer harten, aber befreienden Wahrheit« dar.<sup>68</sup> Zu guter Letzt gedenkt er auch der wahren Opfer, denn von seinen Worten möchte er nicht nur die toten Sol-

66 So Hegel über den 1806 in Berlin einmarschierenden Napoleon Bonaparte.

67 Bonhoeffer/Bethge, *Widerstand und Ergebung*, a. a. O. (Anm. 4), 22–23.

68 Vgl. hierzu die realistischeren Einschätzungen von Putz (Anm. 51) und Karobath (Anm. 53).

daten, »sondern auch das namenlose Heer all der andern umfängen sehen, die in Theresienstadt, in Auschwitz und in den andern Lagern des Schreckens, in den Gaskammern unter den Fäusten der Henker ihre letzte Not durchleiden mußten.« Dabei belässt es Thielicke. Die Einseitigkeit, mit welcher er die Ideale der Gefallenen hervorhebt, bei gleichzeitiger Beschränkung des von deutscher Seite verursachten Leids auf einen einzigen Satz im letzten Abschnitt, evoziert unweigerlich die Frage, ob Thielicke das volle Ausmaß der nationalsozialistischen Verbrechen wirklich bewusst geworden ist.

#### 4. Fazit

In seiner vor amerikanischem Publikum gehaltenen und anschließend veröffentlichten Analyse, wie der Nationalsozialismus in Deutschland zustande kommen konnte, betont Thielicke, dass es die Möglichkeit des lutherischen »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« nur geben kann, »wenn das persönliche Gewissen an die letzte Instanz gebunden ist und wenn es in dieser Gebundenheit wach, mündig und ›original‹ bleibt.«<sup>69</sup> Im ersten Teil wurde anhand Thielickes eigener Darstellung aufgezeigt, wie er gemäß seines Selbstverständnisses von dieser Möglichkeit – dem, was Max Weber als Gesinnungsethik bezeichnet hat – während der NS-Gewaltherrschaft geleitet wurde.

Im zweiten Teil wurde das von ihm in der Öffentlichkeit gezeichnete Selbstporträt einer genaueren Betrachtung unterzogen. Diese hatte zum Ergebnis, dass der eigentliche Grund für die von ihm erlittenen NS-Repressalien nicht so sehr die durch sein christliches Gewissen verursachte aktive Resistenz gegenüber dem Regime, sondern vielmehr ein denunziatorischer Heckenschütze war, der ihn des Barthianismus beschuldigte. Daraufhin wurde die von Speier vorgetragene These, Thielickes Widerstandstätigkeit sei im Lichte seines konformistischen Verhaltens gegenüber der staatlichen Obrigkeit grundsätzlich in Abrede zu stellen, kritisch diskutiert.

Im dritten und abschließenden Teil wurde Thielickes Mangel an kritischer Distanz in seiner Betrachtung der deutschen NS-Vergangenheit vor allem mittels eines bislang unbeachteten Dokuments, seinem *Vorwort zum Totenbuch der Erlanger Uttenreuther*, analysiert. Die Untersuchung dieses Manuskripts führte zu einer Bestätigung der gegenüber Thielicke geäußerten Kritik. Die Möglichkeit des an eine letzte Instanz gebundenen Gewissens, mit einem »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« der Nazi-Ideologie zu widerstehen, wurde von Thielicke in seiner Bewertung der deutschen Vergangenheit nicht nur ausgeklammert. Vielmehr hat er sie im konkreten Falle der Uttenreuther Soldaten bedenklich entkräftet, indem er deren Ideale im Zuge einer Gleichstellung mit den Werten der Männer und Frauen des 20. Juli glorifizierte und ihren Dienst in Wehrmacht und SS undifferenziert rechtfertigte.

69 Thielicke, Gespräche, a. a. O. (Anm. 52), 236–237.

Somit ist die Ausgangsfrage dieses Artikels, »Widerstand und Verblendung?«, zweifach zu bejahen: Thielicke kann trotz aller Ambivalenz in seinem Tun als Akteur des Widerstandes bezeichnet werden. Zugleich lässt sich anhand der verfügbaren Dokumente eine gewisse »Verblendung« in seiner Betrachtung der deutschen NS-Vergangenheit nicht von der Hand weisen. Auch wenn sein persönliches Gewissen ihn selbst zur Resistenz veranlasste, so schützte es ihn scheinbar doch nicht vor einer seltsamen Art retrospektiver Befangenheit in Bezug auf die Nichtresistenz viel zu vieler anderer. In dieser Befangenheit *nach* 1945 hat er sich vom Großteil seiner Generation, ganz im Gegensatz zu den Jahren *vor* 1945, nicht abgehoben.<sup>70</sup>

*Dr. Fabian F. Grassl*, Internationale Akademie für Philosophie, Fürst-Franz-Josef-Str. 19, FL-9493 Mauren, Fürstentum Liechtenstein; E-Mail: fgrassl@iap.li

---

70 Der Autor dankt Christoph K. Mocker sowie Stephan T. Grassl für wertvolle Anregungen zu verschiedenen Aspekten dieses Essays.

Ilkka Huhta

## The Lutheran Church of Finland and the Civil War 1918

### The status of the Finnish Lutheran Church in 1918

#### The state church and the people's church

Until the end of the autonomous period (1809–1917), a distinct characteristic of the Finnish state church was a form of government, originating from the Swedish rule, which emphasised the autocracy of the king. Lutheranism was the nation's official religion and, until 1917, the primary member of the church was the Tsar of Russia, although he practiced the Orthodox faith. This unusual arrangement served in part to motivate actions to increase the independence of the Finnish church in relation to the state. Although the close ties between church and state were beginning to be dismantled in the late 19<sup>th</sup> century, large steps down that road were impossible.<sup>1</sup> The will of the Tsar could not be bypassed. The principle of freedom of religion had admittedly been acknowledged in the church law of 1869, but the actualisation of the law for religious freedom was more than half a century away. In the interim, the clergy had widely embraced the idea of the people's church: the church was in a privileged position, and consequently had mandates which pertained to the entire population. There was a will to advance the independence of the church in relation to the state, but also endeavours to maintain the traditional status of the church.<sup>2</sup>

The status of the Finnish church as a part of the state was a remnant from the Swedish rule. The 1772 constitution had already been overturned in Sweden in 1809, but in 1918 it was still in place in Finland, for the last year. The old form of government stated all that was essential about the symbiosis of church and state in its first clause: »Consensus in religion and correct worship of God is the strongest foundation of a worthy, amicable and stable government.«<sup>3</sup> Nevertheless, the struggle between the estate-based society and a civil society had already turned to favour the latter. As a result of a gradual development towards democracy, unanimity in religion was nothing more than a futile hope of the governing powers for a unanimous submission of the people. Many wished for the disman-

---

1 Erkki Kansanaho, Church and state in Finland, in: Leslie Stannard Hunter (ed.), *Scandinavian Churches*, London 1965, 68–69.

2 Juha Seppo, The Freedom of Religion and Conscience in Finland, in: *Journal of Church and State* 40 (1998), 856.

3 Constitution of Sweden 1634; See also Martin Nykvist, A Superfluous Legislation? Historical and Contemporary Perspectives on Religious Freedom in Sweden, in: *Religious Freedom. Its Confirmation and Violation During the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Centuries*, Religion – Staat – Gesellschaft 18, Heft 1/2 (2017), 96–97.

ting of the privileged status of the church, but universal mandatory religion had become an even bigger issue. Resigning oneself from all religious societies was not possible. In the first years of the 20<sup>th</sup> century, the denial of religious freedom from individuals was at the core of the criticism directed at the church. In a sense, The Nonconformists Law (1889) only served to strengthen the status of the Lutheran church as the state church. This law granted certain Finnish protestant minorities the right to register as independent religious communities, but left other groups without the same opportunities. The Nonconformists Law was widely regarded as a failed attempt to expand religious freedom, and the opportunities it granted were in the end used only by the Methodists and Baptists.<sup>4</sup> What the critics found strangest about this law was how protestant minorities that were relatively close to the Lutheran church were granted religious freedom, but more distant groups were still being forced into the Lutheran church.<sup>5</sup>

Public discourse at the turn of the century was dominated by the measures being taken to Russianize Finland. The church was a part of this conversation in a central way, because Lutheranism bound Finland to the West. As a result, religion was seen as something separating Finland from Russia culturally as well. In this situation, at the start of the century, the Finnish national significance of the church was further heightened. Consequently, a relatively moderate tone was characteristic of even the most liberal criticisms of the church in the first years of the century.<sup>6</sup>

The Socialist labour movement sharpened its criticism of the church at the turn of the century, particularly due to the political crisis in the fall of 1917. However, the opposition to the church was not usually opposition to Christianity in the labour movement, but precisely criticism towards the church as an institution. The strong societal status of church had not produced the kind of people's church that the labour movement expected. On the contrary, the church was seen to have turned its back on the actual people. The leadership of the labour movement relied heavily on the Bible in this rhetoric, as the Lutheran working class was far more accustomed to biblical speech than Marxism.<sup>7</sup>

In the year of the Finnish Civil War in 1918, the Tsar was no longer neither the emperor of Russia nor the Grand Duke of Finland. The newly independent Finland was now to decide for itself, what its form of government and the fundamental rights of its people would be. However, there was a lack of consensus over who they had the right to wield the highest power in Finland. A struggle over

4 Markku Heikkilä/Simo Heininen, *A History of the Finnish Church*, Helsinki 2016, 156–157.

5 Seppo, *Freedom* (as note 2), 852–853.

6 Pertti Haapala, *Kun yhteiskunta hajosi. Suomi 1914–1920*, Tampere 1995, 22–25; Ilkka Huhta, *Täällä on oikea Suomenkans. Körttiläisyyden julkisuuskuva 1880–1918* [Here lives the real Finnish folk. The public representation of a Pietist movement in Finland 1880–1918], Helsinki 2001, 151.

7 Pertti Haapala, *Kun kansankirkko hajosi*, in: Ilkka Huhta (ed.), *Sisällissota 1918 ja kirkko*, Helsinki 2009, 19–22.

power was a central part of the events of 1918. In this conflict, the Finnish Lutheran Church was neither a specific object of revolution nor a significant party of the power struggle but, as was the case with all other Finns, the bishops and pastors of the church were involved in the war in many different ways. The Lutheran church was still the common church of the people, and nearly every Finn was also a parishioner, a member of the Lutheran church.<sup>8</sup> The civil war therefore took place between the members of the church.

The Finnish Civil War, in relation to population size, was at the time the bloodiest to date in European history. According to information collected by the *Suomen sotaturmat* («War killings of Finland») project, about 36,500 people died in the Civil War, roughly 32,000 of whom were Finnish, 3,000 Russian, 500 German and about 50 Swedish. It has been calculated that about 30,000 of the deceased were a part of the so-called rebels, and thus the losses on the losing side were manifold in comparison to the winners. The total number of fallen, executed and murdered Whites was about 5,000.<sup>9</sup>

The number of Finnish victims in the Civil War was about 10,000 more than the Finnish Winter War (1939–1940) that was to follow. It has been said for a good reason, then, that the first year of independence was the worst year of all time in Finnish history. When it drew to a close, there were more than 14,000 Finnish children orphaned by the war. Due to their official duty as maintainers of civil registry, pastors were better informed of the scale of the tragedy than anyone else.<sup>10</sup>

### Bishops and the division of dioceses

The four dioceses of the Lutheran church were led from Turku, Porvoo, Oulu and Savonlinna. In addition to the provinces of Turku and Pori, the Archdiocese of Turku included the parishes of Western Finland, the northernmost being the parishes of the vicarage of Kokkola. The Diocese of Porvoo included the parishes of Länsi-Uusimaa and Länsi-Häme, as well as central Finland. Therefore, it contained the most industrialised parts of Finland, including Helsinki and Tampere of the largest industrial cities. The bishop's seat of the Diocese of Kuopio had been moved to Oulu in 1900, but its name remained the same. The area of this diocese was representative of the provinces of Oulu and Kuopio at the time. It had the least number of parishes of the dioceses, but its area covered over half of Finland. The Diocese of Savonlinna, in turn, included the areas in the provinces of Vyborg and Mikkeli, as well as the southernmost parts of the province of Kuopio.<sup>11</sup>

8 Ilkka Huhta, *Kirkko ja 1918*, in: Ilkka Huhta (ed.), *Sisällissota 1918 ja kirkko*, Helsinki 2009, 8–9; Haapala, *Kun kansankirkko* (as note 7), 19–22.

9 War Victims in Finland 1914–1922, <http://vesta.narc.fi/cgi-bin/db2www/sotasurmaetusivu/main?lang=en> [Access: 07.09.2019].

10 Mervi Kaarninen, *Punaorvot 1918*, Helsinki 2008, 17–18.

11 Hannu Mustakallio, *Kirkon johto, pappispoliitikot ja herätysliikkeet*, in: Ilkka Huhta (ed.), *Sisällissota 1918 ja kirkko*, Helsinki 2009, 25–26.

In January of 1918 the cathedral chapters still met as usual, but the situation in all dioceses was changed when the war broke out in open combat at the end of the month. The cathedral chapter of the Archdiocese could not meet at all in February or March and the first session after the battles wasn't possible until the 15<sup>th</sup> of April. Most of the parishes in this diocese were caught on the Red side of the frontiers. In March, the matters concerning the parishes on White side were moved by decree of the senate to be administered from Oulu by the Diocese of Kuopio.<sup>12</sup>

Gustaf Johansson had started as archbishop already in 1899. Before that he had been first the bishop of the Diocese of Kuopio from 1884 and then the first bishop of the new Diocese of Savonlinna from 1897. In terms of his theological views, the archbishop emphasised Beckian Biblicism, and even his societal opinions were increasingly influenced by an eschatological interpretation which highlighted the end times.<sup>13</sup> When the Civil War broke out, Johansson retreated to his villa in Naantali, where he documented the events in his journal throughout the war, as far as he was able to follow them in isolation. Johansson's journal entries were spoke of pessimism and despair. He hoped – even required – that the clergy should remain withdrawn from the war and abstain from all political statements and action. Johansson himself lived by this rule to the end of the war, but May 1918 finally brought cause for a statement from the archbishop.<sup>14</sup>

In a pastoral letter published in the newspaper *Kotimaa*, Johansson strictly condemned the rebellion and above all the socialism he saw behind it. According to Johansson, it was precisely socialism that had spread like a virus through the nation and the soul of the people had been tainted. As the disease progressed, a part of the people had renounced God, which had led to chaos and violence. The archbishop believed that the civil war was a logical consequence of how the will of God had been pushed aside and the people had unfoundedly demanded »a right for themselves to participate in governmental action«. This had happened with no understanding of what was most essential: governmental action was, in Johansson's mind, a duty to fulfil the will of God.<sup>15</sup>

Like that of Turku, the Diocese of Porvoo ended up mostly in the Red area of Finland. The parishes that remained in the White areas were in March also decreed by the senate to be managed by the chapter of Savonlinna. The bishop of Porvoo Herman Råbergh followed the example of the archbishop and remained withdrawn from the war and commenting on it. Råbergh had been the bishop of Porvoo since 1892 and had before then been a professor of church history. The

12 Ilkka Huhta, *Papit Sisällissodassa*, Helsinki 2010, 32–34.

13 Eino Murtorinne, Johansson, Gustaf (1844–1930), in: *National biography of Finland*, <https://kansallisbiografia.fi/kansallisbiografia/henkilo/3041> [Access: 07.09.2019].

14 National Library of Finland, Yrjö Alanen's collections, Copy of Gustaf Johansson's diary, January–April 1918; Huhta, *Kirkko* (as note 8), 9; Haapala, *Kun kansankirkko* (as Note 7), 19–22.

15 Suomen arkkipiispan paimenkirje papistolle. Huomattavia ajatuksia nykyajan tapahtumista, in: *Kotimaa*, 16./24.05.1918; Huhta, *Kirkko* (as note 8), 8–9.

bishop, who in 1918 was at a rather advanced age, had not for some years been able to fully attend to the affairs of the parishes that were a part of his post as bishop. For the same reason he also did not participate in the war.<sup>16</sup>

The only cathedral chapters which were able to continue their operations as usual throughout the war were the ones in Savonlinna and Oulu. However, Juho Rudolf Koskimies, who had been the bishop of the Diocese of Kuopio since the start of the century, was not able to attend the sessions of the cathedral chapter, as he had had the misfortune of remaining in Helsinki after the church assembly in January 1918 as the chairperson of a committee which was investigating the wages of the clergy. He, like his travelling companion assessor Juho Abraham Mannermaa, hid in the capital until the Battle of Helsinki in April.<sup>17</sup>

Of the dioceses, it fell to Savonlinna to see to the de facto leadership of the church during the Civil War, although the Diocese of Kuopio also remained operational despite the absence of its bishop. In any case it was Otto Immanuel Colliander, the bishop of Savonlinna, whose role was highlighted in the war. He was actively in touch with both the leadership of the White army and the senate. The bishop's views regarding the Red rebellion and socialism were most stark. Following Old Testament views, he recommended severe punishment of the rebels and eliminating the »infection of Bolshevism« from Finland. Colliander, who like the archbishop represented Beckian eschatological Biblicism, affected the public image of the White church more than any other clergyman.<sup>18</sup>

## The church in White Finland

### On the side of the legal authorities

The bishops and most of the pastors of the Finnish Lutheran Church gave their support to the goals of White Finland either publically or silently. The moral backbone provided by the church was most welcome in the White army. In overview the whole church was White.<sup>19</sup> Although it may be justifiable, this image of history fails to adequately reveal all the things the church was besides the church of its bishops and pastors.

A couple of weeks since the actual battles of the Civil War began, northern and central Finland were controlled by the Whites. The frontline ran on the north side of Pori, Tampere, Heinola and Lappeenranta, through Vuoksenniska to Ladoga. Slightly less than half of Finns remained on its southern side.

On the White side was slightly more than half of Finnish parishes. Their operations continued almost normally, although the war meant a shortage in every-

16 Mustakallio, *Kirkon johto*, (as note 11), 24–25.

17 Huhta, *Papit* (as note 12), 33–34.

18 Mustakallio, *Kirkon johto* (as note 11), 25–26.

19 Mikko Juva, *Armeija ei ole mikään kansanopisto*, in: Hannu Mustakallio (ed.), *Kirkko ja politiikka*, Jyväskylä 1990, 420–421.

thing, including sacramental wine and wafers. The war also brought some additional duties to pastors, like composing lists for the draft or official certification of captured Reds. The increase in burials, blessings of the flags of the Civil Guards, or the field devotionals which preceded departures to the front were the most visible changes in pastors' work in White Finland.<sup>20</sup>

The attitudes of ordinary parish pastors towards the war varied from active participation to passively standing by.<sup>21</sup> Only a few pastors spoke publically for the war, but for example the chaplain of Kuhmoinen and member of parliament Antti Rentola became known on both sides of the frontline for his militarist statements published in the newspaper *Ilkka*.<sup>22</sup> However, the support offered to the Whites by the clergy was principally moral, spiritual and personal.

### Military pastors

When the war broke out, the military pastor system did not yet exist, as the old conscription army had been abolished in 1905. When the Civil Guards were pronounced troops of the White army, military pastoral care within it fell on the initiative of individual pastors.

The priests who travelled with the White army during the Civil War were generally referred to as *war pastors* (*sotapappi*). The term *field pastor* (*kenttäpappi*) appeared more sparsely and didn't become established in earnest until after the war. It was also common to call the pastor of a military unit a *preacher* (*saarnaaja*). When the military pastor system of the White army began to take form during April 1918, the war pastors within it were henceforth officially *regiment's pastors* (*rykmentinpappi*).<sup>23</sup>

So, who were these military pastors? The military pastor system of the army was not complete before the end of the battles, but regardless there were volunteer pastors with the White troops from the beginning. Immediately at the early stages of the war, three pastors went along as soldiers and seven as volunteer military pastors.

The majority of the war pastors in the White army were relatively young clergymen. The youngest was the 21-year-old Lennart Helenius (later Heljas), who had been ordained just before the war broke out. A number of distinguished pastors and leaders of revivalist movements also went along. They were known well in the war and after the war. The director of the folk high school in Karhunmäki, Lapua, Väinö Malmivaara, the vicar of Sodankylä, Arvi Järventaus, and the vicar of the city parish of Mikkeli, Juho Walfrid Wallinheimo, serve as examples of such people.<sup>24</sup>

20 Kirsti Kena, *Kirkon aseman ja asenteiden muotoutuminen itsenäistyneessä Suomessa 1918–1922*, Helsinki 1979, 50–51.

21 Huhta, *Papit* (as note 12), 34–35.

22 Kena, *Kirkon aseman* (as note 20), 52–53.

23 Huhta, *Papit* (as note 12), 15–16.

24 *Loc. Cit.*, 15–21.

As far as is known, nowhere were pastors forced to the frontline in general drafts; they were generally relieved of military service entirely due to local official duties which were regarded as important. This was the case on both the Red and the White side of the war.

The incumbent chaplain of Viitasaari, Heikki Halmesmäki, the aforementioned assistant to the vicar of Sörnäinen, Lennart Helenius, and the assistant to the vicar of Kittilä, Tuomo Itkonen, were pastors who volunteered as soldiers right at the start of the war. These men were known to be pastors in their own units, but personally they found their duty as soldiers more important than their work as pastors in the prevalent circumstances. The pastors who volunteered as soldiers, and were thus under the command of the army, could naturally not return to their pastoral duties without being commanded to do so. Itkonen and Helenius were later assigned to be regiment pastors. Halmesmäki's time as a soldier stretched, in turn, far into the days after the end of the battles.<sup>25</sup>

More common than volunteering as a soldier was acting in various positions of the local Civil Guard, for example as a guard, in addition to work as a parish pastor. Many pastors were met in such positions during the war months. It is impossible, however, to determine the exact numbers of pastors who participated in Civil Guard activities officially or unofficially. It is very likely that there were more of them than there were military pastors on the frontlines.

In addition to the head priest at the headquarters, Hjalmar Svanberg, a total of 36 clergymen served for various lengths of time in the military pastor system organised by the White army, according to the wages lists.<sup>26</sup> These wages lists, which were drawn in May 1918, were not complete, however. The lists, drawn by office assistants of the military staff pastors of the eastern and western army, only included pastors who withdrew their pay entirely or partially through the military pastor organization. Some pastors, who had been paid directly by their own units or who had financed going to war themselves, were not included on the lists. If we include all pastors who organised military Masses in their parishes, or provided pastoral care for prisoners and the wounded, the number of war pastors rises significantly over fifty.<sup>27</sup>

It is wholly impossible to provide an exact count of the military pastors in the war. A rough estimate is that they made up about five percent of the pastors in the church. Many of the former war pastors participated, in fact, in the pastoral work of the army, the prison camps and the military hospitals after the actual battles of the war had ended. In addition, the turnover of pastors assigned to the military was great toward the end of the battles and after they ended, which further complicates the making of an accurate estimate. If only the pastors who were assigned to military service before mid-May, the often presented number of 50 is too high, because this many assignments were not made. On the other

25 Ibid.

26 Suomen armeijan kenttäpappien matrikkeli, The National Archives of Finland, Sotilasarkisto T22293/2; Huhta, *Papit* (as note 12), 19–20.

27 List of military pastors, in: Huhta, *Papit* (as note 12), 179–189.

hand, if all pastors who participated in pastoral care of the Whites are counted, the number is far too low.

The presenting of a total estimate in research has also been complicated by the fact that in the years immediately following the Civil War, and later on, some pastors did not want to disclose their participation in the war, while others emphasised it. There were also those who later recalled having been assigned to the army, although no record of such event remains in documents. Because the telephone was an important form of communication already during the Civil War, it is of course possible that there were in fact a few such pastors. At least one of them, pastor Rolf Tiivola, has a story that likely holds true. Tiivola later became known as the military provost of the army, but did not yet get the chance to »prove himself« in the Civil War. Tiivola, who was assigned to Lahti as a military pastor, reportedly never found his unit, so he returned to his parish.<sup>28</sup> This happened to a number of other pastors in the rapidly changing circumstances of the war.

The anniversary of clerical work in the Finnish defence forces is held on the 31<sup>st</sup> of March. This is because on that day in 1918, the vicar of Vilppula, Hjalmar Svanberg, signed and passed to general Carl Gustaf Emil Mannerheim a plan he had devised, which pertained to the organisation of military pastoral care in the White army.<sup>29</sup> The military pastoral care of the Lutheran Church had already begun, however, and neither Mannerheim nor Svanberg, who was named military provost, had any role at the start of the formation of the White army's military pastor system. Field devotionals, military pastoral care and soon military funerals had been taking place in numerous parishes from the very first days of the war. The clergy in North Karelia had, with the blessing of the Savonlinna cathedral chapter, organised an official military pastor arrangement on the Karelia front as early as February 1918.<sup>30</sup>

It is therefore entirely justifiable to say that the military pastor system of the independent Finland was born in the Karelia corps when, from the initiative of the Sortavala general staff, the clergy of North Karelia began organising military pastoral care behind the Karelia corps. The clergies of the Karelia collectively decided that it was best to official entrust the Karelian troops of the White army with the organisation of military pastoral care. There was no existing model for this. The work was divided between the pastors of Joensuu and its surroundings in a way that each of them was on alternating weeks responsible for the military pastoral care in Joensuu and the Karelian front.<sup>31</sup>

The clergy of the Karelia was thus the first party to organise clerical work in the Finnish White army. The pastors organised the work so that no individual pastor was overly burdened. There was not yet any clerical work similar to the system created by the clergy of North Karelia elsewhere in the army in March.

28 Huhta, Papit (as note 12), 21.

29 Hannu Niskanen, Sotilassielunhoidon perinne, in: idem, Rauhan asialla. Puolustusvoimien kirkollinen työ 90 vuotta, Helsinki 2008, 33.

30 Huhta, Papit (as note 12), 72–75.

31 Ibid.

This pioneering work received little attention later on, when the history of the military clergy of the Finnish army was being edited to fit the history of the »Freedom War«. Where the role of the early battles in Karelia were left in the shadow of Ostrobothnia and myths that highlighted the importance of Carl Gustaf Emil Mannerheim, the history of the military clergy was readily started from the volunteer pastors in Ostrobothnia and Mannerheim. The military pastors of the Karelia corps had been on the front for over a month before the commander-in-chief requested that military pastoral care be officially organised in the army at the end of March.

Commander-in-chief Mannerheim was not a great friend of the church, but he understood the strategic significance of military pastors. Mannerheim was interested in founding a military pastor organisation, because the army ought to have one. Pastors appeared to have an encouraging effect on the troops in battle. The public support of the church to the White army, on the other hand, was significant for public opinion. It was highlighted in showy Masses of gratitude which followed pivotal battles. During April 1918, the military pastor organisation gradually began to form in the way that Hjalmar Svanberg, named military provost, had presented it to Mannerheim.<sup>32</sup>

## The church in Red Finland

### The actions regarding the church of the People's Delegation (Finnish: kansanvaltuuskunta)

The People's Delegation, which positioned itself at the head of the revolution, began at the early stages of the Civil War to pass out new laws and decrees. The new social order also contained changes regarding the church. Two of the legislative actions of the People's Delegation directly affected the church. »The law of declaring tenant farmers independent of land owners« applied also to clerical official residences and the circa 4,500 tenants which belonged to them. The law came into effect on the 1<sup>st</sup> of February.<sup>33</sup> It would have meant a substantial economic loss to many parishes, had the rule of the Reds continued.

A more severe legislative action for the church was »The law of abolishing funds and fees used for clerical purposes«.<sup>34</sup> The removal of government subsidies and the church tax was seen to also apply to theological studies in university, and the state was not considered in any way obligated to monetarily support the church or operations that benefitted the church. Religion was a private affair, so the economy of the church was to be based on the private and voluntary support of the people who were a part of it. In practice, the law did not have enough time

32 Loc. Cit., 90–91.

33 Finlex Data Bank 1918, Kansanvaltuuskunta /11; Kena, Kirkon aseman (as note 20), 54–55.

34 Finlex Data Bank 1918, Kansanvaltuuskunta /29.

to significantly affect the operations of the church during the war, although the representatives of the church also took advantage of it. There are cases in which individual pastors refused their services to the Red establishment, referring to the new law. The People's Delegation had denied the pastors' pay with legislation; consequently, the pastors were able to refuse to work for free.

### Parish life under the Red rule

In the parishes which were caught on the Red side, the life of the clergy was changed much more than in the parishes ruled by the Whites. Generally, pastors were permitted to hold Mass and perform other clerical proceedings. Participation in Mass increased also in the parishes controlled by the Red Guards, as is common in times of war. Particularly the women of the working force sought comfort and shelter in churches. If the Red fallen were brought back to their home parishes, they were principally buried according to church customs, especially in the first weeks of the war. War funerals, called »hero's funerals« in Finnish (*sankarihautajaiset*) were only offered to the White fallen.<sup>35</sup> The burials of the Reds, on the other hand, were mundane and as inconspicuous as possible. Towards the end of the war, Reds were buried in church grounds less and less frequently, and some of the mass graves of the executed remained unblest for decades. Although the church law would have required blessing as a part of burials, many pastors either did not dare or did not want to bless these graves. Local Civil Guards usually prevented the public blessings of mass graves, and some graves were blessed in quiet.<sup>36</sup>

The majority of the clergy remained in place and attempted to remain neutral during the most heated weeks of the war. Many stood aside also to cover up their own confusion and helplessness in the face of a situation where the parishioners had been divided into two hostile camps. Standing aside was often impossible, however, as the services of a pastor were frequently needed. For example, the chaplain of Hämeenlinna, Henrik Abraham. Autero recalled ten years after the war: »When the killed and those fallen on the front were brought to the homely graveyard, I had to perform the last service at the graves of both Whites and Reds, and I always tried my best to speak of the gravity of life and death according to the word of God«. The hardest part for Autero, however, seem to have been the investigations and acts of punishment which followed the battles. The chaplain ended up, in addition to his own work, as not only the pastoral carer of the Hämeenlinna prison camp, but also a member of the court of law. The dissonance between pastoral carer and judge was distinct.<sup>37</sup>

After the war, the damages to parishes caused by the Reds were meticulously documented. Together with the other White population, members of the clergy

35 Huhta, Papit (as note 12), 34–35.

36 Kena, Kirkon aseman (as note 20), 54–55.

37 Huhta, Papit (as note 12), 35–36.

were targets of Red surveillance as well as vandalism. Some thought it best to flee their public offices. Slightly over thirty pastors were detained, parsonages were robbed and ten official residences were burned down. Disruptions in clerical proceedings were caused about fifty times and ten pastors met the hardest fate of all.<sup>38</sup> The murdered pastors became celebrities, and were made martyrs by the White publicity during and after the war. The vicar of Suodenniemi, Kaarlo Julius Kalpa, became the most well-known martyr pastor. He was shot after an interrogation by the Red Guard and his body was left at the side of the road. Reporting this disturbing case was not enough for the White press, however. A detailed description of the barbaric murder, carried out by torture, began circulating in the press.<sup>39</sup> The only true part of this account was that the vicar had been killed, but the barbaric tale of a pastor's murder was needed to justify the severe acts of punishment carried out by the winners.

The murder of vicar Kaarlo Kalpa became an instrument of war propaganda also because it happened in the early stages of the Civil War. He was shot in Suodenniemi on the 13<sup>th</sup> of February. It is notable that the majority of the pastors who were killed held high positions in the clerical hierarchy. Including Kaarlo Kalpa, six of them were vicars. They were Johan Samuel Pajula in Iitti on 1.5.1918, Uuno Mikael Renvall in Valkeala on 20.4.1918, Gustaf Adolf Taube in Valkeala on 20.4.1918, Juho Heikki Tuori in Loppi on 4.2.1918, and Iisakki Wirtanen in Längelmäki on 12.3.1918. Among the executed were also three chaplains and one director of a folk high school. They were the chaplains Juhana Oskar Levänen in Somero on 17.4.1918, Adolf Manninen in Valkeala on 20.4.1918, Otto Werner Päiviö in Valkeala on 7.5.1918, and pastor and folk high school director Sulo Iivari Söyrinki in Valkeala on 9.4.1918.<sup>40</sup>

## Red pastors

The pastors of the parishes caught on the Red side were generally very reserved towards the new establishment. Although they were few and far between, there were some exceptions to this rule. One pastor fought on the side of the rebels, and three pastors were known or suspected to have actively collaborated with the Reds. The few pastors who had adopted aspects of socialist societal thinking, but still supported the Whites because they could not accept the revolution, were another matter.

The only revolutionary pastor was Einar Rauhamäki, official assistant of Ruotsinpyhtää. He was a socialist who, together with his wife Suoma Rauhamäki (*née*

38 Kena, *Kirkon aseman* (as note 20), 59–61.

39 Marko Tikka, *Kirkko ja suojeluskunnat*, in: Ilkka Huhta (ed.), *Sisällissota 1918 ja kirkko*, Helsinki 2009, 133.

40 Jaakko Paavolainen, *Poliittiset väkivaltaisuudet Suomessa 1918 I osa: Punainen terrori*, Helsinki 1966, 251–254; Johanna Paasonen, *Viha, epäluulo, pelko. Pappeihin kohdistunut punainen terrori kansalaissodassa 1918*, Non-printed Master thesis, University of Helsinki.

Fahler), was an active member of the local workers' association even before the war. Once the Civil War broke out, Einar Rauhamäki became the leader of the Red Guard of Ruotsinpyhtää. The warlike actions and faith in his cause of Rauhamäki led from one tragedy to the next. After the unsuccessful rebellion, he and his spouse were assisted in escaping Finland, but in the USSR they were faced with the same fate as many other Finnish refugees who fled beyond the eastern border. The Rauhamäkis were sent to Siberia, and information about them ceases at the end of the 1930s.<sup>41</sup>

Two pastors who participated in the workers' movement were forced to justify their actions to the cathedral chapters after the war. Suburban pastor of Tampere, Alfred Rikard Wellroos, had during the war turned to Otto Wille Kuusinen, the representative of matters of public education of the People's Delegation, because the state had failed to pay his salary. The cathedral chapter of Porvoo later condemned Wellroos to receive a private warning from the provost of his area, due to »his improper action because of thoughtlessness«. A different kind of thoughtlessness was presented by the vicar of Siuntio, Karl Richard Bonsdorff, who had been suspiciously friendly towards the Reds, according to the White population of his parish. Bonsdorff, however, got off with merely a cathedral chapter interrogation after the war.<sup>42</sup>

The best known person, however, who was labelled a »Red pastor« during the war, was Otto Aarnisalo, the director of Sisälähetysseura, an organisation that deals with domestic missionary work. His conciliatory public appearances during the war raised suspicions among White officials of the reliability of his political views. During the war, the paper *Suojeluskuntalainen*, which Aarnisalo edited, published empathic appeals for loving one's enemy. This was entirely unheard of in the atmosphere of overwhelming hatred of the early spring of 1918. It was so extraordinary that the censorial officials interfered with Aarnisalo's writings. Instead of ending his publication activities, Aarnisalo appealed first to the cathedral chapter of Savonlinna and then travelled to Seinäjoki to meet with general C. G. E. Mannerheim. With Mannerheim's permission, the director of Sisälähetysseura was allowed to continue publishing. Aarnisalo was an example of a pastor who was a socialist but did not condone the revolution. Despite his writing, he regarded the Whites as representatives of the legal authorities and considered it essential to thwart the revolution.<sup>43</sup>

Amidst the Civil War, few White officers had understanding for the views of pastors who had any sympathy towards the opposing side. This attitude explains the handful of loyalty suspicions directed at pastors. Not even Otto Aarnisalo was able to write as freely during the war as he did after its end. *Suomen vaara*, a book referred to as Aarnisalo's political agenda, was published in the fall of 1918.

41 Erkki Kansanaho, Pappi punaisella puolella – Einar Rauhamäen elämäntarina, SKHS vuosikirja 1992–1993, Helsinki 1994, 292–298.

42 Kena, Kirkon aseman (as note 20), 62.

43 Mustakallio, Kirkon johto (as note 11), 36–38.

In it the director of Sisälähetysseura imparted that, after serious consideration, he had decided he was a socialist, despite also being a pastor. Later on, Aarnisalo published a text in which he called himself a »full-blooded socialist«, despite not being a member of the Social Democratic Party. Even after the Civil War, such professions were too much for many. For example, archbishop Gustaf Johansson was among those who had no understanding towards Aarnisalo's views. The archbishop disowned Aarnisalo, who later appeared as a parliamentary candidate for the Christian workers' movement.<sup>44</sup>

In the midst of the war, the cathedral chapter of Savonlinna received an even more serious case than the aforementioned, when military officials accused a pastor of disloyalty towards the Whites. Lauri Laitinen, who was the vicar of the parish of Antrea, was forced to ask the cathedral chapter for a leave of absence, because he had lost the trust of the White troops on the Karelia fronts. The cathedral chapter received a long report from Laitinen, as well as a letter signed by lieutenant colonel Löfgren, which demanded that Laitinen leave at least the war zone, but preferably also the country. The military staff in Antrea had required that the pastor's speeches were not permitted to »pertain to political or war matters«. Behind the loyalty suspicions was a series of misunderstandings, according to Laitinen. He did not, however, deny keeping in contact with the chairperson of the local workers' association. The pastor claimed that the correspondence had been entirely apolitical in nature, which the military officials found impossible to believe.<sup>45</sup>

Above others, Sigfrid Sirenus was a visible clergyman in finding a connection between the workers' movement and the church. While working in England as a seamen's pastor, he had adopted the settlement ideology, which he later began advancing in Finland as well. Sirenus combined theological and societal thinking in a way that was unusual in Finland. He believed that Christianity and social democracy had the same agenda, and it was therefore possible to build an earthly kingdom of God in collaboration. According to Sirenus, however, the workers' movement played the most important role in this construction.<sup>46</sup>

As the Finnish political discourse escalated especially in the fall of 1917, Sirenus further sharpened his language. He gave his support to the demands of social change of the workers' movement and strongly criticised capitalism for legitimising the economic system which exploited the working class.

---

44 Hannu Mustakallio/Esko Koskenvesa, Aarnisalo, Otto (1864–1942), in: National biography of Finland, <https://kansallisbiografia.fi/kansallisbiografia/henkilö/3011> [Access: 07.09.2019].

45 Lauri Laitinen's letter to cathedral chapter of Savonlinna, 04.03.1918, The National Archives of Finland, MMA VTA Ea 42; Huhta, Papit (as note 12), 38–39.

46 Martti Ajo, Punainen eskatologia – Jumalan valtakunta ja työväenliike Sigfrid Sireniuksen teologis-aatteellisessa ajattelussa ja kristillisyyhteiskunnallisessa toiminnassa vuoteen 1924 asti, University of Helsinki 2017, 102–118; 176–177.

Sirenus made an appeal for reconciliation during the church assembly which was held just before the battles broke out. The guests of the church assembly in the Kallio church were told that they were sitting in the middle of the working class district of Sörnäinen, where the workers living in countless one-room apartments hardly shared »our pleasant togetherness in this church assembly«. According to Sirenus, the workers did not scold or hate the church because of malice, but for a good reason: »in certain essential parts, their innermost longing has not been satisfied by the church.« The workers and the underprivileged Finnish population had to be listened to, if the Lutheran Church wanted to be a church of the people, said Sirenus.<sup>47</sup>

### **The wounds of the war and the importance of remembrance**

The events of the Finnish Civil War in 1918 have been thoroughly researched on either side. Nonetheless, there is a constant need for new research and interpretation, as the Civil War and its effects are unparalleled in Finnish history. The unexpressed, hidden and silenced cruelties of the war and its aftermath became a part of a transgenerational national trauma, and not even a hundred years has been enough to remove the continual experience of silence surrounding the war. Experiences of injustice have become for many an important part of one's story of the past and historical identity.

Interpretations of history and the questions of identity that spring from them are difficult. A uniform understanding of what the events of 1918 were about, who was to blame, or why it had to happen in the first place, has never existed in Finland, in fact. There continue to be many truths regarding the causes and effects of the war, and a lack of consensus even when it comes to the name of the war. For some it is still the Freedom War, for others the Mutiny and for the third party the Citizens' War.

A part of the discussion about the Civil War is – and always has been – evaluating the role which the church played in it. The overall image of the church has been White, but on the other hand the church has emphasised their role as a people's church, a part of which has been a strong ethos of neutrality. In evaluating the role of the church, the question of apologising and forgiving commonly comes up. Historical apologies always run the risk of being political, however. When history is made to serve the needs of the present in this way, we are not endeavouring to make understandable the actions, and lack thereof, of the past. The problems of history politics have arisen against the church especially when it comes to the unblessed Red graves. The church has invited

---

47 Kirkkopäivät 1918 [Printed documents of first »Kirchentag« in Finland], Helsinki, 140; Huhta, Papit (as note 12), 29–30.

particular resentment because it did not at the time give the losing party the right to publicly grieve.<sup>48</sup>

Red parishioners went unblest, but no one knows the exact numbers. Although the circumstances were exceptional and unclear, the effective church legislation still stated that all members of parishes were to be blessed in a way decreed in the church handbook. During the beginning of the war, this did take place in most cases. If the deceased who died in battle were brought to their home parishes, they were usually also blessed as part of the burial, regardless of which side they had fallen on. There were local differences between blessing practices, however, and much depended on the attitudes of the local pastor. During the late stages of the Civil War, particularly after the battles had ended, pastors wanted or dared to bless the Red deceased increasingly rarely. Generally, pastors were not even permitted to bless executed individuals, let alone mass graves.

In August 1918, the committee of clerical and education matters of the senate authorised the moving of killed, fallen and executed Reds to graveyards, and their blessing. In addition, it decreed that the deceased who would not be moved to graveyards were to also be blessed according to church customs, and the graves were to be fenced. It fell to the clergy to make sure that all the known Red graves were blessed and the gravesites marked. Occasionally this happened in secret, so that even the next of kin of the deceased were not informed. The decree was not always adhered to, however, and graves went unblest.<sup>49</sup>

When the church at the time failed to bless some deceased, it acted against predominant legislation and its own instructions. Many in the church have indeed admitted this. Therefore the after-the-fact blessings of Red graves have been seen as necessary acts of reconciliation on either side. On the other hand, when parishes have organised blessing ceremonies for unblest graves, as per the request of and in collaboration with local workers' associations, they has also sometimes been interpreted as negative acts. People have made complaints about after-the-fact blessings, sometimes going as far as appealing to the attorney general, because the actions of the church have been interpreted as disrespectful to the nonreligious deceased.<sup>50</sup> Similarly, a part of the historical struggle of the Civil War are notions that after-the-fact blessings are overall detrimental. According to those who hold this view, the church has taken a political side with the Reds and has now forgotten the suffering and sacrifices experienced by the Whites.

The past cannot be changed or atoned for, but attempts can be made to research, explain and understand it. In past decades the Finnish Lutheran Church

---

48 Ulla-Majja Peltonen, *Kirkko ja sisällissota työväen muistoissa*, in: Ilkka Huhta (ed.), *Sisällissota 1918 ja kirkko*, Helsinki 2009, 145–147.

49 *Historians without Borders*, <https://www.historianswithoutborders.fi/1918/> [Access: 07.09.2019].

50 *Capital Region Atheist*, <http://www.ateistit.fi/kantelut/hta091204.pdf> [Access: 07.09.2019].

has begun to stress that it is important for the church, as is for Finnish society as a whole, to investigate all the ways in which it was involved in the Civil War. The church must constantly ask itself, what it did in 1918, and what it did not do. The church has since funded critical research of the Civil War, it has organised scientific seminars, it has not only adhered to the wishes of local workers' associations to bless unblest graves, but also offered the chance to remember, discuss and unpack the traumas of war on a local level.<sup>51</sup> There has also been a continued desire in the church to evaluate how the way in which its bishops and pastors were involved in the Civil War has affected the church and its members.

*Prof. Dr. Ilkka Huhta*, University of Eastern Finland, P. O. Box 111, FI-80101 Joensuu, Finland; E-Mail: [ilkka.huhta@uef.fi](mailto:ilkka.huhta@uef.fi)

---

51 Huhta, *Kirkko* (as note 8), 7–8; see also Evangelical Lutheran Church of Finland, <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp2?open&cid=Content268CF9> [Access: 07.09.2019].

Sabine Arend, Hans-Christian Petersen und Dirk Schuster

## Hans Heinrich und Hildegard Schaeder

### Zwei Biographien zwischen ›asiatischem Osten‹, ›Ostforschung‹ und Widerstand

Die Biographien der Geschwister Hans Heinrich und Hildegard Schaeder sind einerseits von starken Gegensätzen geprägt, andererseits eng miteinander verflochten. Während Hans Heinrich Schaeder in der Zwischenkriegszeit zu einem angesehenen Orientalisten avancierte, Lehrstühle in Königsberg, Leipzig und Berlin innehatte und ab 1933 vielfältig dem NS-Regime indirekt zuarbeitete, blieb Hildegard Schaeder als Schülerin Richard Salomons die akademische Karriere verwehrt. Ab 1935 arbeitete sie bei der Publikationsstelle Dahlem, und damit im Kontext der völkischen deutschen ›Ostforschung‹. Zugleich schloss sie sich der *Bekennenden Kirche* und dem *Dahlemer Kreis* um Martin Niemöller und Helmut Gollwitzer an und engagierte sich für als Juden verfolgte Frauen und Männer, weshalb sie verhaftet und 1944 ins Konzentrationslager Ravensbrück verbracht wurde.

Nach 1945 setzte sich Hildegard Schaeder als Referentin für die orthodoxen Kirchen bei der EKD für den ökumenischen Dialog in Zeiten des Kalten Kriegs ein. Ab 1965 erhielt sie eine Honorarprofessur für die Geschichte der orthodoxen Kirchen an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Ihr Engagement im christlichen Widerstand ist erst in der jüngeren Vergangenheit wieder in Erinnerung gerufen worden.

Ihr Bruder übernahm hingegen bereits Ende Herbst 1945 den Lehrstuhl für orientalische Philologie und Religionsgeschichte an der wiedereröffneten Universität Göttingen. Zugleich hat er das Ende des ›Dritten Reiches‹ nicht verkraftet, das Kriegsende markiert den Beginn seines beruflichen und persönlichen Niedergangs. Verbittert und körperlich gezeichnet, starb er im März 1957 in Göttingen. Bis heute genießt Hans Heinrich Schaeder ein hohes nationales wie internationales Ansehen als Orientalist.

Der folgende Text beleuchtet die Schnittstellen und Differenzen dieser beiden Biographien. Er leistet damit einen Beitrag zur Frage nach Karrierewegen und Handlungsmöglichkeiten während der NS-Diktatur und über gesellschaftliche Zäsuren hinweg – Handlungsmöglichkeiten, die von Hans Heinrich und Hildegard Schaeder ganz unterschiedlich genutzt wurden.

## Sozialisation

Hildegard (1902–1984) und Hans Heinrich Schaefer (1896–1957) wuchsen mit vier weiteren Geschwistern in einem akademisch und protestantisch geprägten Elternhaus als Kinder der Jugend- und Kinderbuchautorin Anna Schaefer, geborene Sellschopp (1867–1948), und des Professors für systematische Theologie, Erich Schaefer (1861–1936), auf. Der Vater übernahm 1894 in Königsberg die Professur für Systematische Theologie, ehe er fünf Jahre später auf den Lehrstuhl nach Kiel wechselte. 1918 folgte ein abermaliger Wechsel auf den Systematischen Lehrstuhl für Theologie an der Friedrich-Wilhelms-Universität Breslau, den Erich Schaefer bis zu seiner Emeritierung besetzen sollte. Wenn auch heute kaum mehr in der Theologie bekannt, gilt Erich Schaefer mit seiner Fokussierung auf einer theozentristischen Ausrichtung des protestantischen Christentums als Wegbereiter der von Karl Barth geprägten dialektischen Theologie.<sup>1</sup>

Hildegard Schaefer und ihre Schwester Milla (1899–1976) wurden von ihrer Mutter und ihrem Vater zu Hause unterrichtet und besuchten später private Gymnasien;<sup>2</sup> der älteste Bruder Hans Heinrich Schaefer vermittelte Hildegard Schaefer grundlegende Kenntnisse der griechischen, hebräischen und lateinischen Sprache.<sup>3</sup> Nach dem Umzug der Familie nach Breslau im Jahr 1918 legte Hildegard Schaefer dort 1920 als Externe das Abitur ab und begann anschließend ein Studium der Klassischen Philologie, später erfolgte ein Fächerwechsel zur Slawistik, Byzantinistik, »Geschichte mit Hauptbetonung der Osteuropäischen Geschichte«<sup>4</sup> sowie der Philosophie. Ob dies zeitgleich mit dem Wechsel

1 Werner Führer, Art. Schaefer, Erich, in: BBKL, Bd. 8, Hamm 1994, 1508 f.

2 Gerlind Schwöbel, Art. Schaefer, Hildegard, in: BBKL, Bd. 8, Hamm 1994, 1379–1384; hier: 1379; Eintrag im Personenstandsbuch des Standesamtes Freiburg im Breslau, 12.04.1984, in: Evangelisches Zentralarchiv (EZA) 2 P 31. Zur Biografie Schaefers siehe auch weitere Veröffentlichungen ihrer ersten Biografin, Gerlind Schwöbel, *Leben gegen den Tod. Hildegard Schaefers Ostern im KZ* (Schriftenreihe des Evangelischen Regionalverbandes Frankfurt a. M. 20), Frankfurt a. M. 1995; Gerlind Schwöbel, *Allein dem Gewissen verpflichtet. Auf den Spuren von Frankfurter Frauen*, Frankfurt a. M. 2001, sowie grundlegend Heike Anke Berger, *Deutsche Historikerinnen 1920–1970. Geschichte zwischen Wissenschaft und Politik*, Frankfurt a. M. 2007, und Gisa Bauer, *Versöhnung durch Begegnung. Hildegard Schaefer als Osteuropahistorikerin, bekennende Christin und Ökumenikerin*, in: Karl Pinégéra/Jennifer Wasmuth/Christian Weise (Hg.), *Hildegard Schaefer, Impulse für die evangelisch-orthodoxe Begegnung. Ausgewählte Schriften von 1949 bis 1972*, Münster 2016, 5–73.

3 Vgl. Redeskript Hildegard Schaefers anlässlich ihres 75. Geburtstages im Rahmen des Festaktes der Philosophischen Fakultät der Johann-Friedrich Goethe Universität Frankfurt am Main am 25.05.1977, Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt (ZAEK HN) 232/10. Die Bedeutung ihres Bruders für ihren Werdegang zeigt sich u. a. in der Widmung »Lehrer (...) meiner Kindheit« in der zweiten Auflage ihrer Dissertation. Hildegard Schaefer, *Moskau, das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien der Neuzeit*, Darmstadt 1967. Zu Breslau vgl. Berger, *Historikerinnen*, a. a. O. (Anm. 2), 96 f. und Bauer, *Versöhnung*, a. a. O. (Anm. 2), 5 f. Dort auch eine ausführlichere Charakteristik der sozialen und politischen Situation in Breslau nach dem Ersten Weltkrieg, 7 f. Zum Elternhaus vgl. auch Schwöbel, *Leben*, a. a. O. (Anm. 2), 25–28.

4 Hildegard Schaefer. *Lebenslauf*, 11.08.1965, Universitätsarchiv der Goethe-Universität Frankfurt am Main (UAF), Abt. 14, Nr. 109, Bl. 20–22.

an die erst 1919 gegründete Hamburger Universität erfolgte, ist bislang nicht geklärt.<sup>5</sup> Dort wurde der Kirchen- und Osteuropahistoriker Richard Salomon<sup>6</sup> ihr zentraler Lehrer und Doktorvater. Rückblickend charakterisiert Schaefer die Situation am Seminar für Osteuropäische Geschichte als eine »beglückende Gemeinschaft v[on] Lehrern u[nd] Schülern.«<sup>7</sup> Die Verbindung von Kirchengeschichte und politischer Geschichte, wie Salomon sie praktizierte,<sup>8</sup> wurde auch für ihre fachliche Arbeit prägend.

## Wissenschaftliche Karrieren bis 1945

### Hildegard Schaefer

Hildegard Schaefer wurde 1927 an der Universität Hamburg bei Richard Salomon mit der Dissertation *Moskau – das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der Slawischen Welt* promoviert. Sie war damit eine von sechs Frauen und zehn Personen insgesamt, die zwischen 1919 und 1944 in Osteuropäischer Geschichte an der Hamburger Universität promovierten. Neben Werner Philipp strebte nur noch Hildegard Schaefer die Habilitation im Fach an.<sup>9</sup>

Ihre Arbeit, die 1929 erstmals erschien und nach 1945 zwei weitere Auflagen erfuhr,<sup>10</sup> begründete maßgeblich das fachwissenschaftliche Ansehen Hildegard Schaefers, auch wenn in der Forschung heute weitgehender Konsens darüber besteht, dass es sich bei der Theorie von Moskau als einem *dritten Rom* um eine theologisch-eschatologische Lehre und nicht um die Programmatik der weltlichen Herrscher Russlands handelte.<sup>11</sup>

5 Vgl. Bauer, *Versöhnung*, a. a. O. (Anm. 2), 8 und Berger, *Historikerinnen*, a. a. O. (Anm. 2), 98, die die »Entscheidung für Hamburg als Hinwendung zur historischen Osteuropafor-schung« sieht.

6 Zu Salomon siehe Berger, *Historikerinnen*, a. a. O. (Anm. 2), 97 f. sowie Rainer Nicolay-sen, »vitae, nicht vita«. Über Vertreibung und Exil des Osteuropa-Historikers Richard Salomon (1884–1966), in: Rainer Hering/Rainer Nicolaysen (Hg.), *Lebendige Sozial-geschichte. Gedenkschrift für Peter Borowsky*, Wiesbaden 2003, 633–658 und Fritz T. Epstein, *Hamburg und Osteuropa. Zum Gedächtnis von Professor Richard Salomon, 1884–1966*, in: *JGO NV*. 15/1 (1967), 59–68.

7 Schaefer, *Redeskript* 1977, a. a. O. (Anm. 3), ZA EKHN 232/10.

8 Vgl. Bauer, *Versöhnung*, a. a. O. (Anm. 2), 9.

9 Vgl. Berger, *Historikerinnen*, a. a. O. (Anm. 2), 101–104. Zur Biographie Werner Phil-ipp: Hans-Christian Petersen, »Die Gefahr der Renazifizierung ist in unserer Branche ja besonders groß.« Werner Philipp und die deutsche Osteuropaforschung nach 1945, in: Hans-Christian Petersen/Jan Kusber (Hg.), *Neuanfang im Westen. 60 Jahre Osteuropa-forschung in Mainz (Beiträge zur Geschichte der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, N.F., Bd. 5)*, Stuttgart 2007, 31–53.

10 Hildegard Schaefer, *Moskau, das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der slawischen Welt*, Prag 1929 (2. Aufl. Darmstadt 1957, 3. Auflage 1963).

11 Vgl. u. a. Edgar Hösch, *Die Idee der Translatio Imperii im Moskauer Russland*, in: *Europäi-sche Geschichte Online (EGO)*, hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 12.03.2010, <http://www.ieg-ego.eu/hoesche-2010-de>, URN: urn:nbn:de:0159-2010102586 [Zugriff: 19.11.2018].

Nach dem Abschluss der Promotion erhielt Hildegard Schaefer ein Habilitationsstipendium der Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft. Von 1928 bis 1930 forschte sie in Prag zur Entwicklung der politischen Theorie in Russland im 18. Jahrhundert. Die Annahme der bereits fertiggestellten Habilitationsschrift in Breslau wurde jedoch, soweit heute bekannt, durch die dortige nationalsozialistische Hochschulgruppe verhindert, der Hildegard Schaefer als Schülerin des ›jüdischen‹ Ordinarius Richard Salomon galt.<sup>12</sup> Sie gehörte 1933 zu dem Kreis seiner Absolventen, die schriftlich gegen die Entlassung Salomons protestierten.<sup>13</sup>

Nach dem Scheitern ihrer universitären Karriere arbeitete Hildegard Schaefer zunächst als Hauslehrerin und schrieb sich als Gasthörerin an der Universität Rostock ein. 1934 erschien ihre Studie *Die dritte Koalition und die Heilige Allianz*. In dieser interpretierte sie die von Russland, Österreich und Preußen 1815 begründete *Heilige Allianz* als ersten Versuch, eine europäische politische Ordnung auf Grundlage des Christentums herzustellen.<sup>14</sup> Für Schaefer stellte dieser christliche Einigungsgedanke zugleich eine fortdauernde politische Aufgabe dar, wobei sie 1934 in Adolf Hitler den potentiellen Akteur erblickte, der eine solche Neuordnung Europas realisieren könnte, während sie nach 1945 den Ökumenischen Rat als Vertreter der Idee einer *Heiligen Allianz* benannte.

## Hans Heinrich Schaefer

Hans Heinrich Schaefer, der ältere Bruder Hildegard Schaefer, zeigte bereits als Kind eine besondere Begabung für Sprachen. Dies bewog ihn dazu, in Kiel ein Studium der alten Sprachen zu beginnen.<sup>15</sup> Mit Ausbruch des Ersten Weltkrieges hoffte er, als Freiwilliger in das kaiserliche Heer aufgenommen zu werden, doch teilten die zuständigen Stellen den jungen Studenten aufgrund gesundheitlicher Defizite zum Sanitätsdienst ein. Nach Kriegsende folgte Hans Heinrich seinem Vater nach Breslau, wo er nach nur drei Semestern sein Studium mit einer unveröffentlicht gebliebenen Dissertation über den frühislamischen Koranglehrten

12 Vgl. hierzu Berger, *Historikerinnen a. a. O.* (Anm. 2), 106, sowie den Brief Hildegard Schaefer an Carl Heinrich Becker aus Prag vom 06.02.1929, Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz (GSTA), VI. HA, N1 Carl Heinrich Becker, Nr. 3835. Die Beschreibung Richard Salomons als ›jüdischen‹ Hochschullehrer ließ sich nur aus der Perspektive der nationalsozialistischen ›Rassenlehre‹ herleiten. Salomon selbst war bereits 1902 zum Protestantismus konvertiert.

13 Vgl. Berger, *Historikerinnen a. a. O.* (Anm. 2), 105.

14 Hildegard Schaefer, *Die dritte Koalition und die Heilige Allianz*. Nach neuen Quellen, Berlin u. a. 1934 (ergänzte Auflage unter dem Titel *Autokratie und Heilige Allianz*. Nach neuen Quellen, Darmstadt 1963).

15 Biographische Angaben nach Omeljan Pritsak, Hans Heinrich Schaefer, in: *Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft* 108 (1958), 21–40; Manfred Bauschulte, *Straßenbahnstellen der Aufklärung. Studien zur Religionsforschung 1945–1989*, Marburg 2012, 250–268; Werner Sundermann, Art. Schaefer, Hans Heinrich, in: *Encyclopædia Iranica*, online edition, 2017, <http://www.iranicaonline.org/articles/schaefer-hans-heinrich> [Zugriff: 19.11.2018]; Carsten Colpe, Art. Hans Heinrich Schaefer, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. 7, Tübingen 2004, 858.

Hassan von Basra<sup>16</sup> beendete und im Bereich der orientalischen Philologie promoviert wurde. Anschließend verließ er die schlesische Metropole und ging nach Berlin, wo er zunächst als Redakteur für eine nationalliberale Zeitung arbeitete. Auch mit finanzieller Unterstützung des Verlegers widmete er sich jedoch wieder verstärkt der wissenschaftlichen Arbeit und reichte 1922 seine Habilitationsschrift<sup>17</sup> an der Breslauer Universität ein, die ebenfalls unveröffentlicht bleiben sollte. Nachdem er in Breslau zwei Jahre als Privatdozent gewirkt hatte, ernannte ihn die dortige Universität zum nichtplanmäßigen außerordentlichen Professor für Iranische Philologie. 1926 folgte Hans Heinrich Schaeder dem Ruf der Königsberger Universität auf den Lehrstuhl Semitische Philologie, vier Jahre später verließ er Ostpreußen und übernahm die Professur für Orientalische Philologie in Leipzig. Dass Schaeder die Professur in der sächsischen Messestadt nach nur einem Jahr wieder aufgab und den Berliner Lehrstuhl für Semitische Philologie übernahm, steht womöglich im Zusammenhang mit besseren Arbeitsbedingungen in der Hauptstadt sowie seinem dortigen Freundeskreis<sup>18</sup>

Infolge seiner vielseitigen Kenntnisse altorientischer Sprachen und der Vielzahl an Veröffentlichungen<sup>19</sup> war Hans Heinrich Schaeder schon in jungen Jahren national wie international als Wissenschaftler auf dem Gebiet der Iranistik und Islamkunde etabliert und anerkannt.<sup>20</sup> Trotz seiner tiefgreifenden Kenntnisse der Sprachen und Kulturen des Vorderen und Mittleren Ostens hat er diese Regionen selbst nie kennengelernt. Im Gegensatz zu seiner Schwester, die noch während der Zeit der Weimarer Republik Deutschland für ihre Forschungen verließ, sollten sich Hans Heinrichs Aufenthalte außerhalb Deutschlands auf seinen Einsatz als Sanitäter im Ersten Weltkrieg beschränken, im Zuge dessen er Frankreich, das zu diesem Zeitpunkt noch ungarische Siebenbürgen sowie die beiden litauischen Städte Kaunas und Vilnius kennengelernt hatte. Es liegt die Vermutung nahe, dass sich die Eindrücke aus Ungarn und Litauen – eine für Schaeder bis dato völlig unbekannte Welt – mit seinem omnipräsenten Antikommunismus<sup>21</sup> ab 1933 zu einem Gesamtbild über den ›Osten‹<sup>22</sup> zusammenfügten, welchen er als Quell allen Übels und Bedrohung für die europäische Kultur verstand.

16 Hans Heinrich Schaeder, Hasan von Basra. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Islam, Breslau 1919 [unveröffentlichte Maschinenschrift].

17 Hans Heinrich Schaeder, Hafizstudien, Breslau 1922 [unveröffentlichte Maschinenschrift].

18 Pritsak, Hans Heinrich Schaeder, a. a. O. (Anm. 15), 33.

19 Die vollständige Bibliographie Hans Heinrich Schaeders bei Dirk Schuster, Art. Schaeder, Hans Heinrich, in: BBKL, Bd. 37, Nordhausen 2016, 1038–1050.

20 Ludmila Hanisch, Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, in: Jürgen Elwert/Jürgen Nielsen-Sikora (Hg.), Kulturwissenschaften und Nationalsozialismus, Stuttgart 2008, 503–525; hier: 513.

21 Vgl. dazu Dirk Schuster, Die Lehre vom »arischen« Christentum. Das wissenschaftliche Selbstverständnis im Eisenacher »Entjudungsinstitut« (Kirche – Konfession – Religion 70), Göttingen 2017, 235–245 und 274–277.

22 Darunter ist das Gebiet östlich des heutigen Polens zu verstehen, nicht jedoch der Nahe und Mittlere Osten. Letztere Gebiete standen für Hans Heinrich Schaeder in einem Zusammenhang mit der europäischen Kultur. Vgl. Dirk Schuster, »Kulturelle Ostgrenzen«

Für die Zeit bis 1933 sind in den Publikationen von Hans Heinrich Schaefer keine rassistischen oder antisemitischen Auslassungen zu finden. Beispielsweise hob er in seiner 1930 veröffentlichten Schrift *Esra der Schreiber* das antike Judentum positiv gegenüber den religiösen Offenbarungskonzeptionen »anderer orientalischer Völker« heraus, da sich dieses vom immer wiederkehrenden Offenbarungszwang gelöst habe und dadurch die eigene Religion mit einer dauerhaften Metaphysik versehen habe. Auch wenn Hans Heinrich Schaefer betonte, das Judentum habe diesbezüglich niemals jene »echte Geschichtsbetrachtung erreicht, zu der die Griechen im 5. Jahrhundert durchgedrungen sind«,<sup>23</sup> so sind derartige Aussagen Schaefers nicht als gegen das Judentum an sich gerichtet zu bewerten. Auch in Bezug auf das Christentum, dessen »absolute Menschlichkeit« das Judentum niemals begreifen könne,<sup>24</sup> nahm Schaefer eine anthropologische Herabstufung vor. Derartige Denkmuster lassen sich indes mit dem zur damaligen Zeit allgemeinen Überlegenheitsdenken des europäischen Protestantismus erklären, welcher mehrheitlich zwar immer wieder unterschwellig rassistische Argumentationsweisen nutzte, den Rassismus aber nicht zur Grundlage des Denkens gemacht hat.

Soweit bekannt trat Hans Heinrich Schaefer bis 1933 politisch nicht in Erscheinung, auch wenn er scheinbar dem demokratisch-republikanischen Staatssystem von Weimar nicht sehr wohlwollend gegenüber stand. Er genoss national wie international Anerkennung als Experte für die Religionen und Kulturen des Nahen und Mittleren Ostens. Mit seinem 1931 vollzogenen Wechsel auf den Lehrstuhl für Semitische Philologie erfüllte sich überdies sein Wunsch, in Berlin als Professor wirken zu können.

## Hildegard Schaefer

### Verhalten und Wirken im Nationalsozialismus

Durch die Vermittlung ihres Bruders kam Hildegard Schaefer im Herbst 1934 in Kontakt zu dessen Kollegen Albert Brackmann, Professor für mittelalterliche Geschichte. Brackmann war neben seiner universitären Tätigkeit Generaldirektor des Geheimen Staatsarchivs sowie Leiter der Nordostdeutschen Forschungsgemeinschaft (NOFG). Die NOFG war am 19. Dezember 1933 in Berlin als Nordostdeutsche Forschungsgemeinschaft gegründet und später in Nord- und Ostdeutsche Forschungsgemeinschaft umbenannt worden.<sup>25</sup> Die NOFG war

---

Europas. Hans Heinrich Schaefers Denken im »Dritten Reich«, in: Osteuropa 67/1–2, (2017), 121–130.

23 Hans Heinrich Schaefer, *Esra der Schreiber* (Beiträge zur historischen Theologie 5), Tübingen 1930, 70.

24 A. a. O., 76.

25 Zu Brackmann, zur NOFG und den Volksdeutschen Forschungsgemeinschaften vgl. ausführlich Michael Fahlbusch, *Wissenschaft im Dienst der nationalsozialistischen Politik? Die »Volksdeutschen Forschungsgemeinschaften« von 1931–1945*, Baden-Baden 1999,

Teil der sogenannten Volksdeutschen Forschungsgemeinschaften, die u. a. durch entsprechende Forschungen die vermeintlich historischen Rechte des Deutschen Volkes auf die verlorenen Territorien östlich der Reichsgrenze nachzuweisen suchte und damit argumentativ zur Revision des Versailler Vertrages beitragen wollte. Teil der NOFG war die Publikationsstelle Dahlem (PuSte), die, 1931 aus einem Forschungsfond am Grenzmarkarchiv gegründet, 1933 unter dem Dach der NOFG agierte.<sup>26</sup> Sie wurde vom Reichsinnenministerium finanziert, seit 1943 war sie dem Reichssicherheitshauptamt unterstellt.<sup>27</sup> Geschäftsführer der PuSte unter der Leitung Brackmanns war seit 1931 Johannes Papritz. Nach der Pensionierung Brackmanns 1936 leitete er die PuSte bis 1946. Die PuSte hatte die Aufgabe, die »obersten Reichsbehörden und sonstige Dienststellen der Verwaltung und der Wehrmacht mit zuverlässigem Material über die Landeskunde, die Nationalitätenverhältnisse und die Wirtschaftsgrundlage ihrer einzelnen Arbeitsgebiete zu versehen.«<sup>28</sup> Hans Heinrich Schaefer hatte im Herbst 1934 Brackmann aufgesucht und angefragt, ob seine Schwester ein Forschungsstipendium erhalten könne.<sup>29</sup> Hildegard Schaefer bot Brackmann im Oktober einen Aufsatz zum Abdruck in der Historischen Zeitung an. Wie Heike Anke Berger darlegt, bleibt offen, ob sie sich damit für eine Anstellung empfehlen wollte oder dazu motiviert war, nachdem diese in Aussicht gestellt worden war, jedenfalls positionierte die Nachwuchshistorikerin sich mit ihrem Beitrag als »vielpersprechende Mitarbeiterin«.<sup>30</sup> Schaefer, die mangels Ersatz nicht sofort aus ihrer Hauslehrerinnenstelle kam, erhielt bereits ab Januar 1935 ein monatliches Stipendium in Höhe von 100 RM für Vorarbeiten, konkret Forschungen über »Brandenburg-Preussen und die polnischen Teilungen unter besonderer Berücksichtigung des Bündnisses von 1790«.<sup>31</sup> Am 4. Januar sandte sie Brackmann nähere Ausführungen zur

178–238, dort auch ältere Literatur. Vgl. auch Ingo Haar, Historiker im Nationalsozialismus. Deutsche Geschichtswissenschaft und der »Volkstumskampf« im Osten, Göttingen 2000, 265 f. Siehe nun auch Ingo Haar, Nord- und Ostdeutsche Forschungsgemeinschaft, in: Michael Fahlbusch/Ingo Haar/Alexander Pinwinkler (Hg.), Handbuch der völkischen Wissenschaften. Akteure, Netzwerke, Forschungsprogramme, Bd. 2, Berlin-Boston 2017, 1894–1908.

26 Michael Burleigh, *Germany Turns Eastwards. A Study of Ostforschung in the Third Reich*, Cambridge 1988, 53 und Fahlbusch, *Wissenschaft*, a. a. O. (Anm. 25), 215.

27 Vgl. Schreiben des Reichsministeriums des Inneren (RMdI) an die PuSte Dahlem, Staatsarchivdirektor Papritz, vom 29.12.1943 (Abschrift), Institut für Zeitgeschichte (IFZ) München, MA 541, Bl. 81. Grundlegend zur PuSte vgl. Burleigh, *Germany*, a. a. O. (Anm. 26) und Torsten Musial, *Staatsarchive im Dritten Reich. Zur Geschichte des staatlichen Archivwesens in Deutschland 1933–1945*, Potsdam 1996, 23 sowie Fahlbusch, *Wissenschaft*, a. a. O. (Anm. 25), 212–223 und 556–575.

28 Reichsministerium des Innern vom 15.04.1943, Abteilung VI an den Generalbevollmächtigten für die Reichsverwaltung z. Hd. von Herrn MinRat Jacobi (Abschrift), in: IFZ München, MA 24/6, Bl. 13.

29 Siehe handschriftlichen undatierten Zettel mit einer entsprechenden Notiz in: Bundesarchiv (BArch), R 153/1255, unpag.

30 Berger, *Historikerinnen*, a. a. O. (Anm. 2), 108.

31 Notiz von Johannes Papritz vom 03.12.1934, in: BArch, R 153/1255 und Postkarte von Hildegard Schaefer an Papritz vom 05.12.1934, in: ebd.

Konzeption ihrer Arbeit, die dieser am 7. des Monats bestätigte und sie um regelmäßige Arbeitsberichte bat.<sup>32</sup> Am 1. April 1935 begann Schaefer als wissenschaftliche Stipendiatin bei der Publikationsstelle Dahlem. Neben der Fortführung ihres Forschungsthemas, das bald erweitert wurde,<sup>33</sup> gehörte sie vermutlich ab 1937 der Redaktion der hauseigenen Zeitschrift *Jomsburg* an<sup>34</sup>, leitete hauptverantwortlich die Polnische Kartei und war gemeinsam mit Robert Adolf Klostermann für die Zeitschriften und die Presseabteilung der PuSte zuständig.<sup>35</sup> Nach dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion kamen weitere Aufgaben hinzu, darunter die Beobachtung der russischen Presse so wie die Mitarbeit an einem Atlas zu Weißruthenien.<sup>36</sup> Die Arbeitsbelastung war phasenweise sehr hoch und schloss Arbeit bis spät in der Nacht und Sonntagsarbeit mit ein.<sup>37</sup>

Zwar stieg Schaefer's Stipendienhöhe im Laufe der Jahre von 250 RM (1935–1937) über 284,84 RM (Januar–März 1938) auf 280 RM monatlich ab 1. April 1938<sup>38</sup>, doch trotz ihrer langjährigen Tätigkeit und ihrer zahlreichen Aufgaben wurde sie von Johannes Papritz, dem Leiter der PuSte, im Gegensatz zu ihren männlichen Kollegen nicht fest angestellt. Schaefer wandte sich am 27. Januar 1942 deswegen an Papritz. Sie nutzte ein Arbeitsangebot von Seiten Emil Meynens, der sie für die Mittelstelle der Volksdeutschen Forschungsgemeinschaft gewinnen wollte, um ihre Stellung in der PuSte zu verbessern. Wie sie Papritz mitteilte, habe sie keinen »inneren Grund, mich von meiner jetzigen Arbeit wegzuwünschen«, aber beschrieb doch die vielen »technischen Obliegenheiten« anstelle wissenschaftlicher Aufgaben als unbefriedigend.<sup>39</sup> Im April 1943 erhielt sie in der Tat einen Vertrag als wissenschaftliche Referentin, allerdings ohne die von ihr anvisierte Verbeamtung.<sup>40</sup>

Schaefer's Tätigkeit bei der PuSte ging mit einer Veränderung der Ausrichtung ihrer Publikationen einher. Hatte ihr Schwerpunkt bisher auf der Kirchen-

32 Schriftwechsel in: BArch, R 153/1255.

33 »Die Idee der Teilung Polens in der Geschichte«. Vgl. GSTA, HA Rep 178 B, Nr. 824, Nordostdeutsche Forschungsgemeinschaft Berlin Dahlem. Übersicht über die der NOFG bekanntgegebenen deutschen Ostarbeiten. Stand Juli 1934.

34 Siehe Referateinteilung der PuSte vom 01.06.1937, in: GSTA, HA Rep 178 B Nr. 619, Bl. 55.

35 Vgl. Geschäftsverteilungspläne der PuSte vom 12[?].07.1938 und 16.01.1939, BArch, R 153/1666 unpag.,

36 Vgl. Geschäftsverteilungsplan vom 01.06.1941, BArch, R 153/1666, unpag. sowie zu Weißruthenien ebd., R 153/302 und 1054, unpag. Siehe auch Tätigkeitsbericht der Volksdeutschen Forschungsgemeinschaften 1940/41, GSTA, HA Rep 178 B, Nr. 826, 6–20; hier: 14,

37 Am 15.02.1938 teilt sie Gollwitzer beispielsweise mit, dass sie keinerlei Aufgaben in der Gemeinde übernehmen könne, da sie jeden Abend bis 11 Uhr arbeite. Sie hofft, durch »Durcharbeiten während der Arbeitszeit die Freistunde für den Gottesdienst verdienen« zu können. Am 20.02.1938 erwähnt sie, dass sie wegen der »jetzigen Institutsarbeit wieder leider nicht zur Kirche u. zum Kindergottesdienst« kommen konnte. Siehe Schriftwechsel in: EZA 686/5396. Siehe auch die Korrespondenzen in BArch 153/1255.

38 Staatsarchivrat an Schaefer vom 07.06.1940, BArch R 153/1255. Seit 1936/37 wurden davon Spenden für das Winterhilfswerk abgeführt. Siehe Schriftwechsel dazu ebd.

39 Siehe Schriftwechsel in BArch R 153/1255.

40 Vgl. hierzu detailliert Berger, Historikerinnen, a. a. O. (Anm. 2), 156–177.

und Ideengeschichte Russlands gelegen, so wandte sie sich nun der ›polnischen Frage‹ zu und übernahm hierbei wesentliche Versatzstücke des völkischen Diskurses der deutschen ›Ostforschung‹. So zog Schaeder in ihrer 1937 erschienenen Arbeit *Geschichte der Pläne zur Teilung des alten polnischen Staates seit 1386. I. Der Teilungsplan von 1392* eine Kontinuitätslinie von der Zersplitterung des polnischen Staates in Teilfürstentümer im Hochmittelalter über einen Teilungsplan des Herzogs von Oppeln 1392 zu den Teilungen Polen-Litauens am Ende des 18. Jahrhunderts und interpretierte dies als Ausdruck eines »Widerstreit[s] der staatsbildenden und staatsauflösenden Kräfte im Innern des polnisch-litauischen Staates selbst«, während die benachbarten Mächte lediglich »ihre politischen Rechte und Bedürfnisse und Wünsche geltend« gemacht hätten.<sup>41</sup> 1392 wie 1795 seien die »inneren Grenzen des polnischen Staats [...] zutage« getreten, womit sie zugleich die Nachbarstaaten Polens von jeglicher »willkürliche[r] Raub und Zerstörungstendenz«<sup>42</sup> freisprach. Es folgten Publikationen in der *Jomsburg*, in denen sie die Legitimität der territorialen Ausdehnung der Zweiten Polnischen Republik unter Verweis auf eine in deren östlichen Gebieten nicht vorhandene »Volkstumsmehrheit« in Abrede stellte<sup>43</sup> sowie 1942 zur ›Warägerfrage‹, wobei Schaeder den Beginn der altrussischen Staatlichkeit als das Werk skandinavischer Normannen darstellte.<sup>44</sup> 1943 gehörte sie zu den Autorinnen und Autoren des programmatischen Kompendiums, das Albert Brackmann zu dessen 70. Geburtstag gewidmet war.<sup>45</sup>

Anfang 1943 sprach Schaeder auf Anforderung des Oberkommandos der Wehrmacht vor Offizieren und Mannschaften der Heeresgruppe Nord in Pskov und Umgebung.<sup>46</sup> In ihren Vorträgen, die nach ihrem Verständnis dazu dienen sollten, »den deutschen Soldaten in Nordwestrussland in seinen dortigen Aufgaben zu fördern und ihm darüber hinaus gediegene geistige Anregung und

41 Hildegard Schaeder, *Geschichte der Pläne zur Teilung des alten polnischen Staates seit 1386. I. Der Teilungsplan von 1392*, Leipzig 1937, VIII.

42 A. a. O., VIII und 88. Vgl. hierzu auch die Rezensionen von Adalbert Hahn, in: *Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte* 50 (1938), 149 f., sowie von Alfred Lattermann, in: *Deutsche Wissenschaftliche Zeitschrift für Polen* 33 (1937), 259.

43 Vgl. Hildegard Schaeder, *Die historischen Ostgrenzen Polens im Verhältnis zur heutigen polnischen Volkstumsmehrheit*, in: *Jomsburg* 2 (1938), 28–34; dies., *Die neuen polnischen Wojwodtschaftsgrenzen*, in: *Jomsburg* 2 (1938), 197–199.

44 Vgl. dies., *Die Normannomachie. Der Ursprung des altrussischen Staates im Meinungskampf der Jahrhunderte*, in: *Jomsburg* 6 (1942), 298–305; vgl. auch dies., *Waren die Normannen an der Gründung des litauischen Staates beteiligt?*, in: *Jomsburg* 6 (1942), 122–124. Vgl. diese Argumentation auch bereits vier Jahre zuvor: Dies., *Russischer Winter vor 1000 Jahren*, in: *Geistiges Leben*, Nr. 97/98, 27.02.1938. Für eine Einordnung der ›Warägerfrage‹ in die widerstreitenden historiographischen Traditionen vgl. Birgit Scholz, *Von der Chronistik zur modernen Geschichtswissenschaft. Die Warägerfrage in der russischen, deutschen und schwedischen Historiographie*, Wiesbaden 2000.

45 Hildegard Schaeder, *Epochen der Reichspolitik im Nordosten von den Luxemburgern bis zur Heiligen Allianz*, in: Hermann von Aubin u. a. (Hg.), *Deutsche Ostforschung. Ergebnisse und Aufgaben*, Bd. 2, Leipzig 1943, 1–43.

46 Vgl. Bericht über die Vortragsreise im Gebiet der Heeresgruppe Nord im März 1943, BArch, R 153/1255, Hildegard Schaeder.

Bildung [zu] vermitteln«<sup>47</sup>, legitimierte Schaefer die deutsche Besatzungspolitik, indem sie die Geschichte des nordwestlichen Russlands als ›deutsche‹ Geschichte interpretierte, die seit über tausend Jahren von den Taten »germanischer und deutscher Seefahrer und Staatsgründer«, den »Vorfahren«<sup>48</sup> der heutigen Soldaten, geprägt sei. Der Wehrmacht sei es zu verdanken, dass die kulturellen Schätze »aus der Feuerlinie in das Hinterland gerettet« worden seien und dass der »alte übermütige Spruch ›Wer kann etwas ausrichten gegen Gott und Grossnowgorod‹ verklungen«<sup>49</sup> sei. Vermutlich übernahm sie im gleichen Jahr auch Vorträge für die Akademie Jugendführung Braunschweig.<sup>50</sup>

### Engagement für Verfolgte

Obwohl Hildegard Schaefer als Tochter eines Theologieprofessors in einem protestantisch geprägten Elternhaus aufwuchs, scheint sie erst in der Begegnung mit Haupt- und Ehrenamtlichen der Evangelischen Gemeinde in Berlin-Dahlem zu einem persönlichen Glauben gefunden zu haben. Im September 1938 schrieb sie an Helmut Gollwitzer, dass sie erst vor zweieinhalb Jahren angefangen habe, Christ zu sein und »jetzt so gern in einer guten Schule mit Erziehung« sei.<sup>51</sup> In einem Bericht schildert sie, wie sie der Zufall in die Gemeinde von Pastor Martin Niemöller geführt habe: »Ein Büromensch, seit einigen Wochen Mitarbeiter am Preußischen Geheimen Staatsarchiv Berlin-Dahlem, kehrt an einem warmen Mai-Abend 1935 von der Dienststelle in das möblierte Zimmer zurück. Der Weg führt über die Thiel-Anlagen, in denen der rote Backsteinbau der Jesus-Christus-Kirche steht [...]. Aber diesen Abend ist das bisher übersehene, schmale Kreuz, hoch hoben [...] hell erleuchtet. Auf die halb gleichgültige Frage an einen Vorübergehenden kommt die Antwort: »Niemöller hält Fürbitte-Gottesdienst für die verhafteten Pfarrer.« Warum nicht einmal eintreten?«<sup>52</sup> Dieser Kirchenbesuch hat

47 A. a. O., 4.

48 Typoskript Hildegard Schaefer, Wikinger und Hanseaten in Nordwest-Russland. Zusammenfassung von Vorträgen vor Offizieren und Mannschaften der Heeresgruppe Nord, März 1943, Zentralarchiv der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt (ZAEK HN), Bestand 232 (Sammlung Gerlind Schwöbel zu Hildegard Schaefer), Ordner Nr. 7, 1.

49 A. a. O., 5.

50 Siehe Anfrage der Akademie an Papritz vom 08.06.1943 und handschriftlicher Notizzettel mit Vortragsdaten für den 21. und 22.06., BArch, R 153/1255. In ihrem hinterlassenen Bestand befindet sich zudem ein Päckchen Filme aus dem Eigentum der Akademie. H. Müntzel, »Bunkerverzeichnis« vom 04.09.1944, BArch, R 153/936. Aus einem Bericht von Kohte vom 26.10.1943 geht hervor, dass es sich um russische Filmrollen handelte. Ebd. Zur Akademie siehe Jürgen Schultz, *Die Akademie für Jugendführung der Hitlerjugend in Braunschweig*, Braunschweig 1978. Die Akademie gab 1944 *Der Osten und die deutsche Geschichte: Vorträge* heraus.

51 Schaefer an Gollwitzer vom 19.09.1938, EZA 686/5396.

52 Undatiertes vierseitiges Manuskript *Berlin-Dahlem*, von Hildegard Schaefer unterzeichnet, EZA 50/960, 9a. Martin Niemöller übernahm 1931 die Pfarrstelle an der St. Annenkirchen in Berlin-Dahlem. Aus Platzgründen wich er häufiger für seine Gottesdienste in die 1932 fertiggestellte Jesus-Christus-Kirche in Dahlem aus. Siehe Evangelische Kir-

sie offenbar so geprägt, dass sie Mitglied der *Bekennenden Kirche* und des *Dahlemer Kreises* wurde.<sup>53</sup> Seit 1936 studierte sie parallel zu ihrer hauptberuflichen Arbeit und ihrem ehrenamtlichen Engagement in der Gemeinde an der illegalen Kirchlichen Hochschule in Berlin Theologie.<sup>54</sup> Die Studierenden besuchten in Privatwohnungen durchgeführte Arbeitsgemeinschaften und mussten sich ansonsten den Stoff selbstständig aneignen.<sup>55</sup> Schaefer engagierte sich darüber hinaus in der Gemeinde, u. a. 1938 in einem Kindergottesdienstkreis.<sup>56</sup>

Martin Niemöller gehörte 1933 zu den Gründern des Pfarrernotbundes und wurde Vorstand des diesen leitenden Bruderrates. Im Mai 1934 gründete sich die Bekennende Kirche und verabschiedete die Barmer Theologische Erklärung. Darin begründete sie in sechs Thesen ihre Glaubenssätze sowie die Ablehnung der deutsch-christlichen Ideologie und der staatlichen Kirchenpolitik.<sup>57</sup> Mit den jüdischen Verfolgten solidarisierte sich die Bekennende Kirche als Ganze nicht, obwohl einige Mitglieder immer wieder öffentliche Stellungnahmen forderten. Erst 1943 wandte sie sich gegen die Ermordung der jüdischen Bevölkerung. Auf gemeindlicher Ebene kam es jedoch bereits früher zu konkreten Hilfen für Verfolgte.

Nach der Verhaftung Niemöllers im Juli 1937 leitete Helmut Gollwitzer die Gemeinde und es fanden regelmäßige Fürbittegottesdienste für Verhaftete statt.<sup>58</sup> Schaefer stand in regem Austausch mit Pastor Gollwitzer über theologische Fragen und die Gemeindegarbeit. Auf kleinen Karten berichtete sie ihm von ihren Lektüren seiner Predigten, der Bibel und der Schriften Luthers. Durch Gollwitzer suchte sie zu lernen, nicht auf die eigenen Kräfte zu schauen, sondern auf

---

chengemeinde Berlin-Dahlem. Dahlem und die Bekennende Kirche, <https://www.kg-dahlem.de/index.php?id=47> [Zugriff: 19.11.2018], und Gerhard Schäberle-Koenigs, Und sie waren täglich einmütig beieinander. Der Weg der Bekennenden Gemeinde Berlin/Dahlem 1937–1943 mit Helmut Gollwitzer, Gütersloh 1998. Zur Biographie Niemöllers jetzt auch Benjamin Ziemann, Martin Niemöller. Ein Leben in Opposition, München 2019.

53 Siehe biografische Notiz, in: Righteous among the Nations, M. 31/8759/11394, 6.

54 Die Angaben zum Beginn des Studiums variieren. In einem Personal-Stammbogen vom 05.12.1969 gibt sie als Studiendauer 1937–1942 an, EZA, 2 P 30. In ihrer biographischen Notiz 1947 bringt sie die Studienaufnahme in Zusammenhang mit dem Tod ihres Vaters. Righteous among the Nations, M. 31/8759/11394, 7. Hier erwähnt sie auch mehrere Polizeiverhöre im Zusammenhang mit ihrer Teilnahme an der Hochschule 1937. Siehe auch Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 24, wo sie ein Verhör am Tag nach der Verhaftung Niemöllers schildert.

55 Siehe das Zeugnis von Osterloh zu ihr, der festhielt: »Ich habe wiederholt Gelegenheit gehabt, mich von dem Fortschritt und den ausgezeichneten Ergebnissen ihrer selbständigen theologischen Arbeiten zu überzeugen.« Osterloh vom 10.08.1938, EZA, 2 P 31.

56 Zu Kirche und Kindergottesdienst schrieb sie Helmut Gollwitzer am 20.02.1938, sie fände es dort »im Übrigen jetzt schöner als früher, ich hab mehr Kraft, die Leute ein bißchen lieb zu haben.« EZA, 686/5396.

57 Evangelische Kirchengemeinde Berlin-Dahlem. Dahlem und die Bekennende Kirche, <https://www.kg-dahlem.de/index.php?id=47> [Zugriff: 19.11.2018], und Sabine Arend/Insa Eschebach (Hg.), Ravensbrück: Christliche Frauen im Konzentrationslager 1939–1945, Berlin 2018, 32–37.

58 Vgl. Niemöller, Gemeinde in Dahlem und den undatierten zehnsseitigen Bericht von Elsie Steck über die Gemeinde, EZA/960, 9b.

Gott.<sup>59</sup> 1939 findet sich eine Passage, dass sie den Opfergedanken aufgreift, wenn sie schreibt, »daß alles, was der Arbeit für das Reich Gottes entgegensteht, ihm zum Opfer gebracht wird.«<sup>60</sup> Sie übersandte dem »lieben Herr Pastor« auch des Öfteren Aufsätze aus ihrer Feder. Im Februar 1938 schildert sie ihm ein Ereignis in ihrer Dienststelle, bei dem ihr der Glaube Richtlinie für ihr Handeln geworden war und das moralische Vokabular der Schuld auffällig ist. Auf der Arbeit sei »Gericht abgehalten (worden) über einig grobe Fehler, die in unser Ortsverzeichnis eingedrungen waren.« Schaefer hatte unbeabsichtigt zur »Überführung eines Schuldigen« beigetragen, der sich anschließend freute, als bei einem anderen Fehler sie (allerdings gemäß ihrer Aussage fälschlicherweise) in den Fokus der Kritik geriet. Die Erinnerung an eine Bußtagspredigt führte dazu, dass sie schwieg und die falsche Verdächtigung nicht widerlegte – wohl auch, da ein anderer tatsächlicher Fehler von ihr unentdeckt blieb.<sup>61</sup>

Schaefer gehörte zum engeren Kreis derjenigen in Dahlem, die gezielt Menschen halfen, die als ›Taufjuden‹ diskriminiert und verfolgt wurden.<sup>62</sup> Sie organisierten gefälschte Papiere, versorgten untergetauchte Gemeindemitglieder mit Lebensmitteln, organisierten Fluchtmöglichkeiten und sandten Pakete in das Ghetto Lublin. Schaefer leitete zudem stellvertretend für den im September 1940 mit Redeverbot belegten und dann zur Wehrmacht eingezogenen Helmut Gollwitzer eine *dogmatische Arbeitsgemeinschaft*, die jene von der Universität Ausgeschlossenen versammelte.<sup>63</sup> Sie übte mit ihrem Engagement ganz konkret aus, was sie sich nach einer Gollwitzer Predigt über Ephesus 3,14 ff. immer neu zu üben vorgenommen hatte: »[...] daß wir Christus bitten, uns so zu durchdringen, daß, wenn ein Mensch zu uns kommt, er nicht uns, sondern Christus begegnet.«<sup>64</sup> Sie wusste sich dabei von

59 Schaefer zweite Karte an Gollwitzer vom 19.09.1938, EZA 686/5396.

60 Schaefer an Gollwitzer vom 09.07.1939, EZA 686/5396.

61 Schaefer an Gollwitzer vom 26.02.1938, EZA 686/5396.

62 Die Unterstützergruppe entstand 1942 aus einem »theologischen Arbeitskreis« Er wurde »von dem Juristen Franz Kaufmann [geleitet und] hatte in Helene Jacobs, Hildegard Jacoby und Gertrud Staewen mutige Mitarbeiterinnen.« Siehe Evangelische Kirchengemeinde Berlin-Dahlem. Dahlem und die Bekennende Kirche, <https://www.kg-dahlem.de/index.php?id=47> [Zugriff: 19.11.2018]. Schaefer ist bei Sandvoß als weitere Engagierte aufgeführt: Hans-Rainer Sandvoß, Widerstand in Steglitz und Zehlendorf, (Schriftenreihe über den Widerstand in Berlin von 1933 bis 1945 2), Berlin 1986, 192–194. Zur Mitwirkung der evangelischen Kirche an der Verfolgung von ›(Tauf-)juden‹ siehe am Beispiel Berlins u. a. Manfred Gailus, »Hier werden täglich drei, vier Fälle einer nichtarischen Abstammung aufgedeckt«. Pfarrer Karl Themel und die Kirchenbuchstelle Alt-Berlin, in: Manfred Gailus (Hg.), Kirchliche Amtshilfe. Die Kirche und die Judenverfolgung im »Dritten Reich«, Göttingen 2008, 82–100. Zur Konstruktion von ›Taufjuden‹ bzw. ›Judenchristen‹ im Nationalsozialismus vgl. Schuster, Lehre, a. a. O. (Anm. 21), 103–107.

63 Vgl. vierseitiger Text über die Gemeinde, EZA, 50/960, Bericht 9a, sowie Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 25. Die Studierenden trafen sich in Privatwohnungen zu Arbeitsgemeinschaften zu bestimmten Themen. Bereits 1939 bot Schaefer Gollwitzer ihre Wohnung für Treffen an, sollte Gollwitzer eine AG anbieten. Siehe Schaefer an Gollwitzer vom 24.04.1939, EZA 686/5396

64 Schaefer an Gollwitzer vom 06.11.1938, EZA 686/5396. Wie ein anderes Gemeindemitglied nach dem Krieg schrieb, verschlang »die nackte Angst die Forderungen des Ge-

ihrer Mutter unterstützt, die ihr zusicherte, dass Gott ihr beistehen werden, wenn sie selbst wegen des Einsatzes für andere in Not geriete.



*Abb. 1:* Hildegard Schaefer, 1943. Fotograf/in unbekannt, Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück, Foto Nr. 98/117 (Kopie)

Am 14. September 1943 wurde Hildegard Schaefer nach einer Denunziation wegen »Begünstigung flüchtiger Juden«<sup>65</sup> in der Wohnung ihrer Mutter, in der sie inzwischen lebte, verhaftet. Am 1. Oktober unterrichtete sie ihren Vorgesetzten aus dem Gefängnis über den letzten Stand ihrer Arbeit und die Verwahrorte ihrer Akten.<sup>66</sup> Sie hoffe, ihre Arbeit bald selbst wieder aufnehmen zu können. Papritz informiert Schaefer Ende Oktober über die geregelten Vertretungen und bis De-

---

wissens in den meisten Fällen« und es sei »kaum eine Handvoll Menschen, die sich zur Verfügung stellten« gewesen. Steck, in: EZA/960, 9b.

65 Vgl. Erklärung Hildegard Schaefer über ihre Verhaftung und die anschließende Haftzeit vom 21.01.1954 sowie eine Kopie des Auszugs aus der Schutzhaft-Kartei, ZAEK HN, Bestand 232, Nr. 1, unpag., In der Dokumentation in Yad Vashem ist ein Schreiben einer Ilse Schüsler enthalten, die der Gestapo ein Versteck einer Jüdin meldet. Im Zuge der Ermittlungen kam es zur Verhaftung von Helene Jacobs und Hildegard Schaefer, wie dort vermerkt ist. Auch publiziert in Schwöbel, *Leben*, a. a. O. (Anm. 2), 34. Die Verhaftung schildert ihre Nichte Adelheid Hentschel in einem Brief vom 12.02.1999, in: *Righteous among the Nations*, M. 31/8759/11394, 42–45. Ihre Tante habe nach ihrer Rückkehr mit ihr nie über ihre KZ-Zeit gesprochen.

66 Schaefer an Papritz vom 01.10.1943, BAArch, R 153/1255.

zember 1943 stand sie im brieflichen Austausch mit Wolfgang Kohte.<sup>67</sup> Bereits im November wurde ihr der Schutzhaftbefehl vorgelegt. Ihr Bruder Hans Heinrich hoffte da noch, dass, da gegen sie anders als bei drei anderen Verhafteten, keine Anklage erhoben worden sei, man ihr keine »eigentlich schuldhaft und strafbare Handlung« zur Last legen könne, fürchtete aber andererseits, dass sie »bei den Vernehmungen ihrer Überzeugung von der unbedingten Autorität des Gebotes der christlichen Nächstenliebe so dezidiert zu erkennen gegeben habe, dass daraufhin die Schutzhaft angeordnet worden« sei.<sup>68</sup> Mehrmalige Versuche ihres Bruders Hans Heinrich, die Freilassung seiner Schwester zu bewirken, scheiterten ebenso wie Papritz' Verhandlungen mit dem Reichssicherheitshauptamt in gleicher Sache. Am 22. Dezember 1943 sprach Papritz im Amt II B 2 wegen ihr vor, und erhielt mitgeteilt, dass Hildegard Schaefer »sich in hohem Masse strafbar gemacht« habe und eine »der Hauptbeschuldigten, wenn nicht die Hauptbeschuldigte« sei. »Sie hat unter anderen Judenkindern verborgen gehalten, Juden Geld zur Verfügung gestellt, sich geheim mit ihnen getroffen und beratschlagt, wie ihnen mit Hilfe falscher Papiere zum Grenzübertritt in die Schweiz verholfen werden kann. Sie hat schliesslich auch grössere Geldbeträge von Juden in Verwahrung genommen, damit (?) nicht konfisziert werden könne. Sie hat schliesslich [...] erklärt, dass ihr das biblische Gebot allen anderen Befehlen oder Anordnungen voranstünde. Es ist damit zu rechnen, dass gegen Fräulein Schaefer auf Konzentrationslager erkannt werden wird.«<sup>69</sup> Papritz zahlte noch bis Sommer 1944 die Bezüge für sie weiter, musste Schaefer dann aber auf Druck des RSHA kündigen.<sup>70</sup> Dr. Krallert hatte nach nochmaliger Prüfung des Falles mitgeteilt, »dass die Darstellung von Prof. Dr. Schaefer betr. seiner Schwester nicht den Tatsachen entspricht, vielmehr erwiesen sich die von Dr. v. Hehn früher erhaltenen

67 Papritz/Kohte an Schaefer vom 29.10.1943, Brief Schaefer an Kohte vom 13.12.1943 und Kohte an Schaefer vom 23.12.1943, mit dem er ihr für das Weihnachtsfest und das kommende Jahr im Namen der »Arbeitskameraden« alles Gute wünschte, BACh, R 153/1255.

68 Hans Heinrich Schaefer an Papritz vom 26.11.1943, BACh, R 153/1255. Papritz' Nachkriegsdarstellung, die zur Rehabilitierung Schaefers beitragen sollte, führt aus, die »Hilfe für die Juden sei nur der Anlaß zur Verhaftung gewesen, aber für die Beibehaltung der Haft sei das hartnäckige (d. h. mutige) Eintreten von Fräulein Schaefer für ihre Tat und Überzeugung ausschlaggebend« gewesen. Eidesstattliche Erklärung von Papritz vom 24.11.1953, EZA 2 P 30, 107.

69 Vermerk von Jürgen von Hehn vom 22.12.1943, BACh, R 58/125, 206.

70 Auf Antrag des Bruders gingen sie auf sein Konto. Siehe Schriftwechsel BACh, R 153/1255. Siehe auch Hinweise auf den Schriftwechsel zwischen Papritz und Brackmann bei Gabriele Camphausen, *Die wissenschaftliche historische Russlandforschung im Dritten Reich 1933–1945*, Frankfurt a. M. u. a. 1990, 192 und Burleigh, *Germany, a. a. O.* (Anm. 26), 237f. sowie die Angaben von Papritz in seiner eidesstattlichen Erklärung vom 24.11.1953. Papritz setzte sich nachgewiesener Maßen auch für Hermann Weidhaas ein, der ähnlich wie Schaefer schon aufgrund seiner umfangreichen slawischen Sprachkenntnisse als wichtiger Mitarbeiter galt. Siehe Sabine Arend, *Denk- und Handlungsräume. Der Kunsthistoriker Hermann Weidhaas und seine Tätigkeit für die Publikationsstelle Berlin-Dahlem (1937/40–1945)*, in: Susanne Kimming-Völkner/Eva Pluhařová-Grigiené/Kai Wenzel (Hg.), *Gestaltungsräume. Studien zur Kunstgeschichte in Mittel- und Osteuropa*. Festschrift zu Ehren von Michaela Marek, Regensburg 2017, 112f.

Informationen als richtig. Danach ist es nicht möglich, dass Fr. Dr. Schaefer ihre Arbeit in der Publikationsstelle auch in späterer Zeit wieder aufnimmt.«<sup>71</sup>

Nach sechsmonatiger Einzelhaft im Polizeigefängnis Berlin Alexanderplatz wurde Schaefer am 15. März 1944 in das KZ Ravensbrück deportiert und erhielt den roten Winkel der politischen Gefangenen und die Haftnummer 31.795.<sup>72</sup> Das KZ Ravensbrück war im Mai 1939 als zentrales Frauen-KZ des Deutschen Reiches eröffnet worden. Zunächst für 3.000 Gefangene geplant, wuchs die Zahl der Inhaftierten Frauen, Kinder und Männer (ab 1941) aus 30 Nationen stetig an. Im ersten Halbjahr 1944 wurden 18.263 Menschen in das KZ Ravensbrück eingeliefert. Als Schaefer dort eintraf, waren die Existenzbedingungen durch die Überbelegung der Baracken, die kritische hygienische Situation und die Mangelernährung lebensbedrohlich.<sup>73</sup> Die Belegung in den Baracken betrug mit 500–1000 Frauen teilweise das Drei- bis Vierfache, die Gesamtbelegung des Lagers lag bei über 30.000 Frauen.<sup>74</sup> Vier Wochen nach ihrer Aufnahme wurde sie mit hohem Fieber in das Krankenrevier eingeliefert.<sup>75</sup> Ab August 1944 bearbeitete sie in der Verwaltung die Häftlingskartei und musste unter anderem die Personalkarten jüdischer Häftlinge alphabetisch ordnen.<sup>76</sup> Gleich am ersten Lagertag wurde ihr, ihrem 1947 erschienenen Bericht zufolge, die Mittagsmahlzeit gestohlen.<sup>77</sup> Rückblickend thematisierte sie auch die schwierige Rolle der Funktionshäftlinge in diesem »Frauenstaat« oder auch »Totenhause«, wie sie das KZ rückblickend nannte.<sup>78</sup> Von ihren Mitgefangenen wurde sie nach eigener Aussage »Ghandi« genannt,<sup>79</sup> was darauf hindeutet, dass sie möglicherweise aufgrund ihrer Sprach-

71 Mitteilung Krallert vom 13.07.1944, Kopie in BARch, R 58/125, 231. Der Historiker und Geograph Wilfried Krallert leitete im RSHA die Amtsgruppe VI G des SD. Siehe Fahlbusch, Wissenschaft, a. a. O. (Anm. 25), 89.

72 Zugangsliste vom 15.03.1944, Archiwum Glowna Komisja Badania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, Instytut Pamięci Narodowej Warszawa, MF Nr. 135 Sygn. 62/100–101. Schaefer war nicht die einzige christliche Mitarbeiterin der PuSt, die in Konflikt mit dem NS-Regime geriet. Auch Hermann Weidhaas kam in das Visier der Gestapo. Siehe dazu Arend, Denk- und Handlungsräume, a. a. O. (Anm. 70), 101–119.

73 Bernhard Strebel, Das KZ Ravensbrück. Geschichte eines Lagerkomplexes, Paderborn 2003. Die Einlieferungszahlen in a. a. O., 105. In der zweiten Jahreshälfte wurden weitere 52.319 und im Januar 1945 6.343 Personen eingeliefert. Ebd.

74 Siehe ebd. und Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 15. Sie war mit etwa 600 anderen Frauen im Block 6 untergebracht. A. a. O., 38.

75 A. a. O., 18. Nach den Angaben auf dem Personal-Stammbogen vom 05.12.1969, EZA 2 P 30, litt sie im KZ an Nierenbluten und einer doppelten Lungenentzündung.

76 Schaefer erinnert diese Arbeit für den Karfreitag 1945 und das Grauen, dass sie und ihre ebenfalls in den Büros tätigen Mitgefangenen erfasste, als sie Karten mit den Namen »Gasowitz, Mördermann und Singer« hintereinander fand. Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 48. Zwischen Januar und April 1945 war in Ravensbrück eine provisorische Gaskammer in Betrieb. Durch Vergasungen und Erschießungen wurden in den letzten vier Monaten des Bestehens des Lagers schätzungsweise 5.000–6.000 Menschen ermordet. Siehe Stefan Hördler, Ordnung und Inferno. Das KZ-System im letzten Kriegsjahr, Göttingen 2015, 409–424.

77 Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 31.

78 A. a. O., 67–71, 78.

79 In *Ostern im KZ* erwähnt sie eine Aufseherin, die sie so nannte. A. a. O., 41.

kenntnisse und ihrer christlichen Nächstenliebe streitschlichtend unter den Gefangenen verschiedener Nationen gewirkt hat. Die SS-Offiziere beschreibt sie 1947 als »unerlaubt böse«, da diese unter anderem entkräftete Frauen schlugen, aber sie zeichnet sie letztlich auch als geistig arm: Die »Sklavenhalter« hätten selbst den Aufblick zu Gott verloren und den Gefangenen nichts mitzugeben, beispielsweise an geistiger Schulung.<sup>80</sup>

Das Wissen um die Dahlemer Gemeinde, die nun auch für sie Fürbitte hielt, gab ihr Kraft.<sup>81</sup> Sie betete mit anderen Deutschen in einem kleinem »Andachtskreise«, in der Weihnachtszeit sangen sie Weihnachtslieder zusammen.<sup>82</sup> Den Ostermorgen 1945 verbrachte sie mit einer russischen Mitgefangenen, die auf ihre Bitte hin Osterchoräle sang.<sup>83</sup> Nachdem sie im April 1945 bereits zur Ermordung selektiert worden war, rettete die Intervention einer polnischen Mitgefangenen ihr das Leben.<sup>84</sup> Als die SS am 27. und 28. April die weiblichen Gefangenen auf Evakuierungsmärsche Richtung Nordwesten trieb, konnte Hildegard Schaefer sich in der ersten Nacht nach einer Explosion eines nahe gelegenen Munitionslagers absetzen.<sup>85</sup> Sie wanderte nach ihrer Flucht noch einige Tage durch Mecklenburg, und nachdem sie wegen anhaltender Gefechte nicht zu Verwandten an den Müritzsee durchkam, frug sie sich zu dem Lager durch, das Ziel des Evakuierungsmarsches gewesen war. Sie wollte anderen nicht zur Last fallen und machte die Antwort einer Pfarrfrau zur Weisung für sich. In Malchow, einem Außenlager von Ravensbrück, wurde sie zwar nochmals interniert, aber auch dieses Lager war in Auflösung begriffen. So wurde sie erneut auf einen Marsch getrieben, zusammen mit polnischen Jüdinnen, bis sich die Wachleute absetzten. Sie setzte ihren Weg alleine fort und fand Aufnahme in einem Pfarrhaus.<sup>86</sup>

## Hans Heinrich Schaefer im Nationalsozialismus

Im Gegensatz zu seiner jüngeren Schwester Hildegard hatten sich Hans Heinrich Schaefer berufliche Ambitionen zu Beginn der 1930er bereits erfüllt. Als Universitätsprofessor bezog er ein entsprechendes Beamtenalar, Berlin war in beruflicher

80 A. a. O., 61 f.

81 1970 spricht sie rückblickend davon, dass sie die Kraft der Fürbitte anderer in der Einzelzelle und im KZ erfahren durfte. Schaefer an Bischof D. D. Hermann Kunst in Bonn, Pfingsten 1972, EZA 742/512. Sie erhielt zudem Pakete aus ihrer Heimat- und anderen Gemeinden, die sie teilte. Siehe Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 82.

82 A. a. O., 22. Sie gibt an, dass aus Angst vor Spitzeln und mangels Gewohnheit die Deutschen nur kleine Gebetskreise hatten im Gegensatz zu den polnischen Gefangenen.

83 A. a. O., 23.

84 Vgl. Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 20 f. und in der 4. Auflage 70–74. Diese Intervention soll am Gründonnerstag des Jahres 1943 stattgefunden haben.

85 Zur Evakuierung des Lagers siehe Stöbel, KZ Ravensbrück, a. a. O. (Anm. 73), 501 und die Schilderung von Schaefer in Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 93 f.

86 Siehe a. a. O., 87–104. Papritz erwähnt, Schaefer habe ihm von ihrer Befreiung erzählt und datiert sie in der Erinnerung auf Anfang Mai unter Erwähnung von Malchow. Eidesstattliche Erklärung von Papritz vom 24.11.1953, EZA 2 P 30, 107.

wie privater Hinsicht seine Wunschheimat und mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten hatte Hans Heinrich Schaefer keinerlei Restriktionen aufgrund vorheriger politischer Tätigkeiten oder ähnlichem zu befürchten. Sein Wirken im ›Dritten Reich‹ ist demzufolge nicht davon gekennzeichnet, seine persönliche Freiheit oder berufliche Position bewahren und sich dem NS-Regime anbieten zu müssen. Hans Heinrich agierte vielmehr bis 1945 aus einer gesicherten Position heraus, indem er die neuen politischen und damit auch ideologischen Gegebenheiten für seine eigene ideologische Agenda zu nutzen versuchte.

Was ihn antrieb, schon unmittelbar nach der Machtübernahme Hitlers und dessen Partei in Teilen seiner Veröffentlichungen offen mithilfe rassentheoretischer Vorstellungen zu argumentieren und auf gegenwärtige politische Entwicklungen Bezug zu nehmen, bleibt unklar. Ein Nachlass von Hans Heinrich Schaefer existiert scheinbar nicht, und die wenigen Korrespondenzen aus dieser Zeit geben keine Hinweise auf einen konkreten Anlass, die zu einer Politisierung seiner Forschungsarbeiten geführt haben.

Beispielhaft versuchte er in einem 1934 von der Deutsch-Armenischen Gesellschaft herausgegebenen Sammelband den philologischen Nachweis zu erbringen, dass die Armenier aufgrund ihrer Sprache mit den ›Ariern‹ respektive der ›nordischen Rasse‹ verwandt seien.<sup>87</sup> Hierbei handelte es sich nicht um eine klassische wissenschaftliche Vergleichsstudie, sondern dieser Sammelband hatte die eindeutige Zielvorgabe, vor dem Hintergrund der staatlichen Judendiskriminierung in Deutschland die Armenier als ›Nicht-Semiten‹ zu präsentieren. Die politische Ausrichtung dieses Vorhabens zeigt sich ebenso an der Mitarbeit des antisemitischen NS-Agitators Johann von Leers, der wie Schaefer das armenische Volk von sämtlichen ›jüdischen Beeinflussungen‹ freisprach.<sup>88</sup>

Gleichfalls in seinem direkten Wirkungskreis an der Berliner Universität nutzte Hans Heinrich Schaefer die sich nunmehr bietenden Möglichkeiten im NS-Regime, um aktiv gegen unliebsame Kollegen vorgehen zu können. So denunzierte er seinen Berliner Professorenkollegen Franz Babinger (1891–1967) unmittelbar nach der Machtübernahme Hitlers.<sup>89</sup> Babinger setzte sich für eine Neuausrichtung der Orientalistik ein, die sich weniger an philologischen Studien ausrichten sollte, was wiederum traditionell ausgerichtete Orientalisten wie Schaefer gegen Babinger aufbrachte. In einem internen Gutachten äußerte sich Hans Heinrich nicht nur vernichtend über die wissenschaftlichen Leistungen seines Berliner Kollegen, sondern zog überdies dessen ›arische‹ Abstammung in Zweifel.<sup>90</sup> Babinger sah sich aufgrund

87 Hans Heinrich Schaefer, Die Stellung des Armenischen unter den indogermanischen Sprachen, in: Deutsch-Armenische Gesellschaft Berlin (Hg.), Armeniertum – Ariertum, Potsdam 1934, 5–8.

88 Johann von Leers, Armeniertum und Ariertum, in: Deutsch-Armenische Gesellschaft Berlin (Hg.), Armeniertum – Ariertum, Potsdam 1934, 8–11.

89 Zu Babinger vgl. Utz Maas, Verfolgung und Auswanderung deutschsprachiger Sprachforscher 1933–1945, Osnabrück 1996, 48–50.

90 Suzanne Marchand, German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship, Washington D. C. 2009, 491.

einer anschließenden öffentlichen Hetzkampagne gegen seine Person zur Emigration nach Rumänien gezwungen, was Hans Heinrich Schaefer durchaus willkommen gewesen sein wird. Darüber hinaus trat Schaefer wenige Jahre später für die Einrichtung eines Lehrstuhls für die ›Erforschung der Judenfrage‹ in Berlin ein, um eine solche antisemitische Disziplin auch an seiner Universität zu etablieren.<sup>91</sup>



*Abb. 2:* Hans Heinrich Schaefer, erste Hälfte 1930er Jahre, genaues Jahr unbekannt. Fotograf/in unbekannt, in Albert Dietrich: Das Studium der Orientalistik in Göttingen (Sonderdruck). Mit freundlicher Genehmigung des Seminars für Arabistik/Islamwissenschaft der Universität Göttingen

Sein Antrieb war indes nicht ein geschlossen antisemitisches Weltbild, sondern das Judentum diente ihm als eine ursächliche Projektionsfläche für die aus seiner Perspektive unterschiedlichen, negativen Entwicklungen in Vergangenheit und Gegenwart. Auf persönlicher Ebene unterschied er deshalb durchaus zwischen dem Individuum und jener abstrakten Projektion. So verhalf er seinem früheren Doktoranden Franz Rosenthal (1914–2003) im Jahr 1938 zu einer Ausreisegenehmigung nach Schweden, wo dieser aufgrund seines jüdischen Glaubens Asyl beantragen

91 Ludmilla Hanisch, Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft, in: Jürgen Elvert/Jürgen Nielsen-Sikora (Hg.), Kulturwissenschaften und Nationalsozialismus, Stuttgart 2008, 503–525; hier: 516. Zur sogenannten Judenforschung im ›Dritten Reich‹ vgl. Horst Junginger, Die Verwissenschaftlichung der »Judenfrage« im Nationalsozialismus, Darmstadt 2011; Dirk Rupnow, Judenforschung im Dritten Reich. Wissenschaft zwischen Politik, Propaganda und Ideologie, Baden Baden 2011.

konnte.<sup>92</sup> Es ging dem Orientalisten auch nicht in erster Linie um die Verbreitung antisemitischer Arbeiten, sondern für ihn stand in erster Linie die Wissenschaftlichkeit von Forschungen im Fokus seiner Beurteilung, wie der Fall des überzeugten Antisemiten Johannes Pohl (1904–1960) belegt. Dieser reichte 1939 an der Berliner Universität seine Habilitation ein, welche eine starke antisemitische Intention verfolgte. Hans Heinrich Schaeder bemängelte in seinem Gutachten nicht den offen hervortretenden Antisemitismus der Arbeit Pohls, sondern die wissenschaftliche Qualität der Habilitationsschrift veranlasste ihn zu einem vernichtenden Urteil.<sup>93</sup> Zuallererst war er Wissenschaftler mit hohen Ansprüchen und diese Ansprüche galt es aus seiner Perspektive zu wahren. Der Antisemitismus bildete hingegen zu keinem Zeitpunkt das ideologische Gravitationszentrum in den Arbeiten von Hans Heinrich Schaeder. Vielmehr ging es ihm einerseits – hervorgerufen durch seinen radikalen Antikommunismus – um die Negativzeichnung des Ostens, allen voran Russlands, als der Gefahrenquelle für eine Zerstörung der europäischen Kultur. In diese Negativdarstellung integrierte er wiederum antisemitische Aussagen zur Unterstreichung seiner Ansichten. Es darf vermutet werden, dass sich Hans Heinrich Schaeder in diesem Zusammenhang nationalsozialistischer Vorstellungen über das Judentum bediente, um eine größere Akzeptanz seiner Ansichten über den Osten zu erreichen. Andererseits versuchte er eine rassische sowie ideologische Verbundenheit zwischen den Deutschen respektive Germanen und den Kulturen des Nahen und Mittleren Ostens zu kolportieren.

Diese beiden zentralen Aussagen, die Hans Heinrich Schaeder in seinen Arbeiten bis 1945 immer wieder formulierte, treten besonders deutlich in seinem 1942 auf dem Orientalistentag gehaltenen und zwei Jahre später veröffentlichten Vortrag *Asien und die Ostgrenze der europäischen Kultur* hervor. Die politische Bedeutung dieses Vortrages wird nicht nur an dessen Inhalt sichtbar, sondern vor allem daran, dass es sich bei jener Tagung gleichzeitig um ein Treffen von Orientalisten handelte, die bei dem »Kriegseinsatz der Deutschen Geisteswissenschaften« mitarbeiteten.<sup>94</sup>

Der Orientalistik als akademische Disziplin maß Schaeder gleich zu Beginn seiner Ausführungen eine politische Aufgabe zu, da diese zur »Aufhellung der Fragen nach der geschichtlichen Herkunft, dem gegenwärtigen Beruf und den künftigen Aufgaben unseres Volkes und Europas Wesentliches beizutragen [ha-

92 Manfred Bauschulte, *Straßenbahnhaltstellen der Aufklärung. Studien zur Religionsforschung 1945–1989*, Marburg 2012, 258.

93 Vgl. zum Habilitationsverfahren Pohls Maria Kühn-Ludewig, *Johannes Pohl (1904–1960). Judaist und Bibliothekar im Dienste Rosenbergs. Eine biographische Dokumentation*, Hannover 2000, 108–113.

94 Horst Junginger, *Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des Dritten Reiches*, Stuttgart 1999, 235. Zu Schaeders Mitwirken beim Kriegseinsatz der Deutschen Geisteswissenschaften, bei welchem er einer Forschergruppe vorstand und in einer weiteren mitarbeitete vgl. a. a. O., 235–237. Zur Bedeutung dieses ideologisierten Forschungsverbundes vgl. Frank-Rutger Hausmann, »Deutsche Geisteswissenschaft« im Zweiten Weltkrieg. Die »Aktion Ritterbusch« (1940–1945), Heidelberg<sup>3</sup>2007.

bel.«<sup>95</sup> Der letzte von ihm angesprochene Punkt kann dabei als eine Aufgabe an sich selbst gerichtet verstanden werden, denn genau dies bestimmte sein wissenschaftliches Handeln während der Zeit des ›Dritten Reiches‹: Nicht eine ergebnisoffene, freie Wissenschaft war sein Ziel, sondern die Orientalistik hatte in seinen Augen klare und eindeutige Handlungsempfehlungen an die Politik zu formulieren, wie sich Deutschland aufgrund historischer, kultureller sowie rassischer Entwicklungen im Nahen und Mittleren Osten sich den Völkern in jenen Gebieten gegenüber zu verhalten habe. Speziell den Persern attestierte Hans Heinrich Schaefer eine herausragende Bedeutung innerhalb der indogermanischen, ›arischen‹ Geistesentwicklung, auch wenn die Perser im Laufe der Zeit negative, ›altorientalische Einflüsse‹ mit aufgenommen hätten.<sup>96</sup> Dennoch bestehe »keine geschichtlich-kulturelle Kluft zwischen Europa und dem ihm zugewandten Nahen Osten, sondern eine uralte Verbundenheit, und die neueste Entwicklung bestätigt sie.«<sup>97</sup> Jene nicht existierende ›geschichtlich-kulturelle Kluft resultierte aus dem gemeinsamen ›arischen‹ Ursprung Mitteleuropas und des Nahen Ostens, wohingegen Hans Heinrich alle Gebiete östlich von Mitteleuropa rassisch-kulturell bereits zu Asien zählte. Russland habe im Speziellen von seinem gesamten geistigen Leben und Denken her nie zu Europa gehört, trotz jener verzweifelten Versuche seit Peter dem Großen, Russland zu europäisieren. Das wahre ›russisch-asiatische Wesen‹ habe sich hingegen mit der Etablierung des Bolschewismus offenbart, der die europäische Kultur abermals bedrohe. Allein in einer abermaligen deutschen Kolonialisierung des Ostens könne Deutschland jene asiatische Gefahr für immer abwenden, so Hans Heinrich Schaefer: »In seiner ganzen Bedeutung wird es [das Werk der ›deutschen‹ Ostsiedlung] erst vor dem tieferen Hintergrund der asiatischen Bedrohung Europas sichtbar, die sich in unseren Tagen, größer und furchtbarer denn je, aufs neue erhoben hat und bezwungen werden muß, wenn Deutschland und Europa fortbestehen sollen.«<sup>98</sup>

Dieser offene Aufruf zum Krieg gegen die Völker des Ostens – der zu dem Zeitpunkt des Vortrages längst mit den bekannten Massenverbrechen tobte – war nicht weniger als eine wissenschaftliche Rechtfertigung von Hitlers Vernichtungskrieg, auch wenn Hans Heinrich Schaefer nicht die Schaffung neuen ›Lebensraums im Osten‹ propagierte. Demgegenüber versuchte er für einen gemeinsamen Kampf der Deutschen mit den Völkern des Nahen und Mittleren Ostens zu werben. Der gemeinsame indogermanisch-arische Ursprung, der sich allen voran in der ähnlichen Geisteshaltung zeige, mache es Deutschland zur

95 Hans Heinrich Schaefer, Asien und die Ostgrenze der europäischen Kultur, in: Hans Heinrich Schaefer (Hg.), *Der Orient in der deutschen Forschung. Vorträge der Berliner Orientalistentagung Herbst 1942*, Leipzig 1944, 6–17; hier 6.

96 Zu Hans Heinrich Schaefer's rassisch gedachter Kulturanthropologie der Perser vgl. seinen Vortrag Hans Heinrich Schaefer, *Das persische Weltreich*, in: Friedrich-Wilhelms-Universität Breslau (Hg.), *Die Weltreiche der Geschichte und die Großraumidee der Gegenwart*, Breslau 1942, 9–39.

97 Schaefer, *Asien*, a. a. O. (Anm. 95), 10.

98 A. a. O., 17.

Pflicht, diese Völker vor einer Bolschewisierung sowie einer Unterwerfung unter die ›Kräfte des Wirtschaftsimperialisismus‹ zu schützen.<sup>99</sup>

Hans Heinrich Schaeder folgte zu keinem Zeitpunkt einer vorgegebenen politischen Doktrin, sondern er formulierte seine eigenen Vorstellungen. Weder war er ein überzeugter Nationalsozialist,<sup>100</sup> noch ist er als der klassische Opportunist zu verstehen, der seine Meinung den politischen Gegebenheiten anpasste. Er versuchte stattdessen, auf die unterschiedlichen Akteure im ›Dritten Reich‹ einzuwirken, um seine eigene politische Agenda – die Zusammenarbeit mit dem Nahen und Mittleren Osten gegen den Bolschewismus und die westliche Demokratie – voranzutreiben. Hierfür arbeitete er nicht nur innerhalb des ›Kriegseinsatzes der Deutschen Geisteswissenschaften‹ in exponierter Stellung mit. Für die Propagandaleitung der NSDAP im Gau Brandenburg stellte er sich als Redner zur Verfügung,<sup>101</sup> ebenso referierte er 1943 an der Braunschweiger Akademie der Jugendführung und ließ anschließend seine dortigen Ausführungen in der Propagandazeitschrift der Hitlerjugend veröffentlichen. Dort wiederholt er abermals jene Warnung vor dem ›asiatischen Osten‹, wohingegen der Islam für Europa keinerlei Bedrohung darstelle.<sup>102</sup> Er war derart von seiner Überzeugung besessen, dass er zu einem Zeitpunkt, an dem die deutschen Truppen sich bereits in einem immer verlustreicheren Rückzugskampf befanden, die Jugend agitatorisch dazu aufforderte, die Sowjetunion zu unterwerfen, um dadurch die ›Versklavung‹ Europas durch die ›asiatischen Russen‹ zu verhindern.<sup>103</sup>

Zusätzlich versuchte Schaeder seine kulturanthropologische Weltdeutung nicht nur unter Staats- und Parteistellen zu verbreiten, sondern engagierte sich darüber hinaus in dem von den Thüringer Deutschen Christen 1939 initiierten ›Institut für die Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben‹.<sup>104</sup> Im dortigen ›Arbeitskreis für Neues Testament und altjüdische Religionsgeschichte‹ bildeten während der zweiten Zusammenkunft 1942 die Arbeiten

99 In den Jahren 1942/43 agitierte Hans Heinrich Schaeder auch zunehmend gegen die britische und amerikanische Militärpräsenz im Iran, teilweise mit starken antisemitischen Ausfällen. Vgl. hierzu beispielhaft das von Schaeder herausgegebene Buch von Friedrich Wilhelm Fernau, für das Hans Heinrich Schaeder die Einführung verfasste. Friedrich Wilhelm Fernau, *Imperialismus und arabische Frage*, Heidelberg-Berlin-Magdeburg 1943. Zu Schaeders Deutungen eines gemeinsamen Ursprungs indogermanischer und iranischer Kultur, die er bereits seit der Mitte der 1930er Jahre postulierte, vgl. Schuster, *Lehre*, a. a. O. (Anm. 21), 235–245; Ludmilla Hanisch, *Akzentverschiebung – Zur Geschichte der Semitistik und Islamwissenschaft während des »Dritten Reichs«*, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 18 (1995), 217–226; hier 220–222.

100 Schader war Mitglied der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt, des Nationalsozialistischen Lehrerbundes sowie des Reichsluftschutzbundes. Ekkehard Ellinger, *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933–1945*, Edingen-Neckarhausen 2006, 39.

101 A. a. O., 320–322.

102 Hans Heinrich Schaeder, *Europa in der Abwehr des Ostens*, in: *Wille und Macht. Führerorgan der nationalsozialistischen Jugend*, 4/1943, 16–22.

103 Vgl. hierzu Schuster, *Kulturelle Ostgrenzen*, a. a. O. (Anm. 22), 128.

104 Zu dem Institut siehe Susannah Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton 2008; Schuster, *Lehre*, a. a. O. (Anm. 21).

des dänischen Religionswissenschaftlers Vilhelm Grønbech den Mittelpunkt der inhaltlichen Auseinandersetzung. Hans Heinrich Schaefer hatte in den Jahren zuvor die Werke Grønbechs ins Deutsche übersetzt und die Ergebnisse des dänischen Wissenschaftlers auf der im November 1941 abgehaltenen ›Religionswissenschaftlich-Nordischen Arbeitstagung‹ präsentiert.<sup>105</sup> Dieser erste Auftritt des Orientalisten bei jenem genannten kirchlichen ›Entjudungsinstitut‹ veranlasste die Organisatoren des institutsinternen Arbeitskreises für Neues Testament und altjüdische Religionsgeschichte den Arbeiten Schaefers über Grønbech eine ganze Arbeitskreissitzung zu widmen. Für die dritte Sitzung dieses Arbeitskreises Mitte Februar 1943 war Schaefer als Referent zu dem Thema *Zur Frage der arischen Einflüsse auf das Urchristentum* eingeplant, war aber aus nicht bekannten Gründen nicht anwesend.<sup>106</sup> Die vierte Sitzung, für die er wieder als Referent vorgesehen war, fand aller Voraussicht aufgrund der Kriegsentwicklungen nicht mehr statt.<sup>107</sup>

Schaefer selbst empfand wenig ideologische Nähe zu den Deutschen Christen, wie er in einem persönlichen Brief an den Leiter des J.C. Hinrich Verlags offen zugab.<sup>108</sup> Anhand seiner Vortragsthemen lässt sich hingegen erkennen, dass er die Thüringer Kirchenbewegung Deutsche Christen und ihr mitgliederstarkes ›Entjudungsinstitut‹ zur Verbreitung seiner eigenen Deutungen zu gebrauchen versuchte. Neben den ›arischen‹ Einflüssen auf das Urchristentum – ein Thema welches er bereits 1941 auf der internationalen Luther-Akademie in Sondershausen präsentiert hat – sprach er im Oktober 1942 auf der zweiten ›Religionswissenschaftlich-Nordischen Arbeitstagung‹ über *Die Ostgrenze der europäischen Kultur*.<sup>109</sup>

Hans Heinrich Schaefer nutzte scheinbar alle sich bietenden Möglichkeiten, um vor der ›Gefahr aus dem Osten‹ warnen zu können und gleichzeitig die rassistisch-kulturellen Verbundenheit zwischen Germanen und den Völkern des Nahen und Mittleren Ostens zu propagieren. So stellte er sich noch für die Ende 1944 vom Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg gegründete ›Arbeitsgemeinschaft zur Erforschung der bolschewistischen Weltgefahr‹ als Mitarbeiter zur Verfügung. Das von ihm übernommene Forschungsthema *Stalin, Kritik der Legende* fand indes keine Veröffentlichung mehr,<sup>110</sup> wahrscheinlich wird der Orientalist aufgrund der Kriegslage überhaupt nicht mehr daran gearbeitet haben.

Bis in die letzten Kriegsmonate hinein referierte und schrieb Schaefer für staatliche, kirchliche, militärische<sup>111</sup> und parteiamtliche Stellen. Er ließ sich aber

105 Max-Adolf Wagenführer, Germanentum und Christentum. Bericht über die erste religionswissenschaftliche Nordische Arbeitszusammenkunft deutscher und schwedischer Forscher in Weiffenfels vom 4. bis 8. November 1941, in: Verbandsmitteilungen 5/6 (1941), 123–125.

106 Landeskirchenarchiv Eisenach (LKAE), NL Grund, 85 [unfoliert].

107 Schuster, Lehre, a. a. O. (Anm. 21), 243 f.

108 Staatsarchiv Leipzig, 22208, Nr. 624, 60.

109 Schuster, Lehre, a. a. O. (Anm. 21), 244.

110 BArch, NS 30/10, 15.

111 In einem Brief vom 22.09.1946 gibt Schaefer an, noch im Herbst 1944 vor Wehrmachts-offizieren referiert zu haben. Universitätsarchiv Göttingen (UAG), Cod. MS W. Trillhaas B 62 [unfoliert].

zu keinem Zeitpunkt von diesen instrumentalisieren, sondern nutzte deren Interesse an einem international renommierten Wissenschaftler aus, um seine eigene Agenda breitgefächert vorstellen zu können.

## Positionen und Positionierungen nach 1945

### Hildegard Schaeder

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs arbeitete Hildegard Schaeder von Mai bis November 1945 als Dolmetscherin für Russisch im Rathaus und Pfarrgehilfin in Parchim. Die Rückkehr nach Hause war aufgrund der zerstörten Verkehrswege schwierig, und anfangs wusste sie auch nicht, ob ihre Mutter noch lebte.<sup>112</sup> Später leitete sie die ostkirchliche Arbeitsgemeinschaft der Universität Göttingen, wohin sie unter anderem zur Pflege ihrer Mutter gezogen war.<sup>113</sup> 1948 stand ihr der Weg zur Fortsetzung der »Ostforschung« in Marburg oder der Wissenschaft an der wieder eröffneten Kirchlichen Hochschule Berlin offen.<sup>114</sup> Sie entschied sich jedoch für ein Angebot Martin Niemöllers<sup>115</sup> und war von 1948 bis 1970 als Oberkirchenrätin im kirchlichen Außenamt der evangelischen Kirche Referentin für die orthodoxen Kirchen bei der EKD in Frankfurt am Main. Rückblickend begründete sie ihre Entscheidung, die sie nie bereut habe, damit, dass sie ihre »Arbeit, seit den plötzlich geöffneten Toren von Ravensbrück Ende April 1945, immer gern als Diakonie« aufgefasst habe; der Diakon aber gehe dahin, »wo die Not am größten ist«, so Schaeder unter Bezug auf eine Regel des Hl. Benedikt. Diese größte Not erblickte sie in »dem unvergleichlich leidenden Teile der Christenheit, der Orthodoxen Kirche des Ostens und der Diaspora in allen Kontinenten.«<sup>116</sup> Immer wieder wird deutlich, wie wichtig ihr das Thema Versöhnung angesichts der Schuld war, die die Deutschen sich mit dem Zweiten Weltkrieg aufgeladen hatten.<sup>117</sup>

In ihrer Funktion als Referentin bei der EKD war Hildegard Schaeder maßgeblich an der Wiederaufnahme des Dialogs zwischen der deutschen Evangelischen Kirche und der Russisch-Orthodoxen Kirche beteiligt. Bei Arbeitstagungen zur

112 Siehe Insa Eschebach/Katharina Zeiher (Hg.), *Der lange Weg zurück ins Leben* (Ausstellungskatalog), Berlin 2016 und Schaeder, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 88.

113 Personal-Stammbogen vom 05.12.1969, EZA 2 P 30.

114 Schaeder an Bischof D. D. Hermann Kunst in Bonn, Pfingsten 1972, EZA 742/512. Schaeder spricht hier von einer Fortsetzung der »Arbeit im Preußischen Geheimen Staatsarchiv/Berlin-Dahlem, jetzt in Marburg«. Vgl. auch die Ausführungen von Schaeder zu ihren beruflichen Möglichkeiten im Schreiben an Bischof Hanns Lilje vom 08.11.1959, Papritz habe sie im Beamtenverhältnis in den Archivdienst der Bundesrepublik übernehmen wollen, was von ihr 1950 abgelehnt worden sei. EZA 2 P 30, 055.

115 Schreiben Niemöller an Schaeder vom 24.04.1948, EZA, 2 P 31.

116 Schaeder an den stellvertretenden Ratsvorsitzenden der EKD, Herrn Bischof Dr. Kurt Scharf Berlin vom 15.03.1970, EZA 742/512.

117 Bericht über den Besuch einer Delegation von Mitarbeitern der Ev.-Luth. Kirchen in Deutschland in Moskau vom 17.06.–06.07.1954, EZA 4/441, Seite 5 des Manuskriptes.

Ostkirche war sie eine der wenigen weiblichen Teilnehmerinnen.<sup>118</sup> In zahlreichen Veröffentlichungen setzte sie sich mit Fragen der west-östlichen Ökumene auseinander, sie bereitete die Reise von Martin Niemöller nach Moskau 1952 vor und war Teil der Delegation beim Besuch des damaligen Präsidenten der Synode der EKD und späteren Bundespräsidenten, Gustav Heinemann, in der Sowjetunion 1954.<sup>119</sup> 1962 kehrte Schaefer zudem noch einmal an die Hochschule zurück – zunächst als Lehrbeauftragte, von 1965 bis 1977/78 als Honorarprofessorin für Geschichte der orthodoxen Kirchen an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Das thematische Spektrum ihrer Lehrveranstaltungen reichte hierbei von der Osteuropäischen Geschichte über die Geschichte der russischen Literatur bis zur orthodoxen Kirchengeschichte und Theologie.<sup>120</sup> Bischof Kunst gratulierte ihr herzlich zur Berufung: »Seit lange beklage ich, daß in unserem lieben Vaterland und auch in der Kirche die Frauenfrage in solch ungewöhnlich altmodischer Weise behandelt wird. Um so glücklicher bin ich allemal, wenn einer Frau die öffentliche Anerkennung, die ihr gebührt, zuteil wird.«<sup>121</sup>

Beruflich gelang Schaefer nach dem Krieg, im Gegensatz zu etlichen anderen Geisteswissenschaftlerinnen, der wissenschaftliche Wiedereinstieg.<sup>122</sup> Bereits

118 Siehe zum Beispiel das Programm der Arbeitstagung über Fragen der Ostkirche vom 17.–21.06.1950 an der Forschungsstelle der Ev. Akademie Hermannsburg, EZA 4/441.

119 Vgl. hierzu ebd., Martin Niemöller erzählt von seinem Besuch im Patriarchat Moskau (nach Stichworten wiedergegeben von Dr. Hildegard Schaefer), in: *Bekennende Kirche*, 15.02.1952, 13–19; Bericht über den Besuch einer Delegation von Mitarbeitern der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Deutschland in Moskau vom 17.06.–06.07.1954; Kontakte der EKD zu den Orthodoxen Kirchen des Ostens, seit dem Zweiten Weltkrieg. Vortragstyposkript von Hildegard Schaefer, 30.10.1967, ZAEK HN, Bestand 232, Nr. 9, unpag.; Martin Rohkrämer, *Kirchliche Ost-West-Beziehungen zwischen 1952 und 1959*, in: *Ein Richter, ein Bürger, ein Christ. Festschrift für Helmut Simon*, hg. von Willy Brandt u. a., Baden-Baden 1987, 929–951. Schaefer ist später auch maßgeblich am theologischen Dialog zwischen der EKD und der Russisch-Orthodoxen Kirche beteiligt gewesen. Vgl. dazu EZA 4/ 441 sowie die Würdigung zu ihrem 70. Geburtstag, A–14.4.72, ELAB, 55/538 sowie Katharina Wegner, *Hildegard Schaefer und der Beginn des theologischen Dialogs zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Russischen Orthodoxen Kirche*, in: Ricarda Dill u. a. (Hg.), *Im Dienste der Sache. Liber amicorum für Joachim Gärtner*, Frankfurt a. M. 2003, 719–727.

120 Vgl. die Titel ihrer Lehrveranstaltungen, UAF, Abt. 14, Nr. 109. Vereinzelt hatte Schaefer auch Gastvorlesungen an der Kirchlichen Hochschule in Berlin-Zehlendorf gehalten. Siehe den Schriftwechsel dazu in ELAB 41/1608.

121 Bischof Kunst D. D. an Schaefer vom 24.11. 965, EZA, 2 P 31. Er habe »keinen Zweifel, daß Sie als Professor gleichzeitig ein Confessor sein« werde. Scharf gratulierte mit den Worten: »Liebe, die sich durch grausame Gewalt nicht hat erbittern lassen, und ein tief einführendes Verständnis in fremde Theologie und Frömmigkeit, beides geleitet durch Glauben und Geist, haben sie, Liebe, Hochverehrte Schwester Schaefer, zu einer lebendigen Hoffnung fuer uns werden lassen. Wir sind dankbar für Erkenntnisse, die Sie vermittelten, und Verbindungen, die sie schufen.« Undatiertes Telegramm, ebd.

122 Den kunsthistorischen Nachwuchswissenschaftlerinnen, die sich in Breslau und im besetzten Posen in der Ostforschung engagiert hatten, ist dies nicht gelungen. Vgl. Sabine Arend, *Studien zur deutschen kunsthistorischen ›Ostforschung‹ im Nationalsozialismus. Die Kunsthistorischen Institute an den (Reichs-)Universitäten Breslau und Posen und ihre Protagonisten im Spannungsfeld von Wissenschaft und Politik*, phil.

1946 fragte Landessuperintendent Albertz bei ihr an, da er sich für sie eine Tätigkeit für die Kirchliche Hochschule oder der Universität in Berlin vorstellen könne.<sup>123</sup> 1953 wurde ihr die Leitung eines ›Instituts für ost- und südslawische Religions- und Kirchenkunde‹ an der Berliner Humboldt-Universität und die Herausgabe einer Vierteljahresschrift angeboten.<sup>124</sup> Dass sie das nicht tat, hängt vermutlich mit ihrem als Gelübde zu verstehenden Versprechen zusammen, nach überstandener KZ Haft kirchlich tätig zu sein. Ob sie dies auch als eine Art Sühne für ihre Mitwirkung an der ideologischen Kriegsführung durch ihre Arbeit in der PuSt betrachte, dafür sind keine Belege bekannt. Ab 1950 war sie als Gastdozentin an der Kirchlichen Hochschule in Berlin zur Ausbildung der ›künftigen Prediger der Ostkirche‹ tätig. Die Hochschule versuchte regelmäßig, sie beim Kirchlichen Außenamt für diese Tätigkeit freizubekommen.<sup>125</sup>

Finanziell blieb ihre Stellung jedoch unbefriedigend. Für ihre Inhaftierung erhielt sie zwar 1959 eine einmalige Entschädigung nach dem Bundesentschädigungsgesetz (BEG) vom 29. Juni 1956 in Höhe von 5.445 DM (›annähernd ein halbes Jahresgehalt netto‹), jedoch keine Rente.<sup>126</sup> Die Hoffnung auf eine Verbeamtung im Außenamt, um die sie sich seit 1957 bemüht hatte, erfüllte sich nicht.<sup>127</sup>

Am 11. April 1984 ist Hildegard Schaefer in Freiburg im Breisgau gestorben.<sup>128</sup> Sie hat sich nach 1945 wiederholt in die öffentlichen Debatten über den Umgang mit der jüngsten deutschen Vergangenheit eingebracht. Insbesondere mit ihrer autobiographischen Schilderung der Hafterfahrungen in Ravensbrück in dem Buch *Ostern im KZ*, das 1947 erstmals erschien und im Folgenden mehrere Auf-

---

Diss. Berlin 2009, abrufbar unter <http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/arend-sabine-2009-07-15/PDF/arend.pdf/> [Zugriff: 19.11.2018].

123 Superintendent Albertz an Schaefer vom 11.09.1946, EZA 2 P 31.

124 Siehe Antwortschreiben Schaefer an Pfarrer Rose vom 12.11.1953, ebd.

125 Kirchliche Hochschule Berlin/Dr. Heinrich Vogel/Rektor an Schaefer vom 21.08.1950 und Heinrich Vogel am 31.01.1951 an Niemöller als Kirchenpräsidenten, ebd. Vogel war einer ihrer Dozenten an der Kirchlichen Hochschule während der NS Zeit. Siehe die von ihm ausgestellten Bescheinigungen für Schaefer, ebd.

126 Bescheid aufgrund Bundesentschädigungsgesetzes vom 29.06.1959, in der sie als Verfolgte nach § 1 anerkannt wurde. Siehe Kopie in der Akte EZA, 2 P 30, 57–66. Als Beweise für ihre Hilfeleistungen für Juden wurde eine eidesstattliche Erklärung ihres ehemaligen Vorgesetzten Johannes Papritz und eine richterliche Vernehmung von Gertrud Luckner vor dem Amtsgericht in Freiburg am 19.12.1957 angeführt. Zu Dr. Gertrud Luckner, die für die Caritas ebenfalls in der Hilfe für verfolgte Juden aktiv und ebenso im KZ inhaftiert war, siehe Hans-Josef Wollasch, Gertrud Luckner. Botschafterin der Menschlichkeit, Freiburg-Basel-Wien 2005 und das biographische Porträt in Arend/Eschebach (Hg.), Ravensbrück, a. a. O. (Anm. 57), 73–76.

127 Siehe u. a. Schreiben Schaefers an den Landesbischof von Hannover, Hanns Lilje, vom 08.11.1959, EZA, 2 P 30, 54.

128 Vgl. den Nachruf vom 11.04.1984, in: Mitteilungen aus Ökumene und Auslandsarbeit 01/2/1985, der die KZ-Zeit nicht erwähnt. Die Beisetzung fand im engsten Familienkreis statt. Todesanzeige durch den Bruder Johann-Albrecht Schaefer. In der Dankanzeige vom Mai 1984 schrieb er, dass seine Schwester es in den ›letzten Jahren kaum mehr vermochte, freundschaftliche Bindungen zu pflegen‹, was sie ›selber tief geschmerzt‹ habe. EZA, 2 P 31, unpag.

lagen erfuhr,<sup>129</sup> vertrat sie eine religiöse Deutung der NS-Zeit, bei der sie ihre Haftzeit als spirituelles Erlebnis begriff.<sup>130</sup> Sie verschwieg aber auch nicht Konflikte und unsolidarisches Handeln der Gefangenen untereinander, die in später verfassten Berichten Überlebender mehr und mehr zugunsten der Schilderungen solidarischer Aktionen zurücktreten.<sup>131</sup> Schaefer's Buch gehört zu den frühesten deutschsprachigen Berichten über das KZ Ravensbrück.<sup>132</sup>

Ihr Verständnis von Nächstenliebe und Vergebung, das auch die KZ-Aufseher der SS<sup>133</sup> mit einschloss, traf nicht überall auf Zustimmung und rief teilweise heftige Gegenreaktionen hervor. Schaefer hat auf diese Kritik öffentlich geantwortet und dabei ihre christliche Interpretation der Jahre der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft verteidigt.<sup>134</sup> Ihre eigene Verstrickung in die ideologische Kriegsführung des NS-Regimes hat sie nicht offen thematisiert und als ihre frühere Arbeitsstelle das Geheime Staatsarchiv angegeben bzw. die PuSte als wissenschaftliche Einrichtung erscheinen lassen.<sup>135</sup>

129 Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2). Diese Ausgabe widmete sie ihrer Heimatgemeinde Berlin Dahlem »in dankbarer Gemeinschaft« und ihrer Mutter zum 80. Geburtstag. Die Neuauflage erschien 1951 in Berlin unter dem Titel *Die letzte Freiheit* und die dritte Auflage wieder unter dem Titel *Ostern im KZ*, Berlin u. a. 1960. In vierter Auflage erschienen in Gerlind Schwöbel, *Leben gegen den Tod*. Hildegard Schaefer, Ostern im KZ, Frankfurt a. M. 21996, 49–99.

130 Bereits im März 1944 hatte Schaefer aus Anlass ihrer Überstellung vom Polizeigefängnis nach Ravensbrück ihre halbjährige Haftzeit in Berlin Alexanderplatz als »halbjährige, vertraute und kaum abgelenkte Zwiesprache mit Gottes Heiligem Wort« beschrieben, für die sie »von ganzem Herzen dankbar« sei: »Es war vielleicht das größte Geschenk meines Lebens.« ZAEK HN, Bestand 232, Nr. 2, unpag.; Hildegard Schaefer an ihre Mutter, Anna Schaefer, vom 14.03.1944. Der Brief findet sich ebenfalls in Schwöbel, *Leben*, a. a. O., 59 f.

131 Siehe beispielsweise Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 16. Schaefer's früher Bericht ähnelt in der Offenheit dem von Rosa Helena Vetter, *Im Schnittpunkt des Kreuzes* (Zeugen der Zeitgeschichte 13), Annweiler 2003.

132 Erste Berichte erschienen bereits 1945, vor allem in Frankreich, u. a. Manon Cormier, *Une Bordelaise Martyre de la Résistance*, Bordeaux 1945 und ab 1946 in Polen: Wanda Dobaczewska, *Kobiety z Ravensbrück*, Warszawa 1946. Erste deutschsprachige Bände erschienen unter dem Titel *Liebesmacht bricht Machtliebe!* von Emmy Wagner, Wangen im Allgäu (um 1945) und unter dem Titel *Frauen-KZ Ravensbrück*, Wien 1946.

133 Siehe ihre Schilderungen der »Anderen« in Schaefer, Ostern, a. a. O. (Anm. 2), 23–32. Im Evangelischen Gesangbuch (Quelle) ist ein »Gebet für die Peiniger« abgedruckt, das Hildegard Schaefer zugeschrieben wird. Jüngste Forschungen von Heiner Süsselbeck weisen jedoch darauf hin, dass es vermutlich kollektiv verfasst wurde und Schaefer zu denjenigen gehörte, die es gebetet haben. Heiner Süsselbeck, *Niemanden verloren geben*, Briefwechsel zwischen Helmut Gollwitzer und Hermann Schlingensiepen 1951–1979, Münster 2014, 159 f.

134 Vgl. den Briefwechsel mit Ernest Alvis sowie die weiteren diesbezüglichen Zuschriften: Zweierlei Sprache. Briefwechsel zwischen Hildegard Schaefer und Ernest Alvis, in: *Göttinger Universitätszeitung* 2 (1947), Heft 8, 6–8; Briefe auf »Zweierlei Sprache«. *Auslandsstimmen zur deutschen Schuld*, in: ebd. 2 (1947) Heft 15, 12 f.

135 Wenn die PuSte genannt wurde, dann als Untertitel, z. B. als »Publikationsstelle für Ost-europäische Forschungen« *Lebenslauf* vom 11.08.1965, *Righteous among the Nations*, M. 31/8759/11394, 2.



Abb. 3: Ehrenmedaille »Gerechte unter den Völkern« für Hildegard Schaeuer.  
Metall, 5,8 cm, Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück, Signatur V2284 N

1978 erhielt sie das ›Verdienstkreuz am Bande des Verdienstordens der Bundesrepublik Deutschland‹ und in Frankfurt am Main ist heute eine Straße nach ihr benannt.<sup>136</sup> Aufgrund ihres Engagements für verfolgte Jüdinnen und Juden wurde Hildegard Schaeuer im April 2000 von der Gedenkstätte Yad Vashem als ›Gerechte unter den Völkern‹ geehrt.<sup>137</sup> Ihr Engagement blieb innerkirchlich wie das vieler anderer Frauen jedoch lange unthematisiert.<sup>138</sup> In der Literatur zum christlichen Widerstand gegen das NS-Regime ist der Name Hildegard Schaeuers, vor allem dank der langjährigen Arbeit Gerlind Schwöbels,<sup>139</sup> heute aber einigerma-

136 Vgl. <https://www.frankfurt-zoom.de/stressen/hildegard-schaeuer-strasse/> [Zugriff: 19.11.2018].

137 Mit Kommissionsbeschluss vom 15.05.2000 wurde ihr die von Nathan Karp gestaltete Ehrenmedaille ›Gerechte unter den Völkern‹ mit einer Ehrenurkunde zuerkannt und am 10.10.2000 posthum verliehen. Siehe Medaille und Urkunde in den Sammlungen der Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück, Signatur V2284 N und V2285 N. Am 12.02.2003 wurde im Rahmen einer Gedenkstunde in der Botschaft des Staates Israel in Berlin der Nichte Leonore Holthusen stellvertretend die Ehrung überreicht. Die Laudation hielt Gerlind Schwöbel, die neben der Familie die Initiatorin der Ehrung war. Siehe Programm in der Dokumentation der Abteilung Righteous among the Nations Yad Vashem, M. 31/8759/11394. Die Autoren danken Gili Diamant für die Kenntnisgabe. Bereits 1988 wandte sich Agathe Jaenicke, eine Schwägerin einer Nichte (Lotte Jaenicke) von Hildegard Schaeuer an eine in Israel lebenden Frau Schloßberger und erkundigte sich nach dem Verfahren, um Hildegard Schaeuer mit einer ›Bäumchen-Pflanzung‹ zu ehren. Schreiben vom 17.08.1988, ebd.

138 Vgl. Manfred Gailus, Mit Herz und Verstand. Protestantische Frauen im Widerstand gegen die NS-Rassenpolitik, Göttingen 2013, 48–79 sowie ders., Protestantische Frauen im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Arend/Eschebach, Ravensbrück, a. a. O. (Anm. 57), 203–214.

139 Vgl. neben der bereits erwähnten Publikation von Schwöbel *Leben gegen den Tod* u. a. auch Schwöbel, Schaeuer, a. a. O. (Anm. 2). Vgl. zur Person Gerlind Schwöbels: Antje



Abb. 4: Ehrenurkunde »Gerechte unter den Völkern« für Hildegard Schaefer. Papier 34 × 24,5 cm, Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück, Signatur V2285 N

ßen präsent. Die Gedenkstätte Ravensbrück erinnerte in Ausstellungen von 1994, 1998 und 2017 an Schaefer.<sup>140</sup> Seit 2013 ist sie mit einer Biographie in der Dauer- ausstellung der Gedenkstätte vertreten. Kirchenhistorisch wurde ihre Rolle 2016 durch die biographische Studie von Gisa Bauer gewürdigt.

In der Osteuropaforschung ist Hildegard Schaefer hingegen, ebenso wie die Person des marxistischen Osteuropahistorikers Georg Sacke (1902–1945), der Widerstandsgruppen mit Informationen versorgte und bei einem Todesmarsch nach der Räumung des KZ Neuengamme Ende April 1945 starb, weitgehend in Vergessenheit geraten.<sup>141</sup> Erst Heike Anke Berger hat sich in ihrer Dissertation eingehend mit der Biographie Schaefers beschäftigt und hierbei erstmals auch ihr Wirken im Kontext der deutschen ›Ostforschung‹ beleuchtet.<sup>142</sup>

### Hans Heinrich Schaefer

Aufgrund des Vorrückens der Roten Armee auf Berlin verließ Hans Heinrich Schaefer im Februar 1945 die Reichshauptstadt und ging nach Göttingen.<sup>143</sup> Bereits im Herbst desselben Jahres hielt er an der dortigen, wiederöffneten Universität erste Lehrveranstaltungen und übernahm im Dezember den Lehrstuhl für Orientalische Philologie und Religionsgeschichte. Er hatte den Krieg und die Nazi- herrschaft unversehrt überstanden, befand sich Ende 1945 bereits wieder in einem Beamtenverhältnis mit der dazugehörigen finanziellen Absicherung und genoss noch immer eine hohe nationale wie internationale Anerkennung als Orientalist. Dennoch läutete das Kriegsende und die Besetzung Deutschlands durch alliierte Truppen die Periode des ›Niedergangs‹ von Hans Heinrich Schaefer ein.<sup>144</sup>

Dieser Niedergang zeigt sich daran, dass er spätestens ab 1949, mit Ausnahme weniger Nachrufe und kurzer populärwissenschaftlicher Artikel, nicht mehr veröffentlichte.<sup>145</sup> Dieser offensichtliche Bruch gegenüber seiner vorherigen, außerge-

Schrupp, Gerlind Schwöbel, in: Evangelisches Frankfurt 26 (2002) Ausgabe 7; Stephan Krebs, Pionierin der Gleichberechtigung im Pfarramt, 20.04.2010, URL: <https://www.ekhn.de/ueber-uns/presse/mitteilungen/detailpresse10/news/pionierin-der-gleichberechtigung-im-pfarramt.html> [Zugriff: 19.11.2018].

140 Christliche Frauen im Widerstehen gegen den Nationalsozialismus. Häftlinge im Frauen-KZ Ravensbrück 1939 bis 1945, Begleitbroschüre zur Ausstellung in der Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück 1998/99, hg. von der Internationalen Frauenbegegnungsstätte Ravensbrück, Förderverein e. V., Berlin 1999; Arend/Eschebach, Ravensbrück, a. a. O. (Anm. 57).

141 Vgl. zu Schaefer Klaus Zernack, Hildegard Schaefer 75 Jahre alt, in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 25 (1977), 317; den Nachruf von Julia Oswalt, Hildegard Schaefer (1902–1984), in: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 33 (1985), 156f. sowie die Erwähnungen der KZ-Inhaftierung Hildegard Schaefers bei Burleigh, Germany, a. a. O. (Anm. 26), 237f.; Camphausen, Russlandforschung, a. a. O. (Anm. 70), 191f.

142 Vgl. Berger, Historikerinnen, a. a. O. (Anm. 2).

143 UAG, Rek. PA Schaefer, Hans Heinrich [unfoliert].

144 Pritsak, Hans Heinrich Schaefer, a. a. O. (Anm. 15), 36.

145 Vgl. die bibliographischen Angaben bei Schuster, Schaefer, a. a. O. (Anm. 19), in denen die Veränderungen von Hans Heinrich Schaefers Publikationsverhalten deutlich hervortreten.

wöhnlichen publizistischen Schaffenskraft ist jedoch nur die eine Seite von Schaefer innerem Niedergang. Die andere Seite war sein Nicht-akzeptieren-wollen der neuen Situation in Deutschland. In seinen Göttinger Lehrveranstaltungen habe er »die nationalen Instinkte der Studenten so stark aufgerufen«, dass sich der Dekan und der Rektor Hans Heinrich Schaefer annehmen mussten.<sup>146</sup> Diese teilten dem Ordinarius mit, wenn er sich in seinen Veranstaltungen und öffentlichen Vorträgen nicht zurückhalte, drohe ihm ein Redeverbot. Als Hans Heinrich Schaefer während eines öffentlichen Vortrages in Bremen im Herbst 1946 – unter Beisein Bremer Politiker und Vertreter der amerikanischen Militärverwaltung – gegen die Entlassung NS-belasteter Professoren und das Agieren der deutschen Sozialdemokratie agitierte und seine Äußerungen zu Protesten aus dem In- und Ausland führten, suspendierte ihn die Göttinger Universität, jedoch unter Weiterbezahlung seiner vollen Bezüge. Erst mit dem Abschluss des Entnazifizierungsverfahrens Mitte 1947, welches gegen eine Weiterbeschäftigung des Professors keine Bedenken erhob, durfte dieser wieder lehren und öffentliche Vorträge halten.<sup>147</sup>

Wie wenig Schaefer mit den Gegebenheiten im westlichen Nachkriegsdeutschland gedanklich zurechtkam, verdeutlicht eindrucksvoll seine Rede zur Immatrikulationsfeier der Göttinger Universität am 21. Mai 1949. Auf den ersten Seiten seines im selben Jahr als Druck erschienenen Vortrages holt er zunächst zu einem historischen Rundumschlag aus, warum es so weit gekommen sei, dass Deutschland nicht mehr als aktiver Gestalter im Weltgeschehen auftrete. Nach dem Wirken von Goethe, den Hans Heinrich zum Idealtypus des Deutschen glorifiziert, habe es zwar eine ganze Reihe weiterer großer sprachbegabter Männer gegeben, doch diese seien »nicht imstande gewesen, den *Sprachverfall* aufzuhalten, der seit der Entstehung des Bismarckreichs [...] verwüstend um sich gegriffen hat.«<sup>148</sup> Parlamentarismus und die Bedienung der Massen in Theater, Presse, Romanliteratur bis hin zur Fachsprache habe dazu geführt, dass sich die deutsche Sprache zunehmend an die Bedürfnisse der breiten Bevölkerung ausgerichtet habe und nicht mehr jene intellektuelle Extravaganz wie bei Goethe in sich trage.

Die Frustration Hans Heinrich Schaefer über die Gegenwart tritt an derartigen Stellen offen zutage. Zeugnisse wie die Schriften Goethes werden als historische Glanzlichter glorifiziert, denen bedingt durch verschiedene Entwicklungen eine degenerierte Gegenwart gegenüberstehe. Heinrich Heine und Friedrich Nietzsche galten Schaefer dabei als personifizierte Ursachen für jenen angeblichen deutschen Kulturverfall.<sup>149</sup> Aber auch Goethe habe bereits die Einflüsse

146 UAG, Rek. PA Schaefer, Hans Heinrich [unfoliert].

147 UAG, Kur. PA Schaefer, Hans Heinrich [unfoliert]. Zunächst sollte Schaefer keine Bezüge für die Zeit seiner Suspendierung erhalten, diese Anweisung wurde jedoch kurz darauf zurückgenommen.

148 Hans Heinrich Schaefer, Goethe als Mitmensch. Rede zur Immatrikulationsfeier der Georgia Augusta zu Göttingen am 21. Mai 1949, Göttingen 1949, 3. Hervorhebung im Original.

149 Heine als Jude und Nietzsche als »Antichrist« galten innerhalb antisemitischer sowie national-protestantischer Kreise schon seit jeher als die Feindbilder par excellence,

der Säkularisierung in seinen Sprachgebrauch mit einfließen lassen, indem er beispielsweise anstatt vom biblischen »Nächsten« häufiger vom säkularen »Mitmenschen« gesprochen habe. Deshalb habe vollends in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die »Entchristlichung des Abendlandes« zu einer »Verwirrung des abendländischen Geistes« geführt.<sup>150</sup>

An dieser Stelle vollzog Hans Heinrich Schaefer nicht weniger als eine Generalabrechnung mit den Errungenschaften der Aufklärung, die eben nicht mehr den Glauben, sondern das Individuum in den Mittelpunkt der Beurteilung des Lebens stellte – und dies wohlgerne während der feierlichen Immatrikulationsfeier 1949 in Göttingen. Und in einer solchen gegenwartspessimistischen Rede, die gerade zu Beginn von einem »Früher-war-alles-besser-Duktus« geprägt ist, verwundert es nicht, wenn der Ordinarius allein in der Rückkehr zu jenem vermeintlichen Idealbild der Vergangenheit die einzige Möglichkeit für das Überleben Deutschlands erkannte. So lautete sein wenig Optimismus verbreitendes Zukunftsszenario unumwunden: »Wir können es heute wissen, daß der abendländischen Kultur nur die Wahl zwischen der Erneuerung des Glaubens und dem Selbstmord bleibt.«<sup>151</sup>

Derartige Aussagen, sein Verhalten an der Göttinger Universität sowie der Umstand, dass er in der Nachkriegszeit so gut wie keine der vielen angefangenen wissenschaftlichen Arbeiten mehr abschloss, zeugen davon, dass Hans Heinrich Schaefer mit der Gesamtsituation nach 1945 gedanklich schlicht nicht mehr zurechtkam. Die von ihm so verhassten sowjetischen Kommunisten kontrollierten den östlichen Teil Deutschlands und die sich zwei Tage nach der Immatrikulationsrede gründende Bundesrepublik sollte von ihrer Verfassung her der genaue Gegenentwurf zu Schaefers Idealvorstellungen darstellen. Die von ihm so verachtete, ungebildete Masse war nunmehr das Fundament des Staatssystems und anstatt einer Glaubenserneuerung garantierte die Verfassung vollkommene Glaubensfreiheit, was ebenso die Freiheit von Glauben beinhaltete.

Hans Heinrich Schaefer verfiel in »einen depressiven Zustand«<sup>152</sup>, hinzu gesellten sich körperliche Leiden, weshalb er aufgrund einer schweren Lebererkrankung im Februar 1956 den Wunsch seiner vorzeitigen Emeritierung aussprach. Geistig verbittert, körperlich am Ende und seinen protestantischen Glauben verlierend – er konvertierte 1955 zum Katholizismus – starb der Orientalist am 13. März 1957 in Göttingen.

---

weshalb es nicht verwundert, dass Hans Heinrich Schaefer diese als Vertreter der vermeintlichen geistigen Degeneration der deutschen Kultur benannte.

150 Schaefer, Goethe, a. a. O. (Anm. 157), 5.

151 A. a. O., 7.

152 Pritsak, Hans Heinrich Schaefer, a. a. O. (Anm. 15), 37.

## Resümee

Die Biographie Hildegard Schaefer zeigt, dass retrospektive und sich vermeintlich ausschließende Zuschreibungen im Leben einer Person miteinander verwoben sein können. Das in der Literatur dominierende Bild der christlichen Oppositionellen umfasst nur einen Teil der Biographie Hildegard Schaefer, zu deren vollständiger Beschreibung ebenso ihre Arbeit für die PuSt wie auch die Vorträge in der besetzten Sowjetunion gehören. Dies festzustellen, bedeutet nicht, ihre Bedeutung als Widerständlerin gegen den Nationalsozialismus zu mindern. Vielmehr hat sie durch ihr selbstloses Eintreten für die Opfer des Regimes bewiesen, dass andere Verhaltensweisen, als sie die übergroße Mehrheit der völkischen Forscher und Forscherinnen zwischen 1933 und 1945 an den Tag legten, möglich waren.

Ihr Bruder Hans Heinrich Schaefer und dessen Wirken im ›Dritten Reich‹ zeigen wiederum, wie komplex das individuelle Verhalten im totalitären NS-Staat ausfallen konnte: Der Orientalist legte in seiner Funktion als Gutachter größten Wert auf Wissenschaftlichkeit, nutzte seinen Habitus als Ordinarius sowie sein internationales Renommee aber gleichzeitig, um die Exklusions-Ideologie der Nationalsozialisten zu legitimieren. Eine Legitimation des NS-Staates lag indes nicht in der Absicht Hans Heinrich Schaefer, sondern er (be-)nutzte die verschiedenen Organisationen und Institutionen für die Propagierung seines eigenen, antikommunistischen und antislawischen Weltbildes. Diese Komplexität spiegelt sich ebenso in Schaefer's Äußerungen und Verhalten gegen Juden bzw. dem Judentum wider.

Die materiellen und beruflichen Rahmenbedingungen waren für die Geschwister ab dem Jahr 1933 darüber hinaus grundlegend verschieden. Hans Heinrich Schaefer, Jahrgang 1896, hatte bei der Machtübernahme Hitlers bereits eine unbefristete Professur mit entsprechender ökonomischer Absicherung inne. Aus dieser beruflichen wie gesellschaftlichen Position heraus konnte er sich die sich bietenden Möglichkeiten des polykratischen NS-Staates zunutze machen, um seine eigenen ideologischen Vorstellungen zu propagieren. Hildegard Schaefer hingegen, sechs Jahre jünger als ihr Bruder und noch inmitten ihrer wissenschaftlichen Qualifizierung, sah sich im ›Dritten Reich‹ mit einer permanenten beruflich-finanziellen Unsicherheit konfrontiert, die eine individuelle Emanzipation erschwerte.

Während aber Hildegard Schaefer in der ›Wiederentdeckung des Glaubens‹ durch ihr Engagement im *Dahlemer Kreis* die eingeschränkte wissenschaftliche und berufliche Emanzipation innerlich ausgleichen konnte, verhielt es sich bei ihrem Bruder gänzlich anders. Dieser nutzte seine wissenschaftlichen Möglichkeiten bis 1945 weitreichend, zerbrach indes innerlich an den neuen politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten nach Kriegsende.

Inwieweit sich die teils unterschiedlichen, teils ähnlichen Aktivitäten während und zugunsten der nationalsozialistischen Herrschaft auf das Verhältnis der beiden Geschwister auswirkten, darüber geben die wenigen privaten Quellen kaum Auskunft. Hans Heinrich unterstützte seine kleinere Schwester mehrfach in beruf-

lichen Angelegenheiten, wie beispielsweise bei der Vermittlung zu Albert Brackmann 1934. Während ihrer Haftzeit standen die beiden zudem in regelmäßigem Briefkontakt. Doch während sich die Passagen Hildegards, die an ihren Bruder gerichtet waren, vornehmlich auf materielle Wünsche wie Wäsche, Bücher und Essen bezogen, schilderte sie gegenüber ihrer Mutter die eigene Gefühlswelt.<sup>153</sup>

Daraus lässt sich noch keine allgemeingültige Aussage über das Verhältnis der beiden Geschwister zueinander ableiten. Jedoch zeigen die überwiegend rationalen Korrespondenzen der beiden aus den Jahren 1943/44 – anders als die emotionalen Äußerungen Hildegards an ihre Mutter – einen Umgang miteinander, der Themen wie die religiösen Beweggründe Hildegards oder die ideologischen Überzeugungen Hans Heinrichs auszuklammern schien.

*Sabine Arend*, Mahn- und Gedenkstätte Ravensbrück/Stiftung Brandenburgische Gedenkstätten, Straße der Nationen, D-16798 Fürstenberg;  
E-Mail: arend@ravensbrueck.de

*Hans-Christian Petersen*, Bundesinstitut für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa (BKGE) in Oldenburg, Johann-Justus-Weg 147a, 26127 Oldenburg; E-Mail: hans-christian.petersen@bkge.uni-oldenburg.de

*Dirk Schuster*, Institut für Religionswissenschaft und Jüdische Studien, Universität Potsdam, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam;  
E-Mail: dirk.schuster@uni-potsdam.de

---

153 Vgl. die Briefe Hildegard Schaeders während ihrer Berliner Haftzeit an ihren Bruder Hans Heinrich in Deutsches Literaturarchiv Marbach, B. Schaefer, Hildegard, 95.134.1, 1–5.

Peter-Ben Smit und Ruth Nientiedt

## Gemeinschaft und Versöhnung

### Wiederannäherungen zwischen den alt-katholischen Kirchen Deutschlands und der Niederlande im Vorfeld der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen\*

Bei der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam waren von Seiten der alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union<sup>1</sup> die alt-katholischen Kirchen der Niederlande und Deutschlands und die christkatholische Kirche der Schweiz vertreten. Dies war keineswegs selbstverständlich. Noch 1944 hatte der deutsche Bischof Erwin Kreuzer (1878–1953) formuliert:

»Wir sehen in unserem Führer [Adolf Hitler] den Mann, den Gott in entscheidender Stunde berufen hat zum Kampf um die abendländische Gesittung und Lebensform und in ihrem Rahmen für die Werte der Religion und des Christentums. Unsere Gefolgschaftstreue ihm gegenüber bekommt darum über den völkischen Sinn hinaus einen religiösen Sinn. [...] [F]ür uns gibt es als Christen [...] nur eins: die Treue, die Treue ohne Wenn und Aber!«<sup>2</sup>

Diese Aussage kann als exemplarische für die grundlegende Unterstützung des Nationalsozialismus und des Weltkrieges durch die deutschen Alt-Katholiken gelten. Wie aber konnte vor diesem Hintergrund die Kirchengemeinschaft innerhalb der Utrechter Union aufrechterhalten und somit auch die Gründung des ÖRK gemeinsam mitgetragen werden? Dieser Frage will der vorliegende Beitrag anhand der amtlichen Korrespondenz Bischof Kreuzers mit dem Erzbischof von Utrecht und Vorsitzenden der Internationalen alt-katholischen Bischofskonferenz (IBK), Andreas Rinkel (1889–1979), im Jahr 1946 nachgehen. Gleichzeitig soll damit der einseitigen und anachronistischen Wahrnehmung des ÖRK als rein kirchlichem Phänomen entgegengewirkt werden. Denn auch zwischen den in Amsterdam ver-

\* Dieser Beitrag entstand im Rahmen des NWO-Projekts »Blueprints of Hope: Designing Post-War Europe; Ideas, Emotions, Networks and Negotiations (1930–1963)« an der Universität Utrecht und eines Erasmus-Austausches zwischen der Universität Bonn und der Vrije Universiteit (Amsterdam) in April 2018.

- 1 Siehe Esser, Günther, *Die Alt-Katholischen Kirchen* (Bensheimer Hefte 116/Die Kirchen der Gegenwart 5), Göttingen 2016. Grundsätzlich gibt es zwei Schreibweisen, »altkatholisch« und »alt-katholisch«. In Zitaten richtet sich die Orthographie nach der entsprechenden Quelle oder Literatur und kann daher variieren. Daneben findet im Folgenden die im deutschen Bistum heute übliche Variante »alt-katholisch« Verwendung.
- 2 Hirtenbrief Bischof Erwin Kreuzer, 22. Juli 1944, in: Matthias Ring (Hg.), »... dass auch wir mitschuldig geworden sind«. *Alt-Katholische Hirtenbriefe und Bischofsworte im Dritten Reich* (Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus A.1), Bonn 2002, 88–93; hier: 92.

tretenen Kirchen kamen gesamtgesellschaftliche Prozesse des Vergessens, Erinnerns und Versöhnens im Nachgang des Zweiten Weltkriegs zum Tragen. Insofern kommt dem ÖRK – und damit der ökumenischen Bewegung als Ganzer – nicht nur in seiner Zielsetzung, sondern auch im Miteinander im Vorfeld der Gründung des ÖRK und in seiner weiteren Entwicklung eine politische Bedeutung zu.

Rinkel und Kreuzer und die von ihnen repräsentierten Kirchen stehen damit einerseits exemplarisch für die allgemeinen Herausforderungen der Vergangenheitsbewältigung unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg. Andererseits standen sie beide Nationalkirchen vor, die besonders herausgefordert waren, sich neu auf ihre Identität, ihr Verhältnis zum (National-)Staat und ihre Rolle in der internationalen ökumenischen Bewegung zu besinnen. Die Korrespondenz der Bischöfe nach dem Krieg wurde bisher nur cursorisch wiedergegeben und in einen innerkirchlichen (niederländischen) Kontext gestellt.<sup>3</sup> Es lohnt daher, sie noch einmal im Hinblick auf die internationale und ökumenische Bedeutung neu zu lesen. Daneben findet bei der Analyse der Schreiben die Theorie des »kulturellen Vergessens« von Aleida Assmanns Anwendung.<sup>4</sup> Denn ein zentrales Moment der Korrespondenz stellt die Aushandlung der Rolle der deutschen Alt-Katholiken im Nationalsozialismus dar, die zwischen Vergessen und Erinnern changiert und die Voraussetzung für die weitere Versöhnung ist.<sup>5</sup> »Versöhnung« soll dabei mit Defrance und Pfeil »nicht als die Suche nach dem perfekten Frieden, sondern als die Identifizierung von Abweichungen und Dissonanzen und deren Überwindung in einem kooperativen Rahmen« verstanden werden.<sup>6</sup>

3 Fred Smit, Andreas Rinkel (1889–1979), in: ders. (Hg.) [u. a.], *Adjutorio Redemptoris – Dr. Andreas Rinkel Aartsbisschop van Utrecht 1889–1979*, Amersfoort 1987, 3–197; hier: 117–118; Ring geht in seinem grundlegenden Werk zur deutschen alt-katholischen Kirche im Nationalsozialismus bzw. dessen Ausblickkapitel nur auf die Korrespondenz Kreuzers mit dem Schweizer Bischof Adolf Kury (1870–1956) ein. Vgl. Matthias Ring, »Katholisch und deutsch«. Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus (Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus, Bd. 3), Bonn 2008, 757–791. Daneben liegt ein Aufsatz über die Korrespondenz von Rinkel und Kreuzer zwischen 1937 und 1940 vor: Peter-Ben Smit, *A Non-Political Stance as an Ecclesial Via Media in War Time? The Correspondence between Archbishop Andreas Rinkel of Utrecht and Bishop Erwin Kreuzer of the German Old Catholic Church from 1937 until the invasion of the Netherland*, in: Harry Dondorp, Martin Schermaier and Boudewijn Sirks (Hg.), *De rebus divinis et humanis. Essays in honour of Jan Hallebeek*, Göttingen 2019, 335–356. Die Auswertung der Korrespondenz während des Krieges steht noch aus, allerdings scheint sie das Bild des vorangegangenen Schriftwechsels zu bestätigen.

4 Aleida Assmann, *Formen des Vergessens* (Historische Geisteswissenschaften. Frankfurter Vorträge 9), Göttingen 2016.

5 Weitere Quellen wären von Interesse, z. B. der Schriftwechsel zwischen Rinkel und dem Sekretär der IBK, dem erwähnten Schweizerischen Bischof Kury, oder die interne niederländische Korrespondenz Rinkels mit dem Bischof von Deventer, Engelbertus Lagerwey (1880–1959), der als Rinkels Weihbischof und Berater fungierte und sehr viel politischer war als Rinkel selbst. Der Austausch zwischen Rinkel und Kreuzer ist jedoch, wie sich zeigen wird, schon so aufschlussreich, dass es sich lohnt, ihn hier isoliert zu untersuchen.

6 Corine Defrance/Ulrich Pfeil, *Verständigung und Versöhnung. Eine Herausforderung für Deutschland nach 1945*, in: dies. (Hg.), *Verständigung und Versöhnung nach dem »Zivilisationsbruch«? Deutschland in Europa nach 1945 (L'Allemagne dans les relations interna-*

Zunächst erfolgt nun die Darstellung der Theorie des »kulturellen Vergessens« von Assmann. Anschließend folgen biographische Skizzen der Protagonisten sowie eine Einordnung des alt-katholischen Selbstverständnisses der Zeit als unpolitische Kirche, bevor der Briefwechsel und der daraus entstehende Hirtenbrief Kreuzers von Ostern 1946 vorgestellt werden. Abschließend wird die Korrespondenz mithilfe der Assmann'schen Kategorien des Vergessens analysiert.

### Vergessen – aber wie?

Die Grundannahme von Assmanns »Formen des Vergessens« ist recht einfach: Wir vergessen mehr als wir uns erinnern, buchstäblich und figürlich. Damit ist Vergessen – mehr noch als Erinnern – konstitutiv für die Art und Weise, wie Traditionen und Kulturen gebildet werden: »Nicht Erinnern, sondern Vergessen ist der Grundmodus menschlichen und gesellschaftlichen Lebens.«<sup>7</sup> Um sich an etwas zu erinnern, muss man sich Mühe geben, Vergessen, dagegen, geschieht von selbst und stellt den Normalfall dar. Dabei ist Vergessen alles andere als harmlos, je nachdem was es bewirkt und aus welchen Gründen es geschieht. Assmann unterscheidet daher drei Formen des Vergessens: (1) Vergessen als kulturelle Gegebenheit (neutral); (2) Vergessen als Waffe (negativ); (3) Vergessen als Möglichkeit für einen Neubeginn (positiv). Diese drei Grundformen sind in weiteren sieben Unterformen unterverteilt.<sup>8</sup>

Die erste Grundform, Vergessen als Filter oder kulturelle Gegebenheit, umfasst, dass etwas einfach aus dem Gedächtnis verschwindet (automatisches Vergessen), in einem Archiv abgelegt (Verwahrensvergessen) oder als unwichtig aussortiert wird (selektives Vergessen). Für Assmann sind diese Formen des Vergessens neutral konnotiert, in dem Sinne, dass sie nicht immer mit einer expliziten Absicht verbunden sind. Allerdings weist Assmann auch darauf hin, dass das, was als wichtig oder unwichtig eingestuft wird, stark von kulturellen Anschauungen, Vorlieben und Abneigungen oder Vorurteilen abhängt. Assmanns zweite Grundform, Vergessen als Waffe, ist negativ konnotiert. Es gibt zwei Unterformen: Die erste ist die *Damnatio memoriae*, das bewusste Entfernen eines Namens bzw. einer Person oder einer Sache aus der Geschichtsschreibung. Die zweite Unterform ist jene des komplizitären Schweigens, d. h. eines Schweigens, das einen Täter schützen soll, z. B. im Fall von Kriegsverbrechen oder sexuellen

tionales 9), Frankfurt a. M. u. a. 2016, 13–53; hier: 37. Oder allgemeiner als die Gesamtheit »politische[r], gesellschaftliche[r] und kulturelle[r] Prozesse, die nach einer konflikthaften Vergangenheit ein friedvolles Miteinander in Gegenwart und Zukunft herzustellen suchen«. Wienand zit. nach a. a. O., 35.

7 Assmann, Formen, a. a. O. (Anm. 4), 30. Vgl. für eine Darstellung des Ansatzes Assmanns auch: Angela Berlis, Nieuwe verhalen uit oude bronnen. De historica als advocaat van vergeten stemmen uit het verleden, in: Peter-Ben Smit (Hg.), Herbronning. 40 jaar bijzondere leerstoel »Oude katholieke kerkstructuren« aan de Universiteit Utrecht, Sliedrecht 2017, 43–60.

8 Vgl. auch im Folgenden: Assmann, Formen, a. a. O. (Anm. 4), 30–68.

Übergriffen in einer Familie oder in einer Kirche. Die Absicht ist klar: Etwas oder eine Person soll aus unlauteren Motiven vergessen werden.

Die dritte Grundform des Vergessens, das Vergessen als Mittel zum Neuanfang, ist für Assmann positiv konnotiert. Dieses – ebenfalls absichtliche – Vergessen ist konstruktiv und therapeutisch, z. B. im Rahmen der Verarbeitung einer traumatischen Erfahrung. Ein Schuldbekenntnis oder eine – figürliche oder buchstäbliche – Beichte können dabei eine wichtige Rolle spielen. In der Regel ist bei einem solchen Vergessen ein Einvernehmen der Beteiligten an dem konfliktbehafteten und verletzenden Ereignis erforderlich. Diese Formen des Vergessens können u. E. verdeutlichen, was in der Korrespondenz zwischen Rinkel und Kreuzer unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg passiert. Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Frage, welche Form von Vergessen in einer Situation vorliegt, von der Perspektive des Beurteilenden abhängt. Was der eine als therapeutisches Vergessen einschätzt, erscheint dem anderen als komplizitäres Vergessen.

### Andreas Rinkel und Erwin Kreuzer

Andreas Rinkel,<sup>9</sup> geboren 1889 in der Nähe von Amsterdam (Ouderkerk aan de Amstel), war zum Zeitpunkt der Korrespondenz etwa neun Jahre Erzbischof von Utrecht und damit Präsident der IBK. Da er in dieser Funktion mit Kreuzer korrespondierte, handelt es sich um einen amtlichen Schriftwechsel. Zuvor war Rinkel Pfarrer und von 1921 bis 1948 Professor für systematische Theologie (und Liturgik) am Priesterseminar in Amersfoort. Er entwarf eine moderne und ökumenisch ausgerichtete, selbstbewusste (alt-)katholische Theologie und gilt als Vordenker alt-katholischer Theologie im 20. Jahrhundert. Als Präsident der IBK sah er sich mit diversen internationalen Krisen wie dem Zweiten Weltkrieg und dem Kalten Krieg, sowie mit ökumenischen Ereignissen wie der Gründung des ÖRK, dem Zweiten Vatikanischen Konzil oder dem Dialog mit der Orthodoxie konfrontiert. All dies versuchte er durch eine rege internationale Korrespondenz und aktive (wenn auch manchmal politisch zurückhaltende und vorsichtige) Diplomatie zu bewältigen. 1970 trat er von seinem Amt zurück; er starb 1979.

Erwin Kreuzer<sup>10</sup> wurde 1878 in Berlin geboren. Nach seiner theologischen Ausbildung in Bonn war er als Pfarrer in mehreren Gemeinden tätig. 1934 wurde er zum Bischof des »Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland«

9 Siehe im Folgenden: Peter-Ben Smit, *Ecumenical and International. Anglican – Old Catholic Relationships in the Correspondence Between Andreas Rinkel and Urs Küry (1955–1970)*, in: ders. (Hg.), *One Small Village? Church History in International Perspective*, Trajecta 26 (2017), 133–168; ders., *Recht doen aan jezelf en de ander: Aartsbisschop Andreas Rinkel en oecumenische theologische vernieuwing binnen de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, in: Trajecta 23 (2014), 201–218; und ders., *Vrienden in het bisschopsambt. De correspondentie tussen Andreas Rinkel en Urs Küry (1955–1970)* (Publicatie-serie Oud-Katholiek Seminarie 56), Slidrecht-Amersfoort 2016.

10 Vgl. Ring, *Katholisch*, a. a. O. (Anm. 3), 80–82; 367–707 und ders., *Hirtenbriefe*, a. a. O. (Anm. 2).

mit Sitz in Bonn gewählt. Er übte dieses Amt bis zu seinem Tod im Jahr 1953 aus. Politisch war Kreuzer in der Deutschnationalen Volkspartei (1919–1922) aktiv. Er teilte völkische Auffassungen, und sympathisierte, wie Ring dargelegt hat, mit dem Nationalsozialismus. Nach dem Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich und der Eingliederung des Sudetenlands (und anschließend der ganzen Tschechoslowakei) wurden die betreffenden Bistümer Teil des deutschen Bistums, was Kreuzer begrüßte.<sup>11</sup>

### Zur Vorgeschichte der Korrespondenz

Zur historischen Einordnung von Kreuzers Episkopat gehört die Entwicklung der »nationalkirchlichen Idee« in den alt-katholischen Kirchen. Sie bezeichnet sowohl die Selbstständigkeit von Kirchen auf dem Territorium eines Nationalstaates, als auch die enge Verbindung zwischen Kirche und (nationaler) Kultur (Stichwort »Inkulturation«).<sup>12</sup> In der alt-katholischen Bewegung, aus der auch die deutsche alt-katholische Kirche entstand und deren diesbezügliche Ansichten auch die niederländische Kirche beeinflussten, verband sie sich mit dem (wiederrum liberal beeinflussten) Gedanken des »unpolitischen Katholizismus«.<sup>13</sup> Ring beschreibt dieses Konzept folgendermaßen:

»An erster Stelle steht ein Religionsbegriff, der Religion von der persönlichen Gottesbeziehung her definiert und deshalb stark individualistisch geprägt ist, der Zwang ausschließt und Religion auf den Bereich der Innerlichkeit beschränkt. Politik hingegen betrifft den Bereich der Außenwelt; es ist dies die Welt des Zwanges und des Scheins. Wegen dieses Unterschiedes dürfen Religion und Politik nicht miteinander vermischt werden; die Religion darf sich nicht in die Politik einmischen und die Politik nicht in die Religion. Zwischen beiden gibt es trotzdem eine Beziehung, insofern die sittliche Persönlichkeit beide miteinander verknüpfen muss; so tritt im Tun des Christen die Religion nach außen hervor. Diese Verbindung muss jedes Individuum für sich leisten, weshalb es unmöglich ist, ein all-gemeinverbindliches politisches Programm zu formulieren, das mit dem Anspruch des Christlichen auftreten kann.«<sup>14</sup>

Dieser Gedanke des »unpolitischen Katholizismus« entwickelte sich in den 1920er und 1930er Jahren unter dem Einfluss von Theologen wie Hütwohl, Keussen, Küppers<sup>15</sup> und auch Kreuzer im deutschen Altkatholizismus derart weiter,

11 Vgl. Ring, Katholisch, a. a. O. (Anm. 3), 653–657. Die Kirchen in den anderen besetzten Gebieten (in den Niederlanden, Polen und Jugoslawien) behielten ihre Selbstständigkeit.

12 Vgl. Ring, Katholisch, a. a. O. (Anm. 3), 36–59.

13 Vgl. Ring, Katholisch, a. a. O. (Anm. 3), 15–36.

14 Ring, Katholisch, a. a. O. (Anm. 3), 24–25. Der unpolitische Katholizismus erscheint dabei als ein Gegenkonzept zum politischen Grundverständnis der römisch-katholischen Kirche, wie es beispielsweise in der Arbeit der Zentrumsparterie konkret wurde. Vgl. a. a. O., 25–26.

15 Rudolf Keussen (1877–1944) war ab 1936 Dozent an der Universität Bonn sowie am bischöflichen Seminar in Bonn und ab 1942 Professor für alt-katholische Theologie und

dass man eine »natürliche« Synergie mit nationalsozialistischen Überzeugungen meinte feststellen zu können. Dies bedeutete auch, dass die ursprünglich nicht »rassisch« angelegte Idee der »nationalen Inkulturation« eine »völkische« Interpretation erhielt, die Kreuzers Amtsführung prägte.

### Der Verlauf der Korrespondenz nach dem Zweiten Weltkrieg<sup>16</sup>

Nach einer Unterbrechung der Korrespondenz zwischen dem 8. März 1944 (einem letzten Brief von Rinkel an Kreuzer) und dem 21. Januar 1946, fängt der Briefwechsel am letztgenannten Datum mit einem Schreiben von Kreuzer an Rinkel wieder an; Anlass für die Kontaktaufnahme ist der Besuch eines jungen Niederländers, Ernst Verwaal,<sup>17</sup> bei Kreuzer. Darin beklagt sich Kreuzer über sein Schicksal und jenes seiner Kirche. Kurz bezieht er sich auch auf die Lage in den Niederlanden:

»Ich habe zu meiner Beruhigung gehört, daß es für die Kirche von Utrecht im wesentlichen bei dem einen Verlust der Kirche in Rotterdam geblieben ist. Ich hoffe gern, daß auch die übrigen Kriegsschäden bald ausheilen.«<sup>18</sup>

In einem (vermutlich) beigelegten Bericht<sup>19</sup> von Kreuzer über die Lage der Kirche in Deutschland, findet sich zur Frage der »politische[n] Belastung«, wie er selbst schreibt, die Haltung, dass diese »für unsere alt-katholische Kirche als solche ohne Gegenstand [ist]; denn unsere Kirche hat sich in Verfassung, Lehre und Gottesdienst unverändert in der katholischen Form erhalten«. Darüber hinaus

---

Religionsphilosophie an der Universität Bonn. Daneben leitete er ab 1936 das alt-katholische Seminar an der Universität Bonn (vgl. Ring, *Katholisch*, a. a. O. [Anm. 3], 44 Fn. 179). Heinrich Hütwohl (1893–1973) war von 1925 bis 1965 Pfarrer in Essen. Von 1934 bis 1945 war er der »Reichszentralleiter« der sogenannten Kirchlich-Nationalen Bewegung, die versuchte, unter Nationalsozialisten für die alt-katholische Kirche zu werben (vgl. a. a. O., 211 Fn. 2). Zu Werner Küppers (1905–1980), von 1938 bis 1971 eine zentrale Figur am Bonner alt-katholischen Seminar (vgl. a. a. O., 682 Fn. 331), siehe: Anne Hensmann-Esser (Hg.), »Abenteurer in Rom«. Texte aus dem Nachlass Werner Küppers im Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn (*Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus* A. 3), Bonn 2017 und dies., »Diener zweier Herren«. Ein Briefwechsel aus dem Nachlass Werner Küppers, in: *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie* 3 (2018), 45–62.

16 Die hier verwendeten Quellen befinden sich im Archiv der alt-katholischen Kirche der Niederlande, Amersfoort, Box N.1 (»O. K. K.-Duitsland, 1938–1966« – einschließlich einzelner Schreiben von 1937). Die Orthographie der Quellen wird unverändert wiedergegeben; insofern behält das Deutsch Andreas Rinkels seinen niederländischen Akzent.

17 Ernst Verwaal, der ansonsten keine Rolle spielt in der hier dokumentierten Auseinandersetzung, hat laut Rinkel am Amersfoorter Priesterseminar studiert, wurde aber gebeten seine dortige Ausbildung wegen mangelnder Eignung zu beenden. Kreuzer erwähnt Verwaal in seinem ersten Nachkriegsbrief an Rinkel (Kreuzer – Rinkel, 21.01.1946), Rinkel äußert sich zu Verwaal in seiner Antwort (Rinkel – Kreuzer, 16.03.1946).

18 Kreuzer – Rinkel, 21.01.1946.

19 In den Akten ist eine Kopie erhalten, die allerdings auf dem 5. März datiert ist und auf dem auch eine Notiz von Adolf Küry vom 11. oder 16. März zu lesen ist; daneben findet sich ein ähnlicher Bericht von Küppers.

könne es nur um Personalfragen gehen, die mit den jeweiligen Militärregierungen zu klären seien. Daneben skizziert er die Aufgaben, die nun vor seiner Kirche lägen: sich einzusetzen für den Erhalt und die Erneuerung des katholischen Glaubens, und zwar insbesondere durch die Wiederaufnahme der Beziehungen von »Bonn« zu »Bern« und »Utrecht«, sowie zu den hochkirchlichen Anglikanern und Orthodoxen. Auch wünscht er sich konkret eine evangelisch-katholische Union zum Wohle des Deutschen Volkes.<sup>20</sup>

Rinkel reagiert unter dem 16. März formell nur auf Kreuzers Brief vom 21. Januar, dies aber ausführlich und in Absprache mit Adolf Küry, dem christkatholischen Bischof. Ursprünglich hatten Rinkel und Küry vereinbart, dass Küry als Sekretär der IBK offiziell wieder Kontakt mit Kreuzer aufnehmen sollte. Kreuzer kam dem mit seinem Schreiben zuvor, weswegen Rinkel ihm nun doch direkt schreibe, wie er Kreuzer wissen ließ. Zudem bedauert er, dass die derzeitige Lage kein persönliches Treffen erlaube. Denn sie stünden nun vor der Aufgabe der »Wiederherstellung unserer kirchlichen Verbindungen und der kirchlichen Einheit überhaupt« und er fährt fort:

»Es ist so vieles und furchtbares geschehen, unser Volk, Land und Kirche haben so schwer unter der deutschen Ueberwältigung gelitten, dass die letzten 5, 6 Jahre als ein Mauer sich zwischen unseren Ländern und Völkern gestellt haben, was auch auf die Kirchen seinen Einfluss geltend macht. Wie sehr wir auch Ihre persönlichen Gedanken kennen, wir wissen auch, dass ein grösserer Teil Ihrer Kirche, auch der Geistlichen, der Nazi-Regierung nachgelaufen hat und ohne Zweifel jetzt eine ganz andere Haltung annehmen würde, wenn der Krieg anders verlaufen wäre. Man weiss auch bei uns schon, dass nicht jeder Deutsche sich von den schrecklichen Untaten seiner Regierung völlig bewusst gewesen ist, aber man hat fast allgemein prinzipiell die Augen vor dem satanischen Prinzip und seinen Mitteln geschlossen und sich im Laufe der Jahren immer mehr an allem was unser Kontinent am Rande des Abgrundes gebracht und Millionen Unschuldigen in den Tod oder in das bitterste Elend geführt hat, mitschuldig gemacht. Man kann über diese Geschehnisse nicht ohne weiteres hingehen. Es wird ein neuer Geist erwartet, ein Bewusstsein des mitschuldigsein, die nicht nur geboren sind aus dem für Deutschland so vernichtenden Ausgang des Krieges, sondern aus der aufrichtigen Einsicht, dass man sich vom Bösen hat verführen lassen.

Bis jetzt haben wir davon noch wenig gespürt. Verstehen Sie uns, bitten wir, recht gut, lieber Herr Bischof; [...] aber es geht hier nicht um Ihre Person, sondern um die Haltung der ganzen Kirche, die sich mit dem Schilde des ganzen Volkes eins fühlen solle, weil sie, soweit wir wissen, auch nicht bei irgendeiner Gelegenheit Ihre Stimme offizielle gegen das System mit all seinen Greuelthaten erhoben hat.

Es kommt hinzu, dass seitens anderen Kirchen in Deutschland schon solche Stimmen laut geworden sind,<sup>21</sup> wodurch die Wiederauffassung der Verbindungen schon ermöglicht worden ist. Es kommt überdies hinzu, das die altkatholische

20 Kreuzer – Rinkel, 21.01.1946, bes. 5.

21 So beispielsweise das Stuttgarter Bekenntnis vom Oktober 1945. Siehe Martin Greschat (Hg.), Im Zeichen der Schuld: 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis, eine Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1985.

Kirche sich der Welt, bzw. den anderen Kirchen und der ›Oekumene‹ gegenüber, in dieser Hinsicht zu rechtfertigen hat, denn es ist bekannt, dass unter Geistlichen und Laien im deutschen Reiche, incl. Sudetenland und Oesterreich, der Nazismus [sic] blinde sowie sehende Anhänger gefunden hat.

Was jetzt geschehen soll? – Wir glauben, dass eine klare Kundgebung Ihrer Kirche, sowie auch in Warnsdorf und Wien,<sup>22</sup> vielleicht ein Hirtenbrief oder eine Synodalerklärung, die Ansichten in der Aussenwelt günstig beeinflussen [sic] würden.«<sup>23</sup>

Tatsächlich hat Rinkel auch als Vorsitzender der IBK keinerlei Zwangsmittel, mit denen er Kreuzer unter Druck setzen könnte – ihm bleibt nur die (hier indirekte) Bitte um eine Stellungnahme.<sup>24</sup> Daneben betont er die Notwendigkeit einer Sitzung der Internationalen Bischofskonferenz und verleiht seiner Hoffnung auf einen neuerlichen Internationalen Alt-Katholiken-Kongress Ausdruck – der letzte hatte 1938 stattgefunden. Die Antwort Kreuzers trifft am 4. Mai 1946 ein. Anbei findet sich eine Durchschrift des zwischenzeitlich von Kreuzer verfassten Hirtenbriefs.<sup>25</sup> Die Durchführung einer Synode (und damit die Verabschiedung einer Synodalerklärung), so Kreuzer, sei schon aufgrund der Zonengrenzen und dem Zustand der Gemeinden derzeit nicht möglich.<sup>26</sup> Seinem Hirtenbrief etwas hinzuzufügen »widerstrebt« Kreuzer, dennoch verteidigt er sich:

»Das Ausland hat, wie jetzt deutlich geworden ist, viel mehr von den Ereignissen in Deutschland gewußt als wir selbst; aber es hat andererseits sehr vieles falsch oder wenigstens nur halb richtig gesehen. Wir spüren das an den amtlichen Maßnahmen der Besatzungsmächte, die in seltsamer Verkennung der Sachlage gerade die in den Anfangsjahren der NS-Bewegung der Partei angeschlossenen Mitglieder strenger behandelt als die später Beigetretene, obwohl damals die Bewegung ihren dämonischen Charakter keineswegs offenbarte, sodaß auch die fremden Regierungen nicht versäumten, der deutschen Staatsführung Neujahrsglückwünsche und dergleichen zu schicken.

Auch in Ihren Äußerungen glaube ich Spuren solchen Mißverstehens zu sehen, wenn Sie zum Beispiel schreiben, daß ›ein größerer Teil unserer Kirche, auch

22 Gemeint sind Bischof Alois Paschek (1869–1946), der gesundheitlich angeschlagen war und noch im Juni verstarb, und Bistumsverweser Stephan Török (1903–1972). Vgl. Ring, *Katholisch*, a. a. O. (Anm. 3), 343 Fn. 283; 653 Fn. 199.

23 Rinkel – Kreuzer, 16.03.1946.

24 Vgl. zum kirchenrechtlichen Charakter der Utrechter Union und die Internationale Bischofskonferenz, z. B. Jan Hallebeek, *Canon Law Aspects of the Utrecht Union*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 84 (1994), 114–127.

25 Der Hirtenbrief wurde als Separatdruck herausgegeben und in der vierten Nummer des Alt-Katholischen Gemeindeboten vom Juni 1946 veröffentlicht, sowie in: *Der Katholik*. Schweizerisches christkatholisches Wochenblatt 69 (1946), 194–197. Das »Amtliche Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland« (AmtKB), in dem in dieser Zeit auch Hirtenbriefe abgedruckt wurden, erschien erst wieder ab Juni 1947, das »Alt-Katholische Volksblatt« erst ab 1949. Vgl. Ring, *Katholisch*, a. a. O. (Anm. 3), 770; ders., *Hirtenbriefe*, a. a. O. (Anm. 2), 94 Fn. 19.

26 Die erste Bistumssynode nach dem Ende des Krieges konnte am 17. und 18. September 1947 in Frankfurt am Main zusammentreten. Siehe die Dokumentation in: AmtKB 10, Nr. 5 vom Oktober 1947.

der Geistlichen, der Naziregierung nachgelaufen seien.« Solche, die das wirklich taten, haben wir verstanden aus Amt und Kirche abzuschieben (Zeller, Czech, Körber, Waldner); einen Fünften hatte ich schon entlassen, dann aber doch geduldet, da er – ein Mann in schon vorgerückten Jahren und Vater einer großen Familie – die ärgerliche Verbindung, die ihn belastete, löste; freilich hat er jetzt auf Drängen der Militärregierung sein Amt verlassen müssen.«

Die genannten Personen sind dabei in mehrfacher Hinsicht aufschlussreich. Zunächst lagen die namentlich genannten Fälle bereits mehrere Jahre zurück: Johannes Waldner (geb. 1890) schied 1942 aus der Geistlichkeit des alt-katholischen Bistums aus, Alfons Zeller (geb. 1897) 1939, Wilhelm Körber (geb. 1904) 1938 und Walter Czech (geb. 1902) 1937. Inwiefern jeweils von einer »Abschiebung« durch die Bistumsleitung die Rede sein kann, sei zudem dahingestellt: Einzig bei Zeller kam es zu einem Amtsenthebungsverfahren, Czech wurde beurlaubt und trat dann aus der Kirche aus, Körber und Waldner traten direkt aus. Alle vier verschwanden quasi kommentarlos aus der im Amtsblatt geführten Liste der Geistlichen.<sup>27</sup> Bei dem nicht namentlich genannten kinderreichen Familienvater handelt es sich sehr wahrscheinlich um Josef Maria Weeber (1881–1960).<sup>28</sup> Dieser veranstaltete zwischen 1932 und 1933 als Pfarrer von Offenbach eine Vortragsreihe, die der damalige Bischof Georg Moog (1863–1934) als »Propagierung der vom Antisemitismus, der Völkischen Bewegung und dem Nationalsozialismus vertretenen Ideen« bezeichnete.<sup>29</sup> Während Moog ihn dafür kritisierte und das Thema vor den Kirchenvorstand der Gemeinde und die Synodalvertretung brachte, endet die Auseinandersetzung mit dem Tod Moogs und der Wahl Kreuzers. 1945 wurde Weeber (inzwischen Pfarrer von Nürnberg) von der US-Militärverwaltung als NSDAP-Mitglied seines Amtes enthoben. 1948 wurde er von der Nürnberger Spruchkammer als Mitläufer eingestuft und von Bischof und Synodalvertretung in den ehrenvollen und bezahlten Ruhestand entlassen. Gerade im Fall Weebers, eines überzeugten und öffentlich engagierten Nationalsozialisten, von einer »ärgerliche[n] Verbindung« zu sprechen, erscheint dabei euphemistisch. Kreuzer fährt fort:

»Für die Gesamtheit war nur die biblische Weisung maßgebend: ›Seid untertän der Obrigkeit, die Gewalt über euch hat.‹ [Röm 13,1] Es wird auf lange Zeit hinaus sehr schwer sein, mit einem Ausländer über diese Dinge zu einem wirklichen gegenseitigen Verstehen zu kommen. Ich kann bei meinem Gesundheitszustand nicht damit rechnen, das noch zu erleben.«

27 Vgl. Ring, *Katholisch*, a. a. O. (Anm. 3), 346 Fn. 293; 539 Fn. 132; 668–670; 670 Fn. 275; 748 Fn. 169; Verzeichnis der Geistlichen, in: *AmtKB* 8, Nr. 11 vom 26.07.1937, 41–42; Nr. 16 vom 18.12.1938, 57–58; *AmtKB* 9, Nr. 12 vom 25.10.1943, 33–34.

28 Vgl. hierzu im Folgenden: Matthias Ring, »Gegen das verjudete Christentum«. Ein antisemitischer Pfarrer in einer unpolitischen Kirche, in: *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie* 3 (2018), 63–80; Verzeichnis der Geistlichen, in: *AmtKB* 10, Nr. 13 vom Oktober 1948 [ohne Seitenangabe].

29 Zit. nach Ring, *Pfarrer*, a. a. O. (Anm. 28), 72–73.

Rinkels Vorschlag, die Bischofskonferenz einzuberufen, findet Kreuzer gut, allerdings dürfe er selbst von Seiten der Militärregierung aus nicht reisen. In Deutschland zu tagen wäre zwar eine Alternative, aber wohl eine »Zumutung« für alle anderen. An einem Alt-Katholikenkongress könnten unter den derzeitigen Umständen wohl auch nur wenige Deutsche teilnehmen – mangels Geld oder auch nur Kleidung und Schuhen.<sup>30</sup> Der beigelegte Hirtenbrief datiert auf den Ostertag (21. April) 1946. Da er an anderer Stelle veröffentlicht und diskutiert wurde,<sup>31</sup> soll hier nur auf die zentrale Frage von Schuld und Verantwortung eingegangen werden. Drei Aspekte sind dabei von Bedeutung. Erstens reflektiert er die Frage einer Kollektivschuld des deutschen Volkes. Zwar bejaht er sie nicht, kritisiert aber diejenigen, die eine Mitschuld ausschließen und »nach dem Splitter im Auge des Anders such[en], um den Balken im eigenen Auge zu vergessen«. Dann hebt er die Frage nach der Schuldverstrickung schließlich auf eine andere Ebene, nämlich auf die der Sünde gegen Gott:

»Doch als Christen müssen wir einen anderen, einen unbedingt aufrichtigen und wahrhaft demütigen Sinn haben: müssen auf Gottes Gerichte achten und seiner Hand stille halten. Dann erkennen wir in dem deutschen Zusammenbruch vor allem und über alles andere hinweg das Urteil Gottes über unser Volk, über seine Sünde und seine Verblendung. Hier hört das Rechnen und Rechten und Berechnen, das gegenseitige Beschuldigen und Entschuldigen vollständig auf. Hier, in der Tiefe und Verborgenheit, in der unser Herz spricht: ›An Dir allein habe ich gesündigt und getan, was böse ist in deinen Augen‹ (Ps 51,6)«.

Zweitens spricht er von der konkreten Verantwortung der deutschen Alt-Katholiken, springt hierbei aber zwischen Verteidigungen (man habe Vieles nicht gewusst, es hätte wie auch immer gearteten Widerstand gegeben) und Schuldeingeständnissen (Mitschuld, Schwäche), hin und her:

»So gewiß wir das Meiste und Schlimmste der heute enthüllten Tatsachen nicht wußten, geschweige denn daran teilhatten, – es gab doch von Anfang an gewisse Worte und Erscheinungen, die beschämend und erschreckend waren und die uns hätten wacher finden sollen. Von daher verstehen wir, daß auch wir mitschuldig geworden sind. Hier hilft auch nicht das, was wir offen oder im Verborgenen dawider gesagt und getan haben.<sup>32</sup> Das Furchtbare wird ja nicht dadurch aus der Welt geschafft. Es bleibt die Tatsache, daß Glaube und Liebe, zu deren Verkündigung mit den anderen Kirchen und religiösen Gemeinschaften auch unsere

30 Als der Kongress 1948 realisiert werden konnte, nahmen neben Otto Steinwachs (s. u.) als Vertreter Kreuzers (der aufgrund seiner schlechten Gesundheit nicht reisen konnte) die Geistlichen Werner Küppers, Hans-Josef Demmel (1890–1972) und Helmut Michellis (1905–1949) sowie der Laie L. Tullius (Köln) teil. Vgl. die Liste der Teilnehmer am XV. Internationalen Altkatholikenkongress in Hilversum (Holland), in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 38 (1948), Heft 1, 319–321.

31 Text in: Ring, Hirtenbriefe, a. a. O. (Anm. 2), 94–100. Vgl. Ring, Katholisch, a. a. O. (Anm. 3), 764–770.

32 Nur ein Teil dessen, was Kreuzer an anderer Stelle zu dieser Frage anführt, lässt sich nachweisen, manches ist selektiv wiedergegeben. Vgl. Ring, Katholisch, a. a. O. (Anm. 3), 767–768.

Kirche berufen ist, sich in unserem Volke als zu schwach erwiesen haben. Das bekennen wir, und darunter beugen wir uns.«

Drittens thematisiert er den Nationalismus als »Versuchung«, der »umso gefährlicher [war], als wir ja das Bekenntnis zur nationalen Kirche aus ältester Überlieferung überkommen [sic] haben, da die alte Kirche mit ihrer bischöflichen und synodalen Verfassung [...] sich im nationalen Rahmen gestaltete.« Die Projektion eines »nationalen Rahmens« auf die Antike stellt dabei einen Anachronismus dar, der zeigt, wie sehr Kreuzer dem nationalen Denken weiterhin verhaftet war. Statt einer Stellungnahme dazu, wie man sich dieser Versuchung gegenüber verhalten hatte, folgt ein lapidarer Hinweis darauf, dass auch Jesus selbst Versuchen ausgesetzt gewesen sei (vgl. Mk 4/Mt 4). Und dann folgt »das Eine«, das er nun »klar und entschieden aussprechen« müsse:

»Allen Verlockungen zum Trotz – wenige Einzelne, die sich in irrige Anschauungen verloren, wurden ausgeschieden – hat unsere Kirche unbeirrt und unentwegt festgehalten an ihrem katholischen Erbe in Lehre, Verfassung und Gottesdienst.«

An der Kirchenverfassung hatte sich tatsächlich nichts geändert, in der Liturgie waren dagegen einige Hebraismen durch deutsche Texte ersetzt worden.<sup>33</sup> Dinge wie Pfarrer Weebers Agitationen in Offenbach für einen »Deutschen Christus«,<sup>34</sup> die Katholisch-Nationalkirchliche Bewegung Hütwohls oder sein eigener, eingangs zitierter Hirtenbrief von 1944, fielen Kreuzer in diesem Moment offenbar nicht ein. Auch wenn er sich also zu einem »Schuldbekenntnis« (Ring)<sup>35</sup> durchringen konnte, so zeigt die Dramaturgie des Textes (der in der Reihenfolge hier unverändert wiedergegeben wurde) doch, dass ihm die Betonung der vermeintlich formellen Standhaftigkeit der Kirche persönlich wichtiger war – wie er sie bereits in seinem Bericht zur Lage in Deutschland wenige Monate zuvor betont hatte (s. o.).

Rinkel reagiert am 18. Mai trotz Kreuzers Lawieren positiv. Zuvor hatte er sich mit seiner niederländischen Bischofskonferenz, also Bischof Lagerwey von Deventer und Bischof Jacob van der Oord (1882–1973) von Haarlem, beraten.

»Sie haben uns sehr gefreut und beruhigt. Ich glaube nicht, dass es Sinn hat heute schon den ganzen Inhalt zu besprechen. Das Alles muss seine Zeit haben und wir Allen sollen erst Abstand von den schrecklichen Ereignissen bekommen.

[...] Ihr Hirtenbrief ist im ganzen Grossen gerade dasjenige, worauf wir gewartet und gehofft haben, und wir können nur beten, dass Ihre ganze Kirche und Geistlichkeit sich von Ihren Gedanken durchdringen lassen. Wir finden in Ihrem Hirtenbrief genug, dass uns Recht und Anleitung giebt, die alte Zusammenwirkung und Verbundenheit wieder zu suchen und dieselben auch unseren Geistlichen und Gläubigen vorzuhalten. Überdies sind wir überzeugt, dass für die Aussenwelt, zumal für die ökumenische Welt, Ihre Worte wichtig sein können,

33 Vgl. Ring, Katholisch, a. a. O. (Anm. 3), 692–697.

34 Vgl. Ring, Pfarrer, a. a. O. (Anm. 28), 73–74.

35 Ein von den Akteuren selbst so bezeichnetes »Schuldbekenntnis« gegenüber den Juden legte erst Bischof Joachim Vobbe (1947–2017) im Jahr 2000 im Rahmen der Pastoralynode ab. Text in Esser, Kirchen, a. a. O. (Anm. 1), 131–132.

weil sie nicht wie die so vieler Anderen in erster Aufwallung geschrieben worden sind.«<sup>36</sup>

Er spricht auch die Hoffnung aus, dass er und Kreuzer sich bald persönlich treffen können. Damit scheint sich die Frage des Schuldbekenntnisses weitgehend erledigt zu haben. Die nachfolgenden Briefe entsprechen dem Muster der Vorkriegskorrespondenz und des Briefwechsels während des Krieges. Die (noch sehr junge) Vergangenheit ist aber alles andere als vergessen: Als zur Unterstützung des gesundheitlich angeschlagenen Bischofs Kreuzer 1946 ein Weihbischof bestellt werden soll und Dekan Otto Steinwachs (1882–1977) dazu ausgewählt wird, muss dieser folgende Erklärung ablegen:

»Ich erkläre hierdurch, dass ich niemals der nationalsozialistischen Partei als Mitglied angehört habe.

Gleichzeitig erkläre ich, dass ich dem Hirtenbriefe unseres hochwürdigsten Herrn Bischof Erwin Kreuzer von Ostern 1946 seinem klaren Sinn und Inhalt nach von Herzen zustimme.«<sup>37</sup>

Damit wurde der wichtigste Teil der Korrespondenz zwischen »Utrecht« und »Bonn«, zwischen Erzbischof Andreas Rinkel und Bischof Erwin Kreuzer, dargestellt. Die zentrale Dynamik ist eine Bewegung von einer Rechtfertigung Kreuzers hin zu einer Akzeptanz von Verantwortung, eine Bewegung, die von Rinkel (mit-)ausgelöst wird, und deren Ergebnisse von Rinkel positiv aufgenommen werden. Bevor das Ganze nun aus der Perspektive der »Vergessensforschung« analysiert wird, noch eine Bemerkung zur verwendeten Sprache: das von Kreuzer (und Rinkel) verwendete Vokabular, wie das »Dämonische«, »Versuchung«, »Sünde«, »Schuld« oder Gottesurteil, scheinen einen (geistigen) Raum zu eröffnen, der das gegenseitige aufeinander Zugehen erst ermöglicht. Theologie und Spiritualität schaffen hier die Voraussetzungen für den Anfang einer kirchlichen, aber auch gesellschaftlichen und politischen Versöhnung, in der verschiedene Arten des Erinnerns und des Vergessens eine zentrale Rolle spielen.

### Formen des Vergessens in der Rinkel – Kreuzer Korrespondenz von 1946

Ein erster Fall des »Vergessens« steht ganz am Anfang der Korrespondenz nach dem Krieg: Als Kreuzer sich eher relativierend, oder sogar erleichtert über die Kriegsschäden in den Niederlanden bzw. in der niederländischen alt-katholischen Kirche äußert, blendet er die etwa fünfjährige Besatzung vollständig aus. Wenn man davon ausgeht, dass er aufrichtig ist – und es gibt u. E. keine Gründe, daran zu zweifeln –, scheint er es vergessen zu haben. Wir schlagen vor, dies zu-

36 Rinkel – Kreuzer, 18.05.1946; die Kritik an anderen Schuldbekenntnissen betrifft wohl das oben erwähnte sog. Stuttgarter Schuldbekenntnis, das zeitgenössisch in Bezug auf den frühen Zeitpunkt seiner Verkündung sowie die Frage, wer überhaupt im Namen des Volkes sprechen könne, kritisiert wurde.

37 Steinwachs – Rinkel, 30.11.1946.

nächst als ein »automatisches« also »neutrales« Vergessen der ersten Grundform Assmanns einzustufen. Kreuzer hat die Tatsache der Besatzung und des weiteren Kriegsleides »vergessen«, weil er sich mit anderen Sachen beschäftigen musste, wie z. B. mit dem eigenen Überleben. Er hat die jüngere Vergangenheit einfach zur Seite geschoben, um für die Herausforderungen des Heute Platz zu schaffen.

Eine zweite Ebene des Vergessens betrifft die deutsche Verantwortung für den Krieg, wie auch die Rolle von Kreuzer persönlich und jene der deutschen alt-katholischen Kirche. In seinem Brief und in seinem Bericht verneint Kreuzer anfänglich alle Mitverantwortung oder auch Schuld diesbezüglich. Für ihn mag dies eine therapeutische Funktion (dritte Grundform Assmanns) gehabt haben: er litt unter der Niederlage ebenso wie unter dem Tod seines Freundes Keusen, der bei einem Luftangriff ums Leben kam. Für einen Neuanfang mag die Verdrängung der eigenen Verstrickungen für ihn eine geistige Voraussetzung gewesen sein. Kreuzer verteidigt sich zunächst unter anderem damit, dass sich die Lehre der deutschen alt-katholischen Kirche nie geändert habe und dass die »echten« Nationalsozialisten ein Fall für die Besatzungsmächte seien.

In seiner Antwort auf Kreuzers ersten Brief vom März 1946 greift Rinkel beide Aspekte indirekt auf, da er ein Vergessen auf Seiten der deutschen Alt-Katholiken nicht hinnehmen will: Einerseits erinnert er Kreuzer daran, dass die Zerstörung der Kirche in Rotterdam natürlich nicht den einzigen Kriegsschaden darstellt und dass eine fünfjährige Besatzung stattgefunden hat. Andererseits erinnert er an die Unterstützung des Nationalsozialismus und des Krieges durch das deutsche Volk, als auch insbesondere durch die deutsche alt-katholische Kirche – einschließlich ihres Bischofs. Schließlich mahnt er an, dass Kreuzer gegenüber seiner Kirche, aber auch gegenüber der Ökumene (und damit auch der Utrechter Union) konkret Stellung beziehen müsse.

Zwar löst die Konfrontation mit diesen Fragen bei Kreuzer eine instinktive Gegenreaktion aus, die dazu führt, dass er Rinkel in seinem Antwortschreiben beispielsweise vorwirft, zu vergessen, dass auch die internationale Staatengemeinschaft zu spät reagiert habe. Die von ihm rechtfertigend angeführten Fälle von Geistlichen, die man aus dem Bistum »abgeschoben« hätte, fallen dann schon fast in den Bereich einer dritten Form des Vergessens, des bewussten, komplizierten Vergessens (zweite Grundform Assmanns). Denn die vier, die er namentlich nennt, liegen Jahre zurück und sind längst aus der Kirche ausgetreten, während er offenbar den Namen des einzigen aktuellen Falls (Weebers) nicht nennen will, um diesen zu schützen.

Aber Rinkels Schreiben stößt auch einen Prozess an, der zu dem entscheidenden Satz führt: »Von daher verstehen wir, daß auch wir mitschuldig geworden sind.« Von einem getrennten, unversöhnten Erinnern wird hier eine Perspektive auf ein gemeinsames Erinnern eröffnet. Von einem Verneinen der eigenen Rolle in der NS-Zeit und einem »Vergessen« der Position und Ausrichtung der deutschen alt-katholischen Kirche, bewegt er sich hin zu einer anderen Art des sich Erinnerns, in der Schuld und Mitverantwortung einen Ort haben – wie auch eine Reflexion auf die Tendenz von Menschen (einschließlich ihm selbst), sich zu

rechtfertigen und damit angetanes Leid und die eigenen Verantwortung zu »vergessen«, bzw. zu verneinen.

Indem Kreuzer die Schuld gegenüber den Menschen als Schuld und Sünde gegenüber Gott beschreibt, spricht er sich zudem gerade nicht frei von einer Schuld gegenüber den Menschen. Stattdessen gesteht er letztlich ein, dass die Haltung zum Nationalsozialismus eben keine »nur« politische, sondern auch eine theologische Frage ist und der »unpolitische Katholizismus« damit hinfällig. Dass er wenige Absätze weiter, wie bereits in seinem ersten Bericht auf die vermeintliche Standhaftigkeit der Kirche in Lehre, Liturgie und Kirchenordnung, verweist, spiegelt nur, ebenso wie viele andere Widersprüchlichkeiten, sein eigenes Ringen mit den Ereignissen und den unter anderem von Rinkel angestoßenen Reflexionsprozess wider.

Trotz dieses offensichtlichen Ringens geht nun Rinkel in Absprache mit seiner Bischofskonferenz nach Kreuzers Entgegenkommen in der Frage der Mitschuld nun seinerseits wieder auf Kreuzer und damit die deutsche Kirche zu und erkennt Kreuzers Hirtenbrief als Grundlage einer weiteren Zusammenarbeit (und damit letztlich auch der Kirchengemeinschaft) an – ganz konkret im Vorfeld der Weihe Steinwachs'. Das Überwinden des den anderen verletzenden Vergessens ermöglicht nun ein therapeutisches Vergessen – wiederum die dritte Grundform Assmanns, in dem Sinne, als man sich auf die vor einem liegenden Aufgaben konzentriert. Während Kreuzers »therapeutisches Vergessen« zu Beginn der Korrespondenz nur ihm und der deutschen Kirche Rechnung trug, handelt es sich nun um ein gemeinsames therapeutisches Vergessen. Ein Vergessen, das in diesem Fall aber auch durch erste Ansätze einer gemeinsamen Erinnerungskultur ergänzt wird.

Wichtige Orte der Begegnung und der Auseinandersetzung waren in der Folgezeit die Sitzungen der Bischofskonferenz und die ab 1948 wieder veranstalteten Internationalen Alt-Katholiken-Kongresse. Auch die hier vielfach zitierte kirchenhistorische Aufarbeitung der deutschen alt-katholischen Kirche im Nationalsozialismus von Matthias Ring steht für ein andauerndes gemeinsames Ringen um Vergessen und Erinnern. Dass die Auseinandersetzung von Kreuzer und Rinkel erst den Beginn eines sehr viel längeren Prozesses der Versöhnung der Kirchen und ihrer Mitglieder, letztlich aber auch der Gesellschaften darstellte bzw. nur darstellen konnte, darauf verwies bereits Rinkel in seiner Antwort vom Mai 1946. Aber es war ein Anfang.

## Schlussbemerkungen

Durch diese Korrespondenz und den aus ihr entstehenden Hirtenbrief wurde 1946 der Weg frei für eine erneuerte Beziehung zwischen der niederländischen und der deutschen alt-katholischen Kirche – angesichts Rinkels Rolle als Präsident der IBK kam dies auch der Reintegration der deutschen Kirche in die Utrechter Union der alt-katholischen Kirchen gleich. Dies war die Voraussetzung

dafür, dass Weihbischof Steinwachs als Vertreter Bischof Kreuzers 1948 an der Gründungsvollversammlung der ÖRKs in Amsterdam teilnehmen konnte. Er war dort bestimmt nicht der einzige Vertreter einer deutschen Kirche, der mit seiner Kirche (und in seinem Falle: mit seinem Bischof) eine so starke Entwicklung durchgemacht hatte (bzw. durchmachen musste). Was hier im Rahmen der alt-katholischen Kirchen auf Mikro-Ebene stattfand, zeigt, wie wichtig die Suche nach einem gemeinsamen Umgang mit der Geschichte und damit mit Vergessen und Erinnern war. Heutige Geschichtsschreibung, die die Gründung und historische Bedeutung des ÖRKs einzuordnen versucht, sollte dies ebenfalls nicht vergessen. Die Zusammenhänge, die eine Rolle spielten, waren keine rein innerkirchlichen, sondern vielfach gesamtgesellschaftliche – wie es auch im Thema der Gründungsvollversammlung des ÖRK zum Ausdruck kam: »Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan.«

*Ruth Nientiedt*, M. A., Westfälische Wilhelms-Universität, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, DFG-Projekt »Kritische Online-Edition der Nuntiaturreportagen von Eugenio Pacelli (1917–1929)«, Domplatz 23, 48143 Münster; E-Mail: ruth.nientiedt@posteo.de

*Prof. Dr. Peter-Ben Smit*, Universität Utrecht, Old Catholic Seminary/Department of Philosophy and Religious Studies<sup>38</sup>, NWO Project »Blueprints of Hope: Designing Post-War Europe; Ideas, Emotions, Networks and Negotiations (1930–1963)«, Janskerkhof 13, 3512 BL Utrecht, Niederlande;  
E-Mail: p.b.a.smit@uu.nl

---

38 Wie auch: Universität Bern, Institut für Christkatholische Theologie; Vrije Universiteit (Amsterdam), Faculty of Religion and Theology; University of Pretoria, Faculty of Theology.

## ■ BUCHBESPRECHUNGEN / BOOK REVIEWS

**Walter Homolka/Jonas Fegert/Jo Frank (Hg.), »Weil ich hier leben will ...«. Jüdische Stimmen zur Zukunft Deutschlands und Europas, Freiburg i. Br.: Herder 2018, 224 S., ISBN: 978-3-451-38287-1, gebundene Ausgabe € 20,-.**

Pünktlich zum Jüdischen Zukunftskongress Anfang November 2018 in Berlin – und damit achtzig Jahre nach den Novemberpogromen – erschien der von dem Rabbiner und Direktor des jüdischen Begabtenförderwerks Ernst Ludwig Ehrlich Studienwerk (ELES), Walter Homolka, Jonas Fegert (ELES-Alumnus) und Jo Frank (ELES-Geschäftsführer) herausgegebene Sammelband zur jüdischen Zukunft Deutschlands und Europas, der anhand von persönlichen Einblicken sowie Selbstzeugnissen der Autor\*innen eine Pluralität von Identitätswürfen und vielfältige jüdische Binnendiskurse um Selbstreflexionen und -verortungen ersichtlich macht. Zentrales Thema ist das Leben, und vielmehr das in Deutschland leben wollen, der Autor\*innen. Junge Jüdinnen und Juden äußern sich zu ihren Vorstellungen, die teils ihre Zukunft, teils die Vergangenheit, teils aber auch die Anomalie jüdischen Lebens in Deutschland in der Gegenwart aufgreifen. Der Titel suggeriert, dass sie dies tun, weil sie in Deutschland leben wollen. Bei den jüdischen Stimmen handelt es sich in der Mehrheit um (Ex)-Stipendiat\*innen von ELES, also um ein Milieu innerhalb der jüdischen Community Deutschlands. Das Buch bildet in Konsequenz die spezifische Diversität dieses spezifischen Milieus ab.

Zudem ist ELES relativ neu: Die jüdische Begabtenförderung besteht erst seit zehn Jahren; dieses Jubiläum ist ebenfalls Anlass des Buches und des Kongresses. Der Sammelband beginnt mit einem Gespräch des bei ELES maßgeblichen und federführenden Rabbiners Walter Homolka und Klaus Lederer (Die Linke), Kultur- und Europasenator von Berlin – der Stadt, in der ELES seine Basis hat, in der die meisten der ELESianer\*innen leben und um die in dem Buch Vieles kreist. Es geht um Jüdinnen und Juden, Berlin und die Zukunft der neuen Jüdinnen und Juden im neuen Berlin, das, wie die theoretischeren Betrachtungen ausführen, nicht so »neu« ist, da Strukturen sehr langlebig sind und der Vergangenheitsbezug sich durch die einzelnen Kapitel zieht. Interessanterweise sind gerade die Jüdinnen und Juden, die derartiges schreiben, in Ost- und Westdeutschland geboren und aufgewachsen: Die Autor\*innen schreiben vor und mit ihrem biographischen Hintergrund ebenso vor und mit ihrem Judentum, Jüdischsein bzw. mit und gegen die Kategorie oder das Label »Jude«.

Der erste Teil des Buches widmet sich dem Thema Migration: Die meisten Jüdinnen und Juden in Deutschland sind Migrant\*innen oder haben einen Migrationshintergrund; deutsche Jüdinnen und Juden sind nach 1945 in der Minderheit. So stellt Olga Osadtschy die Bewusstwerdung ihres Jüdischseins in Deutschland in den Mittelpunkt, Cecilia und Yair Haendler ihr orthodoxes Judentum sowie ihre Migrationshintergründe und Meytal Rozental ihre Migration – Rückkehr? – in die Heimat ihrer Großeltern.

Daran anschließend diskutiert Max Czollek seine Hauptthese zur Desintegration, sprich, dem Versuch, ein eigenständiges, nicht von der Mehrheit definiertes und zugeschriebenes Jüdischsein zu entwickeln, Yan Wissmann, ebenso wie Meytal Rozental, Enkel deutscher Jüdinnen und Juden, die nach Brasilien flüchteten, sein wiederentdeck-

tes Deutschsein und Deutschland. Hannah Peaceman fordert *Machloket*, eine offene, positive Streitkultur, in der es nicht um Gewinnen und Verlieren einer Argumentation, sondern um Bereicherung und Annäherung sowie um das Aufbrechen von Geschlossenheits- und Machtkonstruktionen zugunsten der Sichtbarmachung der Diversität von jüdischen Positionierungen und Identitätswürfen geht. Tobias Herzberg fordert Allianzen, die nicht rein ethnisch basiert sind und legt Intersektionen offen, ein Thema, das in die jüdische Bildung mündet. Sandra Anusiewicz-Baer geht der theoretischen Fragestellung nach, ob es sich bei jüdischen Bildungseinrichtungen um Erziehung zum oder über das Judentum handelt, während Greta Zelener Bildungsarbeit aus Anwender\*innensicht beschreibt. Daran anschließend forciert Igor Mitchnik in seinem Artikel ein »Patchwork-Judentum«, und Benjamin Fischer geht im letzten Teil des Sammelbands neuer religiöser jüdischer Vielfalt nach. Frederek Musall eruiert mittels der Framing- bzw. Rahmen- und Bildmetapher u. a., dass das Studienwerk ELES zu einer »Artikulations- und Diskursplattform für junge Jüd\*innen in Deutschland«<sup>1</sup> geworden sei, das nun auch vor der Herausforderung stehe, in innerjüdischen und gesamtgesellschaftlichen Diskursen zu wirken. Am Ende des Sammelbands analysiert Carmen Reichert, wie die Fremdwahrnehmung ihrer selbst sich ändert, wenn Menschen erfahren, sie sei Stipendiatin bei ELES und mit Enttäuschung reagieren, wenn sie hören, dass sie gar keine Jüdin sei. Reichert und Czollek ergänzen sich auf wunderbare Weise und sie heben Diskurse: Die Vorstellung vom »Juden« steht im Raum.

Die Vorstellung vom »Juden«, Jüdischsein und Judentum zieht sich als roter Faden durch den Sammelband und stellt die Frage in den Raum: Handelt es sich um eine Milieustudie? Milieu ist eine kleinere soziale Einheit als Community. Das Studienwerk ELES – mit seinen mehr als 600 Stipendiat\*innen (Stand: November 2018) und Alumni – betrifft nur einen kleinen Teil aller Jüdinnen und Juden – auch die Alterskohorte betreffend, die unter ihnen studieren, da die jüdische Wohnbevölkerung Deutschlands von Expert\*innen auf 200.000 bis 250.000 geschätzt wird. In diesem Sinne bietet das Buch vielfältige Einblicke in ein Milieu wie *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*<sup>2</sup> es 1988 tat. In diesem Buch äußerten sich Jüdinnen und Juden der Zweiten Generation, unter anderem Y. Michal Bodemann, Micha Brumlik, Dan Diner und auch der schon verstorbene Sammy Speier vor ihrem autobiographischen Hintergrund über Jüdischsein, Judentum, in Deutschland sein und die Shoah. So beschrieb z. B. Speier seinen Bewusstwerdungsprozess als Jude in Deutschland und Diner die durch die Shoah entstandene negative Symbiose von Jüdinnen und Juden und Deutschen – Themen, die sich auch durch »Weil ich hier leben will ...« ziehen. Während es der Zeit, der anderen Generation, aber auch der größeren Anzahl von Jüdinnen und Juden in Deutschland gedankt sei, dass der Fokus nun weiter geöffnet ist, bleibt doch der Nachgeschmack, dass »Jude in Deutschland sein« weit von »normal« entfernt sei, wie es das Kapitel von Carmen Reichert beeindruckend darstellt. Für Reichert ist die »Judifizierung« neu, für andere Beteiligte nicht; ihre Reaktionen darauf liegen zwischen positiver Selbstbestätigung wie bei den Haendlers und Enervierung wie bei Czollek.

- 
- 1 Frederek Musall, Combined into one frame – Ein Studienwerk als Bild einer Gemeinschaft, in: Walter Homolka/Jonas Fegert/Jo Frank (Hg.), »Weil ich hier leben will ...«. Jüdische Stimmen zur Zukunft Deutschlands und Europas, Freiburg i. Br. 2018, 200.
  - 2 Micha Brumlik/Doron Kiesel/Cilly Kugelmann/Julius H. Schoeps (Hg.), *Jüdisches Leben in Deutschland seit 1945*, Frankfurt a. M. 1988.

Das Buch stellt Charaktere eines Milieus dar, da es auf Berlin zentriert ist und in ELES ein Zentrum gefunden hat. Wie Jüdinnen und Juden in anderen Landesteilen ihr Jüdischsein/Judentum sehen und verstehen, kann das Buch nicht beantworten. Hier würden sich empirische (Langzeit)Studien bzw. -erhebungen zu jüdischem Leben in Deutschland in bundesweiter Perspektive anbieten, da sonst das Problem besteht, dass »Weil ich hier leben will ...« als eine Art Pars Pro Toto für eine komplexere und diversere Community, eine ethno-religiöse Gruppe, verstanden werden könnte. Es wäre absolut wünschenswert, wenn der Sammelband dazu anregen würde, neben Selbstdarstellungen eines spezifischen Milieus, umfassende empirische Studien von, mit und über Jüdinnen und Juden anzustoßen, um die Community, Untergruppen und Milieus in die Tiefe gehend abzubilden, mit ihrer Diversität und Hybridität an Positionierungen und Verortungen sowie dynamischen Identitätskonstruktionen, wofür »Weil ich hier leben will ...« eine Primärquelle wäre.

*Dr. Dani Kranz*, Department of Sociology and Anthropology, Center for Austrian and German Studies, Ben Gurion University of the Negev, Beer Sheva, Israel;  
E-Mail: dkranz@post.bgu.ac.il

*Dr. Carina Branković*, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Institut für Ev. Theologie und Religionspädagogik, Ammerländer Heerstraße 114-118, 26129 Oldenburg;  
E-Mail: carina.brankovic@uol.de

## ■ RÜCKSCHAU/VORSCHAU / REVIEW/PREVIEW

- KZG 1/1988: Der Widerstand von Kirchen und Christen gegen den Nationalsozialismus
- KZG 2/1988: Theologie und Politik
- KZG 1/1989: Die Kirchen Europas in der Nachkriegszeit (1944–1948). Nationaler kirchlicher Neuanfang im internationalen Vergleich
- KZG 2/1989: »Quousque tandem ...?« Zum evangelischen Kirchenverständnis in diesem Jahrhundert
- KZG 1/1990: Das Verhältnis von Staat und Kirche im Europa der fünfziger Jahre
- KZG 2/1990: Europa und das Problem der »deutschen Nation« seit den fünfziger Jahren – aus der Perspektive christlicher Kirchen
- KZG 1/1991: Für Frieden, Völkerverständigung und Menschenrechte. Christliche Initiativen und ökumenische Friedensethik im 20. Jahrhundert
- KZG 2/1991: Schuld und Verhängnis in der Geschichte dieses Jahrhunderts
- KZG 1/1992: Zur Historik Kirchlicher Zeitgeschichte
- KZG 2/1992: Mission und Kolonialismus
- KZG 1/1993: Die Rolle der Kirchen im gesellschaftlichen und politischen Umbruch in Mittel- und Osteuropa
- KZG 2/1993: Kirchen, Parteien, Journalismus
- KZG 1/1994: Psychohistorie und Kirchengeschichte
- KZG 2/1994: Kirche und Diktatur. Zum Lebensmuster der Religionsgemeinschaften im SED-Staat
- KZG 1/1995: Volkskirche im Aufbruch?
- KZG 2/1995: Theologie und Ideologie. Die beiden Großkirchen und die Diktaturen
- KZG 1/1996: Widerstand im Deutschland der Diktaturen
- KZG 2/1996: Die Kirchen, das südliche Afrika und der politische Kontext
- KZG 1/1997: Bürgerkrieg und Religion. Die Rollen der Kirchen und Konfessionen in den ethnischen, ökonomischen und politischen Konflikten Europas
- KZG 2/1997: Wahrnehmung vergangener Wirklichkeit und historisch-theologische Urteilsbildung
- KZG 1/1998: Im Spannungsfeld von Säkularisierung und Christianisierung; Thesen, Argumente und Fallstudien zu den Transformationen des Christentums in Europa und in Amerika im 19. und 20. Jahrhundert
- KZG 2/1998: Kontextuelle Theologien im Nationalsozialismus, Martyrium und Schuldbekennnisse

- KZG 1/1999: Religionen und Konfessionen in den Gesellschaften Europas
- KZG 2/1999: Europabilder der Kirchen in der Nachkriegszeit
- KZG 1/2000: Katholizismus und Protestantismus während der NS-Diktatur und in der Nachkriegszeit
- KZG 2/2000: Freikirchen zwischen Gesellschaft und Volkskirchen seit 1945. Italien und Deutschland im Vergleich
- KZG 1/2001: Christliche Religion in der Geschichtsschreibung des 20. Jahrhunderts
- KZG 2/2001: Kirchen und Religionen – Frankreich – Deutschland. Antagonismen und Annäherung im 19. und 20. Jahrhundert
- KZG 1/2002: Von der nationalistischen Konfrontation zur europäischen Verständigung. Die Rolle der Kirchen beim Weg Deutschlands und Polens im 19. und 20. Jahrhundert
- KZG 2/2002: Religion and Society in the Third Reich and in Postwar Times
- KZG 1/2003: Christian Teachings about Jews: National Comparisons in the Shadow of the Holocaust
- KZG 2/2003: Anpassung, Verfolgung und Widerstand der Religionsgemeinschaften im NS-Staat
- KZG 1/2004: Die Volksaufstände in Berlin (1953), Budapest (1956) und Prag (1968) und die Rolle der Religionsgemeinschaften
- KZG 2/2004: Religionsgemeinschaften und Ideologien im 20. Jahrhundert
- KZG 1/2005: Katholizismus in Europa in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts
- KZG 2/2005: Bibliographie (Oktober 2004 – September 2005)
- KZG 1/2006: Christliche Beiträge zur Europäischen Integration – Die politische Rolle der Kirchen
- KZG 2/2006: Neue amerikanische Perspektiven auf die Geschichte der Kirchen in Deutschland im ausgehenden 19. und im 20. Jahrhundert
- KZG 1/2007: Religion in den Transformationsprozessen Mittel- und Osteuropas
- KZG 2/2007: Kunst, Literatur und Religion – Ausdrucksformen in Diktaturen des 20. Jahrhunderts
- KZG 1/2008: 60 Jahre Staat Israel – Stand und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs
- KZG 2/2008: George K. A. Bell (1883–1958) – Bridgebuilding in Desperate Times
- KZG 1/2009: »Geistes-Geschichten« – Neue Perspektiven in der (Kirchen-) Geschichtsschreibung
- KZG 2/2009: Das Jubiläums- und Erinnerungsjahr 2009
- KZG 1/2010: Grenzen als Barrieren – Grenzregionen als Chancen. Das Beispiel Karelien
- KZG 2/2010: Zwischen Aufbruch und Anpassung – Kirchenreform im 20. Jahrhundert
- KZG 1/2011: Intellectual Freedom and the Church
- KZG 2/2011: Kirchliches Versöhnungshandeln im Interesse des deutsch-polnischen Verhältnisses (1962–1990)

- KZG 1/2012: Vertriebene und die Kirchen – Eine neue Debatte?
- KZG 2/2012: Dominante Kirchen in Europa
- KZG 1/2013: Identität nach dem Konflikt. Zur Rolle von Erinnerung und Stereotypen in Versöhnungsprozessen
- KZG 2/2013: »Befreier der deutschen Seele.« Politische Inszenierung und Instrumentalisierung von Reformationsjubiläen im 20. Jahrhundert
- KZG 1/2014: »Reassessing Contemporary Church History« – In Honor of John Conway
- KZG 2/2014: Myths – National Borders – Religions
- KZG 1/2015: Der Große Krieg und Glaubensformen
- KZG 2/2015: Resistance revisited and questioned. Church and society in Scandinavia and Europe
- KZG 1/2016: Freikirchen in der DDR
- KZG 2/2016: »Ein neues Klima« – Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils in Ost- und Mitteleuropa
- KZG 1/2017: Evangelische Freikirchen im Nationalsozialismus
- KZG 2/2017: Ecumenical cooperation and world politics
- KZG 1/2018: Faith and the First World War / Glaube und der Erste Weltkrieg
- KZG 2/2018: Devotion and Memory / Frömmigkeit und Erinnerung
- KZG 1/2019: Religiöse Stereotypen in der medialen Vermittlung des 20. Jahrhunderts / Religious stereotypes in 20<sup>th</sup> century medial transmission
- KZG 2/2019: Religion als Bedrohung oder Hafen – religiöse Stereotypen in medialen Vermittlungen des 20. Jahrhundert (II)
- KZG 1/2020: »Freedom Then, Freedom Now«: An Interdisciplinary and Transnational Dialogue on the U.S.-American Civil Rights Movement
- KZG 2/2020: Life-line or Collaboration? Active contacts with churches in totalitarian societies