



zur debatte

7/2011

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



7

Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller, Bischof von Regensburg, hielt die Laudatio auf den Ökumene-Preisträger



13

Der Mythos vom deutschen Kampf gegen Rom ist das Thema von Prof. Dr. Herfried Münkler

21

Ekatерina Makhotina listet auf, was die russische Gesellschaft spaltet und zusammenhält



25

Den deutschen Nationalhelden Otto von Bismarck nimmt Dr. Katharina Weigand unter die Lupe

39

Prof. Dr. Hans-Michael Körner erklärt, warum es den Freistaat Bayern noch gibt



42

Dr. Susanne Gaensheimer erzählt, wie der deutsche Pavillon auf der Biennale in Venedig entstand

44

Was Tintoretto mit der diesjährigen Biennale zu tun hat, erklärt Prof. Dr. Thomas Raff



Ökumenischer Preis 2011 an Landesbischof Dr. Johannes Friedrich



Bei der Preisverleihung: Bischof Gerhard Ludwig Müller, Landesbischof Johannes Friedrich, Kardinal Reinhard

Marx und Akademiedirektor Florian Schuller (v.l.n.r.).

Der scheidende evangelische Landesbischof Dr. Johannes Friedrich ist mit dem Ökumenischen Preis 2011 der Katholischen Akademie ausgezeichnet worden. Christen aller Konfessionen, Vertreter anderer Religionen, der Politik, der Wissenschaft und der Gesellschaft kamen am 11. Oktober 2011 in die Akademie, um dem Festakt beizuwohnen, der vom Münchener Bach-

Chor und dem Münchener Bach-Orchester musikalisch gestaltet wurde. „zur debatte“ dokumentiert die Laudatio des Regensburger Bischofs Gerhard Ludwig Müller, die Dankesrede, Begrüßung sowie Schlusswort und zeigt Bilder des Abends, die die ebenso festliche wie ökumenisch entspannte Atmosphäre des Abends nahe bringen.

Gegner, Konkurrenten, Freunde, Geschwister? Anmerkungen zu einer notwendigen Ökumene des Verständnisses

Landesbischof Johannes Friedrich

Durch diese Preisverleihung fühle ich mich ganz außerordentlich geehrt, lieber Herr Dr. Schuller. Und für die wunderbare Laudatio bedanke ich mich bei Ihnen, sehr geehrter Herr Bischof, lieber Bruder Müller.

Wenn ich bei verschiedenen Bilanz-Interviews der vergangenen Tage immer wieder gefragt wurde, was mir das Wichtigste war in diesen 12 Jahren, dann habe ich immer die Ökumene mit der römisch-katholischen Kirche als allererstes und wichtigstes genannt und den Ökumenischen Kirchentag in München als Höhepunkt.

Ich bin ja in der ganz glücklichen Situation, dass sich auf dem Gebiet meiner Landeskirche 7 katholische Diözesen befinden und ich also 7 katholische Diözesanbischöfe als Kollegen habe – ein besonderes Privileg für einen evangelischen Bischof.

Dementsprechend war meine Bischofszeit stark geprägt von der Ökumene, insbesondere von dem Miteinander von römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche. Dies wurde noch verstärkt durch meine Zeit als Catholica-Beauftragter der VELKD von 2000 bis 2005, in der ich ganz viel über die Römisch-Katholische Kirche, ihre Dogmen und Traditionsverständnis, ihr Kirchenrecht und ihre Lehrentwicklung gelernt habe.

Ich habe aber auch gelernt, dass ich mir meine eigene, die lutherische Kirche, nicht anders vorstellen kann, als eine ökumenische Kirche – wie wir es in unserer Ökumenekonzeption durchbuchstabiert haben. Und ich habe gelernt, dass es vor allem die drei Vs sind,



Dr. Johannes Friedrich, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern

die für das ökumenische Miteinander wichtig sind: *Verständnis – Verlässlichkeit – Vertrauen*

I. Verständnis

Wenn wir uns über bestehende Differenzen austauschen wollen, dann müssen wir verstehen, warum der andere so denkt, wie er denkt, warum er so reagiert und handelt.

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Sie war schon eine Sternstunde der Akademie, die Verleihung des Ökumenischen Preises an den scheidenden evangelischen Landesbischof Dr. Johannes Friedrich. Desse sehr persönlicher Rückblick und die neue Dimensionen theologisch reflektierter Ökumene aufzeigende Laudatio Bischof Gerhard Ludwig Müllers bestimmten viele Gespräche am Rand des Festakts.

Bewusst wurde damit jene Grundlage christlichen Glaubens, auf der dann auch weiter bestehende konfessionelle Differenzen deutlich angesprochen werden können. Damit scheint aber überhaupt das Gemeinsame aller Themen dieser „debatte“ getroffen zu sein: die „Kohäsionskräfte“. Zentrifugale Tendenzen erleben wir überall – in Politik und Wirtschaft, in der Gesellschaft und besonders dramatisch auch in der Kirche. Es tut mehr als not, mit ganz unterschiedlichen Perspektiven verbindende Elemente zu entdecken, zu fördern, ins Bewusstsein zu holen.

So stand die gemeinsame Tagung mit der Karl Graf Spredi Stiftung unter dem Motto „Was die Welt im Innersten zusammenhält“. Sie setzte den Fokus auf die gesellschaftlich-staatlichen Kohäsionskräfte der Neuzeit – von den USA bis Russland; Israel bis Bayern, Garibaldi und Bismarck. Spannend, sich klar zu machen, warum und wie etwas zusammenwächst oder zusammenhält, was nicht von vorne herein zusammengehört.

Einen dafür aufschlussreichen Teilaspekt behandelte auch der Vortrag über die nationale Identität der Deutschen und deren antirömischen Affekt.

Das beeindruckende Interview über den weltweiten Kampf für Religionsfreiheit stellt die heutzutage wichtigste Basis gemeinsamer weltweiter Überzeugung klar vor Augen, die Achtung der Menschenwürde jedes Einzelnen und seiner Freiheit.

Kohäsionskräfte ganz anderer, aber nicht weniger dynamischer Art präsentierten Literatur oder bildende Kunst (in unserem Fall alte wie zeitgenössische in Venedig). Am Beispiel des häufig als extravagant angesehenen Christoph Schlingensiefel kann dann die Kohäsionskraft des Glaubens für ein auseinander driftendes Leben nachvollzogen werden: wenn Schlingensiefel zum künstlerischen Umgang mit der eigenen Krebskrankung die Herz-Jesu-Kirche seiner Heimatpfarrei modellhaft nachbaut (in der dann auch sein Requiem gefeiert wurde).

Die Erfahrung von Kohäsionskräften hin zur Mitte des Lebens und unseres Glaubens wünsche ich auch Ihnen für das bevorstehende Fest von Weihnachten!

Ihr



Dr. Florian Schuller

Und ich muss versuchen zu ergründen, ob das nicht im Rahmen seiner Denk- und Glaubensvoraussetzungen sehr verständlich ist – und nicht von vornherein an dem messen, was innerhalb meiner Denkkategorien richtig ist. Es kann nicht Aufgabe der Ökumene sein, zunächst das eigene Profil zu intensivieren und herauszuarbeiten, was fast zwangsläufig dazu führt, dies auf Kosten des Anderen zu tun. Das Verständnis fördert das nicht.

Lassen Sie mich dazu *drei Beispiele* nennen:

1. Wir haben ja immer wieder Differenzen in der Frage, ob und wann es am *Sonntagvormittag ökumenische Wortgottesdienste* geben darf. Lange habe ich mich nur geärgert über die Haltung der römisch-katholischen Kirche in dieser Frage, die ich als Verweigerung gewertet habe, bis ich merkte: Ich muss es erst einmal ernst nehmen, dass für die römisch-katholische Kirche die Eucharistie untrennbar zum Gottesdienst am Sonntagvormittag gehört – und dass dies ein hohes Gut ist – diese Wertschätzung der Eucharistie.

Seit mir dies richtig bewusst wurde, kritisiere ich ihre Haltung nicht mehr – auch wenn ich es für dringend nötig halte, uns über dieses Thema der ökumenischen Gottesdienste bei besonderen Anlässen auch am Sonntagvormittag weiter auszutauschen, aber auf der Grundlage der gemeinsamen Wertschätzung und Hochschätzung der Eucharistie.

Auf dieser Grundlage müssen wir dann weiter überlegen: Wie können wir es schaffen, dass auch in Bayern weiterhin Gottesdienste anlässlich von Vereinsfesten und ähnlichen ortsblichen Feierlichkeiten nicht ganz ausfallen, weil die Vereine oft inzwischen sagen: Entweder ökumenisch oder gar nicht. Gleichzeitig ist ja auch verständlich, dass es nicht sein kann, in den überwiegend katholischen Gebieten Bayerns sich so zu behelfen, dass der evangelische Pfarrer/die Pfarrerin im Rahmen einer Eucharistiefeier lediglich nach dem Segen ein kleines Grußwort sprechen darf. Das ist einfach demütigend. Gut, dass es da hier und dort schon Regeln für Ausnahmefälle gibt, an denen wir, um unseres gemeinsamen Zeugnisses willen, auch weiterhin fest halten sollten.

2. Viele auf evangelischer Seite regen sich immer wieder darüber auf, dass Rom uns angeblich *nicht als Kirchen anerkennt*. Abgesehen davon, dass die katholischen Bischöfe in Deutschland uns nie den Eindruck vermitteln, wir seien keine Kirchen (das beste Beispiel dafür war das Verhalten von Kardinal Marx beim Weltfriedenstagtreffen in München) und abgesehen davon, dass ich meine, dass ich für mein Selbstbewusstsein als Bischof einer lutherischen Kirche keine Anerkennung aus Rom brauche – davon ganz abgesehen: Viele bei uns haben nicht verstanden, dass die Aussage, die protestantischen Kirchen seien keine Kirchen im eigentlichen Sinn auf der Grundlage des katholischen Kirchenverständnisses folgerichtig ist. So wie die römisch-katholische Kirche sich Kirche vorstellt, mit all dem was nach ihrem Verständnis zum Kirchesein gehört, so sind wir nicht Kirche und so wollen wir nicht Kirche sein. Wenn wir das verstehen, dann brauchen wir uns nicht unnötig zu entrüsten über diese Aussage, obwohl ich sie ökumenisch nicht gerade für sensibel halte.

Mit etwas Verständnis für die evangelischen Kirchen hätte man das so ausdrücken können, wie Kardinal Kasper „Dominus Jesus“ interpretiert hat: „Die evangelischen Kirchen sind nicht so

Kirche, wie die römisch-katholische Kirche sich Kirche vorstellt.“ Und der damalige Kardinal Ratzinger hatte damals ja diese Interpretation bestätigt.

So ähnlich war es dann in der Schrift der Glaubenskongregation vom Juli 2007, den 7 Antworten auf die 7 Fragen auch ausgedrückt.

Die genannten kirchlichen Gemeinschaften, die vor allem wegen des Fehlens des sakramentalen Priestertums die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, können nach katholischer Lehre nicht „Kirchen“ im eigentlichen Sinn genannt werden.

Das heißt doch: Die katholische Kirche hat ein anderes Verständnis als wir von dem, was die Kirche ausmacht.

In der Tat setzen wir andere Akzente im Verhältnis von Ortsgemeinde und Gesamtkirche, von Regionalkirche und weltweiter lutherischer Communio und vor allem in der Frage des kirchlichen Amtes. Aber wir bekennen gemeinsam die eine Kirche Jesus Christi im Glaubensbekenntnis, die ja nicht einfach mit einer der Konfessionskirchen identisch ist.

Kirche ist nach unserem Verständnis überall dort, wo das Evangelium recht verkündigt und die Sakramente stiftungsgemäß gefeiert werden. Also nach unserem Verständnis ist die versammelte Gottesdienstgemeinde zwar ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche. Das lässt viel Raum auch für die ökumenische Gemeinschaft der verschiedenen Konfessionskirchen.

3. Ich habe gehört und gelesen – und höre es auch immer noch – dass es von römisch-katholischer Seite wenig Verständnis gibt für unsere Schrift „Ordnungsgemäß berufen“ und die daraus folgende Praxis von Ordination und Berufung in unserer Kirche.

Kirche ist nach unserem Verständnis überall dort, wo das Evangelium recht verkündigt und die Sakramente stiftungsgemäß gefeiert werden.

Ich erkläre dann immer, wenn die Rede darauf kommt, dass diese Schrift der Versuch einer theologischen Ordnung eines vorher manchmal eher ungeordneten Zustandes in evangelischen Kirchen ist. Es ist also nicht so, dass wir uns hier etwas Neues hätten einfallen lassen, mit dem wir uns vom katholischen Amtsverständnis entfernen, sondern es müsste auch für katholisches Verständnis ein positiver Schritt sein, zu realisieren, dass es bei uns nun kein Amt der öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung mehr gibt, zu dem nicht ordnungsgemäß berufen, gesegnet und gesendet wird. Wer bei uns predigt oder die Sakramente verwaltet ist also im Sinne von CA 14 ordentlich zu diesem Amt berufen.

Wenn ich dies erkläre, dann erfahre ich sehr oft auch von katholischer Seite Zustimmung zu diesem Versuch. Ich lese aber weiterhin sehr kritisch-ablehnende Meinungen, bei denen unser Amts- und Ordinationsverständnis nicht erst einmal von unseren Denk- und Glaubenskategorien aus beurteilt wird, weil sich m. E. nicht die Mühe gemacht wurde, sich mit dem lutherischen Amts- und Ordinationsverständnis wirklich zu beschäftigen.

In der Praxis, in den Gemeinden und den Einrichtungen unserer Kirche habe

ich eine große Vielfalt von Diensten erlebt, die sich entwickeln. Auch in der römisch-katholischen Kirche hat sich eine ähnliche Vielfalt in der Praxis entwickelt, wo auch weiter theologisch nachgedacht werden muss, wie dies zu begründen ist. Ich bin der Ansicht, dass es hier interessante Ansatzpunkte für einen Dialog zwischen unseren Kirchen geben könnte. Und so könnten wir sicher auf beiden Seiten weitere Beispiele dafür finden, dass mangelndes Verständnis Vorurteile fördert.

Ökumenische Annäherung kann m. E. nur gelingen, wenn ich mich auf die Perspektive meines Gesprächspartners einlasse, wenn ich versuche, mich in die andere Tradition hineinzusetzen, versuche, die theologischen Entscheidungen des Partners nachzuvollziehen. Dabei kann es geschehen, dass sich meine Perspektive verändert und meine Äußerungen in der eigenen Kirche auf Skepsis stoßen.

Schließlich halte ich es auch für wichtig, dass wir gemeinsam mehr Verständnis für die unterschiedlichen Frömmigkeitsformen, die verschiedenen Kulturen und die vielfältige Spiritualität auf der jeweils anderen Seite entwickeln. Was die geistlichen Gemeinschaften in dieser Hinsicht im letzten Jahrzehnt geschafft haben, halte ich für großartig und für ökumenisch weiterführend.

II. Verlässlichkeit

Diese Grundnorm christlich-ethischen und besonders kirchlichen Verhaltens ist auch eine Grundnorm ökumenischen Verhaltens. Ich muss mich so verhalten, dass sich mein Partner darauf verlassen kann, dass das, was ich gesagt habe, gilt, dass ich Zusagen einhalte, dass ich nicht hier so und dort anders rede.

Bei seiner Einführung hatte ich Erzbischof Marx zugesagt, dass ich nichts von ihm fordern werde, was er aus dogmatischen oder kirchenrechtlichen Gründen von vornherein nicht erfüllen kann. Ich hoffe, dass ich mich daran gehalten habe. Und ich habe den Eindruck, dass er sich darauf verlassen hat und dass dies unser Vertrauensverhältnis gestärkt hat. Und wir das gute Vertrauensverhältnis fortgesetzt haben, das ich schon mit Ihrem Vorgänger Kardinal Wetter haben durfte.

Dazu ist aber übrigens wieder das Verständnis nötig. Denn nur wenn ich weiß, was der andere – in diesem Fall, was ein römisch-katholischer Ortsbischof – geben kann und was er im Gesamt einer Weltkirche nicht geben kann – nur dann kann ich eine solche Zusage einhalten.

III. Vertrauen

Wenn wir, liebe Schwestern und Brüder, ernst nehmen, dass wir alle auf den Namen Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft sind und wenn wir ernst nehmen, dass wir alle Zeugen des auferstandenen Herrn sein wollen und sind, dann können und dürfen und müssen wir uns doch zu allererst vertrauen.

Dann müssen, ja dann dürfen wir doch keine Hermeneutik des Misstrauens pflegen, wie ich es in der Ökumene immer wieder erlebe, wenn man erst einmal überlegt, was der andere wohl im Schilde führen könnte mit einer Äußerung oder einer Aktion, sondern dann muss doch das Vertrauen zueinander im Vordergrund stehen.

Wir reden uns gerne mit Bruder und Schwester an, aber deswegen müssen wir doch nicht den unter Geschwistern – wenn sie noch klein sind – alltäglichen Streit nachmachen, sondern sollten das unter erwachsenen Geschwistern meist übliche Vertrauen kultivieren.

Preisbegründung

Die Katholische Akademie in Bayern ehrt mit dem

Ökumenischen Preis 2011

aus der Stiftung Wilhelm und Antonie Gierlichs

Landesbischof Dr. Johannes Friedrich

Ökumenische Leidenschaft durchzieht seine Biographie wie ein roter Faden und ist greifbar in Begegnungen, offiziellen Stellungnahmen und thematischen Erörterungen. Stets hat er gerade aus evangelisch-lutherischer Identität, die er deutlich, aber ohne Polarisierung vertritt, ein besonderes theologisches wie menschliches Gespür für katholische Glaubensweisen, Denkformen und Traditionen gezeigt.

Durch solches Einfühlungsvermögen in die Position des Anderen, durch Augenmaß für das jetzt gemeinsam Mögliche und die unerschütterte Hoffnung auf eine im Wort Gottes gegründete Versöhnung der Konfessionen hat er sich das Vertrauen evangelischer und katholischer Christen sowohl an der Basis als auch bei den Kirchenleitungen erworben. Nicht zuletzt auch durch sein Verdienst hat der Zweite Ökumenische Kirchentag 2010 in München in wahrhaft ökumenischem Klima stattgefunden.

Dr. Johannes Friedrich ist ein Brückenbauer zwischen den Konfessionen.

Dr. Florian Schuller, Akademiedirektor
München, den 11. Oktober 2011

Dann muss ich doch nicht immer denken: Was könnte der Andere denn in Wirklichkeit gemeint haben, was steckt hinter diesem freundlichen Lächeln, was hat er denn in Wirklichkeit vor? Sondern dann nehme ich ernst, was der andere sagt und gehe davon aus, dass es auch so gemeint ist.

Ich habe in meinem Leben mit der Maxime gute Erfahrungen gemacht, immer davon auszugehen, dass das, was andere mir sagen, ernst gemeint ist – bis zum Beweis des Gegenteils. Das ist nicht naiv – es ist eine Grundregel, dem anderen zu vertrauen. Wenn das als allgemeine Lebensregel richtig ist und gut tut – um wie viel mehr in der Ökumene?

Lassen Sie uns doch all unser ökumenisches Reden unter diese Überschrift stellen: Ich vertraue darauf, dass der andere all sein Reden und Tun mir gegenüber nach bestem Wissen und Ge-

wissen verantwortet vor Gott und nach seiner Auslegung der Bibel. Deshalb ist eine Ökumene des Vertrauens dringend notwendig.

Vertrauen, Verlässlichkeit, Verständnis – wenn wir uns alle gemeinsam um diese drei Grundnormen bemühen, dann kommen wir auch in der Ökumene weiter. Denn ich glaube, dass wir in den vergangenen 12 Jahren gut vorangekommen sind.

IV. Höhepunkte der Ökumene

Lassen Sie mich – und in meiner Abschieds- und Rückblicksituation werden Sie mir nachsehen, wenn ich dies tue – noch kurz auf ein paar Höhepunkte in der Ökumene während der letzten 12 Jahre eingehen.

1. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GE)

Ein emotionaler Höhepunkt meiner ökumenischen Erfahrungen war, keine 24 Stunden bevor ich mein Bischofsamt antrat, die Unterzeichnung der GE in Augsburg. Aber nicht nur wegen dieses Zeitpunkts war ich bewegt, sondern auch wegen meiner persönlichen Vorgeschichte.

Als Vorsitzender des damaligen Grundfrageausschusses der Landessynode hatte ich die Aufgabe gehabt, die Vorlage zur Annahme der GE in unserer Synode einzubringen. Danach nahm die Landessynode im November 1997 diese Vorlage einstimmig an und wurde so m. W. zur ersten deutschen Gliedkirche des LWB, die die GE akzeptierte. In der darauf folgenden heftigen Diskussion mit Theologieprofessoren, die die GE ablehnten, wurde diese Synode die „Schweinfurter Lügensynode“ genannt. Der angebliche Lügner war ich gewesen.

Ich halte die GE für ganz entscheidend, denn es gibt wohl keine andere ökumenische gemeinsame Erklärung mit einer reformatorischen Kirche, die eine so klare und offizielle Rezeption auf römisch-katholischer Seite erfahren hat, wie diese. Am deutlichsten wurde mir das bei unserer gemeinsamen ökumenischen Vesper im Dom zu Regensburg, als der Papst wörtlich sagte: „*Ich freue mich, dass inzwischen auch der „Weltrat der methodistischen Kirchen“ sich diesem Konsens angeschlossen hat. Der Rechtfertigungskonsens bleibt eine große und noch nicht recht eingelöste Verpflichtung für uns: Rechtfertigung ist ein wesentliches Thema in der Theologie...*“

Und die GE hat weltweit positive Entwicklungen zwischen unseren Kirchen in Gang gesetzt, so etwa in Südafrika oder in Nicaragua, wo auf dieser Grundlage Katholiken und Lutheraner (eigentlich alle „historischen Kirchen“) viel enger zusammengedrückt sind, in der Frontstellung gegen die charismatischen Kirchen der Prosperität.

2. ÖKT Berlin und Charta Oecumenica

Ich habe den ÖKT in Berlin in ganz außerordentlich guter Erinnerung und meine, dass die Unterzeichnung der Charta Oecumenica ein vorwärtsweisendes Ereignis war, dass nur noch stärker als bisher in unserer ökumenischen Realität eine Rolle spielen sollte.

Ich habe schon oft zum Ausdruck gebracht, dass die beiden Abendmahlsfeiern außerhalb des Kirchentages der Ökumene geschadet haben. Schritte auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft zwischen unseren Kirchen lassen sich nicht erzwingen, sie müssen gemeinsam vereinbart und miteinander gegangen werden. Das Abendmahl eignet sich nicht nur Provokation.

3. Taufanerkennung Magdeburg

Ihr waren lange Verhandlungen und Gespräche, insbesondere zwischen der römisch-katholischen, den evangelischen und den orthodoxen Kirchen vorangegangen. Als wir schon weit vorangekommen waren, gab es doch noch Gesprächsbedarf seitens unserer orthodoxen Brüder. Deshalb wurden Bischof Müller von der römisch-katholischen Bischofskonferenz und ich vom Rat der EKD beauftragt, zusammen mit den Orthodoxen in Würzburg zu sprechen. Im Ergebnis kam das Dokument zustande, das dann 2007 in Magdeburg feierlich angenommen wurde.

Dieses Dokument kann in seiner Bedeutung nicht überschätzt werden. Denn „*was uns verbindet, ist viel stärker als das, was uns trennt*“

Themen „zur Debatte“

Editorial	2
Ökumenischer Preis 2011 an Landesbischof Dr. Johannes Friedrich	
Gegner, Konkurrenten, Freunde, Geschwister? Anmerkungen zu einer notwendigen Ökumene des Verständnisses Landesbischof Johannes Friedrich	1
Begrüßung Florian Schuller	5
Laudatio auf den Preisträger Bischof Gerhard Ludwig Müller	7
Schlusswort Reinhard Kardinal Marx	10
Der weltweite Kampf um die Religionsfreiheit Interview mit Heiner Bielefeldt	11
Die Mythen vom Kampf gegen Rom Nationale Identität und antirömischer Affekt bei den Deutschen Herfried Münkler	13
Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding Angela Krauß Ein schönster Fall Albert von Schirnding	16
Drittes Karl Graf Spreti Symposium „Was die Welt im Innersten zusammenhält“ Gesellschaftlich-staatliche Kohäsionskräfte in der Neuzeit Von Bürgerkrieg und „culture wars“: Was die USA im Innersten zusammenhält, oder: Warum es die Vereinigten Staaten überhaupt noch gibt Michael Hochgeschwender	18
Von Revolutionen, Kriegen und Kosmosflügen: Was die russische Gesellschaft spaltet und zusammenhält Ekaterina Makhotina	21
Oper und Nation – zum Paradox der Nationaloper in Europa Michael Walter	23
Die Verehrung der Nationalhelden: Garibaldi und Bismarck Jörg Zedler und Katharina Weigand	25
Wie Hass verbindet: Frankreich nach 1871, Deutschland nach 1918 Michael Kißener	28
Kohäsion durch „Katastrophe“? Schoa in Israel, „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland Michael Wolffsohn	31
Wohlstand, soziale Marktwirtschaft und Konsum: ökonomische und soziale Kohäsionskräfte in der alten Bundesrepublik Friedrich Kießling	34
Die deutschen Heimatbewegungen und ihre Konjunkturen im 20. Jahrhundert Willi Oberkrome	36
Warum es den Freistaat Bayern noch gibt: von Kohäsionskräften in der bayerischen Geschichte des 19./20. Jahrhunderts Hans-Michael Körner	39
Venedig Biennale 2011 Führungen, Gespräche, Begegnungen Schlingensiefel ohne Schlingensiefel Susanne Gaensheimer	42
Einmal Moderne und zurück. Tintoretto und die Biennale Thomas Raff	44
Die „Junge Akademie“ in Venedig Eindrücke von der Biennale und aus Venedig	46
Impressum	48



Die erste Reihe (von rechts): Akademiedirektor Dr. Florian Schuller, Franz und Eveline Morath vom Una Sancta Kreis, Oberkirchenrat Helmut Völkel, Mitglied

des Landeskirchenrats, Bischof Gerhard Ludwig Müller, das Ehepaar Friedrich sowie die Kardinäle Reinhard Marx und Friedrich Wetter.

(*Ut unum sint* 20). Kardinal Kasper hat dies so ausgedrückt: „Alle Christen bekennen ihren Glauben an Gott, den Vater, den Allmächtigen, an Jesus Christus, der Sohn Gottes und Erlöser, und an den Heiligen Geist, den Beistand, den Spender des Lebens und der Heiligkeit. Durch das Sakrament der Taufe sind sie wiedergeboren und vereint mit Christus. ... Diese Elemente der Gemeinschaft, die von Christus herkommen und zu ihm hinführen, gehören zu Recht zu der einzigen Kirche Christi.“

„Die Taufe bildet also das sakramentale Band der Einheit, das zwischen allen herrscht, die durch es wiedergeboren sind.“ Oder Kardinal Kasper (a.a.O. S.49) „Im Blick auf die Einheit der Christen ist die Taufe dasjenige Sakrament, das die Grundlage bildet für die Gemeinschaft aller Christen.“

Deshalb ist die Vereinbarung von Magdeburg ein wichtiger ökumenischer Schritt über die bereits vorhandenen regionalen Vereinbarungen hinaus. Hier wird der Grundkonsens formuliert, der für uns alle gilt und nicht von uns hergestellt werden kann. Denn wir sind „alle zu einem Leib getauft“ (1.Kor 12,13).

Ich denke, dass uns Magdeburg aber auch einige Aufgaben mit auf den Weg gibt: Könnte die wechselseitige Anerkennung des Patenamtes eine Folge dieser gemeinsamen Taufklärung sein? Könnten wir zum Zeichen für die Anerkennung unserer Taufe ein gemeinsames Taufformular entwickeln? Wie geht es für die Kirchen weiter, die die Praxis der Kindertaufe nicht kennen und in Magdeburg zwar anwesend waren, aber die Erklärung nicht unterzeichnet haben?

Dass die Taufe wirklich „die Grundlage bildet für die Gemeinschaft aller Christen“ sehen wir auch daran, dass der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit, der LWB und die Mennonitische Weltkonferenz einen Trialog zur Frage der Taufe vereinbart haben. Ziel ist, dass auf Weltebene zusammen mit den Kirchen in der baptistisch, täuferischen Tradition, die die Taufklärung von Magdeburg noch nicht mit unterzeichnen konnten, die Taufe als Band der Einheit und Grundlage für die Gemeinschaft aller Christen erkannt werden kann.

M.E. ist wichtig, dass die grundlegenden Erkenntnis unserer bereits bestehenden Gemeinschaft in der Taufe auch in der Öffentlichkeit deutlich wird. Dies besonders angesichts der Tatsache, dass sich bei vielen unserer Gemeindeglieder die Meinung breit macht, die Ökumene wäre in einer Krise. Gerade deshalb sollte und könnte anhand der Anerkennung der Taufe das deutlich werden, was auch das wohl wichtigste Anliegen des Papstes in Erfurt war: „Das, was uns verbindet, ist viel stärker als das, was uns trennt.“

4. Papstbesuche

Ein für mich bedeutendes Erlebnis war der Besuch von Papst Benedikt XVI. in seiner Heimat Bayern vom 9. bis zum 14. April 2006.

Zu verschiedenen Veranstaltungen war ich als Landesbischof eingeladen und hatte dabei auch die Gelegenheit, mit dem Papst zu sprechen. Es gab bereits vor seiner Wahl zum Papst einige Begegnungen mit Josef Kardinal Ratzinger, die für mich von Bedeutung waren.

In einer dieser Begegnungen fragte ich ihn, um was er uns Evangelische beneiden würde. Seine Antwort war: *Um unsere Choräle, die Kirchenmusik und um Johann Sebastian Bach.* Ich muss sagen, ich kann dem Papst an dieser Stelle uneingeschränkt zustimmen.

Und zu den Höhepunkten rechne ich auch den Besuch des Papstes im September in Erfurt. Es war eine gute Erfahrung, dass wir uns mit dem Papst



Erzbischof Reinhard Marx hört Bayram Türksezer zu. Der 2. Vorsitzende von IDIZEM, des Islamischen Dialogzen-

trums München, war als islamischer Vertreter zum ökumenischen Abend gekommen.



Freundliche Interkonalionalität: Alois Glück, der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (lk.), ver-

stand sich sehr gut mit Dr. Friedemann Greiner, dem langjährigen Direktor der Evangelischen Akademie Tutzing.

auf unsere Einladung hin im Augustiner-Kloster in Erfurt treffen konnten, einem Ort, der für Martin Luther und die Reformation eine ganz große Rolle gespielt hat. Zu Recht hat Bischof Müller dies ein Stück römisch-katholischer Rehabilitation Martin Luthers genannt.

Es ist für meine Frau und mich ein unvergessliches Erlebnis, dass wir bei der Kardinalserhebung von Kardinal Marx mit dabei waren.

Das, denke ich, bleibt. Denn der Papst hat – inspiriert durch den Ort – in seinem Gespräch mit uns das große Anliegen Martin Luthers aufgenommen: seine Frage „wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ Und er hat damit und mit der Wahl des Ortes deutlich gemacht, dass es eine gemeinsame theologische Basis gibt, die in Zukunft für die Auslegung der Bibel wie für ein gemeinsames Wirken in die Welt hinein fruchtbar gemacht werden kann. Es war eine ausgesprochen herzliche Atmosphäre.

Ermutigend fand ich auch, was Benedikt XVI. sagte, als er die Kirchenleitung der VELKD empfing:

Der ökumenische Dialog kann heute von der Wirklichkeit und dem Leben aus dem Glauben in unseren Kirchen nicht mehr abgetrennt werden, ohne ihnen selbst Schaden zuzufügen. So richten wir unseren Blick gemeinsam auf das Jahr 2017, das uns an die Veröffentlichung der Thesen Martin Luthers zum Ablass erinnert. Zu diesem Anlass werden Lutheraner und Katholiken die Möglichkeit haben, weltweit ein gemeinsames ökumenisches Gedenken zu begehen, weltweit um die Grundfragen zu ringen, nicht – wie Sie selbst gerade gesagt haben – in Form einer triumphalistischen Feier, sondern im gemeinsamen Bekenntnis zum dreifaltigen Gott, im gemeinsamen Gehorsam gegen unseren Herrn und sein Wort. Dabei müssen das gemeinsame Gebet und das innige Bitten an unseren Herrn Jesus Christus um Vergebung für das einander angetane Unrecht und für die Schuld an den Spaltungen einen wichtigen Platz einnehmen. Zu dieser Reinigung des Gewissens gehört auch der gegenseitige Austausch darüber, wie wir die 1500 Jahre bewerten, die der Reformation vorausgegangen und deshalb uns gemeinsam sind. Dazu wollen wir gemeinsam beharrlich um Gottes Hilfe und den Beistand des Heiligen Geistes bitten, um weitere Schritte auf die ersehnte Einheit hin zu gehen und nicht bloß im Erreichten zu verharren.“

5. ÖKT München

Der zweite ÖKT fand im Mai 2010 bei uns in München statt. Es war für mich ein wunderschönes, aber auch dicht gedrängtes Ereignis. Es waren mehr als 40 Termine, die ich von Mittwoch bis Sonntag wahrzunehmen hatte. Noch immer spüre ich die positiven Nachwirkungen des Kirchentags, vor allem in dem gewachsenen nachhaltigen guten ökumenischen Klima an der Basis gerade auch durch die vielen gemeinsamen Projekte auf dem Weg zum ÖKT, das eine Evaluation der Evangelischen Hochschule in Nürnberg für uns deutlich gemacht hat, und nicht zuletzt auch im selbstverständlichen Umgang, den ich mit Kardinal Reinhard Marx seither pflege.

6. Kardinalserhebung Reinhard Marx

Es ist für meine Frau und mich ein unvergessliches Erlebnis, dass wir bei der Kardinalserhebung von Kardinal Marx mit dabei waren. Ganz offen gesprochen gestehe ich auch, dass ich danach noch genauer wusste, warum ich evangelisch bin und sein will. Aber ich fand es ein grandioses ökumenisches Ereignis, dass Reinhard Marx uns beide zu seiner Kardinalsfamilie zählte und uns einlud.

7. Weltfriedenstreffen der Gemeinschaft St. Egidio

Es fand vom 10. bis 13. September 2011 in München statt. So problematisch ich manche Differenzen zwischen Juden und Moslems auch bei diesem Treffen erlebt habe, mein Gesamteindruck war doch positiv. Je mehr wir mit Menschen anderer Kulturen und Religionen ins Gespräch kommen, desto mehr können wir Differenzen und Vorurteile abbauen. Und wir verdeutlichen dabei immer auch unsere Position! Je mehr wir Christen bei diesen Treffen eine Gemeinschaft erleben, desto stärker wird die Ökumene davon profitieren. Der ökumenische Geist, mit dem das Erzbistum München-Freising dieses Treffen vorbereitete und durchführte, war für mich ein ökumenischer Höhepunkt während meiner Bischofszeit.

Meine Damen und Herren, liebe Schwestern und Brüder, Sie werden gemerkt haben: Als Gegner oder Konkurrenten kann ich die verschiedenen Konfessionen nicht sehen. Wir achten einander auch bei unterschiedlichen Meinungen und wir stehen gemeinsam in einem immer säkularer werdenden Umfeld den Meinungen gegenüber, die christlichen Glaubensüberzeugungen ablehnend oder gleichgültig gegenüberstehen und ich denke, dass wir auch mehr sind als nur Freunde, denn Freundschaften, auch ganz enge, kann man aufkündigen. Unsere Beziehung kann niemand auflösen. Und so sind wir Geschwister im Glauben, müssen aber wie Geschwister darauf achten, dass unsere Beziehungen zueinander gepflegt werden, dass gute Kommunikation stattfindet, dass wir einander verstehen, auch wenn wir von verschiedenen Denkkategorien und verschiedenen Traditionen ausgehen, dass wir uns wie Geschwister aufeinander verlassen können.

Wir müssen der Welt um uns herum zeigen, dass wir gemeinsam Christen sind, das ist unsere gemeinsame missionarische Aufgabe, vor allem aber, dass wir einander vertrauen. Ökumene geht nicht ohne Verständnis, ohne Verlässlichkeit und ohne Vertrauen. Darum plädiere ich dafür, eine notwendige Ökumene des Vertrauens stark zu machen, auch in Zukunft. □

Begrüßung

Florian Schuller

1.

Zunächst intensiven Dank dem Münchener Bach-Chor und dem Münchener Bach-Orchester unter der Leitung von Herrn Hansjörg Albrecht. Danke, dass Sie ökumenisch höchst passend die musikalische Gestaltung des Festabends übernommen haben.

Vielleicht ist etlichen von Ihnen das Diktum des reformierten Theologen Karl Barth bekannt: „Ich habe die Vermutung ..., ich sei nicht schlechthin sicher, ob die Engel, wenn sie im Lobe Gottes begriffen sind, gerade Bach spielen – ich sei aber sicher, dass sie, wenn sie unter sich sind, Mozart spielen und dass ihnen dann doch auch der liebe Gott besonders gerne zuhört.“

Bach und Mozart – so sind auch heute diese beiden prototypischen Komponisten evangelischer und katholischer liturgischer Tradition vereint. Dass sich aus praktischen Gründen noch Georg Friedrich Händel ins Programm gesellt, nehmen wir als Verweis auf die hochkirchliche anglikanische Tradition, die ja ihrerseits bewusst reformatorisches und katholisches Erbe verbinden will.

2.

Sie, die ökumenisch Gesinnten, will ich an einem roten Faden entlang begrüßen, den die Bedeutungsgenese des Wortes „ökumenisch“ anbietet. Zunächst ist dieses Wort ja einfach ein Partizip Passiv der griechischen Vokabel „oikein“/„wohnen“, und meint die bewohnte Erde, also überall dort, wo Menschen ihr Haus bewohnen, wo Menschen leben. So begrüße ich Sie alle, wo immer Sie ihr Haus haben, wo immer sie wohnen, nah oder fern. Sie vertreten unsere bewohnte Erde.

Und so eng, wie Sie zusammen sitzen müssen, repräsentieren Sie vielleicht sogar unsere enger gewordene Welt. Falls es Ihnen zu eng ist: denken Sie an die über 200 Personen, denen wir aus Platzgründen absagen mussten. Besser eng, als gar nicht dabei.

3.

Übrigens „oikein“/wohnen und entsprechend „oikos“/das Haus. Sie sehen an der Stirnwand ein Bild, das der Maler „La casa terrena“ nannte, „Das Haus der Erde“. Zum Wortfeld „ökumenisch“ gehört ja auch „ökologisch“. Seitdem der Heilige Vater in Berlin die ökologische Bewegung so positiv gewürdigt hat, ist hoffentlich vielen wieder bewusst geworden, dass in jenen 70er Jahren, von denen Papst Benedikt XVI. sprach, nicht zuletzt christliche Jugendgruppen, oft ökologisch-ökumenisch gemeinsam, jene Bewegung initiierten und bestimmten, deren christliche Tonalität später aus ganz unterschiedlichen Gründen für einige Zeit nicht mehr so deutlich werden sollte.

Das Bild, von dem ich ausging, gehört zur unserer augenblicklichen Ausstellung mit Werken von Meisterschülern Professor Jerry Zeniuks. Die kräftigen Farben einerseits und andererseits die – wie Sie sicher schon festgestellt haben – sehr unterschiedliche Art des Malens in der Nachfolge eines Meisters könnten ja auch eine ökumenische Reflexion ganz eigener Art hervorrufen.



Dr. Florian Schuller, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern

4.

Bleiben wir noch einen Moment beim „oikos“, beim „Haus“. Vor allem der Apostel Paulus verwendet ein Verbum, das sich davon ableitet: „oikodomein“, „aufbauen“, „ein Haus bauen“. Es geht ihm dabei um ein inneres Erstarren und ein äußeres Überzeugen der christlichen Gemeinde durch den Geist Christi. Eine Aufgabe für jeden

Christen und jede Christin. Lassen Sie mich unter diesem Motto begrüßen sowohl alle Mitglieder der Ordensgemeinschaften und Kongregationen, darunter P. Gerhard Voss von Niederaltaich, unserer Partnerinstitution, was den Ökumenischen Preis angeht, wie auch stellvertretend die Repräsentanten des Aufbaus christlichen Lebens im Weltdienst: Alois Glück, den Vorsitzenden des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, und Dr. Albert Schmid, den Chef des Landeskomitees der Katholiken in Bayern.

5.

Weiter mit der Wortbedeutung von „ökumenisch“. In hellenistischer Zeit und im römischen Imperium meint es den politischen Herrschafts- und Einflussbereich. So kommt es zum Beispiel auch zu Beginn des Weihnachtsevangeliums vor, wenn der gesamte „Erdrkreis“ aufgezeichnet werden soll.

Für jene Ökumene grüße ich alle gesellschaftlich Verantwortlichen, die dem heutigen Festakt die Ehre geben. Dazu zählen für die Politik als Vertreter der Bayerischen Staatsregierung Staatssekretär Thomas Kreuzer, die anwesenden Abgeordneten des Landtags und die Vertreter aus Landkreisen und Bezirken. Stellvertretend für die Justiz sei nur Frau Elisabeth Mette genannt, Präsidentin des Bayerischen Landessozialgerichts. Mit Dr. Hans-Jochen Vogel und dem Münchner Ehrenbürger Prof. Dr. Otto Meitinger ist das große Münchner Herz dankenswerterweise präsent.

Auch die Vertreter der Wissenschaft sind in diesem Sinne „ökumenisch“: Prof. Dr. Egon Endres, Präsident der Katholischen Stiftungshochschule, Prof. Dr. Johannes Wallacher, Präsident der Hochschule für Philosophie SJ oder Dr. Tobias Weismantel als Repräsentant der Hochschule Augsburg.

Ich freue mich über die unseren Festakt internationalisierende Anwesenheit der Vertreter des Konsularischen Korps und begrüße alle Vertreter der Medien.

6.

„Ökumenisch“ als kirchlicher Fachterminus wird vor allem im Kontext der frühen Konzilien üblich. Jetzt bedeutet er „universal, allgemeingültig, autoritativ, verpflichtend“. Und mit den Konzilien bin ich natürlich bei den Bischöfen angekommen.

Danke, sehr verehrter Herr Kardinal Marx, dass Sie mit großer Bereitschaft den heutigen Abend in Ihrem Terminkalender verteidigt haben. Wer Sie im Fernsehen am vergangenen Sonntag beim Abschiedsgottesdienst in der Matthäuskirche erlebt hat, weiß, dass Ihnen der heutige Abend ein Herzensanliegen ist. Schon als ich Ihnen die Entscheidung unserer Akademie für den Kandidaten des diesjährigen Ökumenischen Preises mitteilte, war Ihre Freude darüber ungeteilt, spontan und herzlich. Sie haben zugleich eine große Abordnung der Erzdiözese München und Freising mitgebracht. Allen gilt unser Gruß.

Sehr verehrter Herr Kardinal Wetter, Ihnen darf ich von Herzen dazu gratulieren, dass Sie als neugeweihter Priester genau heute vor 58 Jahren Ihre Primiz gefeiert haben. Gottes reichen Segen weiterhin.

Als Laudator des heutigen Abends hatten wir Bischof Gerhard Ludwig Müller angefragt. Der hatte diesen Termin aber natürlich schon lange anderweitig belegt, und zwar mit einem wichtigen Pontifikalgottesdienst in Regensburg. Dass Sie den verschoben haben und die Laudatio halten, sehr verehrter Herr Bischof Müller, hat uns wirklich sehr gefreut. Wir verstehen diese Zusage als ein dreifaches Zeichen der Verbundenheit: der persönlichen Verbundenheit mit Landesbischof Dr. Johannes Friedrich, der Verbundenheit mit dem Auftrag der Ökumene, die Sie als Repräsentant der Deutschen Bischofskonferenz wesentlich mit gestalten, und auch als Zeichen der Verbundenheit mit der Katholischen Akademie Bayern. Die ist ja zumindest zu einem Siebtel auch Ihre Akademie; und dieser gesamtbayrische Auftrag ist uns sehr wichtig.



Die Musiker und Sänger des Münchener Bach-Orchesters und des Münchener Bach-Chores interpretierten Werke von Bach, Mozart und Händel.

Domkapitular Alois Ehrl, der zusammen mit Finanzdirektor Willibald Harer gekommen ist, wurde ausdrücklich von Bischof Gregor Maria Hanke beauftragt, ihn zu vertreten. Aus der fränkischen Metropole ist Domkapitular Dr. Josef Zerndl gekommen. Er darf heute den 40. Jahrestag seiner Primiz feiern.

Der östliche Lungenflügel der katholischen Kirche, um ein immer wieder gern zitiertes Bildwort aufzugreifen, atmet heute und hier in Gestalt von Bischof Kyrillos Samaan, Koptisch-Katholischer Bischof aus Assiut. Ihnen, sehr verehrter Herr Bischof Kyrillos, und allen koptischen Christen Ägyptens gelten in diesen Tagen voller Sorge, Trauer und Angst unsere Solidarität und vor allem unser Gebet. Dass die demokratischen Aufbrüche in den nordafrikanischen Ländern gerade für die christlichen Minderheiten dort nicht unbedingt zu einer Freiheitsgeschichte würden, war ja als Gefahr bewusst, wenn auch bei uns kaum wahrgenommen. So erhoffen wir für alle Menschen dort Frieden und Sicherheit, Anerkennung ihrer Menschenwürde und freie Ausübung der Religion.

7.

Der vierte Begriff von „ökumenisch“ findet sich in der orthodoxen Tradition. Verkürzt formuliert: Ökumene wird dort als Faktum verstanden, als sakramental erfahrene kirchliche Realität, Ökumene der Vertikalität und weniger das Ziel eines Strebens auf Einheit hin. Für solches Verständnis steht Erzpriester Apostolos Malamoussis. Er vertritt als Bischöflicher Vikar den griechisch-orthodoxen Metropoliten Augoustinos.

8.

Damit kommen wir zur reformatorischen Tradition. Wenn ich es recht sehe, schwingt für sie beim Wort „Ökumene“, „ökumenisch“ immer besonders mit „vom Heiligen Geist erleuchtet und gesammelt“. Aus diesem Vertrauen heraus haben gerade Sie, sehr verehrter Herr Landesbischof, Ihren ökumenischen Dienst während der vergangenen zwölf Jahre in der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Bayern ausgeübt. Es ist für uns eine große Ehre und Freude, Sie heute bei uns zu wissen und Ihnen den Ökumenischen Preis der Katholischen Akademie Bayern überreichen zu dürfen. Ihnen hier im Kardinal Wendel Haus, wo Sie sich auch immer wieder zu internen Treffen eingefunden haben, ein ganz intensives, von Herzen kommandes, frohes Willkommen. Die offizielle Würdigung und Begründung für den Preis wird ja anschließend Bischof Gerhard Ludwig Müller halten.

Ich will für unseren Part nur aufgrund persönlicher Eindrücke Folgendes sagen. Ich habe Sie immer doppelt geprägt erlebt: als souverän-gelassenen, demütig-selbstbewussten evangelischen Christenmenschen, der seine Kirche und die Öffentlichkeit immer wieder auf die Mitte des Glaubens verwiesen hat, und zugleich – lassen Sie es mich leicht flapsig sagen – als ökumenisch bis in die tiefsten Poren „ehrliche Haut“, oder theologisch formuliert: als „anima candida oecumenica“. Mit ganz großer Freude nehmen wir Sie auf in die Reihe unserer Preisträger. Die beiden letzten waren immerhin die Kommunität von Taizé und Kardinal Kasper.

Sehr verehrter Herr Landesbischof, es hieß, dass Sie nach ein paar Monaten wohl verdienter Sabbatzeit ab 1. Februar 2012 die Gemeinde Bertholdsdorf im Dekanat Windsbach übernehmen werden. Und so freue ich mich zusätzlich, als Dorfpfarrer einer schwäbischen Gemeinde mit 850 Seelen Sie, sehr verehrter Herr Landesbischof, als künftigen

Dorfpfarrer einer mittelfränkischen Gemeinde mit 720 Seelen im Kreis von uns Dorfpfarrern willkommen zu heißen. Gerade heute ist der Beruf des *Parrhos ruralis* besonders attraktiv und

aufregend; denn von unserer Sorte gibt es vor allem katholischerseits, aber allmählich auch evangelischerseits, immer weniger. Und je weniger wir sind, um so wertvoller werden wir.



Landesbischof Friedrich wurde bei seinem Eintreffen in der Akademie von einer Journalistin des Bayerischen Fern-

sehens für die aktuelle Ausgabe der Rundschau interviewt – im Hintergrund Frau Dorothea Friedrich.



Abt em. Odilo Lechner OSB von Sankt Bonifaz in München (re.) und der Münchner Domkapitular Prälat Josef Obermeier trafen beim Feiern nach der Preisverleihung zusammen.



Prof. Dr. Johannes Wallacher, seit kurzem Präsident der Hochschule für Philosophie SJ in München, tauschte sich mit Kardinal Friedrich Wetter aus.

Mit Ihnen begrüße ich Ihre verehrte Gattin, die den theologisch so wunderbaren Vornamen „Dorothea“ trägt, und Ihren Bruder, Dr. Gotthard Friedrich. An der Spitze der großen evangelischen Abordnung, die Ihnen hierher gefolgt ist, steht Frau Oberkirchenrätin Susanne Breit-Keßler, Regionalbischöfin und Ständige Vertreterin des Landesbischofs. Mit ihr seien alle evangelischen Mitbrüder und Mitschwestern willkommen geheißen, die in offizieller Funktion da sind, die Ehemaligen, und alle, die aus privater Verbundenheit mit dem Landesbischof und uns feiernd sich freuen.

9.

Das Wort „Ökumene“ hat in den letzten Jahren einen weiteren Bedeutungsumfang angenommen. Man spricht inzwischen auch von einer „Ökumene der Religionen“. Diese zeigt sich heute in der Anwesenheit von Prof. Dr. Andreas Pitum, Vertreter der jüdischen Gemeinde und Vorsitzender der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit, sowie vom Vorsitzenden des IDIZEM, des Islamischen Dialogzentrums München, Herrn Bayram Türksezer.

10.

Aber das allgemeine Verständnis von „Ökumene“ gibt wohl am besten Unitatis redintegratio wieder, das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils, dessen erster Satz lautet: „Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils.“. Heute vor 49 Jahren ist das Konzil übrigens eröffnet worden. So kann das Datum der heutigen Preisverleihung vielleicht doch auch Symbolkraft entfalten. Dort, in UR 4, heißt es, Ökumene umfasse alle jene Bemühungen, „die nach den verschiedenen Bedürfnissen der Kirche und nach Möglichkeit der Zeitverhältnisse zur Förderung der Einheit der Christen“ beitragen.

Unter dieser Überschrift begrüße ich schließlich all jene, die sich in besonderer Weise dem ökumenischen Engagement verbunden wissen. Lassen Sie mich ausdrücklich Herrn Franz Morath und Frau Gudrun Steineck erwähnen, die Vertreter des Una Sancta Kreises München; hatte der doch bereits 1998 unseren Ökumenischen Preis erhalten.

Ich begrüße die Mitglieder unserer Akademieleitung, die die Wahl des Preisträgers getroffen haben, Frau Edda Huther und Frau Dr. Hildegard Kronawitter, Prof. Dr. Johann Wittmann und Prof. Dr. Hans Zacher, die früheren Mitglieder der Akademieleitung, alle unsere Gremienmitglieder und Prof. Dr. Willibald Folz an der Spitze des „Vereins der Freunde und Gönner“.

11.

Ich kehre nochmals zurück zum Eingangszitat Karl Barths. Denn bevor wir nun Theologie treiben, das heißt: bevor wir die sicher theologisch sehr intensive Laudatio Bischof Gerhard Ludwig Müllers und den sicher genauso theologisch intensiven Festvortrag von Landesbischof Friedrich hören, tun wir das, was Karl Barth jeden Tag getan hat, bevor er sich an seinen Schreibtisch setzte und sich theologisch beschäftigte: wir hören Mozart. Und vielleicht wäre solches ja auch eine Anregung für künftige ökumenische Gespräche und Diskussionen. Sie könnten dadurch etwas von der Leichtigkeit der Musik Mozarts bekommen, die zugleich ahnen lässt, aus welcher existentieller Tiefe sie stammt. □

Laudatio auf den Preisträger

Bischof Gerhard Ludwig Müller

Ansehnliche Festversammlung, verehrter Herr Landesbischof, lieber Bruder in Christo Johannes Friedrich!

In Abwandlung eines Wortes von Martin Heidegger möchte ich sagen, einen Ökumeniker ehrt man, indem man mit ihm ökumenisch denkt und lebt. Sie, lieber Bruder Johannes Friedrich, haben Ihre feste Verwurzelung in der evangelisch-lutherischen Kirche als Verpflichtung erkannt, die konfessionelle Identität nicht im Gegensatz zu anderen Konfessionen zu profilieren, sondern sie immer neu zu gewinnen im gemeinsamen Bezug zur *una sancta ecclesia Dei*, in die wir durch Glaube und Taufe unwiderruflich eingegliedert sind.

In Christus einander vertrauen

Die Sehnsucht nach der tieferen Lebensgemeinschaft mit Christus in seiner Kirche ist im 20. Jahrhundert immer mächtiger geworden. Sie hat uns in eine neue Epoche der Beziehungen der christlichen Kirchen und Gemeinschaften geführt.

Diese Einheitsbewegung geht vom Heiligen Geist aus und wird von Menschen getragen, „die den drei-einen Gott anrufen und Jesus als Herrn und Erlöser bekennen, und zwar nicht nur einzeln für sich, sondern auch in ihren Gemeinschaften, in denen sie die frohe Botschaft vernommen haben und die sie ihre Kirche und Kirche Gottes nennen. Fast alle streben, wenn auch auf verschiedene Weise, zur einen, sichtbaren Kirche Gottes hin, die in Wahrheit allumfassend und zur ganzen Welt gesandt ist, damit sich die Welt zum Evangelium bekehre und so ihr Heil finde zur Ehre Gottes.“ (UR 1).

Mit größter Deutlichkeit ist hier der Paradigmenwechsel von Polemik und Kontroverse – über die Phase der irenischen Konfessionskunde – zur Ökumene der Gegenwart und Zukunft beschrieben. Ihr Kern besteht darin: Wir bestimmen unser Verhältnis zueinander nicht mehr über die tatsächlich existierenden Differenzen in Lehre, Leben und Verfassung der Kirche, sondern über das Gemeinsame, das zugleich das Fundament ist, auf dem wir stehen. „Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus... (und ihr?) Wisset ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes in euch wohnt?“ (1 Kor 3,11.16).

Wir setzen im Glauben unser ganzes Vertrauen (*fides fiducialis*) auf Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist, der uns erschaffen und erlöst hat und der uns einst vollenden wird (*fides historica*). Der gemeinsame Glaube ist ausgedrückt im Apostolicum, dem Nicaeno-Constantinopolitanum und im Symbolum Athanasianum. Wenn Glaube zuerst Vertrauen zu Gott ist, dann können auch wir uns in Christus vertrauen. Und indem wir Gottes Existenz und die Wahrheit seiner geschichtlichen Selbstmitteilung als Wahrheit und Leben für jeden, der glaubt, erkennen, verstehen auch wir einander in der Wahrhaftigkeit unseres Bemühens, das Wort Gottes in seinem ganzen Reichtum zu verkünden.

Vertrauen und Wahrhaftigkeit aufgrund der Einheit aller Glaubenden in Christus – das sind die Triebfedern einer geistlichen Ökumene, die sich in



Prof. Dr. Gerhard Ludwig Müller,
Bischof von Regensburg

der theologischen Ökumene bewährt und in der praktischen Ökumene in den Gemeinden auswirkt.

Den Kern der Kontroverse finden

Wie verlockend findet es dagegen heute noch mancher Autor bei den klassischen evangelisch-katholischen Kontroversthemem die jeweils andere Position so zu verzeichnen und ad absurdum zu führen, dass demgegenüber die eigene Lehre als einleuchtend und überlegen erscheint? Und wie schwer fällt es uns noch heute, die vom eigenen Bekenntnis abweichenden katholischen bzw. evangelisch-reformatorischen Lehraussagen aus der jeweiligen anderen Gesamtkonzeption her richtig zu erfassen, ohne unseren Dialogpartner zu kränken? Fördert es die Ökumene, wenn man die abweichende Bekenntnisaussage mit der Unterstellung mangelnder Sachkompetenz oder interessegeleiteter Motive erklärt anstatt im Gespräch „*par cum pari*“ das Wahrheitswissen des Partners zu achten? Hier steht uns eine große Aufgabe bevor: die Ereignisse seit dem 16. Jahrhundert aus der Perspektive der historischen und systematischen Theologie so aufzuarbeiten und einem erkenntniswilligen Publikum so darzustellen, dass der theologische Kerngehalt der reformatorisch-katholischen Lehrdivergenzen deutlich wird – jenseits aller sekundären ideen- und kulturgeschichtlichen Interpretationen.

Geistliche Ökumene integriert Leben und Lehre

Die geistliche Ökumene des Vertrauens und der Wahrhaftigkeit ist anstrengender, aber auch zielführender. Denn sie zielt innerhalb des gemeinsamen hermeneutischen Horizontes der „Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus zum Heil der Welt“ nicht auf die Überwindung des anderen oder gar auf einen billigen Kompromiss, sondern auf eine mögliche wechselseitige Integration von Leben und Lehre und

somit zur Wiederherstellung der Einheit (*Unitatis red-integratio*).

Genauso abwegig wie eine „Rückkehrökumene“, die die ganze 500jährige Geschichte reformatorischen Christentums für einen einzigen Irrweg hält, ist auf der anderen Seite die Vorstellung einer „Nachholökumene“, wobei nun auch bei den Katholiken endlich der Groschen reformatorischer Einsichten fällt und wenigstens in Deutschland die katholische Kirche die Errungenschaften der Reformation einführt, um in der Neuzeit, was immer man darunter auch verstehen mag, anzukommen. Unser Adressat ist der Mensch von heute in seiner Sehnsucht nach der Liebe und Wahrheit Gottes und nicht das ideologische Konstrukt von „Moderne“, bei der zu leicht die Dialektik der Aufklärung vergessen wird und der Fortschritt der Technik, der Medizin, der Globalisierung von Wirtschaft und Information in der Doppelwirkung von Segen und Fluch unbeachtet bleibt. Die geistig-moralische Orientierung an wahr und falsch sowie gut und böse nimmt uns keine jeweils jüngste Entwicklung ab.

Die alten Ressentiments und Vorurteile neu aufzupolieren und sich gegeneinander zu profilieren – jeweils auf Kosten der Brüder und Schwestern der anderen Konfession – das ist der alte und krumme Weg.

Sich *gemeinsam* als Jüngergemeinde Christi zu profilieren in Rede und Antwort mit denen, die uns nach dem Grund unserer Hoffnung fragen (1 Petr 3,15), das ist der gerade und neue Weg, den wir zusammen gehen wollen.

Ökumene kann nur theozentrisch ansetzen und muss in der Christozentrik ihren Dreh- und Angelpunkt haben, wie uns Papst Benedikt in Erfurt mit Blick auf Martin Luther als Zeuge nicht seiner Wahrheit, sondern der Wahrheit Christi erinnerte.

Gemeinsame Wege

Als Propst der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Jerusalem haben Sie, lieber Bruder Johannes Friedrich, das spannungsvolle aber auch fruchtbare Miteinander vieler christlicher Bekenntnisse und Kirchen erlebt, auch, was den interreligiösen Dialog angeht, im Hinblick auf die Gläubigen an den einen Gott im Judentum und im Islam. Von 2002–2006 waren Sie der Catholica-Beauftragte der VELKD und somit der direkte Gesprächspartner des Vorsitzenden der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz. Zu erwähnen ist die institutionalisierte Katholisch-lutherische Arbeitsgruppe, die schon zwei große Dokumente wachsender Gemeinschaft hervorgebracht hat: Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament (1984) und *Communio Sanctorum* (2000). Im Hinblick auf das vor uns liegende historische Datum „500 Jahre Reformation“ mit den 95 Thesen Martin Luthers vom 31. Oktober 1517 bereiten wir einen Text vor mit dem Titel *Gott und die Würde des Menschen*. Ein Bekenntnis. Auch als Sie Leitender Bischof der VELKD waren, ab 2005, waren wir regelmäßig mit ökumenisch-theologischen, aber auch ökumenisch-praktischen Fragen beschäftigt, im Kontaktgesprächskreis der DBK und der EKD.

5 Jahre Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

Gerne erinnere ich mich an den gottesdienstlich geprägten Festakt zum 5. Jahrestag der Unterzeichnung des gemeinsamen Bekenntnisses zur Rechtfertigung des Sünders durch die Gnade im Glauben. Diese Augsburger Erklärung von 1999 ist in Methode und Ergebnis die Frucht eines jahrzehntelangen

geistlich-geistigen Prozesses. Es gelang, die kirchen-trennende Auffassung von der Rechtfertigung des Sünders theologisch-konzeptionell so zu fassen, dass beide Partner sich darin mit ihrem verbindlichen Glauben wiederfinden konnten, ohne ihrem Wahrheitsbewusstsein und ihrer Treue zum eigenen Erbe Gewalt anzutun. Es handelt sich nicht nur um eine Arbeit für theologische Experten, sondern um ein starkes Bekenntnis zur Gnade Gottes, die uns in allem trägt und uns befähigt, andere mitzutragen und Verantwortung zu übernehmen für eine Welt in Gerechtigkeit und Frieden.

Wechselseitige Anerkennung der Taufe

In diesem Zusammenhang erwähne ich mit Dankbarkeit die gemeinsame Taferinnerung und wechselseitige Anerkennung der Taufe, die wir 2007 im Dom von Magdeburg feiern konnten. Rechtfertigung und Taufe bilden eine Einheit wie die zwei Seiten einer Medaille. Deshalb sollte auf Anregung von Kardinal Kasper und anderer weltweit und gerade auch in Deutschland das Projekt der Taufanerkennung auf die Augsburger Erklärung folgen. Die Gespräche dazu waren in der deutschen Arbeitsgruppe ins Stocken geraten und das Vorhaben drohte zu scheitern. Lieber Bruder Friedrich, wir beide wurden beauftragt, einen letzten Versuch zu wagen. In Würzburg trafen wir uns und konnten mit Gottes Hilfe den Text entwerfen, der dann am 29. April 2007 von 11 Kirchen in Deutschland unterzeichnet werden konnte.

Die geistliche Ökumene des Vertrauens und der Wahrhaftigkeit ist anstrengender, aber auch zielführender.

Dort heißt es u. a.: „Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe (... Wir bekennen mit dem Lima-Dokument): „Unsere eine Taufe in Christus ist ein Ruf an die Kirchen, ihre Trennungen zu überwinden und ihre Gemeinschaft sichtbar zu manifestieren.“ (Dokument Wechselseitige Anerkennung der Taufe mit einem Zitat aus der Konvergenzerklärung der Kommission für Glaubens und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Taufe, Nr. 6.) Das entspricht dem Ökumenismus-Dekret: „Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind.“ (UR 22). Die Taufe ist das grundlegende Zeichen, das uns sakramental in Christus eint und vor der Welt als die eine Kirche sichtbar macht. Wir sind als katholische und evangelische Christen also auch in dem schon vereint, was wir die sichtbare Kirche nennen. Es gibt daher – genau genommen – nicht mehrere Kirchen nebeneinander, sondern es handelt sich um Trennungen und Spaltungen innerhalb des einen Volkes und Hauses Gottes: *Credo unam ecclesiam ... confiteor unum baptismum*.

Unschwer lässt sich im trinitarischen, ekklesialen und sakramentalen Bezugsrahmen unseres Credo das biblische Zeugnis erkennen: „Ein Leib, ein Geist, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller“ (Eph 4, 4-6). Was wir als getrennt wahrnehmen, ist nicht eine Spaltung in mehrere Kirchen, sondern eine Trennung innerhalb des einen Hauses Gottes, anders gesagt, die unvollendete *Communio* der Heiligen und

der *communicatio* in den Heilmitteln des einen Leibes Christi, der die Kirche ist.

Die Aufgabe der geistlichen, theologischen und praktischen Ökumene besteht also nicht in der Fusion von empirisch gegeneinander abgegrenzten Kirchentümern, sondern in der *Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft, der plena communio*

– im Bekenntnis,

– im sakramentalen-liturgischen Leben und

– in den Elementen, die konstitutiv sind für die Verfassung der sichtbaren Kirche.

Hier gibt es nur den Weg des Erreichte zu sichern durch ökumenische Bildung, die diese Erkenntnisse in ein breites Bewusstsein der wachsenden Gemeinschaft hineinträgt (vgl. Harding Meyers Anregungen für In-via-Erklärungen und Walter Kaspers nun auch auf Deutsch greifbare Veröffentlichung *Die Früchte ernten*. Dazu aus: Harding Meyer, Stillstand oder neuer Kairos? Zur Zukunft des evangelisch-katholischen Dialogs, in: StZ (10/2007) 687-696; ders., Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie III, Paderborn 2011; Walter Kasper, Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens, 2011) und nach Möglichkeiten zu suchen, die unterschiedlichen Positionen zu integrieren oder zu einer höheren Synthese zu führen, ohne dass wir das einfach erzwingen könnten. Ökumene ist nicht eine Frage der Geschwindigkeit, sondern der Wahrhaftigkeit. Die Ungeduld des Druckmachens führt in die Sackgasse und produziert Enttäuschung. Nur Geduld in Liebe und Achtung „bewirkt Bewährung und Bewährung Hoffnung“ (Röm 5, 4) auf die volle ekklesiale und eucharistische *Koinonia*.

Missverständnisse klären

Im Umfeld des Papstbesuches fragten manche etwas ratlos und bitter: was soll die Ökumene, wenn der Papst die Evangelischen nicht einmal als eine Kirche anerkennt, ohne zu merken, dass es nicht darauf ankommt, als eine Kirche neben anderen anerkannt zu werden, sondern Kirche Christi zu *sein* und die empirischen Kirchen als Teil der einen Kirche des Herrn zu verstehen.

Die Bezugnahme auf der Erklärung der Glaubenskongregation zur Einzigkeit Christi und der Kirche *Dominus Jesus* (2000) ist ebenso häufig wie unpräzise.

Das Missverständnis hat seinen oft übersehenen Ursprung in der anderen Verwendung des beiderseitig gebrauchten Terminus *technicus ecclesia in proprio sensu*. Nach CA 8 ist die Kirche „eigentlich nichts anders als die Versammlung aller Gläubigen und Heiligen“, also der wirklich durch den Glauben Gerechtfertigten, sichtbar in Predigt und Sakrament jenseits ihrer organisatorischen Gestalt in der Welt, während im katholischen Sprachgebrauch „Kirche im eigentlichen Sinn“ die bischöflich verfasste Ortskirche meint in ihrer Verbindung mit den anderen Ortskirchen und dem Bischof von Rom (*communio ecclesiarum*), was eben nach CA 7 für die Einheit der Kirche nicht konstitutiv ist, also nicht zur Kirche im eigentlichen Sinne gehört. Hinter den gemeinsamen, aber unterschiedlich gefüllten Begriffen verbirgt sich aber das entscheidende Problem, wie die Kirche als Gnadengemeinschaft und als sichtbar sakramental-rechtlich verfasste Gemeinschaft zueinander gefügt ist. (Dass die *Communitates ecclesiales*, die den

gültigen Episkopat nicht bewahrt haben ... nicht Kirchen (Plural!) seien in *proprio sensu*, plakativ so zu übersetzen mit „die evangelische Kirche ist eigentlich gar keine Kirche“, ist theologisch nicht richtig. Denn der Plural meint die Kirchen als die bischöflich verfassten Ortskirchen). Nicht das Kirchesein der reformatorisch geprägten Konfessionskirchen ist das Thema, sondern die Frage, ob für die Verfassung einer Ortskirche, eines Bistums, das sakramentale Bischofsamt konstitutiv ist oder nicht. Der Unterschied einer evangelischen Landeskirche und einem katholischen Bistum wird beschrieben – nicht bewertet.

Kirche – Medium des Heils

Das katholische Lehramt ist weit davon entfernt, „den getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften im Abendland“ (UR 19), die Kirchlichkeit oder das Kirchesein abzusprechen. Das bezieht sich auf die Kirche als *Communio* mit Gott in der Gnade. Denn auch die Christen, die nicht in voller Gemeinschaft der Lehre, der Heilmittel und der apostolisch-bischöflichen Verfassung mit der katholischen Kirche stehen, sind durch Glaube und die Taufe gerechtfertigt und in die Kirche Gottes als Leib Christi voll eingegliedert. So sind wir untereinander Brüder und Schwestern und gehören wirklich zum „ganzen Christus, Haupt und Leib, ein Christus“ (vgl. UR 3). Aber die getrennten Kirchen und Gemeinschaften, die sich durch ihr eigenes Bekenntnis empirisch-soziologisch von der katholischen Kirche als sichtbarer Gemeinschaft abheben, sind dennoch bedeutsam im Geheimnis des Heils. Denn es ist der Heilige Geist, der sie als *Media salutis* gebraucht (vgl. UR 3). Es werden also nicht nur die Gnadennetze der Predigt und der Taufe, sondern auch die *Communio* derer, die zu einer Konfession gehören – eben als Repräsentanten der Kirche Christi – als Vergegenwärtigung der Heilsgemeinschaft mit Gott theologisch *bekannt* und nicht nur im Sinne eines menschlichen Respekts *anerkannt* (vgl. UR 3). Das ist die Kirche als Sakrament oder Medium in der Hand Gottes. Vielleicht ist katholischerseits mehr an Sakramentalität festgestellt auf Grund der Verbindung mit denselben Gnadennetzen in der katholischen Kirche als der evangelischen Seite wegen der Zurückhaltung gegenüber der Bezeichnung der Kirche als Sakrament lieb ist. Der Unterschied besteht nach CA 7 nicht in der Frage der Existenz der sichtbaren Kirche (*quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit*) und ihrer Bedeutung für die Vermittlung des Heils durch Wort und Sakrament, sondern im Umfang der notwendigen Heilmittel, also der Einzelsakramente (*Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*). Es kommt hinzu die apostolisch-bischöfliche Verfassung der Kirche in ihrer sichtbar-sakramentalen Gestalt, obgleich CA 28, wenn ich es recht sehe, sehr nah am authentischen katholischen Verständnis des Bischofsamtes ist und als Brücke einmal ernsthaft getestet werden müsste.

Es wäre ein ökumenischer Fortschritt, wenn wir über das sprechen, was, recht verstanden, divergent ist, und nicht über das, was, weil missverstanden, eigentlich unstrittig ist. Unbestritten ist, dass die Kirche im Christusereignis begründet ist und geschichtlich-kontinuierlich als Bekenntnisgemeinschaft existieren muss (*medium salutis*) und immer neu aufgebaut und ernährt wird als Heilsgemeinschaft im Wort (*creatura verbi*) und in den Sakramenten, besonders im Herrenmahl (*ecclesia de eucharistia*). Der Unterschied zwischen katholischer und orthodoxer Ekklesiologie auf der einen



Auch für Prof. Dr. Bernhard Sutor, Sozialethiker an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, hat ZdK-Präsident Alois Glück ein Ohr.



Der Laudator, Bischof Gerhard Ludwig Müller, kam mit vielen Besuchern des festlichen Abends ins Gespräch: hier seine Unterhaltung mit Msgr. Wolfgang Sauer, dem geistlichen Rektor des

Instituts zur Förderung publizistischen Nachwuchses (IFP), der von den deutschen Bischöfen getragenen Journalistenschule.



Der frühere Bundesjustizminister und ehemalige SPD-Vorsitzende Dr. Hans-Jochen Vogel (li.) im erklärenden Dialog

mit Dr. Albert Schmid, dem Vorsitzenden des Landeskomitees der Katholiken in Bayern.

Presse

Ökumenischer Preis 2011

Evangelischer Pressedienst

7. September 2011 – Der bayerische evangelische Landesbischof Johannes Friedrich erhält für sein Engagement in der Ökumene in diesem Jahr den Ökumenischen Preis der Katholischen Akademie Bayern. Er habe entscheidend dazu beigetragen, Brücken zwischen den Konfessionen zu bauen, würdigte Akademiedirektor Florian Schuller in München die Verdienste Friedrichs um die Ökumene. Durch sein Wirken sei auch das Vertrauen zwischen evangelischen und katholischen Christen sowohl an der Basis als auch bei den Kirchenleitungen gewachsen.

Deutsche Presse-Agentur

11. Oktober 2011 – Der evangelische Landesbischof Johannes Friedrich hat bei der Verleihung des Ökumenepreises für Vertrauen zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche gewonnen. „Wir müssen der Welt um uns herum zeigen, dass wir gemeinsam Christen sind, das ist unsere gemeinsame missionarische Aufgabe“, sagte der 63-Jährige am Dienstagabend bei einem Festakt in der Katholischen Akademie in München. [...] Der katholische Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller hob in seiner Laudatio die Gemeinsamkeiten der Konfessionen hervor. „Wir bestimmen unser Verhältnis zueinander nicht mehr über die tatsächlich existierenden Differenzen in Lehre, Leben und Verfassung der Kirche, sondern über das Gemeinsame, das aber zugleich auch das Fundament ist, auf dem wir stehen“, sagte Müller als Vorsitzender der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz.

Münchener Merkur

12. Oktober 2011 – Für sein Engagement in der Ökumene hat der bayerische evangelische Landesbischof Johannes Friedrich den Ökumenischen Preis der Katholischen Akademie in Bayern erhalten. Er habe entscheidend dazu beigetragen, Brücken zwischen den Konfessionen zu bauen, würdigte Akademiedirektor Florian Schuller bei der Verleihung am Dienstagabend in München die Verdienste Friedrichs. [...] In seiner Laudatio lobte der katholische Regensburger Bischof und Vorsitzende der Ökumenekommission der Deutschen Bischofskonferenz, Gerhard Ludwig Müller, Friedrich habe sich tatkräftig um geistliche, theologische und pastorale Ökumene bemüht.

Süddeutsche Zeitung

13. Oktober 2011 – „670 geladene Gäste drängten sich im Saal der Akademie, um an dem bis in die Musik ökumenisch abgestimmten Festakt teilzunehmen. Nach dem protestantischen Auftakt mit Johann Sebastian Bach und einem katholischen Intermezzo mit Wolfgang Amadeus Mozart trat der Regensburger Bischof und Ökumene-Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz, Gerhard Ludwig Müller, an das Rednerpult, um seine Zuhörer und den Preisträger nicht nur intellektuell herauszufordern, sondern auch zu überraschen. [...] Landesbischof Johannes Friedrich nutzte die Gelegenheit seiner Antwort auf die Laudatio, die theologisch tiefgründigen Ausführungen von Bischof Müller auf ihre Praxistauglichkeit abzuklopfen.“
Franziska Brüning

Katholische Nachrichtenagentur

13. Oktober 2011 – Johannes Friedrich (63), evangelischer Landesbischof, hat am Dienstagabend den Ökumenischen Preis 2011 der Katholischen Akademie in Bayern erhalten. [...] In seiner Laudatio dankte der katholische Regensburger Bischof Gerhard Ludwig Müller dem „lieben Bruder Johannes Friedrich“ für dessen „vertrauensvolles, aber auch kenntnisreiches Verhältnis zu uns, Ihren katholischen Brüdern und Schwestern“. [...] Bis zum Beweis des Gegenteils sollten beide Seiten zunächst immer davon ausgehen, „dass das, was andere mir sagen, ernst gemeint ist“, erläuterte der Landesbischof mit Blick auf Missverständnisse in der jüngeren Ökumenischen Debatte. Die Konfessionen seien keine Gegner oder Konkurrenten, sondern Geschwister, die sich aufeinander verlassen könnten.

Münchener Kirchenzeitung

23. Oktober 2011 – Für seine Verdienste als „Brückenbauer zwischen den Konfessionen“ ist der scheidende Landesbischof Johannes Friedrich mit dem Ökumenischen Preis 2011 der Katholischen Akademie in Bayern ausgezeichnet worden. Deren Direktor Florian Schuller würdigte Friedrich für seine ökumenische Leidenschaft und hob sein „Einfühlungsvermögen in die Position Anderer“ hervor. [...] Unter der Leitung von Hansjörg Albrecht gestaltete der Münchener Bach-Chor zusammen mit dem Münchener Bach-Orchester den Abend mit Werken von Bach, Mozart und Händel. So wurde die Ökumene auch musikalisch betont. Die Einheit in Christus: Dafür stand am Ende das Halleluja aus dem Messias.

Andreas Schaller



Dr. Winfried Zehetmeier (li.), langjähriger 2. Bürgermeister der Landeshauptstadt München, nutzte die Gelegenheit für einen Gedankenaustausch mit Prof.

Dr. Johann Wittmann. Der ehemalige Präsident des Bayerischen Verwaltungsgerichtshofs ist Mitglied der Akademieleitung der Katholischen Akademie.



Bischof Kyrillos Samaan, Koptisch-Katholischer Bischof aus Assiut in Ägypten, war ein sehr gern gesehener Gast in der Akademie. Mit ihm zusammen war

Prälat Theo Kellerer, der frühere katholische Stadtdekan von Nürnberg, nach München gekommen.

Seite und dem reformatorisch geprägten Kirchenverständnis ist die Zuordnung von Gnadengemeinschaft und sichtbarer Heilsvorgewärtigung, also von Gehalt und Gestalt.

Christus gemeinsam im Heute bekennen

Ihre ökumenische Gesinnung zeigt sich darin, lieber Johannes Friedrich, dass Sie schon früh erkannt haben, im ökumenischen Zeitalter können das Reformationsgedenken oder bei uns die herannahenden Gedenkfeiern der Konzilien von Konstanz, Trient und des II. Vatikanums nicht nach alten konfessionalistischen Mustern ablaufen, wo jeweils zu bestimmten Anlässen die Überlegenheit über „die andere Reichshälfte“ zelebriert worden ist. Heute ist die Zeit, sich im Glauben als die Glieder der einen Kirche des Herrn zu erkennen und darum gemeinsam Christus zu bekennen als Mitte und Mittler, Fundament und Eckstein, Alpha und Omega. Bevor wir Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Kirchen- und Amtsverständnis mit aller gebotenen Sorgfalt und Sensibilität abwägen, sollten wir die volle Einheit im Gottesglauben und im Christus-Bekenntnis vor der Welt kraftvoll und heilsgewiss bezeugen. „Ihr sollt meine Zeugen sein bis an die Enden der Erde“, das ist Kirche missionarisch im Heute.

Ökumene ist die schmale Gratwanderung zwischen Identität durch Abgrenzung, die alte Wunden aufreißt, oder Identität durch größere Treue zu Christus, die zusammenwachsen lässt. In diesem Sinn haben Sie in einer Predigt beim Ökumenischen Gottesdienst im Liebfrauen-Dom in München am 19. Januar 2010 einen Gedanken des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger aufgegriffen, mit dem ich schließen möchte. „Gemeinsamkeit nicht Preisgabe der eigenen Identität. Der ökumenische Weg ist, dass Kirchen Kirchen bleiben und doch immer mehr eine Kirche werden.“ Ich beglückwünsche Sie zur Auszeichnung für alle Ihre Bemühungen in der geistlichen, theologischen und pastoralen Ökumene und danke Ihnen für Ihr vertrauensvolles, aber auch kenntnisreiches Verhältnis zu uns, Ihren katholischen Brüdern und Schwestern.

Gottes Segen begleite Sie zusammen mit Ihrer Familie auch in Ihrer künftigen Arbeit als „Diener Christi und Verwalter von Geheimnissen Gottes“ (1 Kor 4, 1). □

Akademiedirektor Florian Schuller, Kardinal Reinhard Marx, Landesbischof Johannes Friedrich und seine Frau Dorothea sowie Bischof Gerhard Ludwig Müller stellten sich gerne noch einmal zum Gruppenfoto auf.



Foto: Roucka

Schlusswort

Reinhard Kardinal Marx

Lieber Herr Kardinal Wetter, lieber Bischof Gerhard Ludwig, lieber Herr Akademiedirektor, lieber Bruder Friedrich, liebe Frau Friedrich, verehrte Anwesende, liebe Schwestern und Brüder!

Ein Schlusswort soll noch einmal ein Ausrufungszeichen sein, und das kann ich mit großer Freude jetzt tun nach den Reden, die wir gehört haben. Und vor allen Dingen ist es ein großes Ausrufungszeichen zu dem, der die Auszeichnung bekommen hat. In den Festlichkeiten, lieber Herr Landesbischof, zu Ihrem Abschied wäre es verhängnisvoll gewesen, wenn nicht ein ausdrücklich katholischer Akzent gesetzt worden wäre, und Sie sehen an der großen Versammlung und am festlich gestimmten Auditorium, dass das großen Zuspruch gefunden hat, so dass noch nicht einmal alle Platz gefunden haben, die gerne hätten dabei sein wollen.

Herzlichen Glückwunsch Ihnen! Es trifft den Richtigen! Ich bin sehr froh darüber und ich freue mich, dass Sie mit diesem Preis sozusagen katholisch gestärkt auch in Ihre Aufgabe als Landpfarrer hineingehen. Der Herr Akademiedirektor hat schon erinnert an den Konzilsbeginn vor 49 Jahren. Es war damals der Fest der Mutterschaft Mariens, und wir wissen vom seligen Papst Johannes XXIII., dessen Festtag wir seit seiner Seligsprechung heute feiern, wie intensiv er an seiner Eröffnungsansprache gearbeitet hat, in dem berühmten Turm im vatikanischen Garten. Es ist also wirklich seine Originalstimme, die uns in dieser Ansprache, die vor 49 Jahren am 11. Oktober zu hören war, natürlich in Latein, entgegenkommt: „Gaudet mater ecclesia“, es freut sich die Mutter Kirche. Und dann versucht er, sein Programm zu entfalten für das Konzil.

Ich habe das als Schüler schon gelesen, natürlich in Deutsch damals, in dem berühmten Buch von Mario von Galli – das werden einige natürlich kennen –, und war begeistert, vor allen



Reinhard Kardinal Marx, Erzbischof von München und Freising

Dingen von der Zuversicht, die dieser Text ausstrahlte. An der berühmten Stelle heißt es ja sinngemäß: immer wieder kommen an unser Ohr Unglückspropheten, die uns sagen, es ist alles schlimmer geworden, es ist alles furchtbar, es ist alles unmöglich und schrecklich. Und dann kommt der Satz: Wir aber sind ganz anderer Meinung! – Großartig, diese Zuversicht! Diese Zuversicht, aus dem Glauben deutlich zu machen: Diese Unglückspropheten haben nicht Recht, sondern der Geist Gottes wird die Kirche in neue Möglichkeiten hineinführen.

Ich glaube, wir haben etwas von dieser Zuversicht, die Papst Johannes XXI. geprägt hat, auch heute gehört in der Ansprache des Herrn Landesbischof, und ebenso in seiner Art und Weise, wie er in den zwölf Jahren ökumenisch gewirkt hat: ein Mann der Zuversicht. Auch was der Laudator gesagt hat, war

geprägt von einer theologisch zuversichtlichen Haltung, dass dann, wenn wir auf Christus zugehen, die Wege nicht enger werden, sondern weiter werden. Genau das ist die Haltung, die wir für die Ökumene brauchen. Dafür bin ich Ihnen, lieber Bruder Friedrich, lieber Herr Landesbischof, sehr, sehr dankbar. Dankbar dafür, dass Sie das in dieser geistlichen Atmosphäre getan haben, in dieser geistlichen Zuversicht, die notwendig ist. Insgesamt ist es natürlich für das Zeugnis unseres Glaubens unabdingbar, den Geist der Hoffnung und der Freude auch den Menschen zu zeigen. Das ist, glaube ich, auch bei Ihnen erkennbar geworden.

Der Papst hat ja in Erfurt auch gerade den geistlichen Ökumenismus – Bischof Gerhard Ludwig hat darauf hingewiesen, und Sie ja auch – gestärkt. Manchmal habe ich den Eindruck, gelegentlich ist da ein Unterton: Ja, geistlicher Ökumenismus, der will dann die großen Dinge überspielen mit Frömmigkeit. Das ist es eben gerade nicht, und das haben wir, glaube ich, an beiden Reden heute feststellen können. Geistlicher Ökumenismus ist, ins Zentrum des Glaubens hineingehen und von dort aus das Gemeinsame viel tiefer und viel stärker erfahren und erkennen.

Das hat der Papst gesagt, und auch – das haben Sie auch gerade genannt – das, was er als Sorge hat, dass wir das, was wir geistlich und theologisch erreicht haben, nicht verlieren, dass wir – ich will es einmal so sagen – anspruchsvolle Ökumene betreiben. Wir haben, glaube ich, in beiden Reden auch gehört: Ja, manchmal müssen wir uns

auch Mühe geben. Es ist nicht einfach, nicht leicht. Aber es ist nicht kompliziert und schwierig, sondern anspruchsvoll; das ist etwas anderes. Sich dem zu stellen, dem Denken und dem Glauben des anderen, sich darauf einzulassen, erfordert Mühe. Aber die Mühe ist notwendig, und sie lohnt sich. Das haben wir auch heute wieder erfahren.

Herzlichen Dank und herzlichen Glückwunsch, auch der Akademie und der Jury, die sich für den richtigen Preisträger entschieden hat. Ich kann einfach nur gratulieren und noch mit meinem Geschenk kommen, das ich ja am Sonntag angekündigt habe. Das eine Geschenk hatte ja zu tun mit der oberbayerischen Tradition; das ist schon erfolgt. Das zweite, so habe ich gesagt, ist ein typisch katholisches Geschenk: es ist die Patrona Bavariae. Zunächst gab es die Überlegung, ob man dem evangelischen Landesbischof die Muttergottes schenken kann. Aber ich war der Überzeugung, dass das sehr gut geht. Martin Luther hat einen wunderbaren Magnificat-Kommentar geschrieben, und die Patrona Bavariae ist doch das Symbol für München und auch in gewisser Weise für Bayern. Insofern soll es Sie auch begleiten in Ihre neue Aufgabe hinein. Deswegen noch einmal herzlichen Glückwunsch, Gottes Segen im Namen auch der bayerischen Bischöfe und aller Katholiken in Bayern. Herzlichen Glückwunsch. □



Die „Patrona Bavariae“ war das sehr katholische Geschenk von Kardinal Marx, über das sich der evangelische Landesbischof Friedrich sehr freute.



Die Protestanten fühlten sich in der Katholischen Akademie sehr wohl: Oberkirchenrätin Susanne Breit-Kessler, Regionalbischöfin von München und

Oberbayern, unterhielt sich im Park mit Oberkirchenrat Christian Schmidt, dem Regionalbischof von Ansbach-Würzburg.



Foto: Roucka

Landesbischof Johannes Friedrich und Kardinal Reinhard Marx applaudieren Hansjörg Albrecht, dem Leiter des Münchener Bach-Chors und des Münchener Bach-Orchesters.

Der weltweite Kampf um die Religionsfreiheit

Ein Gespräch mit Heiner Bielefeldt, UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit

Seit dem 1. August 2010 bekleidet Heiner Bielefeldt, Professor für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Universität Erlangen-Nürnberg, das Ehrenamt des UN-Sonderberichterstatters für Religions- und Weltanschauungsfreiheit. In seinem Abendvortrag am 10. November 2011 an der Katholischen Akademie mit dem Titel „Der weltweite Kampf um

die Religionsfreiheit“ ließ Professor Bielefeldt sein erstes Amtsjahr Revue passieren und gab Ausblicke auf die zentralen Punkte seiner zukünftigen Arbeit.

In einem Interview, das auch in der Zeitschrift für Menschenrechte, Heft 1, 2011 (Wochenschau Verlag) erschienen ist, kommen diese zentralen Anliegen zur Sprache.

Frage: Fangen wir mit einer einfachen Frage an: Was macht eigentlich ein UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit? Was sind seine Aufgaben und seine Arbeitsschwerpunkte?

Professor Bielefeldt: Um gleich den wichtigsten strukturellen Punkt anzusprechen: Als UN-Sonderberichterstatter bin ich unabhängig und setze die inhaltlichen Akzente in eigener Verantwortung. Dies betrifft sowohl die Ländermissionen, deren Durchführung, Vor- und Nachbereitung sehr aufwendig sind, als auch die thematische Seite der Berichterstattung. Für meinen ersten Jahresbericht an den UN-Menschenrechtsrat (März-Sitzung 2011) hatte ich den Themenschwerpunkt „freedom of religion or belief and school education“ gewählt; Schwerpunkt für die Berichterstattung in der UN-Generalversammlung im Oktober könnte die Rolle des Staates bei der Förderung interreligiöser Kommunikation werden. Meine Vorgängerin Asma Jahangir hatte sich schwerpunktmäßig unter anderem beispielsweise mit Religionsfreiheit in Gefängnissen oder mit bürokratischen Registrierungsverpflichtungen für Religionsgemeinschaften beschäftigt. Wichtig ist jedenfalls, dass die Jahresberichte an den Menschenrechtsrat bzw. an die Generalversammlung – neben der rückblickenden Darstellung der eigenen Aktivitäten – jeweils einen klar erkennbaren thematischen Schwerpunkt haben.

Neben Länderberichten und thematischen Berichten besteht die Arbeit aus diplomatischer Kommunikation zu konkreten Fällen oder Ereignissen, die mit den betroffenen Staaten zunächst bilateral und vertraulich behandelt, nach Ablauf einer bestimmten Frist dann aber in der UNO öffentlich gemacht werden. Anlässe für solche diplomatischen Vorstöße aus der jüngsten Zeit waren beispielsweise die drastischen Strafurteile gegen einige führende Angehörige der Baha'i in Iran, staatliche und gesellschaftliche Verfolgungen der Ahmadi in Pakistan oder Indonesien,



Prof. Dr. Heiner Bielefeldt, UN-Sonderberichterstatter für Religions- und Weltanschauungsfreiheit, Inhaber des Lehrstuhls für Menschenrechte und Menschenrechtspolitik an der Universität Erlangen-Nürnberg

gewaltsame Übergriffe gegen koptische Christen in Ägypten, Folter an Angehörigen der Falun Gong in China oder Abschiebungen von Religionsflüchtlingen aus Europa in Länder, in denen ihnen Gefahr für Leib, Leben, Gesundheit oder Freiheit droht. Meine Vorgängerin hatte sich beispielsweise auch kritisch mit dem Minarettreferendum in der Schweiz beschäftigt.

Frage: Welches Potenzial birgt das Amt, und welche strukturellen Beschränkungen weist es auf?

Professor Bielefeldt: Das Fantastische ist die Verbindung von persönlicher

Unabhängigkeit und struktureller Einbindung in die menschenrechtliche Infrastruktur der UNO. Zu den Voraussetzungen der Unabhängigkeit gehört die Ehrenamtlichkeit. Angesichts der Fülle der Aufgaben wirkt das auf den ersten Blick vielleicht verrückt, ist aber nur konsequent. Gleichzeitig erlebt man eine intensive Einbeziehung in Arbeitsprozesse insbesondere des UN-Hochkommissariats für Menschenrechte, ohne dessen professionelle Unterstützung die Arbeit überhaupt nicht zu leisten wäre. Beschränkungen ergeben sich daraus, dass man als Sonderberichterstatter wesentlich diplomatische Funktionen wahrnimmt: man spricht einerseits als Sachverständiger im eigenen Namen, andererseits aber eben zugleich im Namen der UNO, unter deren Logo die Positionierungen verbreitet werden. Deshalb muss man sich die Konsequenzen konkreter Stellungnahmen im Vorfeld genau überlegen. Der Schaden, den man durch falsche oder verunglückte Äußerungen anrichten kann, wirkt sich ggf. eben nicht nur – wie in der Wissenschaft – auf die eigene Reputation aus, sondern kann die UNO-Menschenrechtsarbeit insgesamt in Mitleidenschaft ziehen oder auch für bestimmten Individuen oder Gruppen konkrete Nachteile bringen.

Frage: Wie gestaltet sich die Zusammenarbeit mit den UN-Gremien und anderen UN-Sonderberichterstattern? Lässt sich dadurch der Wirkungsgrad des Amtes erhöhen?

Professor Bielefeldt: Die Kommunikation mit dem UN-Hochkommissariat, insbesondere mit dem dort angesiedelten Arbeitsstab zur Unterstützung der Sonderberichterstatter erlebe ich als nicht nur hilfreich, sondern als persönlich und sachlich sehr bereichernd. Vielleicht habe ich ja besonderes Glück mit den Personen, die aktuell zum Thema Religions- und Weltanschauungsfreiheit arbeiten – das ist sogar ganz sicher der Fall. Aber auch generell gewinnt man den Eindruck, dass im Genfer Palais Wilson viele engagierte Menschen tätig sind, die an einem Strang ziehen und die Menschenrechte voranbringen wollen. Auf diese Weise entstehen immer wieder Synergien. Eine enge konzeptionelle Abstimmung findet beispielsweise mit den Sonderberichterstattern zu Meinungsfreiheit (Frank La Rue) und Rassismus (Githu Muigai) statt. So haben wir zu dritt kürzlich öffentliche Stellungnahmen zur Bekämpfung von rassistischen und religiösen Hassreden (bezogen auf Europa bzw. auf Afrika) abgegeben. Als Frank La Rue sich zu dem – unter Gesichtspunkten der Meinungsfreiheit – höchst problematischen neuen ungarischen Mediengesetz äußerte, habe ich mich angeschlossen, weil davon auch Gesichtspunkte der Religionsfreiheit betroffen sind.

Generell lässt sich beobachten, dass bei der Kommunikation mit den Regierungen zu konkreten Vorfällen oft mehrere Personen zusammenwirken. Viele der entsprechenden Schreiben tragen nicht nur meine Unterschrift, sondern gleichzeitig auch die Unterschrift der Sonderberichterstatterin für Minderheitenfragen, des Sonderberichterstatters zu Folter oder von Inhabern anderer Themenmandate; das hängt jeweils von der Einschätzung der Sachverhalte ab. Auch mit den Fachausschüssen, die das Monitoring zu den verschiedenen UN-Menschenrechtskonventionen betreiben, gibt es intensive Kontakte und gelegentlich gemeinsame Abstimmungsprozesse. Das muss auch so sein, denn ohne das ständige Bemühen um Koordination und Synergien bliebe die Arbeit vermutlich wirkungslos.

Frage: Inwiefern ist die Verwirklichung der Religions- und Weltanschauungsfreiheit auf einen säkularen Rechtsstaat angewiesen?

Professor Bielefeldt: Im internationalen Kontext besteht diesbezüglich kein Konsens. Die Religionsfreiheit wird international nicht dahingehend ausgelegt, dass alle Formen von Staatsreligion oder Staatskirche per se menschenrechtswidrig seien. Immerhin werfen sie aber kritische Fragen auf, insbesondere die Frage, ob nicht Angehörige anderer Religionen oder Weltanschauungen faktisch oder sogar de jure benachteiligt werden.

Meiner Meinung nach gibt es in der Tat einen Sinnzusammenhang zwischen Religionsfreiheit und staatlicher Säkularität, den ich wie folgt skizzieren möchte: Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit verlangt wie jedes Menschenrecht eine diskriminierungsfreie Umsetzung. Aus diesem menschenrechtlichen Prinzip der *Nicht-Diskriminierung* ergibt sich im Kontext von Religion und Weltanschauung der Anspruch auf staatliche *Nicht-Identifikation*: Der Staat soll sich nicht selbst eine religiöse oder weltanschauliche Grundlage geben, er soll sich nicht mit einer Religion auf Kosten der anderen identifizieren. Um deutlich zu machen, dass dies (trotz der negativen Formulierung) etwas Positives ist, füge ich gern ein qualifizierendes Adjektiv hinzu und spreche von „*respektvoller Nicht-Identifikation*“. Dieser Begriff, der sich ganz ähnlich auch in der einschlägigen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts findet, beschreibt gleichsam die Tiefengrammatik des säkularen Rechtsstaats.

Damit wird im Übrigen zugleich deutlich, dass die Säkularität des Rechtsstaats etwas ganz anderes ist, als die Bindung des Staates an einen weltanschaulichen Säkularismus, für den es ja eine Reihe historischer Beispiele gibt – man denke etwa an August Comtes Wissenschafts- und Fortschrittsreligion, die er Mitte des 19. Jahrhunderts unter dem Namen „*religion de l'humanité*“ entwickelt hatte. Der säkulare Rechtsstaat meint, entgegen einem immer wieder anzutreffenden Missverständnis, gerade nicht einen Staat, der sich einem doktrinen Säkularismus verpflichtet fühlt (wie dies etwa in der revolutionären Frühphase des türkischen Kemalismus der Fall war). Vielmehr steht er für den Auftrag des Staates, mit religiösem und weltanschaulichem Pluralismus fair und nicht-diskriminierend umzugehen.

Frage: Welche Forderungen ergeben sich aus Religions- und Weltanschauungsfreiheit für den Bildungsbereich, vor allem in Schulen?

Professor Bielefeldt: In meinem ersten Jahresbericht an den UN-Menschenrechtsrat (vorgetragen im März 2011) habe ich diesem Thema besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der Bericht beschäftigt sich mit drei Aspekten: Der erste Punkt betrifft die wichtige Aufgabe, innerhalb des schulischen Unterrichts zur Überwindung von Stereotypen beizutragen, nämlich durch faire und präzise Information über Religionen und Weltanschauungen. Dabei habe ich mich auf Standards bezogen, die vor einigen Jahren innerhalb der OSZE entwickelt wurden. Des Weiteren geht es um die Präsenz religiöser Symbole in der staatlichen Schule – ein Thema, zu dem mittlerweile ja eine Menge Rechtsprechung existiert. Ich plädiere dafür, bei den Regelungen dieser im Einzelnen komplizierten Frage die positive und die negative Religionsfreiheit gleichermaßen im Blick zu behalten. Der dritte Aspekt betrifft den Religionsunterricht im engeren Sinne,

der – im Unterschied zur bloßen Information „über“ Religionen und Weltanschauungen – aus einer „Innensicht“ der jeweiligen Bekenntnisse erteilt wird. Die Religionsfreiheit gebietet, in solchen Fällen Dispensmöglichkeiten für Angehörige von Minderheiten zu gewährleisten. Ohne solche Dispensoptionen, die in vielen Ländern entweder gar nicht vorgesehen sind oder mit bürokratischen Schikanen einhergehen, kann schulischer Religionsunterricht auf staatliche Indoktrination hinauslaufen, die unter menschenrechtlichen Gesichtspunkten natürlich völlig unannehmbar ist.

Frage: Weltweit werden die Religions- und Weltanschauungsfreiheit verletzt. Lassen sich typische Muster für solche Verletzungen erkennen?

Professor Bielefeldt: Die Phänomene erweisen sich als sehr unterschiedlich. Sie reichen von überflüssigen bürokratischen Registrierungsauflagen für Religionsgemeinschaften über staatliche Zensur religiöser Literatur und Missionsverbote bis hin zu Freiheitsentzug und Bedrohungen an Leib und Leben. Manche Verletzungen gehen direkt vom Staat aus, in anderen Fällen werden gesellschaftliche Gruppen – selbsternannte Vigilanten oder schlicht der Mob – tätig, nicht selten mit stillschweigender Billigung von staatlichen Stellen. Auch dort, wo keine staatliche Verfolgung im engeren Sinne existiert, bestehen vielfach Formen struktureller Diskriminierung gegenüber Minderheiten, etwa beim Arbeits- und Wohnungsmarkt oder im Bildungsbereich. Der Minderheitenstatus kann sich auch negativ auswirken bei der gerichtlichen Zuerkennung des Sorgerechts für Kinder im Scheidungsfall. Religionswechsel ist mancherorts, vor allem in einigen islamischen Staaten, förmlich verboten, in anderen Staaten wird er von den Behörden schlichtweg ignoriert. Eine Typologie der verschiedenen Arten von Verletzung aufzustellen, wäre eine wichtige Arbeit, die bislang, soweit ich dies übersehen kann, noch nicht geleistet worden ist.

Klar ist übrigens, dass Verletzungen der Religionsfreiheit unter ganz unterschiedlichen Vorzeichen stattfinden, etwa im Namen der Durchsetzung einer religiösen oder ideologischen „Wahrheit“, im Interesse der Wahrung kultureller Identität oder des nationalen Zusammenhalts, nicht selten auch aus purem Kontrollinteressen der Staaten. Gesellschaftliche Vorurteile und Ressentiments gegenüber Minderheiten lassen sich politisch anheizen, um vom internen Problem abzulenken oder um Wählerpotenzial zu mobilisieren. Auch die Motive, die hinter Verletzungen der Religionsfreiheit stehen, sind also sehr heterogener Natur. Ein Motiv, auf das ich allerdings immer wieder stoße, verweist auf die Ursache der meisten Übel: nämlich den Hass. Bei der Beschäftigung mit konkreten Fällen begegnet man immer wieder unglaublichen Manifestationen öffentlich zu Schau getragenen Hasses, genährt oftmals durch eine Verbindung von Paranoia, Verachtung und nicht selten auch Neid.

Frage: Wer ist von Verletzungen betroffen? Gibt es Gruppen, die wir – im wahrsten Sinne des Wortes – nicht „auf dem Bildschirm haben“, die wir also übersehen?

Professor Bielefeldt: Eine Gruppe, die oft übersehen wird, tatsächlich aber in vielen Ländern unter massiver Verfolgung leiden, sind die Zeugen Jehovas. Aufgrund ihrer Distanz gegenüber staatlichen Institutionen sind sie auch im Kontext der UNO kaum präsent. Das

dürfte ein Grund dafür sein, dass über sie wenig gesprochen wird. Mehr Aufmerksamkeit findet die Situation der Baha'i, die zumal in Iran seit Jahren wahrhaft dramatisch ist. Als eine postislamische Religionsgemeinschaft gelten sie in Iran als „Abtrünnige“, die deshalb keinen Anspruch auf Respekt oder auch nur Tolerierung erheben könnten. Anders als die Baha'i verstehen die Ahmadi sich selbst als Muslime. Sie werden aber in ihrem Ursprungsland Pakistan und anderswo nicht als solche anerkannt und sehen sich der Bedrohung sowohl durch staatliche Blasphemiegesetze als auch durch Übergriffe aufgetretener Bevölkerungsgruppen ausgesetzt. Atheisten und Agnostiker, die in islamisch geprägten Ländern leben, haben übrigens auch oft einen schwierigen Stand. Erstaunlicherweise wird darüber international wenig gesprochen.

Ansonsten erlebt man immer wieder, dass religiöse oder weltanschauliche Gruppen, die in einem Land – etwas klischeehaft gesprochen – zu den „Tätern“ gehören“, in anderem Kontext „Opfer“ sein können. Verfolgt werden zu Verfolgern und umgekehrt. Ich glaube in der Tat, dass dies weitaus mehr von äußeren Faktoren wie den gesellschaftlichen oder politischen Machtverhältnissen abhängt als beispielsweise

Verfolgte werden zu Verfolgern und umgekehrt.

von der inneren Dogmatik einer Religionsgemeinschaft. Das Christentum, das in den ersten Jahrhunderten seiner Existenz immer wieder Wellen der Verfolgung durch den römischen Staat erlebt hatte, fungierte nach der „Konstantinischen Wende“ bekanntlich oft genug als Legitimationsfaktor staatlicher Repression. Umgekehrt steht der Islam im Ruf, aufgrund seines Ursprungs eine genuin politische, machtorientierte Religion zu sein – was aber nicht ausschließt, dass Muslime gleichwohl gegenüber der Staatsmacht ausgesprochen skeptisch und zurückhaltend sein können. Der Buddhismus wiederum wird von vielen als eine von Haus aus friedliche Religion angesehen, die anders als die monotheistischen Offenbarungsreligionen keinen emphatischen Wahrheitsanspruch vertritt. Gleichwohl gibt es Beispiele dafür, dass Staaten in Südostasien eine Art buddhistische Leitkultur propagieren und dabei Unterstützung von buddhistischen Klöstern erfahren. Was schließen wir daraus? Wie sich religiösen Gruppen in Sachen Religionsfreiheit positionieren, lässt sich offensichtlich nicht einfach aus der jeweiligen Theologie oder Dogmatik erschließen, sondern hängt von vielen sozialen, politischen, kulturellen und sonstigen Faktoren ab. Auf keinen Fall sollte aus dem Blick geraten, dass es letzten Endes immer die Menschen sind, die handeln (oder nicht handeln) und ihr Handeln verantworten müssen.

Frage: Was ist von öffentlichen Aussagen zu halten, dass weltweit 100 Millionen oder gar 200 Millionen Christen verfolgt seien. Sind solche Zahlen seriös? Und verstecken sich hinter der pauschalen Etikettierung „Christenverfolgung“, nicht sehr unterschiedliche, differenziert und kontextbezogenen zu behandelnde Probleme?

Professor Bielefeldt: Den genannten Zahlen stehe ich mit großer Skepsis gegenüber. Sie beruhen auf groben Schätzungen und setzen einen sehr, sehr weit gefassten Verfolgungsbegriff voraus. Alternative Schätzungen habe ich jedoch nicht zu bieten. Die verstärkte Aufmerksamkeit, die seit einigen

Monaten bedrängten, diskriminierten und verfolgten Christen zuteil wird, begrüße ich aber ausdrücklich. Seit dem Mordanschlag auf koptische Christen in der Neujahrsnacht ist dieses Thema ja verstärkt diskutiert worden. Dabei hat eine breitere Öffentlichkeit zur Kenntnis genommen, dass über diesen konkreten Anschlag hinaus, Christen in Ägypten, aber auch in vielen anderen Ländern der Region, systematischer Diskriminierung ausgesetzt sind: Sie sind in staatlichen Ämtern unterrepräsentiert, erleben vielerorts große Schwierigkeiten beim Neubau oder auch nur bei der Renovierung von Kirchen und anderen religiösen Einrichtungen und werden weitgehend daran gehindert, für ihre Glaubensüberzeugung aktiv werbend einzutreten.

Statt von „Christenverfolgung“ würde ich aber lieber von Verletzung der Religionsfreiheit gegenüber Christen reden. Denn der Begriff der Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist im internationalen Menschenrechtsschutz anerkannt und präzise definiert. Außerdem steht er für den menschenrechtlichen Universalismus, d.h. er ist von vornherein offen für die Thematisierung von Verletzungen von Angehörigen auch anderer Gruppe. Das universalistische Konzept der Religionsfreiheit zu verwenden, heißt keineswegs, die Flucht in die Abstraktion anzutreten. Im Gegenteil: Man kann und soll gleichzeitig sehr konkret über betroffene Gruppen sprechen: über Baha'i in Iran oder Ägypten, Ahmadi in Indonesien oder Pakistan, Aramäer in der Türkei, Mandäer in Irak, Zeugen Jehovas in Eritrea, muslimische Minderheiten in Griechenland oder Italien, Hindus in Bangladesh und Kopten in Ägypten oder Sudan. Entscheidend ist, dass der Begriff der Religions- und Weltanschauungsfreiheit einerseits klar definiert ist und andererseits für ganz unterschiedliche Betroffenengruppen offen steht.

Die Rede von der Christenverfolgung verdeckt übrigens womöglich den Blick dafür, dass es im Einzelnen sehr unterschiedliche christliche Gruppen sind, die primär bedrängt werden. So gelten in vielen nahöstlichen Ländern insbesondere die protestantischen Kirchen als suspekt: Sie werden in die Nähe des gelegentlich mit Misstrauen beäugten „Westens“ gebracht und stehen im Ruf, aktive Missionstätigkeit zu betreiben.

Frage: Die erste Ländermission als UN-Sonderbeauftragter ging im März 2011 nach Paraguay? Wie steht es dort um die Religions- und Weltanschauungsfreiheit? Was ist besonders erwähnenswert?

Professor Bielefeldt: Generell habe ich aus Paraguay viele positive Eindrücke mitgenommen. Es gibt einen gelassenen Umgang der Öffentlichkeit mit religiöser Vielfalt – wobei nach wie vor die katholische Kirche mit ca. 90 Prozent Anhängerschaft im Lande dominant ist. Staatliche Verfolgung von religiösen Minderheiten konnte ich nicht erkennen, wohl aber strukturelle Diskriminierungen, die vor allem aus den extremen Machtungleichgewichten (ökonomischer, sozialer, kultureller, politischer Art) in der Gesellschaft resultieren. Dramatisch ist vielerorts die Lage der indigenen Bevölkerung, die großenteils in extremer Arbeit und Abhängigkeit lebt. Daraus ergeben sich auch Probleme für die Wahrung der Religionsfreiheit – etwa im Hinblick auf Missionstätigkeit mancher christlicher Gruppierungen. Obwohl Missionstätigkeit einerseits einen Bestandteil der Religions- und Weltanschauungsfreiheit bildet, ist andererseits zu gewährleisten, dass es dabei fair zugeht und dass vor allem repressive Maßnahmen unterbleiben. Berichte

deuten darauf hin, dass einige protestantische Missionsgruppen tatsächlich Druck auf Indigene ausüben und materielle Vorteile bieten, um die Indigenen zu einem völligen Bruch mit ihren traditionellen kulturellen und religiösen Praktiken zu drängen. Die katholische Kirche bietet demgegenüber mittlerweile eher Unterstützung bei den Versuchen, das kulturelle, linguistische und auch spirituelle Erbe indigener Völker zu pflegen bzw. wiederzugewinnen. Insgesamt habe ich ein sehr facettenreiches Bild gewonnen. Der endgültige Bericht liegt aber noch nicht vor, und die Sammlung und Verarbeitung von Informationen geht auch nach dem Länderbesuch noch weiter.

Frage: Die „einfachste“ Frage zum Schluss: Welche Perspektiven ergeben sich für die Religions- und Weltanschauungsfreiheit? Worin bestehen künftige Gefahren und Chancen? Lässt sich die Entwicklung schon absehen? Gibt es Grund zu Optimismus?

Professor Bielefeldt: Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist als Antwort auf historische Verwüstungen entstanden: Konfessionskriege, religiös motivierte Vertreibungen, gewaltsame Homogenisierungsversuche, bizarre Verschwörungsphantasien und daraus resultierende Gewaltbereitschaft usw. Die Religionsfreiheit ermöglicht die Gestaltung des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus auf der Grundlage einer verbindlichen Anerkennung der Würde, Freiheit und Gleichheit aller. Das ist die Grundidee. Mit wachsendem Pluralismus gewinnt die Religionsfreiheit an Dringlichkeit und, wie ich finde, an Plausibilität. In diesem Sinne bin ich langfristig optimistisch. Was soll denn sonst die Grundlage des Zusammenlebens sein? Halbwegs plausible Alternativen sind meiner Meinung nicht in Sicht und auch kaum vorstellbar.

Dieser grundlegende Optimismus ermöglicht aber keine halbwegs verbindlichen Prognosen darüber, wie sich die Dinge in den nächsten Jahren entwickeln werden. Da wäre ich immer vorsichtig. Niemand kann verlässlich voraussagen, wie die religionspolitische Lage in Ägypten in zwei Jahren aussehen wird, ob Pakistan nach den spektakulären politischen Mordfällen eine Wende erleben wird (was manche Beobachter glauben und natürlich zu hoffen wäre), ob China seine Verfolgung unkontrollierter religiöser Bewegungen noch intensivieren wird, ob weitere öffentliche Koranverbrennungen die interreligiösen Beziehungen vergiften werden, ob in 20 Jahren Atheisten in Iran öffentlich auftreten können, ob anti-muslimische Ressentiments in Deutschland und Europa weiter anschwellen werden. Sicher ist nur: All diese Themen und viele andere Fragen der Religions- und Weltanschauungsfreiheit werden uns noch lange intensiv beschäftigen. Die Arbeit wird uns nicht ausgehen. □

Religionsfreiheit

Salzburger Nachrichten

15. November 2011 – Religionsfreiheit ist ein zentrales Menschenrecht. Verletzungen sind an der Tagesordnung, auch in Europa. (...) Der jüngst Coup in Ungarn: das Religionsgesetz, das am 1. Jänner 2012 umgesetzt wird. Von rund 300 Konfessionen bekommen nur noch 14 amtliche Unterstützung und Anerkennung. Die umfassende Religionsfreiheit in Ungarn ließ bis jetzt zu, dass ein Bürger ein Prozent seiner Steuerschuld einer anerkannten Kirche (...) zukommen ließ. Die religiösen Gemeinschaften sorgten für ein breites soziales Netz.

Ursula Kastler

Die Mythen vom Kampf gegen Rom

Professor Herfried Münkler stellte in seinem Vortrag „Die Mythen vom Kampf gegen Rom. Nationale Identität und antirömischer Affekt bei den Deutschen“ am 22. September 2011 das Thema in einen europäischen Zusammenhang. Der antirömische Affekt der Deutschen richtete sich über die Jahrhunderte nicht nur gegen das päpstliche Rom, sondern auch

gegen andere Ideen und Institutionen, die mit dem „Süden“ in Verbindung gebracht wurden und werden. Als Beispiele nannte Münkler Napoleon und die Europäische Union, die viele Deutsche durch „mediterrane Verschwendung“ als Gefahr sähen. „zur Debatte“ dokumentiert den überarbeiteten Vortrag.

Nationale Identität und antirömischer Affekt bei den Deutschen

Herfried Münkler

I.

Italien ist das Sehnsuchtsland der Deutschen – jedenfalls ist es seit dem späten 18. Jahrhundert dazu geworden; zunächst für Antikesucher und Kulturgebeister im Gefolge Goethes und seiner „Italienischen Reise“, später dann für Badefreunde und Sonnenhungrige, die es zu den Stränden der Adria und des Tyrrhenischen Meeres, den so genannten Teutonengrills, zog. Die Überquerung der Alpen, von denen der italienische Dichter Francesco Petrarca gesagt hat, ein gütiges Schicksal habe sie als geographische Barriere gegen die Barbaren des Nordens errichtet, ist zum deutschen Hobby geworden, und nicht ohne einen Schuss Ironie hat man die sonnenhungrigen Badefreunde des 20. Jahrhunderts in die Nachfolge der auf Landnahme ausgerichteten germanischen Wandervölker gestellt, die zunächst die Grenzen des Römischen Reichs überrannt und dann nach Italien vorgestoßen sind.

Den Italieneroberern und den Italienurlaubern ist als Drittes die parteienübergreifende Gruppe italophiler Politiker in der alten Bundeshauptstadt Bonn hinzuzufügen, die ihre abendlichen politischen Gespräche gerne in italienischen Restaurants führten, sich über längere Zeit des Jahres in der urbanen Kultur Oberitaliens zwischen Olivenbäumen und Weinstöcken aufhielten und deswegen unter dem Sammelbegriff „Toscana-Fraktion“ durch die deutsche Politik geisterten. Und schließlich kommen als vierte Gruppe noch die Rompilger dazu, die es weniger wegen des kulturellen Erbes, sondern wegen der heiligen Stätten nach Italien zieht. Es ist ein breiter Strom von Deutschen, den es Jahr für Jahr nach Italien zieht.

Aber Rom findet sich in den Vorstellungen und Erzählungen der Deutschen



Prof. Dr. Herfried Münkler, Inhaber des Lehrstuhls für Theorie der Politik an der Humboldt-Universität zu Berlin

auch als der Ort, von dem aus Deutschland politisch unterdrückt und finanziell ausgebeutet worden sei, und zwar sowohl vom kaiserlichen Rom der Antike als auch vom päpstlichen Rom des Mittelalters und der Renaissance. Diese Unterdrückungs- und Ausplünderungsvorstellungen sind häufig als Aufrufe zu entschlossenem Widerstand, gelegentlich aber auch in spielerischer Ironie geäußert worden. Ein Beispiel dafür ist Victor von Scheffels von einer zehnfreudigen Studentenschaft häufig gesungenes Lied „Als die Römer frech geworden“, das von der verheerenden Niederlage dreier römischer Legionen im Teutoburger Wald berichtet und die weit

zurückliegenden Ereignisse mitsamt ihren Akteuren durch zeitgenössische Kostümierung in ein eher komisches als tragisch-heroisches Licht rückt. Und ein anderes Beispiel ist das Bonmot, wonach sich vor allem deutsche Kunsthistoriker so intensiv mit dem Petersdom in Rom beschäftigten, weil sie immer noch nach den gewaltigen Summen suchen, die im 15./16. Jahrhundert aus Deutschland nach Rom geflossen sind. In den vielfältigen Beziehungen, die Deutschland und Italien bzw. die Deutschen und Rom miteinander verbinden, soll hier vor allem die antiimperiale und die antikuriale bzw. antipapale Dimension herausgearbeitet werden.

Der Jurist und Politiktheoretiker Carl Schmitt hat in seinem Buch „Römischer Katholizismus und politische Form“ von einem „antirömischen Affekt“ gesprochen, der in Deutschland verbreitet sei, und diesen Affekt hat er auf das ebenso römische wie katholische Formbewusstsein und die mit ihm verbundene Hierarchie zurückgeführt, gegen die sich eine deutsch-protestantische Aversion geltend mache – von einem für die Deutschen charakteristischen Antidezisionismus, der das Gespräch über ein Problem mehr schätzt als die autoritäre Antwort darauf, bis zur Vorstellung einer deutschen Innerlichkeit, die auf die Äußerlichkeiten des religiösen Zeremoniells wenig Wert lege. Mit seiner These vom antirömischen Affekt hat Schmitt also durchaus so etwas wie nationale Identität im Auge gehabt, aber er ist dieser kollektiven Identität der Deutschen nicht weiter nachgegangen. Das soll hier erfolgen, und zwar entlang der These, dass sich das nationale Zusammengehörigkeitsgefühl der Deutschen in der Auseinandersetzung mit Rom gebildet habe. Man darf hier freilich keine klare, einsinnige Entwicklung erwarten, sondern muss sich auf uneindeutige, mitunter gegenläufige Prozesse gefasst machen, denn in der Auseinandersetzung mit Rom haben sowohl Filiation, also Nachfolgevorstellungen, als auch dezidierte Feindschaft eine Rolle gespielt.

Man darf hier freilich keine klare, einsinnige Entwicklung erwarten, sondern muss sich auf uneindeutige, mitunter gegenläufige Prozesse gefasst machen.

Zu den Filiationen gehört an erster Stelle die Formel vom Heiligen Römischen Reich, ein Begriff, der Ende des 12. Jahrhunderts in der staufischen Kanzlei geprägt wurde, um eine eigene Sakralität des Reichs gegenüber den Suprematieansprüchen des Papstes geltend zu machen. Rom wurde hier gegen Rom ausgespielt, um dem Kaiser eine eigene Legitimität zu verschaffen. Genutzt hat das wenig, denn spätestens mit dem Tod Kaiser Friedrichs II. hat sich das Papsttum, jedenfalls auf italienischem Boden, gegen den Kaiser durchgesetzt.

Daneben stehen die Erzählungen vom ewigen Kampf gegen Rom; von der Völkerwanderung, als germanische Stämme dem Römischen Reich im Westen ein Ende machten; von der Reformation als einem Kampf der Deutschen gegen die Überheblichkeit und Verweltlichung der (italienischen) Päpste in Rom; schließlich von den antinapoleonischen Befreiungskriegen der Jahre 1813/14, in denen sich ein Teil den Deutschen gegen die napoleonische Herrschaft erhob, die als weitere Gestalt des notorischen Machtanspruchs Roms gegenüber den Deutschen angesehen

wurde. Nach dem Ende des alten Reichs hatte sich nämlich Napoleon zum Kaiser gekrönt und sich für sein neues Reich der Begrifflichkeit und Symbolik Roms bedient. Die Franzosen galten als die „neuen Römer“, und als solche mussten sie bekämpft werden wie die alten Römer – so die Vorstellungen, die vor allem Hermann von Kleist in seiner „Hermannsschlacht“ verbreitet hat.

Damit sind wir beim Anfangspunkt der deutschen Romfeindschaft angelangt: der historisch nur schwer fassbaren Gestalt des Arminius, der die vordringenden Legionen Roms mit einem germanischen Stammesbündnis stoppte und schließlich in innergermanischen Auseinandersetzungen den Tod fand. Arminius, von den Humanisten im Umkreis Luthers zu Hermann eingedeutscht, galt im 18. und 19. Jahrhundert als der „erste Deutsche“, und als solcher wird er nach wie vor in der Walhalla bei Regensburg und auf dem Treppenfries der Alten Nationalgalerie in Berlin präsentiert. Es kommt nicht von ungefähr, dass sich Luther mit ihm als einem Vorläufer im Kampf gegen Rom identifiziert hat. Und schließlich gehört zum Kampf gegen Rom auch noch Bismarcks berühmte Formulierung „Nach Canossa gehen wir nicht!“, die er prägte, als die Kurie die Ernennung eines liberalen Kardinals zum deutschen Botschafter am Hl. Stuhl ablehnte. Das 1871 neu errichtete Reich, so Bismarcks Botschaft, werde nicht wie das alte Reich am Machtanspruch der Päpste scheitern. Bismarck rief damit eine lange Geschichte des Kampfes der Kaiser gegen die Päpste auf, die er in der tatsächlichen oder bloß taktischen Unterwerfung Kaiser Heinrichs IV. unter Papst Gregor VII. im Schlosshof von Canossa kulminieren ließ. Bismarcks Formel wurde zur Vorgabe für den Geschichtsunterricht an den Schulen, und darüber hat die Vorstellung vom Kampf gegen Rom die kollektive Identität der Deutschen in hohem Maße geprägt – keineswegs nur die der protestantischen Preußen, sondern auch die der katholischen West- und Süddeutschen. Die Italienliebe der Deutschen ist mit einer langen Romfeindschaft getränkt.

Nun könnte man einwenden, derlei gehöre längst der Vergangenheit an und habe mit den jüngeren Identitätsvorstellungen der Deutschen wenig zu tun. Aber die aktuelle Euro-Debatte und die wachsende Verärgerung in Deutschland über den so genannten *Club Méditerranée*, also Griechenland, Italien, Spanien und Portugal, zeigen die fortbestehende Wirksamkeit jener Vorstellung, wonach die fleißigen und treuen Deutschen für das luxuriöse Leben der leichtlebigen Südländer aufkommen müssen. Wie in der Frühphase der Reformation, als Luther seine theologischen Fragen mit frühnationalen Ressentiments verband, die aus dem permanenten Geldabfluss von Deutschland nach Rom resultierten, tauchen auch nun wieder ältere Nationalstereotype in Verbindung mit der Sorge auf, dass der deutsche Wohlstand durch die Nachlässigkeit und den Luxus südlich der Alpen nachhaltig gefährdet werde. Es ist sicherlich kein Kampf gegen Rom, der hier am politischen Horizont aufscheint, sondern ein antirömisches Ressentiment, ein neuer antirömischer Affekt.

II.

Politische Mythen sind Erzählungen, die von gemeinsamen Ursprüngen und geschichtlichen Wendepunkten handeln. In Mythen geht es nicht um Wahrheit, sondern um Bedeutsamkeit. Sie sind Bedeutungsinvestitionen in die Vergangenheit eines Gemeinwesens, die sich in Gegenwart und Zukunft auszahlen

sollen. Natürlich treten Mythen nicht unter dem Anspruch an, die Unwahrheit zu verbreiten, aber sie bestreiten, durch den Aufweis historischer Tatsachen widerlegbar zu sein. Politische Mythen zeichnen sich durch eine große Plastizität aus, so dass sie auch auf aktuelle Herausforderungen angewandt werden können. Sie sind gegen das Veralten, gegen ihr Abgelegtwerden in den Archiven der Geschichte gefeit, indem sie permanent Brücken schlagen zwischen dem Vergangenen und dem Hier und Jetzt. Politische Mythen erzählen Vergangenes nicht als etwas, das der Vergangenheit angehört und nur noch von historischem Interesse ist, sondern präsentieren Früheres als etwas, das für Gegenwart und Zukunft von Bedeutung ist. Außerdem reduzieren sie die Komplexität des Geschehens und schaffen durch gewisse Stereotype bzw. Heterotype Übersichtlichkeit und Orientierung. Obendrein erzählen sie den Zufall weg, bestreiten die Kontingenz des Geschehens und verwandeln dies in ein providentielles Geschehen, in dem Verheißenes in Gegenwart und Zukunft Wirklichkeit wird. Politische Mythen stiften Zutrauen, dass sich die Dinge zum Guten wenden und diese Wendung zum Guten durch das Handeln der Gegenwärtigen befördert werden kann. In diesem Sinne sind alle politischen Gemeinwesen auf sinnstiftende, orientierende Erzählungen angewiesen. Bei der Verwandlung einer Ansammlung von Menschen in ein handlungsfähiges Kollektiv sind politische Mythen unverzichtbar. Die gegenwärtige Schwäche des verfassten Europa, der EU der 27, hat auch damit zu tun, dass Europa keinen griffigen und überzeugenden Gründungsmythos hat, der die Bedeutung und den Sinn der europäischen Integration auch in Zeiten zu vermitteln mag, da diese sich nicht unmittelbar rechnet. Mythen sind also immer auch Erzählungen vom Sinn der Opfer. Das macht sie gefährlich, wie man aus der deutschen Geschichte hinreichend weiß. Doch andererseits sind Gemeinwesen, die über keine solche auch Opfer einfordernden Erzählungen verfügen, darauf angewiesen, dass alles gut läuft, dass keine Situation eintritt, in der man längere „Durststrecken“ überwinden muss. Sie sind also durch negative Ereignisse und Entwicklungen sehr viel stärker verwundbar als Gemeinwesen, die sich auf politische Mythen stützen können. Politische Mythen sind also durch und durch ambivalent: Sie können die einzelnen narrativ in die Pflicht nehmen und sie auf den „Altar des Vaterlands“ führen, wo sie massenhaft geopfert werden. Aber sie können ebenso Kraft und Zeitraum vermitteln, die erforderlich sind, politisch große Projekte zu verwirklichen.

III.

Am Anfang des Mythensystems vom ewigen Kampf der Deutschen gegen Rom stehen die Humanisten des 15. Jahrhunderts, denen wir die „Wiederentdeckung“ der römischen Historiographie und Ethnographie verdanken, die „Germania“ des Tacitus etwa, aber auch seine „Annalen“, in denen viel von den Kriegen der Römer in Germanien die Rede ist. Damit aber brach auch die taciteische Ambivalenz – sind die Germanen wesentlich Barbaren, die noch zivilisiert werden müssen, oder handelt es sich bei ihnen um ein Volk, das unverdorben und sittenstreng ist und an dem sich die Römer orientieren sollte, wenn sie auf Dauer die Herren Europas bleiben wollen? – wieder auf, zumal die Humanisten die Italiener mit den Römern und die Deutschen mit den Germanen gleichsetzten. Die „Wiederentdeckung“ der klassischen Texte wurde

zum politischen Sprengsatz, weil die meisten Humanisten mit den lateinischen Texten umgingen, als enthielten sie den Schlüssel zum innersten Kern und zur wahren Identität der europäischen Völker, in diesem Fall eben zu den Deutschen. Man las die Texte und war der Überzeugung, in ihnen alles über die Deutschen zu erfahren. Die Folge war ein erbitterter „Kulturkampf“ zwischen den deutschen und den italienischen Humanisten. Beginnen wir bei jenen Italienern, die mit dem Barbarenmotiv argumentierten und für die die Deutschen immer noch Barbaren waren.

Da ist der päpstliche Gesandte Gianantonio Campano, der auf einem Reichstag in Regensburg für eine stärkere Beteiligung Deutschlands am Krieg gegen die Türken werben sollte. Der Reichstag kam wegen einer Seuche nicht zustande, Campano musste unverrichteter Dinge abreisen, aber er schrieb eine Reihe von Briefen, in denen er über Deutschland berichtete, und darin ging es vor allem um den schrecklichen Gestank der Deutschen. Sie rächen wie Leichen, meint Campano. Dieses olfaktorische Element ist eine Variation des Barbarenmotivs. Barbarei sticht in die Nase; der zivilisierte italienische Humanist kann die Deutschen „nicht riechen“. Sie stinken wie Leichen, und also fragt er, wie hier erst die Leichen stinken.

Ein anderer Rückständigkeitsindikator ist das schlechte Latein, das, so die Italiener, von den deutschen Humanisten geschrieben werde, ein barbarisches Latein, wie sie erklären, und zu allem Unglück hätten die Deutschen nun auch noch den Buchdruck erfunden, um ihr schlechtes Latein in aller Welt zu verbreiten und so das Zivilisationsniveau zu senken. Das kam bei den deutschen Humanisten besonders schlecht an, sahen die doch gerade in der Erfindung der beweglichen Lettern und des Handgießgeräts einen nachhaltigen Beleg dafür an, dass sie inzwischen an der zivilisatorischen Spitze Europas angekommen waren.

Schließlich gab es noch so etwas wie „vergiftetes Lob“, und das bestand in der Feier der deutschen Kriegstüchtigkeit, die sich wie ein roter Faden durch die Texte der italienischen Humanisten zieht. Dabei ist der Bezug die Kriegstüchtigkeit der alten Germanen, aber sie sei auch bei den heutigen Deutschen noch zu finden. Man erwartet darum von ihnen, dass sie ihre Kriegstüchtigkeit in den Dienst der abendländischen Christenheit stellen und die Aufgabe übernehmen, gegen deren Feinde zu kämpfen. Aus der notorischen Rückständigkeit und Unzivilisiertheit wird hier eine Tugend gemacht, jedoch um den Preis, dass sich die Deutschen in den Dienst Roms zu stellen und dort zu kämpfen haben, wo man gerade den gefährlichsten Feind ausgemacht hat. Dieses Lob ist schnell als Strategie der Instrumentalisierung durchschaut, und dementsprechend indigniert ist man in Deutschland darüber.

Die Alternative zu dieser Insistenz auf Rückständigkeit und kaum verborgener Barbarei der Deutschen ist die Gegenüberstellung von vergangener Barbarei und heutiger Zivilisation, wie sie sich bei Enea Silvio Piccolomini, Papst Pius II. findet. Als Martin Mayr, der Kanzler des Mainzer Erzbischofs, unter den Gravamina der Deutschen wieder einmal den steten Geldabfluss aus Deutschland nach Italien, namentlich zur römischen Kurie, beklagt, replizierte Piccolomini, man solle sich daran erinnern, wie barbarisch Deutschland einst gewesen sei, und wenn es nun als ein zivilisiertes Land dastehe, so verdanke es dies vor allem Rom. Es sei also nur angemessen, wenn es sich für diesen Zivilisationstransfer dankbar



Foto: akg-images

Das Hermannsdenkmal bei Detmold in Nordrhein-Westfalen. Das undatierte Luftbild zeigt die 57 Meter hohe, das Schwert nach Westen erhebende Statue.

Das von Ernst von Bandel begonnene Monumentalwerk wurde 1875 eingeweiht.



Sohn, geh' nach Canossa du.

Foto: akg-images

Diese Karikatur in Anspielung auf Bismarcks berühmtem Satz „Nach Canossa gehen wir nicht“ stammt aus der Zeitschrift „Kladderadatsch“ (Juli 1879). Sie kommentiert die Ernennung Robert

von Puttkammers zum preußischen Kultusminister und damit – neben Bismarck – zum Hauptakteur auf staatlicher Seite im Kulturkampf mit der katholischen Kirche.

erweise und die von Mayr beklagten Zahlungen auch weiterhin leiste.

Die deutschen Humanisten setzten sich gegen die Barbareivorwürfe wie die Zahlungsbescheide zur Wehr, indem sie die ethischen Vorzüge zivilisatorischer Rückständigkeit herausstrichen.

Indem Zivilisiertheit mit Sittenverfall, moralischer Verkommenheit, Dekadenz und Korruption gleichgesetzt wurde, verwandelten sich Rückständigkeit und Barbarei in Vorzüge, und die Zivilisiertheit wurde zum Defizit. Das war ein ebenso naheliegender wie effektiver

Schachzug, mit dem gerade auch unter Rekurs auf Tacitus die europäischen Über- und Unterordnungsverhältnisse umgekehrt werden konnten. Aber dieser Schachzug hatte seinen Preis, und der bestand in der Ausbildung eines antizivilisatorischen Affekts auch und gerade bei den deutschen Intellektuellen.

Es lag nahe, diesen antizivilisatorischen Affekt, zumal dort, wo er antiurbane bzw. antimetropolitane Züge annahm, gegen Rom zu kehren, und Rom zum Inbegriff der moralischen und sittlichen Verkommenheit zu machen. Dieses Thema ist dann von den Reformatoren, namentlich von Luther, aufgegriffen und politisch zugespitzt worden. Schließlich ging es bei der Debatte über die Vorzüge der Barbarei nicht nur um Sittlichkeit und Kriegstüchtigkeit, sondern auch um Freiheit, und auch die wurde von den deutschen Humanisten unter dem antizivilisatorischen Rubrum für Deutschland reklamiert. Dass die Freiheit Europas „aus den Wäldern Germaniens“ stamme, wie die berühmte Formel Montesquieus lautet, ist eine in den Auseinandersetzungen der Humanisten vorbereitete Sichtweise. Wer die Freiheit liebt und an ihr festhalten will, muss sich von Rom und seinem Einfluss fernhalten. Das ist die engste Verbindung zwischen der Entfaltung einer nationalen Identität der Deutschen und dem von Carl Schmitt konstatierten „antirömischen Affekt“, der sich gegen formale Hierarchie und verbindliche Entscheidung von oben richtet.

IV.

Zur antizivilisatorischen kam die antiimperiale Disposition. Zwar hatten bereits Hutten und Luther mit ihr gespielt, aber die symbolische Kontinuität des Römischen Reichs im Alten Reich der Deutschen hatte verhindert, dass dieser Gedanke eine breitere Resonanz fand. Als dieses Reich jedoch untergegangen war und Napoleon ein französisch dominiertes Kaiserreich mit Teilen Deutschlands als politisch-militärischem Glacis errichtet hatte, kam die antiimperiale Disposition im Selbstverständnis der Deutschen voll zum Tragen bzw. es entwickelte sich darüber ein intellektueller Bürgerkrieg zwischen den Anhängern Napoleons, die den Einbezug Deutschlands in ein modernisiertes Imperium mit Paris als Zentrum begrüßten, und den bedingungslosen Napoleonfeinden, die zum Kampf gegen den Kaiser aufriefen und denen dabei alle Mittel recht waren, auch die des Volks- und Partisanenkrieges. Jetzt wurde Arminius/Hermann wirklich prominent, denn er war die vorbildliche Abwehrfigur im Kampf gegen das „neue Rom“ der Franzosen: Wie Arminius einst die Legionen des Varus in einen Hinterhalt gelockt und besiegt hatte, so sollte nun auch der Krieg gegen die Franzosen geführt werden, und in diesem Kampf gegen Rom/Paris sollte dann auch die Einheit Deutschlands errungen werden. Heinrich von Kleists „Hermannsschlacht“ ist eine einzige große Aufforderung zu diesem Kampf, und Ernst von Bandels Hermannsdenkmal im Teutoburger Wald ist ein Symbol des Sieges im Kampf gegen die von Rom/Paris ausgehende Bedrohung. Auch das Wormser Lutherdenkmal ist in diesem Geist gestaltet, wobei hier nicht das politische, sondern das geistliche Rom als abzuwehrende Gefahr begriffen wird. Das vorgebliche Schlusswort von Luthers Wormser Verteidigungsrede – „Hier stehe ich, ich kann nicht anders. Gott helfe mir. Amen.“ – wurde zum Inbegriff einer kollektiven Identität, in der sich nahezu alle Elemente verbanden, die hier unter der Überschrift eines „Kampfes gegen Rom“ aufgeführt worden sind.



Foto: akg-images

Ebenfalls aus dem 19. Jahrhundert stammt dieses Gemälde Paul Thumanns. 1884 vollendet, stilisiert es Arminius als „Hermann den

Cherusker“, der siegreich aus der Varusschlacht im Teutoburger Wald heimkehrt.

V.

Aber der Kampf gegen Rom war mit Vorsicht und Umsicht zu führen, und unter keinen Umständen sollten sich die Deutschen dazu verlocken lassen, ihn in einen „Kampf um Rom“ zu verwandeln, wie der Titel von Felix Dahns Erfolgsroman lautete. Das Vordringen in den Süden ist den Germanen wie den Deutschen ein ums andere Mal zum Verhängnis geworden, gerieten sie damit doch in den Bann einer Zivilisation, die ihre Sittlichkeit untergrub und ihre Tüchtigkeit auflöste. Das ist der Tenor in August von Platens Gedicht

Aber das Misstrauen gegenüber informellen Einflüssen aus dem päpstlichen Rom blieb.

„Das Grab im Busento“, das von der Bestattung des Westgotenkönigs Alarich, dem Eroberer Roms, in Süditalien berichtet: Überraschend war der König gestorben, und nun wurde ihm ein Grab im Bett des zu diesem Zwecke zeitweilig umgeleiteten Fluss Busento bereitet. Warum? Damit „keines Römern schnöde Habsucht“ sich am Grab des Gotenkönigs vergreifen könne. Auch Felix Dahns Roman über den Untergang des Ostgotenreichs in Italien ist eine Erzählung über List und Tücke, Betrug und Verrat, denen die biedereren Germanen nicht gewachsen waren und die sie auch nicht daran hindern konnten, in die eigenen Reihen einzudringen und dort für Zwietracht zu sorgen. Der Südhang der Alpen sollte die Grenze sein, denn kein Germane oder Deutscher konnte sich für längere Zeit weiter im Süden aufhalten, ohne seine Kraft und seine Identität zu verlieren. Es passt zu dieser Vorstellung, dass das Scheitern des mittelalterlichen Reichs in den historischen Darstellungen des 19. Jahrhunderts auf Rom und die Abhängigkeit vom Papsttum zurückgeführt wurde. Die Deutschen, so die Botschaft, waren klug beraten, wenn sie auf einen neuerlichen Kampf um Rom verzichteten und sich statt dessen auf einen Kampf gegen Rom konzentrierten.

Aber mit der Wiedererrichtung des Reichs im Jahre 1871 musste diese antiimperiale Disposition wieder zurücktreten, und spätestens mit dem Wilhelminismus seit den 1890er Jahren und dem Aufkommen der Vorstellungen von

„Weltpolitik“ entwickelte sich eine neue Romaffinität, die u. a. ihren Ausdruck in der großzügigen Geste fand, in der Kaiser Wilhelm als *Imperator Germanorum* in der am Eingang des Römerkastells Saalburg im Taunus seinen römischen Kollegen Nerva als *Imperator Romanorum* grüßte. In der so insinuierten Kollegialität der Imperatoren zeigte sich ein neues deutsches Selbstbewusstsein, das nicht mehr auf Antiimperialität und das Niederreißen der von den Römern nach Germanien vorgeschobenen Reichsgrenze setzte, sondern das eine vergleichbare Dominanzposition in Europa anstrebte, wie sie einst die Römer innegehabt hatten. Berlin als die Hauptstadt des Deutschen Reichs sollte eher ein neues Rom werden, als dass man an einer antiurbanen, antizivilisatorischen Identität festhalten wollte, in der die Natur und insbesondere der Wald eine größere Rolle spielten als die Stadt, die Technik und die Industrie. Im Kampf um die Weltherrschaft würde letzteres den Ausschlag geben. Sobald von „Weltpolitik“ der Deutschen die Rede war, näherte man sich wieder Rom an und sah sich in dessen Filiation.

VI.

Aber das Misstrauen gegenüber informellen Einflüssen aus dem päpstlichen Rom blieb. Die Deutschen waren sich ihrer nationalen Identität nicht wirklich sicher, und der von Bismarck eröffnete Kulturkampf, in dem es um die Zurückdrängung und Bekämpfung ultramontaner Einflüsse ging, ist Ausdruck dieser Unsicherheit. Tatsächlich hat die Loyalität der katholischen Bevölkerungsteile gegenüber dem Reich nie in Frage gestanden – so wie im übrigen auch die Sozialdemokraten nicht die „vaterlandslosen Gesellen“ waren, als die sie in dieser Zeit immer wieder bezeichnet wurden. Man kann sich die Angst vor ultramontanen Einflüssen, also einer geteilten Loyalität der Katholiken, die im Ernstfall auf der Kippe stand und bei der Rom womöglich höher rangierte als Berlin, nur mit der nachhaltigen Prägung der politischen Vorstellungswelt durch den Mythos vom Kampf gegen Rom erklären. Die in den historischen Darstellungen des mittelalterlichen Reichs vorherrschende Idee, dieses Reich sei von den Galliern bis zu den Staufern am Papst und den römischen Intrigen, vor allem aber am politischen Zugriff Roms auf die Seelenängste der Menschen gescheitert, wirkte nach und führte zur Eröffnung einer politischen

Front, die eigentlich nicht erforderlich war. – Oder doch?

Auch wenn das Papsttum in Rom, zumal nach 1870, keine machtpolitische Herausforderung mehr darstellte, so war es doch eine Herausforderung der politischen Mentalität, insofern es auf ganz andere Ressourcen des Gehorsams und der Folgebereitschaft setzte, als sie der Politik zur Verfügung standen – jedenfalls solange diese sich gewissen liberalen Grundprinzipien verpflichtet wusste. Der Kampf um die Seele der Menschen, der zu einem Grundzug des Nationalismus wurde, war der Startschuss zu einer gefährlichen Entwicklung, die im 20. Jahrhundert dann voll zum Tragen kam. Eigentlich war der Altpreuße Bismarck gegenüber den nationalistischen Ideen zurückhaltend. Er spürte, dass sich hier Kräfte in Bewegung setzen ließen, die politisch nicht mehr zu kontrollieren waren. Aber in der Auseinandersetzung mit Rom hat er sich nicht verkneifen können, bei diesen Kräften Zuflucht zu suchen: „Nach Canossa gehen wir nicht!“ □

Literatur:

Herfried Münkler: *Die Deutschen und ihre Mythen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, neueste Aufl., 2010

Herfried Münkler/Hans Grünberger: *Nationale Identität im Diskurs der deutschen Humanisten*; in: *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität*, hrsg. von Helmut Berding, Frankfurt/M. 1994, S. 211-248

Gian Enrico Rusconi: *Deutschland-Italien. Italien-Deutschland. Geschichte einer schwierigen Beziehung von Bismarck bis Berlusconi*, Paderborn u. a. 2006

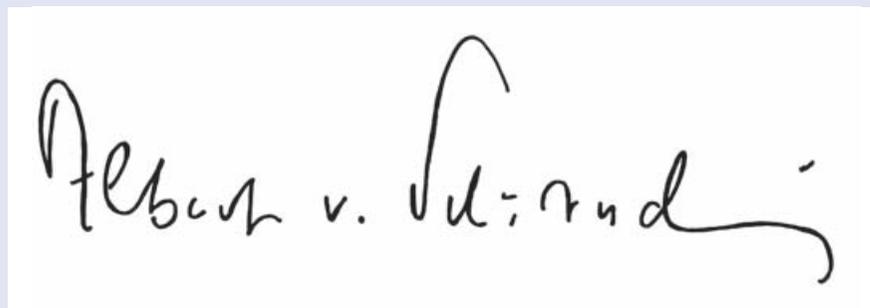
Presse

Die Mythen vom Kampf gegen Rom

Katholische Nachrichtenagentur
27. September 2011 – Ach, Italien! Das Sehnsuchtsland der Deutschen lieben nicht nur Bildungshungrige wie weiland Goethe. Bade- und Sonnenfreunde zieht es genauso gen Süden wie Rompilger oder die Toskana-Fraktion. Doch das Verhältnis war nie unbelastet. Antirömische Affekte bei der Suche nach nationaler Einheit gehörten nördlich der Alpen stets dazu. Es sind die „Mythen vom Kampf gegen Rom“, die sich tief eingegraben haben. Ihnen spürte der Berliner Politikwissenschaftler Herfried Münkler bei einem Vortrag Ende September in der Katholischen Akademie in München nach. Angesichts eines zusammengewachsenen Europa schien es als ob jene alten Vorurteile, die jede Nation über eine andere hat, allmählich der Vergangenheit angehören. Doch mit den wachsenden Problemen um die Stabilität des Euro schienen die Klischees zurückzukehren. Derzeit richte sich der Zorn noch gegen Griechenland, doch es dürfte nur eine Frage der Zeit sein, bis auch Italien, das von den Ratingagenturen bereits eine Abwertung erfahren hat, sein Fett abbekomme, mutmaßte der Professor für politische Theorie.

Barbara Just

Autoren zu Gast bei



Angela Krauß

Angela Krauß, die in Leipzig lebende Lyrikerin und Autorin, beherrsche eine Sprache, die konzentriert und zart zugleich sei, loben viele Kritiker. Am 18. Oktober 2011 konnte man sich in der Katholischen Akademie davon überzeugen. Denn Angela Krauß las in der Reihe „Autoren zu Gast bei Albert von Schirnding“ aus ihren

Werken. Der Gastgeber, Albert von Schirnding, selbst ein sprachgewandter Autor, führte in das Werk Angela Krauß' ein, das neben dem Ingeborg-Bachmann-Preis noch mit einer Reihe weiterer Preise ausgezeichnet wurde. „zur Debatte“ dokumentiert diese kurze Einführung und zeigt Bilder des Literaturabends.



Teilnehmer des Literaturabends: In der ersten Reihe saßen Angela Krauß und Albert von Schirnding.

Ein schönster Fall

Albert von Schirnding

Das jüngste, in diesem Frühjahr erschienene Buch von Angela Krauß, die ich Ihnen, meine Damen und Herren, zu meiner größten Freude heute Abend präsentieren darf, heißt „Im schönsten Fall“, und die Anwesenheit seiner Verfasserin ist in der nun schon stattlichen Reihe dieser Veranstaltungsart für mich wahrhaftig ein „schönster Fall“. Wie alle Bücher der Dichterin ist auch dieses äußerlich schmal, innerlich unendlich weit, so weit wie das Weltall, das in ihm eine nicht unerhebliche Rolle spielt. Eine Gattungsbezeichnung unter dem Titel fehlt; die Bücher von Angela Krauß lassen sich nicht in eine der üblichen Rubriken einordnen, nach der von Literaturkritik und Literaturwissenschaft praktizierten Sortiermethode: hier der so oder so komponierte Roman mit nachvollziehbarer Handlung, dort die jeweils angemessene Analyse, hier das lyrische Gedicht, dort seine Interpretation, hier der Essay, dort die Ertragsbilanz etc. Auf diese Weise ist die Autorin nicht zu fassen. Dichtung gebe es ja gerade deshalb, schrieb sie mir einmal, weil das fassbare Leben nur eine blasse Nacherzählung dessen ist, was sich in uns ereignet.

Man trifft in ihren Büchern auf reine Beschreibungsprosa, narrative Elemente, fragmentarische Erzählstrukturen und leitmotivisch wiederkehrende Figuren. Im „Schönsten Fall“ sind es die Bewohner eines „hohen elfenbeinfarbenen“ Hauses „inmitten einer imposanten Architektur der Gründerzeit“, unter dessen Dach die mit der Autorin nicht unbedingt identische Ich-Erzählerin lebt, „Nachbarn rechts und links, oben und unten“, sie wechseln häufig, ein Parkplatz wird für Umzugspeditionen freigehalten. Da gibt es eine Rechtsanwaltskanzlei, eine WG, da wohnt eine in ihr Kindheits-Viertel zurückgekehrte Madame Fleur in den einzigen noch



Albert von Schirnding, Autor und Publizist

originalen Räumen der Gründerzeit mit einer riesigen Sammlung von Schuhen, da geht Karel, der Geliebte der Erzählerin, ein und aus, aber auch Figuren aus ihrer Kindheit finden sich ein: die Mutter, Onkel und Tante Roch, und der immer korrekt gekleidete Mathematiklehrer aus der vor Ewigkeiten besuchten Schule.

Jener Herr tritt auf als der Stellvertreter von etwas Immateriellem auf Erden, nämlich der Zahlen. Also begegnet er der Halbwüchsigen als erster Anwalt des Berechenbaren, das sie seitdem in immer wieder neuen Gestalten bedrängt, zuletzt und am aufdringlichsten in der Maske eines Abgesandten aus der

Gespensterwelt des Computers. Aber schon auf der ersten Seite ist die Rede von all dem, „was sich nicht berechnen ließ“, der Liebe, dem Weltall, der Zukunft. Berechnen und Begreifen (in jenem wissenschaftlich exakten Sinn) fallen zusammen. Das Begriffene ist das zukunftslos Vergangene, das in eine Zahl verwandelte, auf eine Zahl reduzierte einmal lebendig Gewesene, das Tote.

Dem Mathematiklehrer ist Onkel Roch als Kontrastfigur gegenübergestellt. Er zeichnet für das Kind – „auf lachsrotem Millimeterpapier mit einem Winkelmesser aus Bakelit“ ein Quadrat als „Grundfläche des Weltgebäudes“. Das ist etwas zum Anschauen. Oder etwas das Schauen, das ja etwas anderes ist als ein Tohuwabohu von Sinneseindrücken, überhaupt erst Ermöglichendes. Der Blick von Berte, einer Frau aus der WG, die gelegentlich zu kurzen Besuchen nach oben zur Icherzählerin kommt, „hängt unüblich lange an den Dingen fest. So lange, als habe sie den Ernst des Schauens aus der Kindheit herübergerettet“. „Wo das Anschauen aufhört“, heißt es später einmal, „beginnt das Vorstellen, und am Ende des Vorstellens beginnt die Mathematik.“ Es geht darum, sich von allem zu befreien, was unsere Wahrnehmung bevormundet, sie ins Schema von bilanzierter Erfahrung und planender Erwartung presst. „Ich stamme aus dem letzten Jahrhundert der Dinge“, lesen wir. „Ich bin handgreiflich und handschriftlich erzogen und aufgewachsen.“

Die Politik begegnet den nicht ohne weiteres in das Gewohnheitsschema einzuordnenden Ereignissen mit der Einberufung von Weltgipfeln. Der letzte, von dem das Buch berichtet, der zwölfte des Jahres, hat es mit dem Gerücht von einem auf die Erde zurasenden Festkörper zu tun. Während über die Frage, ob es sich bei dem Gerücht um eine Tatsache handle, abgestimmt wird, versucht eine zwischen die Scheiben eines der Doppelfenster geratene blasse Taube vergeblich aufzufliegen. Dass die Sympathie der Erzählerin und damit auch die Sympathie ihrer Leser auf Seiten der Taube ist, versteht sich. Geistesgegenwärtige Hilfe täte Not statt Mehrheitsentscheidungen im Hinblick auf eine in den Griff zu nehmende Zukunft. Nur als unverfügte, als unver-

fügbare enthält die Zukunft unter tausend Möglichkeiten auch den schönsten Fall. Einer der vielen Sätze, die bei der Lektüre hängenbleiben, sich einprägen, heißt: „Ich bin auf alles gefaßt und auf nichts vorbereitet.“

Seien auch Sie, liebe Zuhörer, auf alles Mögliche – in diesem schönsten Fall selbstverständlich nur Erfreuliches – gefaßt. Damit Sie aber auch nicht ganz unvorbereitet sind, bekommen Sie noch ein paar nüchterne Daten an die Hand. Angela Krauß ist in Chemnitz geboren, lebt seit vielen Jahren in Leipzig, hat, wenn ich richtig gezählt habe, bis dato vierzehn Bücher veröffentlicht. Ihr Erstling, die Erzählung „Das Vergnügen“, erschien 1984 im Aufbau-Verlag, also in der DDR. Ich beschaffte mir seinerzeit die westdeutsche Erstausgabe, die 1988 bei Suhrkamp herauskam. Die Bauchbinde, die den Band zierte, hatte mich neugierig gemacht. Sie verwies auf den in jenem Jahr der Autorin zuerkannten Ingeborg-Bachmann-Preis und erklärte zugleich das Engagement des westdeutschen Verlags. In Klagenfurt hatte sie aus einem damals noch unveröffentlichten Text gelesen, der 1990 unter dem Titel „Der Dienst“ erschien. Vorher, im Epochenjahr 1989, waren, noch als Lizenzausgabe, die Erzählungen „Kleine Landschaft“ herausgekommen, eine Auswahl aus dem im Aufbau-Verlag publizierten Band „Glashaus“. Diese drei Bücher bewegen sich nicht nur zufällig im engsten Umkreis der sogenannten Wende; die untergehende und untergegangene DDR mit ihren Menschen und deren Lebenswelt sowie ihrer Industrielandschaft spielt in ihnen eine wesentliche Rolle. Nicht alles, was damals der Fall gewesen war, gehörte auf den Abfallhaufen der individuellen wie der Gesellschafts-Geschichte. „Abfall war alles, was kürzlich noch der Fall gewesen war“, lautet ein die pauschale Zustimmung zum sogenannten „Anschluss“ einschränkender Satz in einem zwölf Jahre später erschienenen Buch. Erst sechs Jahre nach dem Mauerfall, fünf Jahre nach dem „Dienst“ erschien, 126 Seiten stark, „Die Überfliegerin“. Darin finden sich Sätze, die als Erklärung für das Verstummen gelesen werden konnten. Ein zentraler Satz lautet: „Alle um mich herum handeln längst. Sie überholen mich alle.“



Die beiden Literaten tauschten sich aus: Angela Krauß und Albert von Schirnding.

Aus der „Überfliegerin“, dem drei Jahre später erschienenen „Sommer auf dem Eis“, den die Jahrtausendwende vorwegnehmenden „Milliarden neuer Sterne“ von 1999, vor allem aber aus den zuletzt vorgelegten Bänden „Weggeküßt“ (2002) und „Wie weiter“ (2006) sowie dem „Schönsten Fall“ erfährt man mehr über Verlust- und Trennungsschmerz, über Vorfreude und Hingabe an Unvorhersehbares, über die durch den Mauerfall ausgelöste Früher-Später-, Vorher-Nachher-Problematik als aus manchen Wende-Wälzen, die es inzwischen ja auch gibt. Ihr letztes Buch wurde von einigen Rezensenten mit Recht als Prosagedicht bezeichnet. Auch die Grenze zwischen der erzählenden und essayistischen Prosa ist fließend; ich denke an die Frankfurter Poetikvorlesungen von 2004.

In Shakespeares „Sturm“ begegnen wir den Gegenfiguren von Caliban und Ariel. Caliban – die Verkörperung der Schwerkraft, dessen, was uns nach unten zieht. Ariel – der Geist der Phantasie, die diese Schwerkraft zu überwinden vermag. Jeder von uns schleppt einen Caliban mit sich herum, jeder kann

aber auch seinen Ariel herbeirufen – kennt er nur das Zauberwort. Die wahren Dichter kennen es und verraten es uns. Sie verhelfen, wenigstens von Zeit zu Zeit, dem Ariel in uns zum Sieg über Caliban.

Angela Krauß zählt zu dieser raren Spezies der ihre Leser beflügelnden Dichter. □

Musik zur Literatur

Jessica Kuhn sorgte mit ihrem Violoncello dafür, dass der literarische Abend auch zu einem musikalischen Hochgenuss wurde. Ihr anspruchsvolles Programm mit Stücken von Johann

Sebastian Bach, Krzysztof Penderecki und György Ligeti fügte sich hervorragend in die Texte der Literaten ein. Anhaltender Beifall auch für die Musikerin war der verdiente Lohn.



Jessica Kuhn und ihr Violoncello.



Angela Krauß signierte noch ihre Bücher für Besucher des Abends.

Drittes Karl Graf Spreti Symposium

„Was die Welt im Innersten zusammenhält“

Gesellschaftlich-staatliche Kohäsionskräfte in der Neuzeit

Wohlstand, Heldenverehrung, Hass: all diese Aspekte können gesellschaftliche oder nationale Einheit stiften oder, wissenschaftlich formuliert, spezifische Identitäten und Erinnerungskulturen hervorrufen. Dieses epochen- und territorienübergreifende Phänomen mit Auswirkungen bis heute behandelte das dritte Karl Graf Spreti Symposium der Katholischen Akademie, des Historischen Seminars der Münchner Ludwig-Maximilians-

Universität und der Karl Graf Spreti Stiftung am 11. und 12. Juli 2011. Unter dem Titel „Was die Welt im Innersten zusammenhält. Gesellschaftlich-staatliche Kohäsionskräfte in der Neuzeit“ betrachteten die Referenten einheitsstiftende Strategien u. a. in den USA, Israel und Russland, aber nicht zuletzt auch in Bayern. „zur Debatte“ dokumentiert die Vorträge in gekürzter und überarbeiteter Form.

Von Bürgerkrieg und „culture wars“: Was die USA im Innersten zusammenhält, oder: Warum es die Vereinigten Staaten überhaupt noch gibt

Michael Hochgeschwender

I.

Die Frage nach den Ursachen des fortwährenden Zusammenhalts der USA, die zumindest durch das *brutum factum* eines blutigen Bürgerkrieges gerechtfertigt erscheint, impliziert zuerst einmal eine ganz andere Frage: Wie überhaupt kam es zur Gründung dieses gleichermaßen modernen wie frühneuzeitlichen Zusammenhängen entstammenden Staatswesens? Welche Dynamik führte zum republikanischen Zusammenschluss der 13 Festlandskolonien des britischen Weltreichs? Welche Kohäsionsfaktoren banden und binden weite Teile eines kontinentalen Imperiums zusammen, das erst einmal erobert werden musste? Die bloße Existenz eines pluralistischen, demokratischen und republikanischen Staatswesens reicht per se als Begründung in keiner Weise aus. Vordergründig lassen sich diese Fragen recht simpel beantworten: Nach der vorherrschenden Ansicht nicht nur der amerikanischen Historiographie war die Revolution von 1776 einerseits die logische Folge einer Reihe inner-englischer, revolutionärer Vorgänge, die seit dem puritanischen Aufstand gegen König Karl I. 1649 die Prärogativgewalt der englischen Krone zunehmend erschütterten hatten. Insbesondere die *Glorious Revolution* von 1688/89 war demnach ein Meilenstein in der Entwicklung Eng-



Prof. Dr. Michael Hochgeschwender, Professor für Nordamerikanische Kulturgeschichte an der Universität München

lands zur konstitutionellen Monarchie, die ihrerseits die Garantie für die weitere Entwicklung eines liberalen, ökonomisch am Markt und an Kapitalinteressen ausgerichteten Staatswesens darstellte.

Andererseits fungierte die Amerikanische Revolution als idealistischer Auftakt zu einer weiteren Serie diesmal transatlantischer bürgerlicher Revolutionen, die dann ab 1789 das *Ancien Régime* erst in Frankreich, ab 1810 in Lateinamerika und schließlich 1830 und 1848 europaweit erschütterten, um 1917 in die wesentlich radikalere bolschewistische Revolution im zaristischen Russland zu münden. Ausgelöst wurde die amerikanische Revolution demnach durch das liberale Interesse an politischer Partizipation, insbesondere, wie bereits der Schlachtruf *No Taxation without Representation* nahelegte, in Fragen der steuerlichen Transparenz – ein Thema von schier unerschöpflicher Aktualität. Als Feindbild diente ein als despotisch und korrupt empfundenes monarchisches Regiment, welches die amerikanischen Kolonisten auf dem Weg in den von Frankreich propagierten Absolutismus wähten, obschon im Grunde das britische Parlament in Westminster und nicht primär die Krone den Hauptfeind der Rebellion darstellte.

Als ideologische Wegbereiter fungierten philosophisch interessierte Publizisten aus der kolonialen soziokulturellen Elite, wie Thomas Paine, Thomas Jefferson, Samuel Adams und Benjamin Franklin, die dann auch allesamt in den revolutionären Prozess aktiv eingriffen. Sie propagierten ein gleichermaßen liberal-lockeanisch-individualistisches wie tugendrepublikanisches staatsphilosophisches Modell, in dessen Mittelpunkt ein in hohem Maße folgenreiches und wirkmächtiges kontraktualistisches Verständnis erst der Bürgerrechte und dann universalisierbarer Menschenrechte stand. Dieses war zugleich für die antiliterären Anhänger der großen evangelikalischen Erweckungsbewegung aus der Mitte des 18. Jahrhunderts akzeptabel.

Freilich erwies sich gerade das ideelle Erbe der Revolution als ambivalent, stellenweise sogar fragwürdig. Zum einen nämlich wurde es insbesondere zwischen 1860 und 1970 nahezu ausschließlich liberal-individualistisch ausgelegt, während die tugendrepublikanisch-kommunitären und evangelikalischen Wurzeln amerikanischer Identitätsdiskurse gerade in Phasen ökonomischen Wachstums entweder marginalisiert oder ganz aus der amerikanischen Geschichte herausgeschrieben wurden. Zum anderen hinterließen die geistigen Gründerväter der Nation ein schweres Erbe strikt binär kodierter Dichotomien zwischen Gut und Böse, *country and court*, *virtue and vice*, neu und alt, das obendrein wahlweise im Sinne radikal utopischer Kleinagrarierephantasien, antiurban, ja antimodern und rassistisch gedeutet werden konnte und sich auf die Innen- und Außenpolitik der USA in gleichem Maße auswirkte.

Die amerikanische Historikerin Catherine McNichol Stock etwa hat auf die anhaltende Bedeutung des utopischen Gedankenguts Thomas Jeffersons aufmerksam gemacht, das sich heutzutage im rechtskonservativen Anarchokapitalismus der Libertären ebenso findet, wie in terroristisch-rassistischen Milizbewegung oder dem linksradikalen Anarchoprimitivismus. Hier, in der Geistesgeschichte der Revolution, liegt eine der Begründungen für die Probleme, die viele Amerikaner mit der Idee des starken Staates haben, der unter dem Stichworten von der obrigkeitlichen *guten Polizey* bis hin zum modernen Wohlfahrtsstaat für Kontinentaleuropäer so selbstverständlich geworden ist. Selbst der Rassismus, der über zwei Jahrhunderte die Gesellschaft der postkolonialen USA erheblich prägte, war auf die Spezifiken liberalen Menschenrechtsdenkens mit seiner Fixierung auf den

elementaren Schutz des Privateigentums zurückzuführen, da einerseits Sklaven Privateigentum waren. Andererseits basierte die Gültigkeit der Menschenrechte, wie Martha Nussbaum überzeugend nachgewiesen hat, im frühliberalen Kontext nicht in erster Linie auf der Menschenwürde, sondern wurde über sekundäre Effizienzkriterien im utilitaristischen Interesse der Gesellschaft begründet. Schwarze, Indianer und andere Menschengruppen, etwa Frauen, wurden so von jedweder Partizipation ausgeschlossen. Allerdings wurden diese grundlegenden Ambivalenzen in der Grundlegung des revolutionären und nachrevolutionären Amerika lange überhaupt nicht reflektiert. Sie verweisen jedoch schon auf der Ebene der Schulbuchantwort auf die Frage nach dem Entstehungskontext der USA auf Sollbruchstellen, die dann praktisch immer wieder bedeutsam wurden, allen voran der Dualismus, der Utopismus und der Rassismus der Gründergeneration.

II.

Die inhärenten Dysfunktionalitäten und Schwächen der amerikanischen Union, die überhaupt erst die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit ihres Überlebens legitimieren, werden noch deutlich sichtbarer, wenn man sich der Probleme annimmt, die von der neueren Forschung aufgeworfen wurden. Was eigentlich verband genau diese 13 Kolonien miteinander? Bis circa 1760/70 existierte nämlich kaum eine echte Kommunikation zwischen den einzelnen Kolonien und wenn man Benedict Andersons Thesen zur kommunikativen Grundlegung des Nationalstaats ernst nimmt, wirft diese Erkenntnis zumindest erhebliche Probleme auf. Für die Kolonien war London als Kommunikationspartner bis zu den Steuer- und

Freilich erwies sich gerade das ideelle Erbe der Revolution als ambivalent, stellenweise sogar fragwürdig.

Zollgesetzen der Zeit nach dem Siebenjährigen Krieg durchweg wichtiger als die Nachbarkolonie. Dieser Aspekt wird noch stärker, wenn man die hochgradig unterschiedlichen soziokulturellen Strukturen in den Kolonien berücksichtigt, die Rolle der Sklaverei im Süden, die unterschiedliche Verteilung von Grundbesitz, Urbanität, Elitenstrukturen, Wahlrecht und ethnokulturell-konfessionellen Verhältnissen in den Kolonien. Was verknüpfte die aufgeklärte Reformkolonie Georgia mit South Carolina, dem irdischen Paradies sklavenhaltender Großgrundbesitzer, dem puritanischen Connecticut, dem weltläufigen New York oder dem einstmals katholischen Maryland, um vom eigensinnigen Vermont gar nicht zu reden, dass sich, wie Rhode Island, mit dem Beitritt in die Union lange sehr schwer tat? Und warum schlossen sich ausgerechnet diese Kolonien der Revolution an und nicht das eben erst eroberte Neufrankreich mit seiner katholischen, frankophonen Bevölkerung oder die ökonomisch ungleich bedeutenderen Pflanzerkolonien auf Jamaica, Barbados und den Bermudas?

Nun, die letzte Frage ist noch vergleichsweise einfach mit dem Hinweis auf stark divergierende Sozialstrukturen zu erklären. In Neufrankreich fand sich auch nach 1763 ein semif feudales Seigneursystem mit einer starken Stellung der katholischen Kirche, das mit der relativen gesellschaftlichen Homogenität

in den südlich anschließenden, primär angelsächsisch-protestantischen oder kirchlich-institutionell ungebundenen Kolonien auf dem nordamerikanischen Festland nicht kompatibel war. Hinzu kam der scharfe Antikatholizismus sowohl der evangelikalen wie der deistisch-freigeistigen Revolutionäre, für die der *Quebec Act* von 1774 mit seinen Privilegien für den römischen Katholizismus im heutigen Quebec zu den Auslösern der Revolution zählte. Ähnliches galt für die gleichfalls feudalen und anglikanisch-hochkirchlich ausgerichteten Inselkolonien in der Karibik.

Allerdings verschärfte der Expansionismus die vorhandenen Probleme, anstatt sie zu lösen.

Der erste Akt der Revolution war also ein Akt der Abgrenzung, des *othering*, der für die neue Identität der späteren Union ausgesprochen wichtig werden sollte, da er die gesellschaftlichen Grundlagen für das Selbstverständnis der amerikanischen Nation schuf, einer Nation, die aus dem politischen, ökonomischen und kulturellen Streben einer heterogenen Koalition großagrarischer und urbaner Eliten und eines kleinagrarischen und kleinbürgerlichen Radikalismus erwuchs. Aus dieser zwiespältigen, in sich uneinheitlichen Koalition erwuchs dann, im Anschluss an die Revolution, das für die USA bis heute charakteristische Zweiparteiensystem. Innerhalb derselben Koalition entwickelten sich ab 1765 mit den *Sons of Liberty* und den nach Londoner Vorbild gegründeten *Correspondence Societies* jene Strukturen kommunikativer Verdichtung, die überhaupt erst die Grundlage für das revolutionäre Geschehen und den postrevolutionären Übergang zu Konföderation, Union und Nationalstaat darstellten.

Dies alles wäre indes ohne bedeutsame ökonomische Prozesse folgenlos geblieben. Etwas überspitzt kann man sagen, die Amerikanische Revolution verdankte sich einer explosiven Mischung aus mangelnder Kapitalisierung, wachsendem Wohlstand und Angst vor Neid der Mutterlandsbriten. Briten im Mutterland wurden zwischen 25- und 50mal höher besteuert als Untertanen des Königs in Nordamerika, die nach 1763 befürchteten, das Mutterland wolle sich aus Eigeninteresse an den Ressourcen der Kolonien vergreifen. Waren die Kolonien bis dahin von der Zentralregierung eher vernachlässigt worden, so strebte man in London jetzt zumindest eine Art finanzieller Entschädigung für die hohen Kriegskosten an, welche Amerika dem Empire eingetragen hatte. Zu allem Überfluss unterbanden die Briten zudem den bei den Kolonisten beliebten Schmuggel mit spanischen oder französischen Kolonien und durch die *Royal Proclamation Line* von 1763 die weitere Westexpansion der Kolonisten an der Atlantikküste. Letzteres, eigentlich zur Pazifizierung der verbliebenen Indianerstämme und Senkung der militärischen Kosten gedacht, traf insbesondere Bodenspekulanten aus den Eliten, darunter George Washington.

Vor diesem Hintergrund machte es in den Augen vieler Kolonisten Sinn, eine verstärkte politische Partizipation in Steuerfragen einzuklagen, zumal für die Kolonisten das britische System der indirekten Repräsentation vor dem Hintergrund der hohen Teilhabemöglichkeiten für Grundbesitzer in den Kolonien keinerlei Sinn machte. Im Mittelpunkt der Revolution standen demnach liberale Freiheits- und Eigentumsrechte,

die aber in den verschiedenen Kolonien ganz unterschiedlich ausgelegt worden. So umfassten sie im Süden durchaus Eigentumsrechte an Menschen, was im Norden in wachsendem Maß kritisiert wurde. Vor allem aber ging es um lokalen und regionalen Eigensinn, eine tief verwurzelte Tradition, die trotz der hohen Mobilität bis heute in den USA verankert geblieben ist. Insgesamt kann man sagen, die USA waren von Beginn an, bis zu ihrem Scheitern im Bürgerkrieg, ein fragiles, freilich auch dynamisches, und höchst kontingentes Gebilde mit einem weit verbreiteten, identitätsstiftenden, diffusen Misstrauen gegenüber einem starken Zentralstaat. Die Sklaverei, die durch Migration wachsende kulturelle Pluralität und die Rivalität zwischen kleinen und großen Staaten führte innenpolitisch erst einmal zu permanenter politischer Gewalt und außenpolitisch zu einer Situation, in der viele europäische Staaten noch bis weit in das 19. Jahrhundert mit einem Scheitern des revolutionären Experiments rechneten.

III.

Aus dieser Warte macht es nun Sinn, nach den Faktoren zu fragen, welche dieses fragile Gebilde zusammenhielten. Ein übliches Vorgehen, schwache Staatsgebilde nach innen und außen zu festigen, nämlich die Externalisierung der Krise durch Expansion, konnte auch von den USA gewählt werden, da von Britisch-Nordamerika abgesehen, sämtliche kontinentalen Rivalen noch schwächer waren. Angesichts solcher Umstände boten sich verschiedene Vorgehensmöglichkeiten an, die auch, indirekte ökonomische und militärische Herrschaft über weite Teile Zentralamerikas eingeschlossen, allesamt ergriffen wurden. Neben dem Ankauf von Gebieten (*Louisiana Purchase* von 1803, Alaska 1867) kam es 1812, 1846 und 1898 zu expansiven Feldzügen und in den 1840er und 1850er Jahre zu inoffiziellen, aber von amerikanischen Politikern finanzierten *filibuster*-Überfällen auf Gebiete in der Karibik und Zentralamerika. Insbesondere Präsident James K. Polk war ein überzeugter Expansionist, da er glaubte, auf diese Weise die Krise der Union durch ein Feld gemeinsamer, parteiübergreifender militärischer Intervention überwinden zu können.

Weltanschaulich flankiert wurden diese Bestrebungen zum einen durch Thomas Jeffersons Idee der *yeoman democracy*, die auf egalitär verteiltem Kleingrundbesitz basierte und ein kontinentales *empire of liberty* intendierte, zum anderen durch das säkular-liberale Gedankengut des demokratischen Intellektuellen John L. O'Sullivan, dessen *manifest destiny* auf ein ähnliches Ziel hinauslief. Allerdings verschärfte der Expansionismus die vorhandenen Probleme, anstatt sie zu lösen. Die USA drohten an ihrer schieren Größe zugrunde zu gehen, da es an Vorbildern für eine gelungene territorial expansive Republik mangelte. Vor allem aber war, vor allem im Gefolge des Krieges mit Mexiko 1846-1848 nahezu jede Expansion in den Südwesten und nach Zentralamerika mit der Ausdehnung der Sklaverei verknüpft, was die inneren Spannungen weiter erhöhte. Nicht einmal als Nationsbildungskriege taugten die Konflikte des 19. Jahrhunderts, denn nach einer kurzen Phase hitziger patriotischer Begeisterung, einer Art nationalistischem Strohfeuer, wurden sie bald als Kriege einer bestimmten Partei wahrgenommen und führten eher dazu, interne Konflikte zu verschärfen, als sie zu lösen.

Das zweite klassische Instrument nationaler Integration in Phasen schwacher Kohäsion, die Suche nach internen



Foto: akg-images

Abraham Lincoln war Präsident der USA während des Bürgerkrieges. Nach seinem Tod wurde er zum „Christus der Union“, wie es ein protestantischer Prediger schon 1865 formulierte.

Sündenböcken, wurde im 19. Jahrhundert gleichfalls weidlich genutzt. In diesem Zusammenhang muss die Gewaltanfälligkeit der amerikanischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts hervorgehoben werden. Nicht zufällig fanden sich dabei die üblichen Verdächtigen im transatlantischen Prozess der Ausbildung des modernen Nationalstaates unter den ersten Opfern: Freimaurer, Katholiken, Juden und Sozialisten respektive Anarchisten, all jene also, die als Feinde der homogenen Nation, des „auf Erden wandelnden Gottes“ (Hegel) imaginiert wurden. Hinzu traten vor dem Bürgerkrieg die Mormonen, deren religiöser Patriotismus ihren Bruch mit der biblisch-viktorianischen Überlieferung nicht hinreichend zu kaschieren vermochte. Allerdings wird man zwei Punkte einräumen müssen, welche der nach innen gerichteten Gewalt in den USA des 19. Jahrhunderts etwas Exzeptionelles gaben: Zum einen handelte es sich um soziale Gewalt, um eine Tradition extralegalen Volksgewalt, die, mit Ausnahme der antisozialistischen Akte in aller Regel nicht von der Regierung ausging. Zum anderen richtete sich das Gros der Gewalt vor dem Bürgerkrieg (1.200 *riots* und rund 200 *vigilante mobs*) gegen die abolitionistischen Gegner der Sklaverei, stand also nicht im Kontext der Nationalstaatswerdung, während es sich nach dem Bürgerkrieg, beispielsweise in den 42 Rancherkriegen des sogenannten *Western Civil War of Incorporation* um ökonomisch motivierte Konfliktlagen, nämlich die Durchsetzung des marktkapitalistischen Paradigmas im Interesse von Großfinanz,

Großindustrie und Agrarindustrie handelte. Hinzu kam, gleichfalls amerikaspesifisch, die rassistische Gewalt gegen die schwarze Minderheit, die zwischen 1890 und 1920 rund 3.200 Opfer in rituellen Lynchings forderte. In beiden Fällen stand der Staat sympathisierend an der Seite derjenigen, welche die extralegale Volksgewalt zur Wahrung ihrer Interessen nutzten. Schließlich gab es immer wieder oppositionelle Gewalt, die bis in die *hot summers* der 1960er und darüber hinaus in die Gewalt der 1990er Jahre anhielt. Diese interne Gewaltstruktur der amerikanischen Geschichte ist zwar lange von der Historiographie vernachlässigt worden, bleibt gleichwohl signifikant für die Instabilität des amerikanischen Gemeinwesens besonders vor 1860.

IV.

Nur wenig überspitzt gesagt, waren die USA des 19. Jahrhunderts mit drei unprovokierten Angriffskriegen, einem Kolonialkrieg auf den Philippinen mit etwa 680.000 Toten, einem Bürgerkrieg mit 700.000 Toten, fast 180 Militärinterventionen allein in Lateinamerika und Asien, einem versuchten Genozid an den Indianern, der Sklaverei, Rassismus und religiösen Verfolgungen von Katholiken und Mormonen weniger ein Musterfall nationalstaatlicher Modernität, als ein potentielles Exempel für UNO-Interventionen, hätte es die denn im 19. Jahrhundert bereits gegeben.

Damit wäre gleichwohl lediglich die Hälfte der Geschichte erzählt, denn auf lange Sicht erwiesen sich die normativen

Kräfte des Faktischen als bedeutsamer, als die kontingenten und strukturellen krisenhaften Erscheinungen, welche nicht zuletzt in Form des Bürgerkrieges die schiere Existenz der USA infrage stellten. Zu dieser normativen Kraft des Faktischen zählten erst einmal institutionelle Faktoren. Entgegen der in wirtschaftsliberalen Kreisen gepflegten Legende war der Staat in den USA nie so schwach, wie gerne behauptet wird. Einen Primat des *laissez faire* gab es im Grunde nur zu Zeiten der *bearded presidents* im ausgehenden 19. Jahrhundert. In diesem Bild fehlen vor allem die Einzelstaaten, die bereits früh die Gesellschaft durchdrangen, aber auch dem Bundesstaat kam von Beginn an eine Reihe wichtiger Funktionen zu. Im Gegensatz zu Thomas Jefferson war es anderer Gründervater, Alexander Hamilton, der sich massiv für einen starken Staat einsetzte, und tatsächlich finden sich dann sogar in der Präsidentschaft Jeffersons (1801 – 1809) Maßnahmen, die an Hamiltons hochfliegende Pläne erinnerten.

Der Bundesstaat sorgte primär für eine der ökonomischen Entwicklung günstigen Infrastruktur in Gestalt eines umfassenden Kanal-, Straßen- und Eisenbahnnetzes sowie für kommunikative Rahmenbedingungen, allen voran der *U.S. Postal Service* und das Telegraphensystem. Insofern war es der Bundesstaat, der mit der kommunikativen Verdichtung für den entscheidenden Rahmen bei der Ausgestaltung des Nationalstaates Sorge trug. Bis in die 1820er Jahre hinein blieb der Staat der größte Arbeitgeber der Union. Demgegenüber blieb die recht kleine Armee sekundär. Bedeutsamer waren die Parteien als mit dem Staat verbundene Institutionen. Solange etwa die Whigs und Demokraten übersektional aktiv waren und nicht über die Sklavenfrage in ihre Einzelteile zerfielen, fungierten sie als wichtige Orte der politischen Integration. Ihr Verfall ab 1850 machte den Zerfall der Union irreversibel. Insbesondere den urbanen Parteimaschinen kam bei aller Anfälligkeit für Korruption und organisiertes Verbrechen eine wichtige Aufgabe, die politische Integration von Migranten, zu. Über Parteien, Kirchen und andere zivilgesellschaftliche Organisationen wiederum wurden die sozialen Reformen der 1830er und 1890er Jahre ebenso in Szene gesetzt wie die patriotischen Identitätsdebatten der Ära nach dem Bürgerkrieg. Allen voran die Schule wurde durch diese Reformen von unten zum zentralen Kristallisationspunkt nationaler Identitätsdiskurse. Ohne diese Stellung blieben die gegenwärtigen Kämpfe um die kulturelle Hegemonie im schulischen und akademischen Bereich unverständlich. Erst dieser institutionelle Hintergrund macht verständlich, warum von Seiten der Bundesregierung erstmalig Andrew Jackson in den 1830er Jahren statt des Begriffes der Union den der Nation wählte, was Abraham Lincoln konsequent fortführte. Im Bürgerkrieg gelang dann, ohne Verfassungsänderung, die Transformation in den modernen Nationalstaat auf föderaler Grundlage.

V.

Mit dem Verweis auf die zivilgesellschaftlichen Gestaltungskräfte ist ein weiterer Schritt getan, um zu verstehen, wie und warum das Experiment einer freiheitlichen Republik als Flächenstaat im Norden Amerikas im zweiten Anlauf gelingen konnte. Denn der bis heute fortwährende Zusammenhalt der USA war nicht nur das Verdienst der Verdichtungsprozesse des 19. und 20. Jahrhunderts, sondern beruhte ebenso auf traditionellen regulierten zivilgesellschaftlichen Akten spontaner Selbstorganisation und

mythischer Selbststilisierung auf der Basis rivalisierender, prozedural geregelter Diskurse. Im Zentrum standen situative, permanente und dynamische Aushandlungen von Sinn und Bedeutung der eigenen Identität und Existenz als Staatswesen, die niemals abgeschlossen wurden und zudem nie reines Konstrukt waren, wie bestimmte Theorien postmoderner Provenienz gerne behaupten, sondern auf sozioökonomischen, politischen, kulturellen Strukturen aufbauten. Die sozialen Träger-schichten dieser Ideen, Werte, Mythen, Symbole und Rituale waren durchweg breit gestreut und nicht mit den Vorgaben ökonomischer oder politischer Macht identisch, was umgekehrt den gefundenen Selbstorganisationen und -stilisierungen in der Gesellschaft breiten Rückhalt sicherte und ihre Wirkmacht bis zum heutigen Tag garantierte, ohne sie in harmonistischer Konformität aufgehen zu lassen. Im Zentrum dieser Aushandlungen stand, gewissermaßen als über Klassen und Parteien formgebender, aber gleichzeitig im diachronen Ablauf elastischer Faktor die amerikanische Zivilreligion. Diese ging immer über die oft analysierten Präsidenschaftsreden aus Anlass etwa der Inaugurationen hinaus. Der Erfolg oder Misserfolg präsidentieller Reden hing vielmehr von den gesellschaftlichen Resonanzbedingungen ab. Dort aber standen mythische Vorstellungen über die Gründerväter, oft mit hagiographischen Anekdoten gewürzt, im Mittelpunkt, die sich auch in der offiziellen Ikonographie Washingtons oder Jeffersons niederschlugen. Eine vergleichbare Bedeutung kam bald nach seinem Tod auch Abraham Lincoln, dem „Christus der Union“, wie ein protestantischer Prediger es 1865 formulierte, zu.

Eine vergleichbare Bedeutung kam bald nach seinem Tod auch Abraham Lincoln, dem „Christus der Union“, wie ein protestantischer Prediger es 1865 formulierte, zu.

Über diese personale Ebene hinaus waren in erster Linie Symbole wichtig, insbesondere die Fahne. In Kriegszeiten und, bedingt durch die Einwanderungswellen seit den 1880er Jahren, im Frieden wurde das Sternenbanner zu dem Identifikationsmarker schlechthin. Oft stand dies im Kontext des Gedenkens an frühere Kriege, wobei der Bürgerkrieg, der Zweite Weltkrieg und Vietnam im Vordergrund standen. Erneut war es nicht die Bundesregierung, die dies bewirkte, sondern eine konzertierte Aktion progressiver Intellektueller, der nationalistischen Massenpresse und konservativer Veteranenverbände. Dass eine derartige Aktion den Nationalstaat schwächen konnte, belegten dann die konföderierten Interessengruppen im Süden, denen es nach 1865 gelang, ihrer alte Kriegsfahne in der weißen Öffentlichkeit einen vergleichbaren Stellenwert zu verschaffen. Die Nationalfahne wurde demgegenüber dann im schulischen Raum besonders präsent und durch den Fahneidee ergänzt. Seit den 1960er Jahren drehen sich nationale Identitätsdebatten zwischen Konservativen, Liberalen, Libertären und Radikalen entsprechend immer auch um die Frage, ob und wie der öffentliche Umgang mit diesem zentralen Symbol amerikanischer nationaler Einheit zu regeln sei (*desacration of the flag*). In den parallelen Debatten um die Symbole und Embleme der Konföderation wurden zusätzlich Probleme der Rassen-

verhältnisse und der politischen Einordnung des Bürgerkrieges verhandelt.

VI.

Ungleich wichtiger aber für die nationale Identität der USA und die Bewältigung ihrer fragilen, von Gewalt gekennzeichneten Frühphase war die mythische Sinnstiftung eben dieser Gewalt. In einer Fülle von sinnstiftenden Narrativen, die allesamt um den *American Superhero* (Jewett) kreisten, wurde die extralegale, aber gerechte Gewalt des rauen, über dem Gesetz stehenden, nur sich selbst und einer höheren Instanz verpflichteten Individuums, unter Ausblendung sämtlicher politischer und sozioökonomischer Umstände, zur zentralen Identifikationsinstanz vom Westen über den Krimi bis hin zum Science Fiction-Film. Dieser markante Identitätsdiskurs fügte sich nahtlos an bereits im frühen 19. Jahrhundert prominent vertretenes, teilweise auf puritanisches Gedankengut zurückgehendes, im Prinzip aber liberales Gedankengut, das die USA als *redeemer nation* (Tuveson), als letzte Hoffnung der Menschheit auf individuelle Freiheit und Freiheit der Märkte im manichäisch-dualistisch verstandenen apokalyptischen Endkampf zwischen barbarischer Despotie und Freiheit begriff. In diesem Argumentationsmuster, das innen- wie außenpolitisch Wirksamkeit entfaltete, verknüpften sich Fortschrittsoptimismus und exzessive Ängste um den Fortbestand der Freiheit, die beständig durch das absolut Böse von innen und außen bedroht war, wobei insbesondere dem *enemy within*, dem Archetyp des Verräters von Benedict Arnold über katholische Iren und Kommunisten bis hin zu den amerikanischen Islamisten unserer Tage, hohe Bedeutung zugemessen wurde. Das säkular-religiöse Amalgam konnte in Krisenzeiten explosive Folgen zeitigen, da es sich populärkulturell, unabhängig von Regierungshandeln, beständig fortpflanzte und als allgegenwärtiger Identitätsmythos fungierte.

Die USA funktionierte demnach weniger über die Idee einer gemeinsamen Geschichte, gemeinsamen, organischen Volkstums oder eine gemeinsame Sprache, sondern über Mythen, Symbole und zivilreligiöse Rituale vom *Memorial Day* bis zum 4. Juli, die Institutionen, evangelikal-liberale Werthaltungen von Individualismus, Kapitalismus und zunehmend Pluralismus feierten, bis hin zur – aus katholischer Warte – nahezu blasphemischen Idolatrie um Verfassung und Präsidentschaft, wozu sich

institutionell im 20. Jahrhundert noch die Armee gesellte. Man wird gleichwohl diese mythische Selbstinszenierung nicht losgelöst vom Kontext rivalisierender nationalidentitärer Debatten lesen dürfen. In der gesamten Geschichte der USA standen mannigfaltige Formen und Typen inklusiver, moderat-assimilatorischer und strikt exklusiver Ansätze von *civic nationalism* (Pickus) einander gegenüber. Sie gaben ihrerseits die Folie ab, vor der die nationale Mythologie passgenau liberal, konservativ oder christlich reinterpretiert werden konnte. Die singularische Rede der Postmoderne von dem einen nationalen Diskurs hilft in der gesellschaftlichen Realität der USA nicht weiter.

Der Höhepunkt der nationalen Integration nach dem Scheitern der Union im Bürgerkrieg war in der vom Konsensliberalismus beherrschten Ära des Kalten Krieges erreicht, allerdings unter weitgehender Ausblendung konservativer und evangelikaler Traditionen. Unter den Auspizien einer sozialliberalen Modernisierungstheorie, des keynesianisch-fordistischen Wirtschaftsmodells sowie des aus dem systemischen Außendruck im Kalten Krieg resultierenden erkennbaren gesellschaftlichen Reformbedarfs schienen die Konfliktkonstellationen der Vergangenheit delegitimiert und büßten scheinbar rasch an sozialkultureller Plausibilität ein. Freilich handelte es sich bei dieser vor allem von der Soziologie und der politischen Linken in den USA propagierten Sicht um eine reine Imagination, die den fortbestehenden Bruchlinien in der amerikanischen Gesellschaft in keiner Weise gerecht wurde. Weder Wirtschaftswachstum noch rationales *social engineering* konnten daran etwas ändern.

Ganz im Gegenteil, die bürokratische, sozialplanerische Reformeuphorie in der Präsidentschaft von Lyndon B. Johnson und der aufkeimende generationelle Protest der *baby boomer* wirkten auf viele Konservative und moderate Liberale als substantielle Bedrohung ihres Bildes von Amerika. Nicht zuletzt die sexuelle Revolution und die daraus resultierende Neuregelung der Abtreibungsgesetzgebung wirkten ebenso als Katalysator einer neuen Rechten wie der wachsende Steuerdruck auf just jene neuen suburbanen Mittelklassen, die bis dahin von den Reformen des New Deal und der Great Society in zuvor ungekanntem Ausmaß profitiert hatten. Aufgrund der segregierten Lebenssphären der Mittelklassenvorstädte (*suburbia*) und den Ghettos der Innen-

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum.

Abendveranstaltung
Donnerstag, 8. Dezember 2011
Vom Mauerfall bis Fukushima.
Beethovens IX. Symphonie
als humanitäre Aktion

Abendveranstaltung
mit Prof. Dr. Charles Taylor, Montreal
Montag, 12. Dezember 2011
Glauben in einem säkularen Zeitalter

Abendveranstaltung
Dienstag, 13. Dezember 2011
Gene im Dialog mit der Umwelt:
Zur Entstehung von Depression
und deren Heilung

Offene Fachtagung der Jungen
Akademie mit den Münchner Hoch-
schulgemeinden
12. und 13. Januar 2012
Die ganze Welt am Campus!?
Kulturelle und religiöse Diversitäten:
Situationen und Perspektiven

städte fehlten diesen neuen Mittelklassen jegliches Verständnis für die diffizilen Fragen von Rasse und Armut, weshalb sie alsbald den für sie unverständlichen *welfare state* als Ursache allen Übels insgesamt ins Visier nahmen. Die Neue Rechte verband sich rasch mit der seit den 1950er Jahren aufstrebenden evangelikalischen, neofundamentalistischen und pentekostalen Erweckungsbewegung und verstand es obendrein, sich medial geschickt zu inszenieren. Vor allem aber lernte sie von der Neuen Linken der 1960er Jahre, was kulturelle Hegemonie bedeutete. In Gestalt von lokalen *grassroots*-Bewegungen, die von enthusiastischen und idealistischen Organisatoren vor Ort betrieben, aber auf höherer Ebene durch Stiftungen, *think tanks* und Massenmedien koordiniert wurden, brachten sich die neuen Konservativen in die aktuellen Debatten ein. Mit der Amtszeit Ronald Reagans in den 1980er Jahren gelang der Durchbruch, zumal annähernd zeitgleich das keynesianisch-fordistische Paradigma in Wirtschaft und Gesellschaft durch den radikalen Neoliberalismus mit seiner antiinstitutionellen Stoßrichtung ersetzt wurde. Die Verlustängste vieler Angehöriger der weißen Mittelklassen angesichts des tiefen Strukturwandels vom Industriekapitalismus zum radikalen Finanzmarktkapitalismus wurden so durch eine neue Ideologisierung des Individualismus aufgefangen und weltanschaulich ins konservative transponiert.

Fazit

All dies hat John Davison Hunter in einem einflussreichen Buch von 1991 als *culture wars* definiert und dabei einen zutiefst pessimistischen Blick auf die Radikalisierung der beiden Amerikas, des progressiv-liberalen und des konservativ-religiösen, geworfen. Wie vor dem Bürgerkrieg stünden sich zwei rivalisierende Definitionen derselben amerikanischen Werte unversöhnlich und militant gegenüber. Erneut drohe das amerikanische Experiment zu scheitern. Tatsächlich sind die *culture wars* seit nunmehr drei Jahrzehnten Realität. Aber Hunter hat in seiner Analyse manches überspitzt gezeichnet. Das Konsenszeitalter des Kalten Krieges mit seinen großen Kohäsionskräften war die Ausnahme, nicht die Regel. Seit den 1970er Jahren bewegen sich die USA zurück zu einer gesellschaftlichen Realität, die nun einmal von Spannungen und Konflikten gekennzeichnet ist. Dies ist nicht mit einem Scheitern Amerikas gleichzusetzen, zumal der *conservatism* der Gegenwart sowohl in seiner säkularen wie in seiner religiösen Variante durchaus moderne Züge trägt, die den gegenwärtigen sozioökonomischen Bedingungen des Landes perfekt angepasst sind, wie Bethany Moreton in *To Serve God and Wal-Mart* 2009 und Robert B. Putnam mit David Campbell in *American Grace* von 2010 eindrucksvoll nachgezeichnet haben. Weder die medialen Einseitigkeiten konservativer TV-Sender wie *Fox News*, noch die analytisch wenig gehaltvollen Angsttiraden der Liberalen, die tatsächlich schlicht an gesellschaftlicher Relevanz eingebüßt haben, noch der Radikalismus des *Tea Party Movement* vermögen darüber hinwegzutäuschen. Die *culture wars* sind nur ein Teil der Realität dieses facettenreichen Landes, das intern (nicht aber ökonomisch) wesentlich stabiler ist, als derartige Formeln es suggerieren. Für die Kohäsion der USA bleibt indes eine Erkenntnis des Bürgerkrieges unabänderlich wichtig: die Notwendigkeit prozeduraler Konfliktregelung. Die Antwort auf die Frage *Who is an American Patriot?* kann nie dauerhaft gegeben werden, aber die Konflikte darum müssen dauerhaft geregelt sein. □

Von Revolutionen, Kriegen und Kosmosflügen: Was die russische Gesellschaft spaltet und zusammenhält

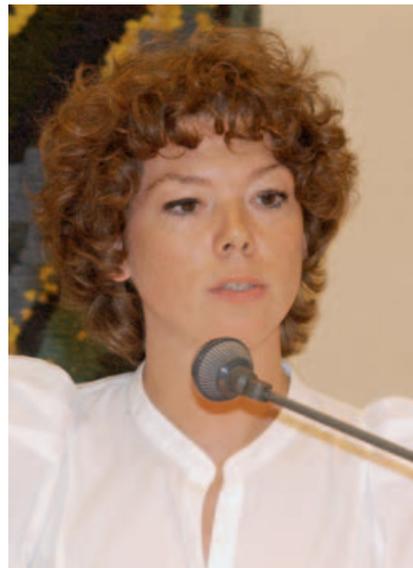
Ekaterina Makhotina

Einleitung

Für Erinnerungshistoriker ist Russland ein überragend spannender, aber auch ein besonders schwieriger Forschungsgegenstand – wie die einheimischen Historiker es selbst beschreiben, sei es ein Land mit einer „ungewissen Vergangenheit“ und sowohl seine Erinnerungskultur als auch die historischen Mythen und Meistererzählungen sind im letzten Jahrhundert mehrmals umgeschrieben worden. Die Suche nach einer post-sowjetischen nationalen Identität ist in Russland noch im vollen Gange, erweist sich jedoch als durchaus schwierig. Die russische Gesellschaft ist sozial, politisch und von der ökonomischen Grundsituation sehr disparat, und es scheint, dass das politische Ziel der positiven nationalen Identitätsstiftung und Konsolidierung einzig und allein durch Erinnerungsarbeit erreicht werden könnte. In der Formierung der sich (positiv) erinnernden „Wir-Gemeinschaft“ wird die gesellschaftliche Solidaritätsstiftung angestrebt. Wie weltweit in der Geschichtspolitik üblich, werden dafür einzelne historische Ereignisse akzentuiert, andere wiederum ausgeblendet. Vor allem in Bezug auf das 20. Jahrhundert steht das aktive Erinnern

War das Ende der Sowjetunion 1991 wirklich ein Neuanfang für die russische Geschichte, oder eher der Verlust des lieb gewonnenen Imperiums?

neben dem aktiven Vergessen. Bislang befindet sich die russische Meistererzählung allerdings in einem eklektischen und ziemlich polyvalenten Zustand. Der Grund dafür liegt in der Haltung der Gesellschaft des neuen Russlands zu dessen jüngster Vergangenheit. In Umkehr des bekannten Zitats von Adolf Muschg ist das, was die russische Gesellschaft zusammenhält und trennt, eins – das Gedächtnis an die Sowjetzeit. Abgesehen von einem übergreifenden Konsens zum Sieg im Zweiten Weltkrieg ist die Gesellschaft in ihrer Bewertung der sowjetischen Epoche gespalten und zerrissen und es gibt weder zum Beginn der Epoche – der Oktoberrevolution 1917 – noch zu deren Ende – der Auflösung der Union im Dezember 1991 – eine gesellschaftliche Übereinstimmung. Der Befund, dass das sowjetische System heute ambivalent, wenn nicht gar zunehmend positiv gesehen und gewertet wird, hat nicht nur mit der staatlichen Geschichtspolitik der „Normalisierung der Geschichte“ zu tun, sondern speist sich auch aus der kommunikativen Erinnerung der Erlebnissgeneration. Insofern erweist sich der Blick auf die Erinnerungsdiskurse „von unten“ für die Untersuchung der Gedächtnismotive und der Vergangenheitskommunikation



Ekaterina Makhotina M.A., Doktorandin, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für die Geschichte Osteuropas und Südosteuropas an der Universität München

im heutigen Russland als besonders förderlich.

Die Geschichtsbilder und historischen Konstruktionen, an denen sich die Trennlinien verdeutlichen lassen, kreisen in diesem Jahr (2011) um die Jahresdaten 1941 (Beginn des Großen Vaterländischen Krieges), 1961 (Kosmosflug Gagarins) und 1991 (August-Putsch, der letzte Versuch der kommunistischen Hardliner, das Sowjetsystem zu erhalten, und Dezember-Vertrag um die Auflösung der Sowjetunion). Alle genannten Ereignisse werden kontrovers diskutiert. Zum Ersten führt die Debatte um den 22. Juni 1941 direkt zur Frage, um welchen Preis dann der Sieg wohl errungen wurde und hier vor allem zu der immensen Zahl der Opfer in den ersten Kriegsmonaten, was die Verantwortung der stalinischen Art der Kriegsführung mit einschließt. Zum Zweiten entflammt mit dem Kosmosflug Gagarin die Debatte, ob der erste Mensch im All der realen Fortschrittlichkeit der Sowjetwissenschaft zu verdanken sei, oder vielmehr der repressiven Kommandowirtschaft, unter der die Raketen in Gulags entworfen und gebaut wurden. Und schließlich: War das Ende der Sowjetunion 1991 wirklich ein Neuanfang für die russische Geschichte oder eher der Verlust des lieb gewonnenen Imperiums?

Die Oktoberrevolution im russischen historischen Bewusstsein

Zum Zeitpunkt der Erstürmung des Winterpalastes durch die Bolschewiki im Oktober 1917 besaß die durch soziale Spannungen erschütterte russische Gesellschaft keine übergreifende natio-

nale Identitätsidee. Das vielleicht einzig Gemeinsame bestand in traditionellen abergläubischen Mythen und religiösen Traditionen. Eben jene Mythen wurden in der Folge innerhalb weniger Jahre zersetzt, die neuen des Öfteren gewaltsam aufgezwungen. Das soziale und kulturelle Koordinatensystem hat sich in wenigen Jahren radikal verändert – die ideologischen Apologeten der neuen Macht postulierten mit der Oktoberrevolution den Bruch mit der Alten Welt und den Neuanfang in allen Bereichen des öffentlichen Lebens.

Dass die Oktoberrevolution nicht nur einen sozialen und politischen Wandel herbeiführen, sondern vor allem eine „neue Kultur“ erschaffen sollte, bezeugt die Tatsache, dass eines der ersten Dekrete der bolschewistischen Regierung die Kulturpolitik betraf. Bereits am zweiten Tag nach der Oktoberrevolution, dem 27. Oktober (9. November nach dem neuen Kalender) wurde das Volkskommissariat für Bildung und Aufklärung (Narkompros) ins Leben gerufen, das für die Verbreitung von Lese- und Schreibkenntnissen verantwortlich war. Als Ziel der Bildungsinitiative wurde nicht mehr und nicht weniger proklamiert als das Schaffen einer neuen Gesellschaft, eines neuen Menschen, eines neuen Gedächtnis- und Geschichtsbildes. Die nationalen Erinnerungen und Geschichten des Vielvölkerreiches sollten durch einen homogenen, einheitlichen Erinnerungskanon überdeckt werden, welcher sich der Dialektik des Marxismus-Leninismus verpflichtete. Die Bolschewiki sahen in der Kulturpolitik eine wichtige *mission civilisatrice*, die die Verbreitung der Sowjetmacht in alle Ecken des entstehenden Sowjetimperiums ermöglichen sollte. In der sowjetischen Meistererzählung bekam die Oktoberrevolution den Status des Gründungsmythos der Sowjetunion – des „gerechtesten Staates auf der Erde“.

Im Zuge der allmählichen Entwicklung des Leninkultes in den 1920er Jahren begann die Etablierung der marxistisch-leninistischen Lehre als einer nachhaltigen Kohäsionskraft für die sowjetische Gesellschaft. Erfolgsaussichten hierfür begründeten sich im attraktiven Zukunftsoptimismus und dem Versprechen des „glücklichen Lebens“ in einer alsbald zu vervollkommenen sozialistischen Utopie.

Die „von oben“ konstruierten Gründungsmythen wurden zur Konsolidierung, Mobilisierung und Manipulation der gesellschaftlichen Meinung eingesetzt. Allerdings spricht vieles dafür, dass die Zeitgenossen und Augenzeugen der Ereignisse sich an der Konstruktion der alles leitenden, diskursiven Praktik des Sowjetpatriotismus intensiv beteiligten. Dazu gehörte die Heroisierung der Massen, der elementare Glauben an die Überlegenheit des sozialistischen Systems sowie das Bild der eigener Heimat als einer von äußeren Gegnern „belagerten Festung“, in deren Inneren sich die Suche nach dem Volksfeind permanent zu vollziehen hatte. Im Spiel war nicht nur massenpropagandistische Mobilisierung „von oben“, sondern auch – und hier vielleicht ausschlaggebend – Ambition und Affekt, Interessen und Emotionen jugendlicher Aufsteiger, die vom System profitierten.

Diese sahen für sich gerade im entstandenen Kommando-System die Karrierechancen. Nicht wenige von ihnen verinnerlichteten die Denkweise, die Wertkategorien und die Normen des sowjetischen Systems und konstruierten danach das eigene „Ich“. Vieles von dem, was damals an der Normativität entwickelt worden war, prägt bis heute den Umgang mit der sowjetischen Vergangenheit in der älteren Generation.

Entstalinisierung im „Tauwetter“: Erste Brüche mit dem System

Mit der Geheimrede Nikita Chruschtschows zum Personenkult um Stalin am 20. Parteitag im Februar 1956, kommt es in der sowjetischen Gesellschaft zu ersten Glaubensbrüchen und Systemzweifeln. Die mit der Rede in Gang gebrachte Entstalinisierung führte zum innerparteilichen Dissens zwischen denjenigen, die weiterhin an Stalin glaubten und jenen, die dadurch die Chance sahen, den Weg zum Sozialismus etwas humaner und liberaler zu gestalten.

In den 1960er Jahren – der Zeit gesellschaftspolitischer Hoffnungen, verbunden mit dem kulturpolitischen „Tauwetter“ und den ersten Kosmos- und Sputnikflügen, – entsteht in der Gesellschaft ein non-konformistisches Denken. Die erste Veröffentlichung der Lagererzählung Alexander Solzhenicyns „Ein Tag aus dem Leben Iwan Denisowitschs“ im Jahr 1962 präsentiert ein anderes – unheroisches – Bild vom Menschen im System. Von nun an wird die Bewegung der „schestidesjatniki“ („Sechziger“), auch „Andersdenkende“ genannt, zum gesellschaftlichen Phänomen. In den Berichten westlicher Journalisten wird dies als Geburtsstunde der „Dissidenten“-Bewegung in der UdSSR beschrieben.

Von der Rückkehr eines positiven Geschichtsbildes der Sowjetzeit als der „guten alten Zeit“ lässt sich spätestens ab Mitte der 1990er Jahre sprechen.

Während der Breschnewschen Epoche der wirtschaftlichen und zum Teil gesellschaftlich-politischen Stagnation verwandelt sich die kommunistische Ideologie nun mehr zum leeren, für das Alltagsleben bedeutungslosen Hintergrund. Die alljährliche Wiederholung der zeremoniellen Praktiken, der politischen Losungen wie auch die kommunistische Erziehung ließen den sowjetischen Lebensstil zur Gewohnheit werden und die Sowjetunion als „immerwährend“ erscheinen, auch wenn sie sich bereits in einer latenten Rezession befand.

Bereits ein Jahrzehnt später, in den späten 1980er Jahren, wird der ehemalige Gründungsmythos Nummer Eins – die große sozialistische Oktoberrevolution – als „bolschewistischer Putsch“, als ein „Betriebsunfall“ in der russischen Geschichte umgewertet.

Glasnost und Perestroika: Abrechnung mit den Mythen

Der Bruch mit dem Sozialismus und die Auflösung der Sowjetunion waren keinesfalls von der sowjetischen Führung intendiert. Der Generalsekretär der KPdSU Michail Gorbatschow, der einer jungen Politiker-Generation angehörte, begann zunächst mit Reformansätzen im „wahren leninistischen Geiste“. Doch die Glasnost-Reform für mehr Transparenz und Lockerung der Zensur führte zu öffentlichen Debatten über die dunklen Seiten der sowjetischen Vergangenheit. Zudem trugen zur Distanzierung vom Sowjetischen im Wesentlichen der Afghanistan-Krieg, die Umweltkatastrophe von Tschernobyl 1986 sowie die Forderungen nach nationaler Freiheit im Baltikum bei. So endete Gorbatschows Umbau zum echten Sozialismus mit dem Kollaps des sozialistischen Lagers und der UdSSR. Die Auseinandersetzung mit den unrühmlichen

Seiten der Sowjetgeschichte und die Entstehung alternativer Erinnerungsdiskurse wurde zum wichtigen Faktor der Zerstörung des Sowjetsystems, wurde doch dadurch sein repressiver, gewalttätiger Charakter aufgedeckt. Abgesehen von einzelnen Versuchen seitens der Nomenklatur aus dem Sicherheitsapparat, an der sowjetischen Geschichtsversion festzuhalten, kann der antisowjetische Impuls als eine konsensfähige Erinnerung während der Perestroika gesehen werden. Ins Zentrum der öffentlichen Diskussionen rückte die „andere Geschichte“ der Sowjetepoche – die Geschichte der Verfolgten in der Zeit des Stalinismus. Beinahe 40 Prozent der Russen zählten im Jahr 1989 die Verfolgungen unter Stalin zu den wichtigsten Ereignissen des 20. Jahrhunderts und das im gleichen Jahr erstmals in Russland erschienene Werk von Alexander Solzhenicyn „Das Archipel Gulag“ wurde zum wohl meist gelesenen Roman am Vorabend des Zusammenbruchs der UdSSR.

Rückkehr zum positiven Geschichtsbild

Im Zuge der kritischen Auseinandersetzung mit der sowjetischen Geschichte in den frühen 1990er Jahren wurde die Zeit von 1917 bis 1991 als ein eindeutig negativer Abschnitt in der Geschichte Russlands gedeutet, alles Vorsewjetische dagegen glorifiziert. Die historischen Debatten wurden hauptsächlich von Journalisten, Publizisten und Populärhistorikern geführt, was die Tatsache bedingte, dass häufig neue Auslegungen ohne jedes wissenschaftlich belastbare Quellenmaterial publik gemacht wurden. Und während der sowjetischen Geschichte auf den Seiten der Boulevardpresse radikal und kompromisslos der Prozess gemacht wurde, blieben die Mitarbeiter des Systems – KPdSU-Mitglieder und Mitarbeiter des Staatssicherheitsdienstes – von jeglicher gerichtlichen Verfolgung und von Sanktionen verschont.

Die Fülle der zum Teil in einem stark polemisierenden, pseudogeschichtswissenschaftlichen Duktus gehaltenen Auslegungen führte bald zu einer gewissen Übersättigung der Gesellschaft mit der Dämonisierung alles Sowjetischen. Nicht zuletzt deswegen hatte bereits Mitte der 1990er das Interesse an Schreckengeschichten über die „rote Barbarei“ in der Gesellschaft deutlich nachgelassen.

Von einer Rückkehr eines positiven Geschichtsbildes der Sowjetzeit als der „guten alten Zeit“ lässt sich spätestens ab Mitte der 1990er Jahre sprechen. Der antisowjetische Impuls hatte nun endgültig an erinnerungskultureller Kraft und Potential als politische Ressource für den demokratischen Entwicklungsprozess verloren. Die Gesellschaft fühlte sich von den mit der Perestroika verbundenen Hoffnungen und Wirtschaftsreformen enttäuscht, der Zusammenbruch der Sowjetunion wurde dagegen als Verlust der „eigenen“ historischen Größe wahrgenommen, was bis heute für viele eine demütigende, traumatische Erfahrung darstellt. Die vielleicht am meisten paradoxe Komponente der post-sowjetischen Gedenkkultur ist der Umgang der Opfer Stalins mit ihrem Trauma. Es ist eine Frage, die für Erinnerungsforscher ohne sozial-psychologische Kompetenz nicht zu erschließen ist: Warum selbst die Opfer Stalins mit ihm sympathisieren und seine Politik rechtfertigen.

Die positive Wahrnehmung der Vergangenheit ist bei einem großen Anteil der älteren Menschen in Russland mit der Sehnsucht nach Geborgenheit, nach persönlichem und nationalem Stolz verbunden. Das Nicht-Erzählen, ja das Beschweigen des eigenen tragischen

Schicksals während des Großen Terrors, beispielsweise des Verlustes des eigenen Vaters im Wirbel der Massenexekutionen, führte zu lang anhaltenden Traumata der Opfer, vor allem deswegen, weil der Verlustschmerz nicht kommuniziert und somit nicht verarbeitet werden konnte. Die Hingabe an den offiziellen sowjetischen Diskurs mit all seinen Helden, seinem Fortschritts-Enthusiasmus und Siegestriumph bot den Angehörigen der Opfer eine Möglichkeit, die eigenen traumatischen Erfahrungen zu verdrängen. Mehr noch, es führte dazu, dass man diese Erfahrung mit besonderer Loyalität und Leistungsbereitschaft auszublenden versuchte. Eine Generationsabhängigkeit dieses selektiven Geschichtsentwurfs gibt es heute jedoch nicht – das Bild vom „guten“ wie auch vom „bösen“ Stalin ist sowohl bei der älteren als auch bei der jüngeren Generation anzutreffen.

Gedenkort für Opfer politischer Repressionen existieren in Form von Friedhöfen und somit vor allem als Orte der Trauer und des individuellen Totengedenkens, jedoch nicht als Orte der Information oder politischen Bildung zum Wesen der totalitären Herrschaft und des Staatsterrors. Gegenwärtig fehlt es in Russland an einer zentralen Bildungsstätte zur Erforschung von und zum Gedenken an die Gesellschaftsverbrechen im Stalinismus. So bleibt die Zeit des Stalinismus zu einem gewissen Grade mythologisiert und beizeiten idealisiert – Gulag-Häftlinge und Zwangsarbeit kommen darin lediglich als not-

wendiger Preis für die forcierte Industrialisierung vor.

So erklärt es sich im Wesentlichen, dass die unter Putin zurückgekehrte Sowjetnostalgie in der Gesellschaft nicht auf Widerstand stieß: Für die Mehrheit hatte der neue Kurs in der Geschichtsauffassung gar einen therapeutischen, trostspendenden Charakter.

Eine Kritik am Stalinismus bleibt die Sache der nicht-staatlichen Erinnerungsgruppen wie zum Beispiel der Menschenrechtler von Memorial, die allerdings heute – im Vergleich zu den 1990er Jahren – immer weniger Resonanz bekommen, sowie einiger liberal gesinnter Journalisten und oppositioneller Politiker demokratischer Parteien (Jabloko, Gerechte Sache – beide sind allerdings nicht im Parlament vertreten). Ihr Unbehagen bei der Glorifizierung des Sowjetischen teilt zudem die noch wenig ausgeprägte, intellektuell entwickelte und kritisch reflektierende Mittelschicht.

Die Sowjetnostalgie ist in vielem mit der Erinnerung an den „Großen Vaterländischen Krieg“ verbunden. Heute dient das stolze Gedenken an den Sieg über NS-Deutschland vielen patriotischen Populärhistorikern als „Schutzschirm“ gegen die kritische Reflexion der negativen Seiten der sowjetischen Epoche wie Gulag, Großem Terror und Verfolgung der Andersdenkenden. Die Programmatik des positiven Geschichtsentwurfs dient seit den 2000er Jahren auch als Fluchtpunkt im Schulunterricht.



Foto: akg-images

Es gab eine heiße Diskussion um das Geschichtsbild „Juri Gagarin“: War seine Erdumkreisung 1961 Zeichen der

Fortschrittlichkeit der sowjetischen Wissenschaft oder schlicht Ergebnis der repressiven Kommandowirtschaft?

Stolzes Gedenken an den Großen Vaterländischen Krieg als nachhaltige Kohäsionskraft?

Zweifellos war die Erfahrung des Krieges im Familien- und Alltagsgedächtnis der Russen immer von immenser Bedeutung. In den frühen 1990er Jahren dominierte allerdings die unheroische Seite des Krieges in der öffentlichen Vergangenheitskommunikation. Man erinnerte ihn nun vielmehr als einen „schrecklichen Krieg“, in welchem Stalins unmenschliche Brutalität in der Kriegsführung und im Umgang mit Soldaten und Kriegsgefangenen im Zentrum der Debatte war.

Die politische Instrumentalisierung dieser Erinnerung und Verkürzung auf den Sieg setzte Mitte der 1990er Jahre – zum Zeitpunkt der nationalen Krise und der Tschetschenien-Kriege – erneut ein. Die Rückkehr der prachtvollen militärischen Parade zum Tag des Sieges am 9. Mai im Jahr 1995 sollte wieder auf Russlands militärische Stärke verweisen. Die Erinnerung an den Krieg besteht gegenwärtig bei einem Teil der Bevölkerung in einem universellen Stolz auf den militärischen Sieg, den Heroismus der Massen und dem Gefühl des Patriotismus. Andererseits, und oft für diejenige Generation, welche den Krieg noch selbst erlebt hatte, ist es eine traumatische, schmerzhafteste Erinnerung an den Verlust von Familienangehörigen, an die Schrecken des Vernichtungskrieges. Den „Tag des Sieges“ nennt man auch „den Feiertag mit Tränen in den Augen“. Die Siegeserinnerung, in ihrer üblichen, feierlich-nostalgischen, beizeiten sowjetisch anmutenden Ausgestaltung, ist für die Kriegsteilnehmer eine wichtige geistige Stütze.

Fazit

Die offizielle Geschichtspolitik und damit auch die Vermittlung von „Geschichte“ in Schulen und Universitäten stehen vor der Herausforderung, ein homogenes nationales Identitätskonstrukt auf einer disharmonischen Basis zu festigen. In Bezug auf die totalitäre/autoritäre Vergangenheit kann kaum ein Konsens erreicht werden, nicht zuletzt weil die traumatischen Erfahrungen der Vergangenheit auf eine für Viele als hart und ungerecht empfundene post-sowjetische Gegenwart stießen. Das einzige nicht antastbare Gedächtnismotiv, das hier Integrations- und Kohäsionspotential hat, ist der „Tag des Sieges“.

Dies veranschaulicht die 2005 etablierte Praxis des Umbindens der sogenannten Georgs-Bändchen (*georgievskaja lentotschka*). Diese Auszeichnung bezieht sich auf den Heiligen Georg, den Schutzpatron Moskaus und war im vorrevolutionären Russland die höchste Kriegsauszeichnung. Anfangs in der Sowjetunion verboten, wurde es während des Zweiten Weltkrieges wieder an Kriegshelden verliehen. Das Georgs-Bändchen kann heute als der wichtigste Ausdruck der gemeinschaftlichen Solidarität gelten. Das schwarz-orangene Seidenband wird von Jung und Alt, von Kommunisten und Liberalen, von Gutverdienern und ärmeren Schichten getragen. In ihm steckt ein ausdrucksstarkes symbolisches Kapital und indem man es am 9. Mai oder auch dauernd trägt, bekennt man sich zu einer „russischen Erinnerungsgemeinschaft“. Die Kraft der Erinnerung an den verlustreichen Krieg und den Siegestriumphant ist von solch einer Stärke und Macht, dass bei den nächsten runden Jahrfestlichkeiten die Kriegserinnerung weder an ihrer starken emotionalen, identitätsstiftenden Komponente, noch an ihrem Stellenwert im russischen historischen Bewusstsein verlieren wird. □

Oper und Nation – zum Paradox der Nationaloper in Europa

Michael Walter

I.

„Nationaloper“ repräsentieren musikalisch eine Nation. Sie sind künstlerisches Mittel zur Selbstidentifikation und sorgen so für den kulturellen Zusammenhalt einer Nation, zumal sie in der Regel populär sind. Musterbeispiel dafür ist im allgemeinen Verständnis Verdis 1842 in Mailand uraufgeführter *Nabucco*, der als italienische Nationaloper gilt, weil der berühmte „Gefangenchor“ (der von den Assyrern unterdrückten Hebräer) „Va pensiero, sul'ali dorate“ den Aufschrei des italienischen Volkes gegen seine (Habsburger) Unterdrücker repräsentieren soll. Dass Verdi das Libretto vom überaus Habsburgfreundlichen Impresario der Scala, Bartolomeo Merelli, zur Komposition übergeben wurde, dass der Komponist in dieser Zeit engen Kontakt zur Habsburgisch gesinnten Aristokratie suchte, dass das Publikum in Mailand sich hauptsächlich aus Habsburgischen Verwaltungsbeamten und Habsburgfreundlichen italienischen Adligen und Großbürgern zusammensetzte, dass die Großherzogin von Toskana aus dem Hause Habsburg-Lothringen die Oper so schätzte, dass sie Verdis persönliche Bekanntschaft machen wollte, dass die Oper gerade 1848 als patriotische Oper eben keine Rolle spielte – all dies wird im populären Mythos über Verdi ebenso wenig berücksichtigt wie die Tatsache, dass die einschlägige Forschung schon mehr als ein Jahrzehnt darauf hinweist, dass gerade dieser Chor keineswegs als risorgimentale Allegorie zu verstehen ist und *Nabucco* als Ganzes im 19. Jahrhundert weit davon entfernt war, eine italienische Nationaloper gewesen zu sein. Erst am Ende des 19. Jahrhunderts und vor allem durch die Verdi-Biographik im zwanzigsten Jahrhundert wurde dieser Mythos aufgebracht und popularisiert, so dass heute immer noch zu hören ist, der „Gefangenchor“ sei die heimliche Nationalhymne Italiens, wenn nicht sogar eine der Gründungsurkunden des Risorgimento. Zwar war *Nabucco* sehr erfolgreich, aber es kann keine Rede davon sein, dass er zum selbstidentifikatorischen Zusammenhalt der italienischen Nation beitrug.

Beim Begriff „Nationaloper“ denkt man zunächst an einen national-spezifischen Stil. Es ist allerdings kaum möglich, musikalische Kriterien für eine Nationaloper zu finden. Die sogenannte Nationaloper ist, das hat Carl Dahlhaus völlig zu Recht festgestellt, ein reines Rezeptionsphänomen, in dem der Personalstil eines Komponisten als Nationalstil verstanden oder missverstanden wird. Beides hängt vom Erwartungshorizont des Publikums ab. So wurde Webers *Freischütz* zwar im deutschen Sprachgebiet als deutsche Nationaloper verstanden, aber im europäischen Verbreitungsgebiet der Oper stand häufig der Charakter des Werks als Oper der Schauerromantik im Vordergrund, oder es wurde vage mit deutschen Teilregionen wie Tirol oder Bayern assoziiert, die wohl als besonders exotisch galten.

Was ist überhaupt eine Nationaloper? Zunächst einmal bezeichnet der Begriff eine nationalsprachliche Oper im Unterschied zur italienischsprachigen Hofoper. Die Sprache ist wichtiger



Prof. Dr. Michael Walter, Professor für Musikwissenschaft an der Universität Graz

als die Gattungsmerkmale der aufgeführten Werke. So hat Carl Maria Weber in Anbetracht eines fehlenden deutschsprachigen Repertoires für das deutsche Departement der Dresdener Hofoper französische *opéras comiques* ins Deutsche übersetzen lassen. Für die Institution Nationaloper war zudem die Zulassung aller Schichten – und das heißt immer: aller Schichten, die es sich leisten konnten – ins Opernhaus zentral, nämlich gegen Bezahlung eines Eintritts.

Die meisten sogenannten Nationalopern haben jedoch nie das internationale Repertoire erreicht.

Denn in die Hofoper in ihrer reinen Form wurde man nach Einladung zugelassen oder musste sie nach Befehl besuchen. Die Nationaloper als Opernhaus sollte dagegen für die Bürger auf deren Wunsch hin zugänglich sein. Die Nationaloper als Institution machte also die allgemeine Zugänglichkeit und ein nationalsprachliches Repertoire aus. Das, was man unter „Nationaloper“ im inhaltlichen Sinne versteht, ist zwar auch eine Oper in der Nationalsprache. Aber es kommt hinzu, dass sie im 19. Jahrhundert und bis heute in besonderer Weise den „Geist“ einer bestimmten Nation zu verkörpern scheint.

Die meisten sogenannten Nationalopern haben jedoch nie das internationale Repertoire erreicht. Die einzige international populäre Nationaloper neben dem deutschen *Freischütz* ist Smetanas tschechische *Prodaná nevěsta* (*Die verkaufte Braut*, 1866). Stanisław Moniuszkos polnische *Halka* (1854) oder Michail Glinkas russische Oper *Ein Leben für den Zaren* sind meist vom Titel her noch bekannt, werden aber außer in ihren Heimatländern selten gespielt. Ferenc Erkel's ungarische Oper *Bánk Bán* (1861) ist nur noch den Fachleuten bekannt, und *Kung*

Karls Jakt (1852) von Fredrik Pacius ist als finnische Nationaloper wohl noch nicht einmal diesen geläufig, ebenso wie *Jeanie Deans* (1894), die schottische Nationaloper von Hamish MacCunn.

Im Folgenden sollen an einer in Westeuropa weitgehend unbekanntem, in ihrem Heimatland aber immer noch sehr populären Nationaloper einige Probleme des Genres skizziert werden.

II.

Die Oper ist *Nikola Šubić Zrinski*, uraufgeführt in Zagreb 1876. Das Libretto der dreiaktigen Tragödie stammt von Hugo Badalić, einem kroatischen Dichter und Pädagogen, die Musik von Ivan Zajc, einem Komponisten, dessen Familie aus Böhmen stammte, der im damals ungarischen Fiume, das noch nicht Rijeka hieß, geboren wurde, in Mailand studierte, neben Franz von Suppé unter dem Namen Giovanni von Zaytz erfolgreich als Komponist deutschsprachiger Operetten in Wien tätig war, um dann 1870 zum Leiter der neuen Oper in Zagreb berufen zu werden. Zajc verstand sich als kroatischer Komponist, der allerdings die kroatische Schriftsprache nur mangelhaft beherrschte (und immer mit dem Namen „Zaytz“ unterschrieb).

Gegenstand der Handlung von *Nikola Šubić Zrinski* ist die Belagerung von Sziget im Zweiten Österreichischen Türkenkrieg 1566. Zrinski (der Name bezeichnet genau genommen das Stammschloss des Geschlechts der Šubić im heutigen Zentralkroatien), der sich in den Türkenkriegen mehrfach ausgezeichnet hatte, war seit 1557 Kommandant von Sziget. 1566 wurde Sziget von Süleyman dem Prächtigen angegriffen und belagert. Die erwarteten kaiserlichen Entlastungstruppen wurden jedoch im ungarischen Győr aufgehalten, so dass die Truppen Süleymans die Stadt erobern konnten. Süleyman selbst war vorher schon im Feldlager an Altersschwäche oder den Folgen der Gicht gestorben. Von den 2.500 Verteidigern Szigets fielen fast alle, von den 90.000 Mann Süleymans wurden angeblich 30.000 getötet (die Zahlen schwanken). Zrinski selbst geriet schwer verletzt in Gefangenschaft und wurde enthauptet. Die Oper folgt den historischen Ereignissen ziemlich genau.

Wenn man die Geschichte so erzählt, hat sie allerdings einen (nationalen) Haken: Unter dem Namen Miklós Zrínyi ist der Held der Geschichte nämlich heute einer der bedeutendsten Nationalhelden Ungarns. Und Sziget heißt heute Szigetvár und liegt wie 1566 in Ungarn. Die verwirrende Geschichte des Verhältnisses von Kroatien und Ungarn im 16. Jahrhundert kann hier nicht nacherzählt werden. 1566 jedenfalls gehörte Sziget zum Habsburgischen Teil Ungarns, der auch aus wesentlichen Teilen des heutigen Kroatien bestand. Die Kontroverse, ob Zrinski nun ein ungarischer oder kroatischer Held ist, entstand gleichzeitig mit seinem Mythos. Dieser wurde im Wesentlichen durch ein ausuferndes Epos in ungarischer Sprache von einem seiner Urenkel im 17. Jahrhundert befördert. Der Bruder dieses Urenkels betrachtete Zrinski jedoch als kroatischen Helden und übersetzte das Epos seines Bruders ins Kroatische, wobei er es auch inhaltlich kroatisierte.

Im frühen 19. Jahrhundert galt Zrinyi in Deutschland als ungarischer Held. Theodor Körner hatte sein gleichnamiges Drama 1812 verfasst, in dem der Kampf des ungarischen Volks gegen die Türken den aktuellen Kampf in Deutschland gegen die napoleonische Fremdherrschaft symbolisierte. Und genau dieses Drama Körners war die Vorlage für

das Libretto Badalićs, was allerdings auf dem Uraufführungsplakat der Oper verschwiegen wurde. Um Zrinjski zum kroatischen Nationalhelden zu machen, musste nämlich die Vorlage manipuliert werden. Während Körner in seinem Drama explizite Referenzen auf ungarischen Nationalismus vermeidet, verweist das Libretto von Zajcs Oper durch den Gebrauch der Wörter „Kroaten“ oder „kroatisch“ immer wieder auf die nationalpatriotische Komponente. Der deutsch-österreichische und gegen Napoleon gerichtete Nationalismus von Körner wird, wie John Neubauer gezeigt hat, stillschweigend in einen kroatischen Nationalismus transformiert.

Sowohl im Stück Körners wie im Libretto Badalićs geht es allerdings nicht darum, die Ungarn oder Kroaten zu retten, sondern es geht darum, den Vormarsch der Türken auf Wien zu verhindern. Welche Nationalität Zrinjski auch haben mag: er opfert sich für die Habsburger. Völlig zu recht stellte während der studentischen Unruhen in Zagreb 1968 der damalige studentische Prorektor der Universität fest: „Von der Musik abgesehen, ist Badalićs Libretto reaktionär, denn es präsentiert die Kroaten als kaiserlich österreichische Untergebene.“

III.

In der Tat werden die Kroaten erst durch die Musik zu den Helden der Oper.

Man kann die Oper von Zajc in vielerlei Hinsicht kritisieren. Er ist weder ein Verdi noch ein Meyerbeer und Badalić war ein ungeübter und mit den Formen der Oper unvertrauter Librettist. Dennoch hat die Oper ihre musikalischen Qualitäten. Eine dieser Qualitäten ist gewiss, dass das eigentlich Patriotische der Oper gar nicht der semantischen Logik des Textes oder einer historischen Logik bedarf. Was diese Oper tatsächlich kroatisch macht, ist eine zentrale musikalisch-dramaturgische Idee.

Zur patriotischen Oper gehören selbstverständlich schwungvolle Chöre. Am Ende des ersten Bildes der Oper komponiert Zajc einen solchen in Marschform. Allerdings sind es nicht die Kroaten, welche diesen durchaus mitreißenden (und leicht mitzusingenden) patriotischen Marschchor singen, sondern die Türken, die damit musikalisch positiv gezeichnet werden. Der Hörer fragt sich irritiert, warum ausgerechnet die Türken mit so einer populären Musik versehen werden und wie der Komponist, was zwingend ist, diese Musik mit einer noch populäreren für die Kroaten überbieten will.

Um dies zu erläutern, muss zunächst ein anderes Stück von Zajc genannt werden: der Chor *Zadnji čas Zrinskog*, was man in etwa mit „die letzte Stunde Zrinjskis“ übersetzen kann. Der Chor beginnt mit den Worten „U boj, u boj!“, auf Deutsch: „Zum Kampf, zum Kampf!“ Zajc hatte den Chor schon 1866 auf einen Text des Philosophen Franjo Marković in Wien komponiert. Der Chor wurde durch Männerchöre bald in ganz Kroatien populär und ist es bis heute geblieben. Der Text ist ein Aufruf der Verteidiger von Sziget für und mit Zrinjski gegen den Feind und in den Tod zu ziehen und sich vom Leben zu verabschieden.

Die bereits genannte Szene der Oper mit dem patriotisch-türkischen Marschchor, ist jene Szene, in der Süleyman seine Truppen zum Krieg gegen Ungarn und Wien aufruft. Die Türken folgen ihm begeistert. Ihr Mut wird jedoch an einer Stelle gebrochen. Sie singen zwar begeistert „Na Beč, na Beč nas vodi“ („nach Wien, nach Wien führe uns“), aber dann kommt Süleyman auf die Idee „Sziget prvi“ – Sziget müsse zuerst

erobert werden. Das stoppt (musikalisch deutlich hörbar) den türkischen Elan als der Feldherr Mehmed einwendet „U Szigetu je Zrinjski!“ („In Sziget ist Zrinjski!“). Zrinjski sei ein mutiger Mann, den man nicht besiegen könne. Und genau an dieser Stelle wird der „U boj“-Chor zitiert, vorläufig noch mit einem unvollständigen melodischen Fragment, das aber dennoch gut zu erkennen ist. Damit ist bereits an dieser Stelle für den (kroatischen) Zuhörer klar, was musikalisch gegen den patriotischen Türkenchor gesetzt wird, nämlich ein Chor, der seine kroatisch-patriotische Aufladung außerhalb der Oper erhalten hat und jenseits der Schicht der Opernbesucher allgemein populär ist, womit seine patriotische Intensität als gewissermaßen soziale Intensität den „nur“ musikalisch wirkungsvollen Türkenchor deutlich übertrifft. Für den nichtkroatischen Zuhörer bleibt dieser Zusammenhang allerdings unklar.

Der Zuhörer, der das „U boj“-Zitat erkennt, ahnt, dass der Chor im Laufe der Oper komplett zitiert wird. Dadurch wächst die Spannung, wann und wie dies geschieht, bis zum Finale der Oper. Erst dort, wenn die Kroaten in den vergeblichen Kampf ziehen, folgt der vollständige Chor als (auch instrumentatorisch) pompöses Chorfinale. Die Oper endet jedoch nicht mit dem Chor, sondern einer Schlachtenmusik, die ebenfalls mit „U boj“-Zitaten versehen ist und den Untergang der Kroaten musikalisch illustriert. Dadurch wird der Schluss der Oper aber zu einem dramaturgischen Desaster. Eine Oper, die mit einem Stück Instrumentalmusik endet, widerspricht der Idee der Oper schlechthin, deren Sinn es ist, dass in ihr gesungen wird und Emotionen Bühnenwirksam über Gesang vermittelt werden. Der Schluss des *Zrinjski* kann darum kaum Bühnenwirksam inszeniert werden.

Was einerseits den Erfolg der Oper in Kroatien ausmacht, nämlich genau dieser Schluss, der sich an die historischen Ereignisse hält und ein Chorzitat, das (oder besser: dessen Text) auf singuläre Weise einen nationalen Heroenmythos feiert, macht andererseits die internationale Verbreitung des *Zrinjski* so gut wie unmöglich. Da kaum ein Nicht-Kroate den „U boj“-Chor und seine Bedeutung kennt, dessen inhaltliches Pathos – und nicht das musikalische, da der Chor von seiner Form her eigentlich für ein Opernfinale ungeeignet ist – den Chor der Türken überbietet, bleibt die Dramaturgie der Oper und das musikalische Abzielen auf das heroische Finale unverständlich.

IV.

Man fragt sich zudem, warum ausgerechnet der national nicht eindeutig kodierte Zrinjski als Hauptfigur einer Oper fungiert, die als kroatische Nationaloper intendiert worden war. Erklärbar ist dies einerseits natürlich aus einem bemerkenswerten Mangel an kroatischen Nationalhelden. Vor allem aber war Zrinjski im Gegensatz zu anderen kroatischen Helden eine Figur von internationalem Format und mit hohem Bekanntheitsgrad in Zentral-, Ost- und Mitteleuropa und die legendäre Belagerung von Sziget war zumindest im Habsburgerreich als zentrales historisches Ereignis bekannt (noch heute gibt es in Wien eine Zrinji-Gasse und unzählige nach Zrinji benannte Straßen in Ungarn und Kroatien). Das Sujet hatte darum durchaus europäischen Rang.

Dass mit Zrinjski ein international bekannter Held als Hauptfigur der Oper gewählt wurde, verweist, wenn auch als Spezialfall, auf das der Idee der Nationaloper zugrundeliegende Paradoxon: Nationaloper, wenn sie bewusst als

Nationaloper konzipiert waren – wie Zajcs *Zrinjski* (im Gegensatz etwa zu Smetanas *Verkaufter Braut*, die gegen die Intention des Komponisten zur Nationaloper geworden ist) –, zielten weniger auf das nationale Publikum als auf das internationale europäische Publikum. Sie sollten international die Bedeutung der eigenen, sich gerade bildenden oder sich gebildet habenden Nation als einer gleichberechtigten europäischen Kulturnation demonstrieren. Nationaloper dienten nicht der Stiftung nationaler Identität und dem Zusammenhalt der Nation, vielmehr war beides ihre Voraussetzung.

Gottfried Weber, der seinerzeit bekannte und einflussreiche Musikschriftsteller, sah darum auch die Bedeutung des *Freischütz* nicht in seinem nationalen, sondern in seinem internationalen Rang. Durch die Frische seiner Musik sei der *Freischütz* „Lieblings- und gleichsam Nationaloper mehr als einer Nation geworden“. Das eigentlich Bedeutende des *Freischütz* erkennt er darin, dass Carl Maria von Webers Oper „nicht von dem kunstsinnigen Theile unserer eigenen Nation allein, sondern auch von mehr als Einer fremden Nation durch Wort und That“ anerkannt werde. Blieb der internationale Erfolg aus, so wurde das negativ bewertet. Der russische Komponist Anton Rubinstein kritisiert zum Beispiel 1855 an der russischen Nationaloper – er nennt sie „Volksoper“ –, dass Volkslieder in die Werke eingefügt werden. Das sei zwar unter nationalem Gesichtspunkt gerechtfertigt, führe aber zu einer zu großen „Localfärbung“, was er als Defizit

gegenüber der „Weltkunst“ sieht. Im Ausland, wo das nationale Interesse wegfiel, seien solche Opern kaum genießbar. Der Vorwurf zielte auf Glinkas *Ein Leben für den Zaren* und seine *Oper Ruslan und Ludmilla*. Wie auch immer man es begründete: eine Nationaloper, die nur von der eigenen Nation rezipiert wurde, hatte ihren entscheidenden Zielpunkt nicht erreicht, nämlich die Nation kulturell außerhalb ihrer selbst zu repräsentieren und damit die kulturelle Gleichwertigkeit mit anderen Nationen zu demonstrieren.

Eine Oper, deren Bedeutung und Rezeption sich ausschließlich auf die eigene Nation beschränkt ist Zajcs *Zrinjski*. Aber tatsächlich hatte auch Zajc von Anfang an nicht nur auf das kroatische, sondern auch auf das internationale Publikum gezielt. Das zeigt sich schon daran, dass er die Oper mit italienischem und deutschem Text versah und sich um eine russische Übersetzung bemühte. Aufgrund von Nachfragen aus Deutschland glaubte er an den internationalen Erfolg der Oper, wollte diese aber, da er sich selbst als slawischen Komponisten betrachtete (oder das zumindest schrieb) lieber zuerst in Petersburg und Prag aufführen lassen. Zajc war tief enttäuscht, dass alle diese Pläne scheiterten.

V.

Hält man sich die internationale Zielrichtung der Nationaloper vor Augen, kommt man nicht umhin festzustellen, dass die Nationaloper als Werke gerade jene Tradition fortsetzten, gegen die



Foto: akg-images

Friedrich Smetanas Oper *Prodaná nevěsta* (Die verkaufte Braut) von 1866 ist eine der wenigen „Nationalopern“;

die internationale Beachtung gewonnen. Unser Bild zeigt das Denkmal des „National-Komponisten“ in Prag.

sich die Nationaloper als Institution wandte, nämlich die Tradition der höfischen Oper. Die höfische Oper war ein ganz wesentliches repräsentatives Mittel der Höfe in einem System, das zwar zunächst (im 17. Jahrhundert) noch nicht so bezeichnet wurde, aber eben doch von Anfang an ein europäisches System war. Die Oper hatte eine „einheitsstiftende Macht“ insofern sie einen einheitlichen Kulturraum repräsentierte, der von Madrid nach Wien, von Kopenhagen nach Petersburg und von Berlin nach Neapel reichte. Wer dazu gehören wollte, musste Opern aufführen, die zudem, mit Ausnahme Frankreichs, in der Regel in einer einheitlichen Sprache, nämlich italienisch, aufgeführt wurden.

Genau diesen Anspruch, nämlich zu beweisen, dass man innerhalb Europas politisch und kulturell „dazu gehört“, haben letztlich auch die Nationaloperen. Als Ausweis des Nationalen gilt zuerst die Sprache, denn Musik in ihrer avancierten Form kann, im Gegensatz zur Volksmusik, insofern nicht national sein, als sie immer außer-nationalen Einflüssen der Musikgeschichte und der Gattungsgeschichte unterliegt. Der nächste Schritt ist dann der Versuch, Opern in der jeweiligen Nationalsprache zu komponieren, was – auch wenn das nicht *expressis verbis* gesagt wird – drei Zwecken dient: Erstens nämlich ist die nationalsprachliche Oper ein Symbol dafür, dass es überhaupt eine einheitliche und kodifizierte nationale Sprache gibt. Dieser Kodifizierungsvorgang war und ist gerade für ost- und südosteuropäische Nationen von enormer Wichtigkeit. Zweitens erweist sich nicht nur durch die Dichtung, sondern auch durch die Gattung Oper die Nationalsprache als kunstfähig wie die anderer europäischer Nationalsprachen auch, und zwar im Hinblick auf eine Gattung, deren Regeln in weit höherem Maße international festgelegt wurden als bei der Dichtung. Drittens aber wird durch eine international anerkannte Nationaloper belegt, dass eine junge Nation, unabhängig von ihrem politischen Einfluss und von ihrer Größe, gleichberechtigt zu Europa, wenn nicht der Welt gehört. Insbesondere beweist die Oper auch und gerade die Gleichrangigkeit mit jenen Nationen, die vorher die Herrschaftsnationen oder die Unterdrückungsnationen waren. Oder anders ausgedrückt: spätestens nach dem ungeheuren Erfolg von Smetanas *Verkaufter Braut* in Wien 1892 war klar, dass man die Tschechen nicht mehr allein als die sprichwörtliche „Dienstbotennation“ abtun konnte. Zu den Paradoxa gehört übrigens auch, wie gerade die *Verkaufte Braut* und der *Freischütz* zeigen, dass die Nationaloper international erfolgreich nur in Übersetzungen, d.h. unter Verzicht auf das nationalsprachliche Element sein konnten.

Die Oper insgesamt ist – da macht die Nationaloper keine Ausnahme – weniger ein Mittel der Kohäsion als Ausdruck von Kohäsionskräften, die außerhalb der Kunst formuliert werden. Die Oper war mindestens bis zum Ende des ersten Weltkriegs ein Symbol europäischer Kultur. Wer keine eigenen Opern hatte, gehörte nicht zum europäischen Kulturraum. Die Engländer seien, so schrieb 1904 der damals bekannte Schwabinger Bohemien Oscar Schmitz in einem Buch, das den mittlerweile sprichwörtlichen Titel *Land ohne Musik* trägt, „das einzige Kulturvolk ohne eigene Musik (Gassenhauer ausgenommen)“. Es sei auch bezeichnend, dass die Engländer keine (eigene) Oper hätten. Folgerichtig wird der Schluss gezogen: das „Wesen dieses großen Inselvolks ist ein vollkommener Gegensatz zum übrigen Europa“. □

Die Verehrung der Nationalhelden: Garibaldi und Bismarck

Jörg Zedler und Katharina Weigand



Jörg Zedler M.A., Doktorand, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Historischen Seminar der Universität München



Dr. Katharina Weigand, Akademische Oberrätin am Lehrstuhl für Didaktik der Geschichte an der Universität München

I.

Angesichts vieler Fragen und Widersprüche über italienische Nationalhelden im Allgemeinen zu sprechen – und mit Cavour, Giuseppe Mazzini, Gabriele d'Annunzio, den Ministerpräsidenten Giovanni Giolitti und Alcide De Gasperi, Sportlern wie Fausto Coppi oder Dino Zoff würden sich allein seit dem 19. Jahrhundert einige anbieten –, ist eine diffizile Aufgabe. Ich will mich daher auf einen beschränken, der lange Zeit einen herausragenden Status genoss: Giuseppe Garibaldi.

Dasjenige Ereignis, das nicht nur den Italienern am eindrucklichsten im Gedächtnis verhaftet ist, ist sein Zug der Tausend im Jahr 1860. Um diesen mythenumwobenen Feldzug richtig einordnen zu können, bedarf es zunächst eines kurzen Blicks auf die staatliche Ordnung Italiens jener Zeit: Nordost- und Mittelitalien standen weitgehend unter der Herrschaft der Habsburger. Das Königreich Lombardo-Venetien wurde in Personalunion vom österreichischen Kaiser geführt, das Großherzogtum Toskana und das Herzogtum Modena waren von habsburgischen Nebenlinien beherrscht, in Parma konnten sich die Herzöge Karl III. und Robert I. nur dank der Schutzmacht Österreich halten. Weiterhin waren da der bis Bologna und Ferrara ausgreifende Kirchenstaat, das Königreich beider Sizilien unter den spanischen Bourbonen und schließlich das Königreich Sardinien-Piemont unter dem Haus Savoyen.

Seit Beginn dieser Ordnung im frühen 19. Jahrhundert hatte es zahlreiche Revolutionsversuche mit dem Ziel einer italienischen Einigung gegeben. Die bestehenden Machtverhältnisse änderten sich zwar im Großen und Ganzen nicht, allerdings konnte sich Sardinien-Piemont im Laufe der 1840er Jahre als Führungsmacht der Einigungsbewegung durchsetzen, womit zugleich wahrscheinlicher wurde, dass eine solche Einigung unter dem Vorzeichen einer konstitutionellen Monarchie stattfände. Im zweiten italienischen Unabhängigkeitskrieg 1859 wurde Österreich von piemontesischen und französischen Truppen geschlagen. Zur großen Enttäuschung der Italiener erfüllten sich damit aber keineswegs ihre Einigkeitsträume, denn unter dem Druck der Großmächte und eigenen machtpolitischen Überlegungen folgend hatte der französische Kaiser Napoleon III. in den Friedensverträgen von Villafranca und Zürich weitgehende Konzessionen gemacht: So sicherte er Franz Joseph I. unter anderem zu, dass Venetien bei Österreich bleiben und die zwischenzeitlich vertriebenen habsburgischen Fürsten der Toskana und Modenas in ihre Gebiete zurückkehren könnten. Eine Einigung des Landes schien damit in weite Ferne gerückt zu sein. Entsprechend enttäuscht war man auf dem Apennin.

In dieser Situation scharte Garibaldi 1.000 Freiwillige um sich, mit denen er, gebilligt von der Regierung Cavour, von Genua nach Sizilien aufbrach. Dass heute in vielen Biographien nachzulesen ist, Garibaldi habe das ohne Unterstützung fremder Mächte und gegen den Willen der Turiner Regierung getan,

ist bereits Teil der Legendenbildung. Das Gegenteil ist richtig. Innerhalb weniger Wochen schlug sein Zug der Tausend zunächst die bourbonischen Truppen, nahm nach einem Volksaufstand Palermo und zog schließlich kampflos in Neapel ein, dessen letzter König Franz II. mit seiner wittelsbachischen Frau Marie nach Gaeta floh. Es waren die Umstände, die Garibaldi zum Helden machten: Ein Mann aus dem Volk rebellierte gegen die Abmachungen der Weltpolitik, verbrüdete sich mit den untersten Schichten, schlug die Fremdherrscher und trieb die nationale Einigung voran.

II.

Und was hat Otto von Bismarck, zumindest für große Teile der deutschen Bevölkerung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert, zu einem verehrungswürdigen Helden gemacht? Die Schlagworte „Blut und Eisen“ und die Bezeichnung „Eiserner Kanzler“ deuten schon darauf hin. Es war die sogenannte Bismarcksche Reichsgründung, die Gründung des Deutschen Kaiserreiches von 1871, die für viele national-deutsch gestimmte Badener, Sachsen, Hessen, Württemberger, Preußen und eben auch für nicht wenige Bayern den lange gehegten Traum eines deutschen Nationalstaates in Erfüllung gehen ließ! Dabei wurde zumeist völlig außer Acht gelassen, dass Bismarck in erster Linie die Unterordnung Preußens unter Österreich als Präsidialmacht des Deutschen Bundes von 1815 hatte beenden, dass er Preußen endgültig zu einer unabhängigen europäischen Großmacht machen wollte und dass er dafür die Gründung eines deutschen Nationalstaates, eines deutschen Kaiserreiches, mehr oder weniger in Kauf genommen hatte, solange ein solches deutsches Reich unter preußischer Führung agieren würde. Die national gestimmte Öffentlichkeit in den bis 1866 bzw. bis 1870 souveränen deutschen Staaten sah dagegen einen deutschen Kaiser und ignorierte, dass dieser seinen neuen Titel mehr als unwillig angenommen hatte, diese national gestimmte Öffentlichkeit sah ein machtvolleres deutsches Heer und freute sich in ihrer Euphorie, dass bald alle Soldaten – schließlich auch die bayrischen – die preußische Pickelhaube trugen. Diese Öffentlichkeit sah eine gesamt-deutsche Außenpolitik und akzeptierte, dass die Regierungen in Dresden, Stuttgart oder München gegen das Auswärtige Amt in Berlin schier keine Einflussmöglichkeiten mehr hatten.

Die einzelnen Etappen der Bismarckschen Reichsgründung sind rasch aufgezählt: 1864 kam es – noch gemeinsam mit Österreich – zum Krieg gegen Dänemark, der schließlich – nachdem sich Wien und Berlin über die Verwaltung der Herzogtümer Schleswig und Holstein zerstritten hatten – zur Angliederung der beiden Herzogtümer an Preußen führte. 1866 siegte Preußen im sogenannten deutschen Bruderkrieg über Österreich und die mit Wien verbündeten deutschen Staaten. Die Folge waren nicht nur die Auflösung des Deutschen Bundes und das Hinausdrängen Österreichs aus Deutschland, sondern außerdem die Gründung des Norddeutschen Bundes unter preußischer

Führung sowie eine erneute territoriale Vergrößerung des Königreichs Preußen.

Das Jahr 1870 bescherte Bismarck schließlich die von ihm ganz bewusst provozierte französische Kriegserklärung, die die 1867 mit den souverän gebliebenen vier süddeutschen Staaten abgeschlossenen Schutz- und Trutzbündnisse wirksam werden ließ. Das Gemeinschaftserlebnis der preußischen, badischen, sächsischen und bayerischen Truppen im Krieg gegen Frankreich, der anschließende Siegestaumel, der in vielen Teilen und Bevölkerungsschichten der deutschen Staaten zu einer akuten Reichsgründungseuphorie führte, all dies spielte dem Kanzler des Norddeutschen Bundes derart in die Hände, dass weder ein an Zahnschmerzen leidender König von Bayern, noch ein König von Preußen, dem sein angestammter Titel viel seriöser erschien, Bismarcks Pläne vereiteln konnten: Am 18. Januar 1871 wurde Wilhelm I. von Preußen im Spiegelsaal von Versailles zum deutschen Kaiser ausgerufen, am 21. und am 30. Januar 1871 stimmten zuletzt die beiden Kammern des Bayerischen Landtags den mit Bismarck ausgehandelten Konditionen, unter denen Bayern dem Reich beitreten sollte, zu. Bismarck war fortan Kanzler des neuen Deutschen Reiches, das er – laut eigener Aussage – unter Einsatz von „Blut und Eisen“ geschaffen hatte und das den anderen europäischen Großmächten nun endlich auf gleicher Augenhöhe gegenüberzustehen schien.

III.

Garibaldi's Verehrung nahm bereits in den 1840er Jahren ihren Anfang. Was ihn schon zu Lebzeiten zu einer Kultfigur machte, gilt als eine der ungelösten Fragen in der Garibaldi-Forschung, ebenso der Anteil, den er selbst daran hatte, so dass hier lediglich der Versuch einer Erklärung unternommen werden kann: Garibaldi's Abenteuer auf der einen und seine militärischen Erfolge auf der anderen Seite ließen ihn zu einer Mischung aus romantischem Helden und Vorbild – und somit frühzeitig sowohl für die Presse als auch für politische Mitstreiter interessant werden. Es waren die Zeitungsberichte eines Giovanni Cuneo oder Giuseppe Mazzini, dann auch Garibaldi's selbst, die ihn in der Heimat berühmt machten, als er selbst noch in Südamerika weilte. Geschickt wurde ein Mix aus Fakten und Fiktion aufgebaut und der politische Kampf mit populärer Unterhaltung vermischt. Schon in den 1840er Jahren und verstärkt nach 1848/49 schuf die Vermengung von literarischem Romanismus und politischem Radikalismus eine neue Form politischer Kommunikation, die die Bedeutung der Massenmobilisierung deutlich erkannt hatte. Da Mazzini und Garibaldi im Einsatz medialer Propaganda in Italien Vorreiter waren, fehlte dem Heroen-Bild Garibaldi's zudem die Konkurrenz. Die Fokussierung auf seine Person gab dem politischen Ziel ein Gesicht. Seine einfache Herkunft, seine physische Stärke, seine Tatkraft und sein unbezweifelbarer Mut, aber eben auch sein Aussehen – die langen Haare, der Bart und die auffallende Art der Kleidung – hoben ihn deutlich von der Masse bürgerlicher Einheitskämpfer ab.

Dass der Freiheitskämpfer bei seinen Truppen auf junge, enthusiastische Freiwillige setzte, weil er mit ihnen mehr für die Freiheit zu erreichen glaubte als mit professionellen Truppen und dass er nach Siegen für sich und seine Truppen materielle Belohnungen zurückwies, trug frühzeitig zu seiner Glorifizierung bei. Garibaldi wurde zum Inbegriff des moralisch überlegenen, idealistischen, erfolgreichen Machers – und damit zum

Gegenbild einer zeitgenössisch weit verbreiteten Dekadenztheorie, die die Augsburger Allgemeine Zeitung 1859 wie folgt formulierte: „Seit Jahrhunderten kennt die Geschichte kein Beispiel daß ein Volk, vom Höchsten bis zum Niedrigsten, sich größeren und lächerlicheren Illusionen, Widersprüchen, Uebertreibungen und Inconsequenzen hingeeben als es gegenwärtig die keltisch-romanische Mischlingsrace am Südrande der Alpen thut. Diese halben und Viertelsitaliener sind Italianissimi geworden seitdem sich Piemont zu einer Art Phäakenland für Träumer, Faulenzer, Vagabunden u. s. w. aus aller Herren Ländern umgestaltet, und mit diesen demoralisirten Superlativen, bildet man sich ein, sei es möglich die unità und indipendenza Italiens zu erkämpfen!“

Für das Risorgimento war Garibaldi die perfekte Verkörperung des von der Bewegung des Jungen Italien propagierten Menschentypus: männlich und attraktiv, überlegt und überlegen, persönlich bescheiden aber mutig, kurzum, die perfekte Verbindung von Intellektuellem und Tatmensch und damit Vorbild für die Kämpfer der Einheit.

Garibaldi's Verehrung nahm bereits in den 1840er Jahren ihren Anfang.

In den Jahren nach der Verteidigung Roms 1849 kursierten massenhaft Photos und Lithographien Garibaldi's, es gibt zahlreiche Berichte, nach denen er angebetet, ja sogar Kinder ihm zur Segnung hingehalten wurden. Bereits zu Lebzeiten entstanden ungezählte Biographien, Groschenromane und Zeitungsartikel, die das oben skizzierte Heldenbild verbreiteten. Ein Großteil seiner Popularität, stellt Garibaldi's Biographin Lucy Riall fest, erreichte der Freiheitskämpfer über die Freizeitlektüre der Menschen und über Bilder.

Wenn man zeitgenössischen Erinnerungen Glauben schenken darf, hatte Garibaldi eine ungemeine Begabung für die dramatische Pose, das richtige Wort, er wusste, wann er sich zurückhalten und wann er vorpreschen musste. Selbst der sonst hochkonservative Berichterstatte der Allgemeinen Zeitung zeigte sich von einer Begegnung tief beeindruckt: Garibaldi „handelt“, schreibt der überzeugte Monarchist, „als einfacher Revolutionär, oder – wenn Sie lieber wollen – freier Weltbürger im Namen des Nationalitätenprinzips.“

Als Garibaldi 1864 London besuchte, mobilisierte er Zehntausende an der Straße, Pubs wurden nach ihm benannt, Kaffee- und Untertassen wurden mit seinem Konterfei bedruckt.

Nach seinem Tod 1882 wurde Garibaldi Gegenstand eines offiziellen Kults. Vor allem Ministerpräsident Francesco Crispi setzte Ende des 19. Jahrhunderts auf die Erinnerung an Garibaldi und das Risorgimento, um diese zum Kitt einer ja erst jungen und also zusammenwachsenden Nation zu machen. Traditionelle Loyalitäten der Einwohner des Mezzogiorno, der Venetianer, Lombarden, Toskaner oder Römer sollten abgelöst und die Lehren der gestürzten Regime ebenso wie die der katholischen Kirche ersetzt werden. In den 25 Jahren nach dem Tod des Kämpfers nahm der offizielle und inoffizielle Kult ungeahnte Formen an. Garibaldi's literarische Erzeugnisse und Erinnerungen wurden zu Verkaufsschlagnern, Massen an Groschenromanen und Biographien, Kalendern, Postkarten oder Garibaldi-Porzellanfiguren überschwemmten den italienischen Markt. Im ganzen Land wurden Straßen, Schulen und Plätze nach ihm benannt und ungezählte

Denkmäler sprossen aus dem Boden, die bisherige Fürsten, Heilige, vereinzelt sogar die Figur der Madonna ersetzen. Italien konstruierte sich nicht nur seine Gründungsgeschichte, sondern auch gleich seinen neuen, diesmal säkularisierten Heiligen als Sinnbild der Einheit.

Das bekannteste der Garibaldi-Denkmäler ist sicherlich das auf dem Gianicolo in Rom. Nach dem Willen Crispi sollte es die größte Statue Europas werden und als es 1895 nach zehn Jahren Arbeit eingeweiht wurde, nutzte der Ministerpräsident die Gelegenheit zu scharfen Attacken gegen die katholische Kirche. In seiner Rede rückte er den Antiklerikalismus Garibaldi's in den Vordergrund, während er wohlweislich verschwieg, dass der im Wesentlichen ein Kennzeichen der letzten Lebensjahre Garibaldi's gewesen war.

IV.

Wenn man den deutschen Bruderkrieg von 1866 sowie den deutsch-französischen Krieg und die Reichsgründung des Jahres 1871 gleichsam als Höhepunkte der staatsmännischen Leistungen Otto von Bismarcks interpretiert, dann ist es durchaus bemerkenswert, wie rasch sich diverse Formen nicht allein des Lobes oder der Bewunderung dieses Politikers, sondern wie rasch sich Formen der Verehrung, man möchte fast schon sagen der kritiklosen Anbetung, in der deutschen Öffentlichkeit ausbreiteten. Bereits 1867 wurden in Rostock ein Handelsschiff und 1869 eine Anhöhe bei Agnetendorf im Riesengebirge nach Bismarck benannt, gleichzeitig trugen die ersten Städte und Gemeinden Bismarck eine Ehrenbürgerschaft an. Nach 1871 steigerte sich erwartungsgemäß diese Verehrung, sie galt nun dem siegreichen und heldenhaften Reichsgründer. Es dauerte nur wenige Jahre, bis ihm die ersten Denkmäler gewidmet wurden, etwa 1879 in Köln. Und dabei war es im 19. Jahrhundert – ähnlich wie heute – durchaus nicht üblich, derartige Monumente bereits zu Lebzeiten des Geehrten zu errichten! Das allererste Bismarck-Denkmal wurde gar auf bayerischem Boden enthüllt, 1877 an der Kurpromenade in Bad Kissingen, damit jedoch – wie man hinzufügen muss – nicht in Altbayern, sondern in Neubayern, in Unterfranken, und außerdem an jenem Ort, an dem Bismarck immer wieder seine Kuraufenthalte absolvierte.

Je länger Bismarcks „Blut und Eisen“-Taten schließlich zurücklagen, je normaler der Alltag im kleindeutschen Nationalstaat wurde, um so mehr steigerte sich der Wunsch des vielerorts in Bismarck-Vereinen organisierten gehobenen Besitz- und Bildungsbürgertums, dem Idol ein eigenes Denkmal zu errichten, also jeweils vor Ort ein Bismarck-Denkmal vorweisen zu können. Für derartige Initiativen lieferte Bismarcks 70. Geburtstag 1885 einen ersten passenden Anlass. Geradezu explosionsartig aber stieg die Zahl der Denkmalprojekte und sonstigen Ehrungen an – wobei auch die vielen Bismarck-Erdbeeren, Bismarck-Sonnenblumen, Bismarck-Gurken, Bismarck-Torten und Bismarck-Heringe nicht vergessen werden sollen –, nachdem Wilhelm II. den inzwischen 75jährigen im Mai 1890 entlassen hatte. Zu bedenken ist in diesem Zusammenhang freilich, dass Otto von Bismarck als Reichskanzler nach 1871 keineswegs nur für die Einheit und den Zusammenhalt aller Deutschen gesorgt hatte. Der von ihm angezettelte Kulturkampf gegen die katholische Kirche, gegen den politischen Katholizismus, konkret gegen die Zentrumsparterie, sein heftiges und aggressives Agieren gegen die Sozialdemokratie, im Kern also Bismarcks Panik vor tatsächlichen

bzw. vermeintlichen Reichsfeinden hatte seit 1871 immer wieder zur Ausgrenzung und Diskriminierung ganzer Bevölkerungsgruppen im Kaiserreich geführt. Und doch: Die Erinnerung an das gewaltsame Zusammenschweißen der deutschen Nation, die Erinnerung an die – aus nationaler Sicht – siegreichen Kriege von 1864, 1866 und 1870, diese Erinnerungen überwogen offensichtlich die trennenden Elemente der Bismarckschen Politik und waren tragfähig genug für einen weiter zunehmenden Kult um den inzwischen greisen Ex-Kanzler.

V.

Wie in allen europäischen Ländern, so nahm in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg auch in Italien der Nationalismus zunehmend chauvinistische Formen an. Die Ideale des Liberalismus, die das Risorgimento unter piemontesischer Führung geprägt hatten, verloren an Bedeutung. Dem Kult um Garibaldi tat das keinen Abbruch. Gabriele D'Annunzio, eine der schillerndsten Persönlichkeiten jener Jahre, definierte ihn schlicht zum Typus des zukünftigen Helden um, nannte ihn den vollkommenen „Duce“. Garibaldi's Patriotismus und Mut wurden zunehmend als Kennzeichen in den Vordergrund gerückt und als beispielhaft für die gegenwärtigen italienischen Politiker herausgestellt. Natürlich zielte das Garibaldi-Bild jener Jahre auf die Vollendung der nationalen Einheit. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang an den Irredentismus, der sich auf die unerlösten, weil noch unter österreichischer Herrschaft befindlichen Gebiete Trentino, Dalmatien und Istrien bezog. Vor allem anlässlich des 100. Geburtstages des Einiger 1907 war diese Parallelisierung allgegenwärtig, und selbst der innenpolitisch ja umstrittene Eintritt des Landes in den Ersten Weltkrieg wurde häufig mit dem Verweis auf Garibaldi's Vermächtnis der nationalen Sache gerechtfertigt. Die von seinen Enkeln organisierte Freiwilligenlegion während des Krieges ist zwar nur eine Randnotiz in den Kampfhandlungen, ihr Zulauf aber zeigte die noch immer große Mobilisierungskraft des toten Helden.

In den Jahren nach den Pariser Vorortverträgen versuchte Mussolini, die Geschichte Garibaldi's und des Risorgimento zur Vorgeschichte des Faschismus umzuschreiben und Parallelitäten zu konstruieren: Die roten Hemden wurden zu schwarzen und der Marsch auf Rom das Ziel beider Bewegungen. Der 50. Todestag Garibaldi's 1932 wurde zu einem neuen Höhepunkt des Kults, und Mussolini höchstpersönlich organisierte die Feiern. Neben einer Flut an Literatur über Garibaldi wurden Schulfestivals angeordnet, und es gab eine Ausstellung mit Stücken aus dem Besitz des Freiheitskämpfers. Dass hierbei die Kriege zur Bildung des Nationalstaats für eine Expansionspolitik im von Mussolini beanspruchten Mittelmeer umgedeutet wurden, verbildlicht das ebenfalls anlässlich der Feierlichkeiten eingeweihte Denkmal für Garibaldi's erste Frau Anita auf dem Gianicolo, das sie in sehr martialischer Pose, auf einem vorwärtssprengenden Pferd, mit Revolver in der einen Hand und Säugling im anderen Arm zeigt. Bewaffnet und vorwärtsstrebend, so sollte sich auch die Nation begreifen. Zwei Jahre später, 1934, kam Alessandro Blasettis Film „1860“ über den Zug der Tausend ins Kino, zeitgleich wurden die ersten Lehrstühle für die Geschichte des Risorgimento an den Universitäten und noch einmal zwei Jahre später das „Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano“ gegründet, um die Erinnerung an Garibaldi wach zu halten.



Foto: akg-images

Otto von Bismarck, der „Eiserne Kanzler“.



Foto: akg-images

Giuseppe Garibaldi, der wortgewandte Revolutionär.

Wer gedacht hatte, dass die faschistische Indienstnahme Garibaldi diskreditierte, sah sich getäuscht: Im Konkurrenzkampf um die legitimierende Kraft des Helden betonten die italienischen Sozialisten in den 1930er Jahren einfach statt des Nationalismus den Internationalismus Garibaldis, verwiesen auf sein Engagement für die unterdrückten Völker in Südamerika, den Befreiungscharakter seines Handelns und seine saint-simonistischen Ideen. Im Spanischen Bürgerkrieg stellten sie sogenannte Garibaldi-Brigaden auf und zogen mit dem Schlagwort „Heute in Spanien, morgen in Italien“ nicht nur in den Spanischen Bürgerkrieg, sondern auch in den Kampf gegen Mussolini, der Franco bekanntlich unterstützte.

Nach dem Zweiten Weltkrieg, mit der Hypothek des Faschismus belastet und vor dem Hintergrund des Kalten Krieges, mussten in der offiziellen Garibaldi-Wahrnehmung sowohl Nationalismus wie Sozialismus zurücktreten. Stattdessen rückte seine Rolle als Einiger Italiens in den Vordergrund. Folgerichtig verschwand in den Jahren der christdemokratischen Regierungen, die von 1945 bis 1981 reichten, auch die antikirchliche Ausrichtung aus dem öffentlichen Blick. Nach wie vor wurde der Volksheld am Tag der Republik gefeiert, an dem 1946 die Volksabstimmung über die Staatsform Italiens stattgefunden hatte und der auch gleich der Todestag Garibaldis war.

Ihre Mobilisierungs- und Kohäsionskraft büßte die Erinnerung an Garibaldi nach 1945 zwar langsam aber sicher

ein. Die politischen Zwecke, die in den 100 Jahren zuvor im Vordergrund gestanden hatten, um das Land politisch zu einen, um die Lehren des Absolutismus oder des Katholizismus zu bekämpfen, um Krieg zu legitimieren oder den Sozialismus zu propagieren, es gab sie nicht mehr. Indem das offizielle Italien stattdessen versuchte, ihn zu einem Symbol der Gemeinsamkeit zu machen, musste es die Erinnerung der Ecken und Kanten entkleiden, die sie so romantisch und anziehend gemacht hatte. Überspitzt formuliert: Was sollte an einem apolitischen Leben der Belanglosigkeiten einend wirken? Hinzu kam, dass die Werte des 19. Jahrhunderts in den Tagen des Kalten Krieges an Strahlkraft eingebüßt hatten. Am ehesten noch hätte der Befreiungscharakter Garibaldis Wirkungsmächtigkeit entfalten können, doch diesen Platz hatte ihm bei der Jugend der 1960er und 70er Jahre Che Guevara weggenommen.

VI.

Dass die Entlassung Bismarcks im Jahr 1890 für einen nochmaligen Intensivierungsschub der Verehrung verantwortlich war, darüber hatte ich Ihnen schon berichtet. Der 80. Geburtstag des „Eisernen Kanzlers“ löste dann eine regelrechte Bismarck-Hysterie aus: Fast eine halbe Million Glückwunschschriften trafen in Friedrichsruh, an Bismarcks Alterssitz im Sachsenwald, ein; das dortige Postamt musste um 23 Mitarbeiter verstärkt werden; mehr als 370 Ehrenbürgerschaften wurden Bismarck 1895 angetragen; und inzwischen

kümmerten sich mehr als 300 Bismarck-Vereine um die passende Verehrung des Jubilars, den man nun auch noch zum Opfer Wilhelms II., zum Märtyrer also, stilisieren konnte. Und doch ließ sich das alles noch einmal steigern! Bismarcks Tod am 30. Juli 1898 war der Auslöser für die Planung von ca. 600 weiteren Denkmälern, für den Aufruf der deutschen Studentenschaft zur Errichtung von Bismarck-Säulen, die in den folgenden Jahren selbst in Bayern in erstaunlicher Zahl gebaut wurden, Bismarcks Tod war darüber hinaus der Auslöser für den Beschluss, in Berlin, vor dem Reichstag, das gleichsam offizielle und vom Reich finanzierte Bismarck-Denkmal auf den Sockel zu heben. Das geplante und überaus groß dimensionierte Nationaldenkmal bei Bingen am Rhein wiederum, das aus Anlass von Bismarcks 100. Geburtstag im Jahr 1915 realisiert werden sollte, ließ sich freilich nicht mehr verwirklichen, der Erste Weltkrieg, als Deutschland erneut den französischen Erbfeind besiegen wollte, hat dies verhindert.

Wenn man nun fragt, wie sich die Formen der Bismarck-Verehrung entwickelt und verändert haben, dann fällt folgendes auf: Die Ehrerweisungen wurden im Laufe der Jahre einerseits zunehmend opulenter, zunehmend monumentaler, andererseits bemühten sich immer mehr Gruppen, Vereine und Kommunen, sich auf die verschiedensten Arten aktiv an dieser Verehrung zu beteiligen. Zuletzt mutierte der Bau eines Nationaldenkmals zu Ehren Bismarcks geradezu zur Aufgabe des Staates, des Reiches. Betrachtet man die ge-

sellschaftlichen Gruppen, die diese Verehrung trugen, so sind hier im Laufe der Jahre nur geringe Veränderungen zu konstatieren: Es war und blieb das Besitz- und Bildungsbürgertum, es waren die national gestimmten Untertanen in den deutschen Einzelstaaten; abseits standen bekennende Katholiken und die Arbeiterschaft. Je stärker freilich Berlin unter Wilhelm II., und somit nach Bismarcks Entlassung, versuchte, jegliche einzelstaatliche Regelung in Sachsen, Württemberg bzw. Bayern zu unterdrücken, um so leichter konnten seitdem auch die vormaligen Gegner des Reichsgründers sein Einigungswerk loben und die unter Bismarck praktizierte Schonung der einzelstaatlichen Belange und Kompetenzen betonen. Einige der nach 1890 angeregten Denkmalinitiativen beinhalteten somit durchaus eine anti-wilhelministische Stoßrichtung!

Hinweise darauf, wie sich die Wahrnehmung und Interpretation des Reichskanzlers – und auf diese Weise seine Darstellung – allmählich veränderten, lassen sich am leichtesten am Beispiel der Denkmäler geben. Bei der Mehrzahl der frühen Denkmalinitiativen wurde Otto von Bismarck zumeist nicht als Einzelfigur bzw. als jene Figur dargestellt, die im Mittelpunkt zu stehen kam, sondern als eine Assistenzfigur von Kaiser Wilhelm I., oftmals gemeinsam mit Generalfeldmarschall Helmuth von Moltke und dem preußischen Kriegsminister Albrecht Graf von Roon. Abgebildet wurden somit die tatsächlichen Rangverhältnisse, man zeigte Bismarck als untergeordneten Minister

bzw. Kanzler des Königs und Kaisers.

Schon bald sollte die Darstellung Bismarcks als singuläre Figur freilich diesen frühen Typus ablösen, die Verehrung dieses scheinbar einzigartigen politischen Genies – sogar Wilhelm I. hatte sich mehrfach dem Willen Bismarcks beugen müssen – trat in den Vordergrund, nun brauchte man das Bismarck-Einzeldenkmal. Die Variationsbreite, wie man den „Eisernen Kaisers“ dabei kostümierte und auf diese Weise auch interpretierte, war freilich enorm und reichte von Bismarck in Zivil bis zu Bismarck in Kürassieruniform, man zeigte Bismarck mit Schlapphut, barhäuptig und mit Pickelhaube, mal sitzend, mal stehend, auf einem Pferd oder unterwegs mit seinen Doggen, man zeigte Bismarck als Kanzler im Amt bzw. als den entlassenen Alten im Sachsenwald usw. So ergab sich für die Initiatoren die Möglichkeit, das „eigene“ Denkmal einigermaßen individuell zu gestalten und jeweils eine Seite des deutschen Nationalhelden – je nach eigener Interpretation – besonders hervorzuheben.

In den 1980er Jahren wurde Giuseppe Garibaldi noch einmal zum Gegenstand geschichtspolitischer Auseinandersetzungen.

Späte Denkmalschöpfungen statteten Bismarck dann mit überindividuellen Zügen aus, der Mensch Bismarck wurde in einen Typus verwandelt – in Frankfurt stellte man ihn in diesem Zusammenhang als Drachentöter (1905), in Hamburg (1906) und etwa in Halle-Kröllwitz (Sachsen-Anhalt; 1907) als Roland dar. Daneben aber gab es Denkmalinitiativen, bei denen Bismarcks Persönlichkeit, wie sein Werk, gänzlich hinter Assoziationen, die den Betrachter wie Schlagworte überfallen, zurücktraten. Die massenhaft errichteten Bismarck-Türme und Bismarck-Säulen kennen und zeigen keine Figur, kein Portrait mehr von Bismarck. Die zur Schau gestellte Monumentalität und Wehrhaftigkeit, die Bauweise mit zyklonenhaften, scheinbar unbehauenen Steinen, die Ausstattung dieser Türme und Säulen mit Feuerschalen haben die Bismarck-Verehrung komplett entindividualisiert, Bismarck wird auf diese Weise seiner eigenen Zeit entrückt und in den Rang eines mythologisch anmutenden Fabelwesens erhöht. Hier geht es nicht mehr um den realen Menschen und Politiker Bismarck, hier geht es nur noch um die überdrehte Stilisierung eines überzeitlichen deutschen Helden, eines Helden, beinahe schon eines Gottes! Und so konnte sich schließlich, nachdem Bismarck den Deutschen nach 1918 u. a. als die entschwundene Verkörperung nationaler Größe und Glückseligkeit erscheinen musste, die Propagandamaschinerie der Nationalsozialisten erneut auf Bismarck berufen. Man stilisierte – und degradierte – den „Eisernen Kanzler“ während des Dritten Reiches zum Wegbereiter Adolf Hitlers, was freilich nicht mehr im Medium des Denkmals vermittelt wurde, sondern nun – und auf diese Weise wahrscheinlich noch viel erfolgreicher – im Medium des Films.

VII.

In den 1980er Jahren wurde Giuseppe Garibaldi noch einmal zum Gegenstand geschichtspolitischer Auseinandersetzungen: Die beiden starken Männer der italienischen Politik, Bettino Craxi für die Sozialisten und Giovanni Spadolino für die Liberalen, be-

anspruchten die Erinnerung jeweils für sich: Craxi mit Betonung der sozialistischen Züge Garibaldis, Spadolino mit Akzent auf dessen republikanischer Tugend. Politisch unterlag Spadolino in der Auseinandersetzung, und als Craxi 1987 als Ministerpräsident zurücktreten musste, Anfang der 1990er Jahre über den Schmiergeldskandal „mani pulite“ stürzte und aus Italien floh, verschwand mit ihm auch die Heroenverehrung Garibaldis. Natürlich ist der Held zweier Welten, wie er ob seiner Abenteuer in Südamerika und Europa hieß, noch jedem Italiener ein Begriff. Aber die mobilisierende und einigende Kraft, die seiner Verehrung in den frühen Jahren des italienischen Staates eigen war, als seine Taten für den Nationalstaat und sein Antiklerikalismus gegen die Macht der Kirche dienstbar gemacht werden konnten, hatte er verloren. Garibaldi erlitt das Schicksal zahlreicher nationaler Symbole, denen nur noch eine formelhafte Verehrung zu Teil wird.

Zur dauerhaften Lösung des von Paul Ginsborg als typisch italienisch beschriebenen Schwankens zwischen Patriotismus und Schmähung des eigenen Vaterlands aber konnte auch Garibaldi nicht beitragen. Gesellschaftliche Kohäsionskräfte auszulösen, war der italienische Freiheitskämpfer aus Nizza nur zeitweise in der Lage.

VIII.

In der frühen Bundesrepublik Deutschland musste Bismarcks Image zwangsläufig ramponiert sein, nachdem ihn die Nationalsozialisten für ihre eigene Propaganda instrumentalisiert hatten. Und von nationaler Größe traute sich nach 1945 sowieso kaum noch jemand zu reden – einen Nationalhelden, wie Bismarck einer gewesen war, brauchte niemand mehr. Erst die Geschichtswissenschaft begann den „Eisernen Kanzler“ – und damit beinahe zeitgleich das Phänomen „Preußen“ – schließlich wiederzuentdecken, allerdings vergleichsweise pragmatisch, nämlich als Forschungsgegenstand, wobei gerade auch die Entwicklung der Bismarck-Verehrung in den Blick genommen wurde. Ich erinnere nur an die 1980 erschienene Bismarck-Biographie von Lothar Gall, der dann viele weitere Bismarck-Biographien folgen sollten, sowie an die 1981 in West-Berlin gezeigte Ausstellung „Preußen – Versuch einer Bilanz“. Ja selbst als 1989/90 die Deutschen erstaunt feststellten, dass das Nach-Wende-Deutschland der territorialen Ausdehnung des Bismarckreiches wieder erstaunlich nahe gekommen war, hat dies – erwartungsgemäß – keinen erneuten Bismarck-Boom ausgelöst.

Wenn man die Frage ernst nimmt, ob denn Kohäsionswirkungen in der gesellschaftlichen Wirklichkeit immer mit anderweitig betriebener Ausgrenzung und neuen Frontstellungen erkauft werden, dann ist die Bismarck-Verehrung ein Beispiel für die Prozesshaftigkeit des Kohäsionsphänomens, die Bismarck-Verehrung begegnet uns geradezu in sich erweiternden horizontalen Kreisen. So war Bismarck am Vorabend des Ersten Weltkrieges tatsächlich zum nationalen Héros geworden, und das selbst für große Teile der Katholiken und weit hinein ins sozialdemokratische Milieu. Die Folge war, dass diese deutschen Katholiken und Sozialdemokraten nun ihrerseits keine Solidarität mehr praktizierten mit den Katholiken bzw. Arbeitern in den mit Deutschland verfeindeten europäischen Staaten. □

Dr. Katharina Weigand verfasste die Textteile zu Otto von Bismarck. Jörg Zedler zeichnet für die Abschnitte zu Giuseppe Garibaldi verantwortlich.

Wie Hass verbindet: Frankreich nach 1871, Deutschland nach 1918

Michael Kißener

Eigentlich ist es für einen Christen nur schwer zu ertragen, aber auch Hass kann unter spezifischen historischen Konstellationen zumindest zeitweilig gesellschaftliche Kohäsionskräfte entfalten. Wie und in welchen Formen dies geschehen kann, soll im Folgenden anhand von zwei Beispielen empirisch ausgelotet und der Zusammenhang von Vergemeinschaftung und Aggression veranschaulicht werden.

Ein solches Vorhaben tangiert die Erträge der modernen Nationalismusforschung mehrfach, ohne dass darauf im Einzelnen eingegangen werden kann. Es sei daher nur angedeutet, dass die Erweckung und Wirkung von Hassgefühlen natürlich in einer „imagined community“ (Benedict Anderson) stattfindet und Nationalitätshass in seiner Wirkkraft und Dauerhaftigkeit unmittelbar von einer „Invention of tradition“ (Eric Hobsbawm) profitieren kann. Das wird bei den beiden Beispielen, dem Hass auf Deutschland im Frankreich der Zeit nach 1871 und dem Hass auf Frankreich im Deutschland der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, unmittelbar einsichtig, insofern dieser Hass als *ein* Element sozialer Identität wirkte, die ja in der Regel vielfältig zusammengesetzt ist. Das heißt, dass Hass eben nicht als das entscheidende oder gar einzige konstituierende Element nationaler Identität verstanden werden kann, alleine schon deshalb, weil die Angehörigen eines Kollektivs ja immer mehreren Gemeinschaften mit unterschiedlichen mehr oder weniger integrierenden Wertmaßstäben und Kohäsionselementen zugehörig sind, wie zahlreiche Forschungen zur Nationsbildung im 19./20. Jahrhundert gezeigt haben. Insofern stellt „Identität“ ohnehin „immer ein nur relativ vollendetes und relativ stabiles Amalgam aus mehreren Teilidentitäten und Variablen dar“, wie Siegfried Weichlein zu Recht feststellt. Als ein Teilprozess der gesellschaftlichen Integration, gleichsam als „weiches Element“ der neuerdings stark betonten „politischen Kultur“ ist ein solcher Nationalitätshass aber durchaus empirisch zu fassen, wenn auch nicht exakt zu messen.

Frankreich nach 1871

Frankreich im Jahre 1871 – das war ein geschlagenes und zutiefst verunsichertes Land. Die nach der Gefangenahme Napoleons III. gebildete provisorische republikanische Regierung sah sich am 28. Januar 1871 gezwungen, einen Waffenstillstand mit dem preußisch-deutschen Heer abzuschließen und über Wahlen zu einer neuen, vom Volk legitimierten Regierung zu kommen. Schon im Wahlkampf zeigte sich aber die starke Fragmentierung der Gesellschaft. Der schließlich gewählte Regierungschef Adolphe Thiers konnte zwar mit Bismarck einen schon am 1. März 1871 von der Nationalversammlung bestätigten Präliminarfrieden aushandeln, doch brach am 18. März ein Aufstand linker politischer Kräfte in Paris aus. In diesem blutigen Bürgerkrieg, dem Kommuneaufstand, setzte sich die gewählte republikanische Regierung letztlich durch. Doch die heftigen politischen Gegensätze, die oft so genannten „zwei Frankreich“, blieben: auf der



Prof. Dr. Michael Kißener, Professor für Zeitgeschichte an der Universität Mainz

einen Seite das katholisch geprägte konservative Lager, das die Kriegsniederlage und die innere Zerrissenheit als Folge eines Abfalls der Franzosen von Gott und der Kirche, als Folge seiner moralischen Schwäche interpretierte. „Dieu et patrie“ lautete daher deren Lösung, unter der ein neues, geeintes Frankreich sich zu neuer Blüte aufschwingen sollte. Auf der anderen Seite stand die laizistisch-republikanische Front, die Frankreichs momentane Schwäche als Folge der demokratischen napoleonischen Herrschaft erklärte, als Folge des Verrats an den Prinzipien von 1789. Dass nun Elsaß-Lothringen an Deutschland abgetreten und eine 5 Milliarden Francs hohe Kriegsschuld gezahlt werden musste, lastete ebenso schwer auf dem nationalen Selbstbewusstsein wie die Gründung des Deutschen Kaiserreiches gerade im Spiegelsaal von Versailles.

Wenn auch hier und da das Band des gemeinsamen Leidens im Krieg die Soldaten auf deutscher wie französischer Seite anfänglich noch verbinden konnte (zu sehen etwa in den frühen Kriegerdenkmälern), so entwickelte sich im Laufe der Zeit aber doch als den überwiegenden Teil der Nation wenigstens partiell einigendes Band der Hass auf den Sieger, auf Preußen-Deutschland, das in der Propaganda als barbarische Nation dem französischen Kulturvolk gegenübergestellt wurde. Wenn das positive politische Ziel des nachnapoleonischen Frankreich auch umstritten war und noch lange blieb, so konnte man sich doch immerhin im negativen Ziel der gemeinsamen Bekämpfung Deutschlands und dem verbindenden Hass auf den Okkupanten zusammenfinden, ja sogar eine Art neuer Einheit in der Formel „nation armée“ gestalten. Dazu boten sich eine Vielzahl von Maßnahmen, vor allem auch symbolischer Kommunikation an, die von den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Gruppierungen in Dienst genommen wurden.

Schon der Krieg selbst führte über die Presseberichterstattung zu einer

einenden Abgrenzung und steigender Aggression gegenüber dem deutschen Feind, der durchgängig als eine Versammlung von Untermenschen charakterisiert wurde. Insbesondere die Beschließung von Paris, der alle Pariser unabhängig von gesellschaftlichem Stand und politischen Präferenzen ausgesetzt waren, und die Praxis der Geiselnahme, um etwa Transporte mit „lebenden Schutzschilden“ zu sichern, führte zur Solidarisierung über alle Grenzen hinweg. „Wir wollen den Straßenkrieg, wir werden alle töten, erwürgen, hinterücks umbringen. ... Der Volkskrieg wird mit Hass und Steinen geführt. ... Und unserem durch die gräßliche Invasion entehrten Frankreich werden wir im Blut der germanischen Fürsten eine neue Jungfräulichkeit schaffen“ – so „Le petit journal“ am 30. August 1870. Vor diesem Hintergrund wurde der preußische Soldat zum Inbegriff des „voisin de l'animalité“, so Ernest Lavisse, Kaiser Wilhelm I. zum „Néron tudesque“, Bismarck zum „Satan“ und zusammen mit dem deutschen Heerführer Moltke bildeten sie die „trinité machiavélique“ in der öffentlichen Meinung. Natürlich bot sich die deutsche Besatzungsarmee, die ja noch bis zum Herbst 1875 im Land stand, als Projektionsfläche für einenden Hass an. Obwohl man beiderseits um Einhegung des Krieges und seiner Folgen bemüht war, schürte die Presse den Hass, wie eines der vielen umlaufenden Gedichte über die deutschen Soldaten schon erkennen lässt:

„Les soldats fous de carnage
qui mirent le feu à mon hameau
Et sans pitié pour son jeune âge
Tuèrent l'enfant au berceau“

Mancherorts traten Frauen öffentlich nur noch in schwarzer Kleidung auf, um symbolträchtig ihre Trauer über die Niederlage Frankreichs und den Abscheu gegenüber den Besatzern zum Ausdruck zu bringen. Schon dies schuf parteiübergreifende, im Hass auf die barbarischen Deutschen geeinte Koalitionen. Als die Besatzer in Versailles das republikanische Blatt *Journal de Versailles* verboten, stellten bemerkenswerterweise auch die konservative *Concorde* und die liberale *Union libérale et démocratique de Seine-et-Oise* das Erscheinen ein, weil sie Auflagen der Besatzer ebenso wenig wie das verbotene Blatt akzeptieren wollten.

Recht bald gelangte der Hass auf den östlichen Nachbarn in die Arbeit von Historikern, Literaten und nationalistischen Vereinen. Der Schriftsteller Paul de Saint-Victor etwa formulierte in seinem 1871 veröffentlichten Buch *La Prusse et la Commune*: „Wenn wir aber wollen, dass es [Frankreich] sich wieder zu seiner ganzen Größe erhebt, beelen wir uns, diesen dringlichen, lebendigen und wesentlichen Hass in seine Seele zu senken. Halten wir diesen Hass lebendig wie ein heiliges Feuer, ... lernen wir zu hassen. Man liebt Frankreich, indem man Preußen verabscheut“.

Von hier gelangten dieser Hass und der Revanchegedanke in eine breite Populärliteratur, ja sogar in Kinderbücher. Das wohl wirksamste Mittel, um den gemeinsamen Patriotismus gegen Deutschland zu befördern, so Raymond Poidevin, wurde allerdings in den 1880er Jahren entdeckt: die französische Volksschule. Ferdinand Buisson, Abteilungsleiter für das Volksschulwesen im Pariser Unterrichtsministerium, förderte den staatsbürgerlichen Unterricht und entfachte damit einen leidenschaftlichen Patriotismus. Über vaterländische Lieder und Bücher, die an die verlorenen Provinzen Elsaß und Lothringen erinnerten oder die Heldentaten der französischen Soldaten priesen, wurden die jungen Franzosen geprägt.

Wie die Bücher, so waren auch die Volksschullehrer selbst sehr patriotisch eingestellt. Die *Ligue française de l'enseignement* von J. Macé empfahl den Lehrern zum Beispiel die Bildung von paramilitärischen Schülerbataillonen. Zum 14. Juli 1882 lernten französische Volksschüler folgenden Reim auswendig: „Nous sommes les petits enfants/ Qui voulons servir la Patrie; Nous lui donnerons dans dix ans/ Une jeune armée aguerrie [...] / Nous exerçons nos petits bras/ A venger l'honneur de la France“.

Der so gelehrte Revanchismus erfasste in Frankreich Monarchisten wie Linke gleichermaßen, freilich mit wechselnder Intensität, und das auch ganz unabhängig davon, ob die jeweiligen Regierungen tatsächlich auf eine militärische Revanche hinarbeiteten oder nicht. Er intensivierte ein allgemeines Interesse am Militärischen und steigerte die Begeisterung der Reservisten für Reserveübungen. Er verhalf den 1870/71 gefallenen französischen Soldaten aber auch zu unerwartetem Gedenken. Denn angesichts des patriotischen Ehrgeizes wurde der Kampf der Unterlegenen zu einem moralischen Triumph von bedingungsloser Vaterlandsliebe und Opferbereitschaft für die Nation stilisiert. Für die militärische Niederlage selbst machte man nur die höchsten Führungsebenen verantwortlich, nicht den einzelnen Soldaten, der mit seinem Mut, seiner Opferbereitschaft und Tugend zum Vorbild wurde, das zum Vermächtnis der Rache am Feind sich fortentwickelte. Damit waren die Überlebenden und Nachgeborenen in eine moralische Verantwortung eingebunden, hatten ein Vermächtnis, eine Ehrenschuld dereinst einzulösen, um die schlecht geschlossene Wunde durch die Rückführung der verlorenen Provinzen zu heilen.

Gesteigert wurde der emotionale Eindruck in den Totenmessen dadurch, dass ein Katafalk in der schwarz ausstaffierten Kirche aufgestellt wurde.

Ausgestaltet wurde dieses Kriegsgedenken in Frankreich nach den Regeln des kirchlichen Totenkultes. Er orientierte sich an den katholischen Totenmesse, ganz gleich ob man gläubig war oder nicht. Solche Totenmessen wurden auch bei der Einweihung von Denkmälern oder bei der Überführung von Gebeinen gefallener Soldaten gehalten. So wie man auf die Auferstehung der Toten hoffte, hoffte man zugleich auf die Wiederauferstehung der gesamten Nation: „Stadt Metz, weine und verzweifle nicht; Du bist nicht für Frankreich gestorben, denn wie eines Tages Christus ruhmreich aus seinem Grab aufersteht, um unaufhörlich zu triumphieren, wirst auch Du irgendwann wieder für das Vaterland auferstehen. Befreit von Deinen Ketten und Deinen Feinden wirst Du dann, in der Erwartung des ewigen Hallelujas beim Sieger Christus, auf dieser Erde zusammen mit allen Deinen französischen Brüdern das Halleluja der Auferstehung für Frankreich singen.“ – so hieß es in einer Osterpredigt, die in Metz gehalten worden ist (1871). Gesteigert wurde der emotionale Eindruck in den Totenmessen dadurch, dass ein Katafalk in der schwarz ausstaffierten Kirche aufgestellt wurde. In Mars-la-Tour zum Beispiel zogen die Teilnehmer im Anschluss an die Gedenkmesse in patriotisch entschlossener Stimmung zum Denkmal. Im Trauerzug gingen zuvorderst die Geistlichkeit und

das Militär, dann Vertreter der Verwaltung, Schulklassen und neben den Männern auch bemerkenswert viele Frauen und Kinder. Besonders wichtig natürlich die Veteranen, die ganz vorne standen und das Bindeglied zwischen den Toten und den Lebenden darstellten. Direkt bei ihnen die Schüler, auf die ihre Präsenz besonders wirken sollte. Predigten und Ansprachen, stilles Gedenken und musikalische Umrahmung gehörten fast immer zum Gedenkprogramm. Am Ende dann eine ergreifende Trompetenfanfare.

Dieses nationale Programm des Hasses auf Deutschland und des intensiv empfundenen Wunsches sich für alle Schmach dereinst zu rächen, bestimmte die innenpolitische Situation Frankreichs für mindestens zwei Jahrzehnte, bevor an der Jahrhundertwende gleichsam erste gegenläufige Tendenzen fassbar wurden. Es liegt jedoch auf der Hand, dass diese große Teile des französischen Volkes umfassende Frontstellung gegen den deutschen Feind das Kriegsgeschehen im Ersten Weltkrieg und die Form der danach von Frankreich in Deutschland ausgeübten Besatzungsherrschaft noch intensiv beeinflusst haben.

Das linksrheinische Deutschland nach 1918

Diese französische Besatzungsherrschaft, vor allem die Förderung separatistischer Tendenzen hat im linksrheinischen Deutschland, verbunden mit den ohnehin großen Startschwierigkeiten der Weimarer Republik, zu einer katastrophalen wirtschaftlichen und politischen Lage geführt, die den deutschen Hass auf die französischen Besatzer schnell intensiviert hat. Dass der Versailler Vertrag die Deutschen zur Alleinverantwortung der Katastrophe verurteilte, gab der republikfeindlichen Hetze, die zudem den alten deutsch-französischen „Erbfeindschafts“-Gedanken lebendig hielt und die Lüge von einem im Felde unbesiegten Heer verbreitete, weitere Nahrung. Hinzu kam eine scharfe anti-französische Propaganda, die Bayern in einem eigenen Staatskommissariat für die Pfalz organisierte, deren erster Chef der von den Franzosen ausgewiesene ehem. pfälzische Regierungspräsident Dr. Theodor Winterstein wurde. Der Ruhrkampf und die in dessen Gefolge von den Franzosen tausendfach rücksichtslos durchgeführten Ausweisungen deutscher Beamter und sonstiger renitenter Kräfte aus dem besetzten linksrheinischen Gebiet taten ein Übriges.

Dem entgegen versuchten 1925 der deutsche Außenminister Gustav Stresemann und sein französischer Amtskollege Aristide Briand durch den Abschluss eines Sicherheitspaktes in Locarno die Grundlage für eine friedliche Annäherung der beiden verfeindeten Völker zu legen. Entscheidend für den Erfolg dieses Vorhabens war, nach Meinung Stresemanns, ob es gelingen würde, gerade im besetzten Gebiet zu einer Entspannung der Situation und einer Annäherung der beiden Völker beizutragen.

Auf welche gesellschaftliche Lage vor Ort ein solches Friedensansinnen traf, wird am bayerischen Garnisonsstädtchen Germersheim in der Südpfalz deutlich. Die bayerische Regierung forderte seit Ende 1925 laufend Berichte der pfälzischen Bezirksämter an, die darüber Aufschluss geben sollten, ob denn die französische Seite ihre Besatzungsherrschaft im Gefolge der Verträge von Locarno auch tatsächlich milde und die vom Reichsaußenminister versprochenen positiven Rückwirkungen dieses Vertrages wirklich einträfen. Das Bezirksamt Germersheim meldete

jedoch Monat für Monat in ostentativer Eintönigkeit: „Seit den Verhandlungen von Locarno ist bis jetzt eine beachtliche grundlegende Aenderung der Besatzungsverhältnisse und des Besatzungsregimes nicht eingetreten.“ Ein genaues Studium der Quellen lässt Zweifel daran aufkommen, ob diese Lagebeurteilung zutreffend war. Denn Ansätze für eine Entspannung gab es durchaus: so zum Beispiel die Niederlegung eines Kranzes an Allerseelen 1925 durch französische Offiziere nicht nur am Denkmal für die gefallenen französischen Soldaten, sondern auch am Denkmal für die Gefallenen des 17. Bayerischen Infanterieregimentes in Germersheim. Doch das stufte das Bezirksamt sofort als unerheblich und nicht mit den Ergebnissen des Vertrages von Locarno in Verbindung stehend ein, wie Quellen im Bayerischen Hauptstaatsarchiv München (MA B 37 Nr. 107 750) zeigen.

Wer gehofft hatte, die hasserfüllte Ablehnung des Besatzers werde wenigstens mit der Zeit weichen, wurde im Folgejahr drastisch eines Besseren belehrt. Für den 3. und 4. Juli 1926 wurde ein Treffen der Bezirkskriegervereine geplant, und zwar nicht irgendwo, sondern demonstrativ natürlich in der alten Festung Germersheim, der jetzigen französischen Garnison, wo auch Kränze am Kriegerdenkmal abgelegt werden sollten – wohl wissend, dass dies leicht zu Konfrontationen mit den Besatzungstruppen führen konnte. Bereits beim Eintreffen der Veteranen am Bahnhof begannen die Scherereien: etwa 150 französische Soldaten und Unteroffiziere sollen dort mit ungebührlichem Benehmen, dem Absingen französischer Lieder und Anrempeleien aufgetreten sein. Auf dem Weg in die Stadt passierten die Gäste herabgerissene bayerische und deutsche Fahnen, mussten auch manchen Wasserguss aus dem Fenster einer französischen Wohnung über sich ergehen lassen. Insbesondere aber beim Ablegen der Ehrenkränze am Kriegerehrenmal sollen sich die französischen Soldaten pöbelhaft verhalten und ihrer Geringschätzung der Zeremonie beredten Ausdruck verliehen haben. Eine vom französischen Stadtkommandanten eingesetzte Untersuchungskommission kam freilich zu anderen Ergebnissen: So wurde festgestellt, dass die Festveranstaltung überhaupt nicht ordnungsgemäß angemeldet worden war und folglich keine Vorbereitungen zur Vermeidung von Zusammenstößen hätten getroffen werden können. Der ganze Festaufzug sei extrem „nationalistisch“ und „provokierend“ gewesen: „Es genügt hierbei an die Rede des Bürgermeisters zu erinnern, ferner an die Inschriften auf den Fahnen der Vereine, die an die Siege von 1870 erinnerten, an das Spielen während des Festzuges von militaristischen und beleidigenden Märschen wie ‚Siegreich wollen wir Frankreich schlagen‘, an die Verherrlichung deutscher Militärorden auf dem Programm, endlich an das Telegramm, das Prinz Ruprecht an die Vereinigung ehemaliger Veteranen und Soldaten in Germersheim gerichtet hat.“ Wenn überhaupt Fahnen schmuck abgerissen worden sei durch französische Soldaten, dann nur jener, der von deutschen Vermietern zwangsweise vor den Fenstern französischer Offiziere angebracht worden sei. Es gebe mithin keinen Grund für deutsche Klagen, vielmehr hätten sich die französischen Soldaten über das feindliche Benehmen zu beschweren, das auch nach den Verträgen von Locarno ihnen von der Mehrheit der Germersheimer Bürger entgegengebracht werde.

Doch es sollte noch schlimmer kommen: Wenige Wochen später, am 26. September 1926 stellte nach einer

Wirtshausschlägerei zwischen Deutschen und einem betrunkenen französischen Soldaten der französische Unterleutnant Rouzier verschiedene junge Deutsche, die er verdächtigte, seinen Kameraden misshandelt zu haben, zur Rede und bedrohte sie. Als sich dies herumsprach, rotteten sich einige Männer, die nicht viel älter als 20 Jahre und höchstwahrscheinlich stark angetrunken waren, zusammen, um es Rouzier heimzuzahlen. Dieser wehrte sich gegen seine Verfolger mit einer Pistole: den Joseph Matthes verletzte er schwer am Kopf, der Schuss auf Emil Müller war tödlich.

Wer nun wen provoziert hatte, ob Rouzier sich tatsächlich, zu Recht oder zu Unrecht, von seinen Verfolgern bedroht gefühlt oder vielmehr selbst die Situation genutzt hatte, um sich an den Deutschen zu rächen – all das blieb für die Ermittler im Dunkeln.

Den Zeitgenossen war das aber auch völlig egal. Denn sowohl die ermittelnden pfälzischen Beamten wie die Germersheimer Öffentlichkeit hatten sich ohnehin schon ein ganz klares Bild der Lage gemacht. Der Ermittlungsbericht hielt kurzerhand fest, dass dieser französische Unterleutnant von einem außerordentlichen „Deutschenhass“ und einem „bei ihm offenbar besonders stark ausgeprägten Übermut des Okkupanten“ bestimmt gewesen sei. Genau das sei auch das eigentliche Tatmotiv gewesen. Und so dachten alle in Germersheim: „Die in Germersheim geschaffene Lage kann nicht ernst genug beurteilt werden. Die Erbitterung aller Kreise ist groß“, meldete das bayerische Außenministerium dem Auswärtigen Amt nach Berlin. Das hatte nun alle Hände voll zu tun, die allseitige Erregung zu dämpfen und für eine ordentliche Untersuchung des Falles Sorge zu tragen. Schnell schon hatten nämlich die pfälzischen Behörden einer ganzen Reihe von wichtigen Zeugen und sogar Tatbeteiligten zur Flucht ins Rechtsrheinische verholfen, weil sie angeblich fürchteten, die Franzosen würden diese Zeugen verhaften und womöglich durch Folter zu Aussagen zwingen, die der französischen Darstellung des Tathergangs entsprächen. Das machte die Aufklärung des Falles nicht leichter und den Argwohn der Franzosen verständlicherweise größer. Denn der Ermordete Emil Müller war kein Unbekannter, hatte sich oft schon mit französischen Soldaten angelegt und galt daher seinen Parteifreunden aus der NSDAP als ein „echter Kerl“. Deshalb sorgten sie dafür, dass die öffentliche Erbitterung über die Mordtat auch noch gesteigert wurde: sie verliehen dem Leichenzug des getöteten Kameraden eine Größe, „wie sie Germersheim noch nie gesehen hat“. Eskortiert von Nationalsozialisten in Parteiuniform und Fackelträgern wurde Müllers Sarg zu Grabe getragen. „Die Ansprachen der Letzteren, die in Müller einen Gesinnungsgenossen verlieren, waren zwar sehr scharf gehalten, doch bewegten sie sich noch in den Grenzen des Zulässigen. ... Sie und die noch folgenden Redner forderten alle die Aufhebung der Besatzung“, berichtete das bayerische Außenministerium nach Berlin. Die bayerische Berichterstattung der Ermittlungsergebnisse nach Berlin findet sich im Bayerischen Hauptstaatsarchiv München (Bayerische Gesandtschaft in Berlin, Nr. 1418).

„Locarno in Germersheim“ titelten am 4. Oktober 1926 die *Münchner Neuesten Nachrichten* – damit war auf den Punkt gebracht, worum es in dem pfälzischen Germersheim weit über einen bedauerlichen Todesfall hinaus eigentlich ging. Sogar der *Simplicissimus* griff die Sache auf und veröffentlichte eine ganzseitige Zeichnung über Rouziers Mordtat, die die Abneigung gegen

über Frankreich deutlich macht: Es seien doch echte Fortschritte erzielt durch Locarno, französische Soldaten mordeten deutsche Bürger jetzt schon in Zivil, war in sarkastischem Ton darunter zu lesen. Für Stresemann und die ausgleichsbereiten Politiker in Deutschland und Frankreich war das eine echte Katastrophe. Kein Wunder, dass der Reichsaußenminister der kleinen südpfälzischen Garnisonsstadt nun persönlich seine Aufmerksamkeit schenkte und den Fall in einer Rede thematisierte. Nach den ihm zugänglichen Informationen war die Sachlage weit weniger eindeutig als man es vor Ort gerne sehen wollte: „Immerhin kann ich das wohl schon und zwar in voller Übereinstimmung mit der Bayerischen Regierung sagen, dass der Fall vom deutschen Standpunkt aus gesehen nicht so günstig und einwandfrei liegt, wie es nach den ersten Meldungen den Anschein hatte. Die deutsche Untersuchung hat auch gewisse Momente zu Tage gefördert, die geeignet sind, einige der beteiligten Deutschen etwas zu belasten. Jedenfalls wird man leider wohl nicht die Ansicht aufrecht erhalten können, dass alle beteiligten Deutschen von der leisesten Schuld frei sind.“ In den besetzten Gebieten drängten die Menschen auf den Abzug der Besatzungssoldaten und wollten diesen durch entsprechendes Verhalten vorwegnehmen, während umgekehrt die französischen Truppenkommandeure sich dagegen wehrten. Es gehe nicht mehr anders, dieser Abzug müsse erfolgen, bevor weitere schlimme Dinge passierten.

Doch die Fronten waren so verhärtet, dass auch der französische Militärstrafprozess in Landau die Stimmung weiter anheizte. Am 21. Dezember 1926 sprach das französische Militärgericht den Unterleutnant Rouzier frei und verurteilte stattdessen die deutschen Opfer Holzmann und Matthes zu Gefängnisstrafen zwischen drei Monaten und zwei Jahren wegen angeblicher Angriffe auf das französische Militär. Dieses offenkundige Fehlurteil war gewiss auch dadurch bedingt, dass der im Dienste

der Nationalsozialisten stehende Rechtsanwalt Dr. Grimm vor dem Gericht eine bebilderte Broschüre verteilt hatte, in der die deutsche Sicht der Dinge vorsorglich schon einmal als erwiesene Wahrheit propagiert worden war. Die Broschüre findet sich im Bayerischen Hauptstaatsarchiv München (Bayerische Gesandtschaft in Berlin, Nr. 1418).

„Die Erbitterung aller Kreise ist groß“, meldet das bayerische Außenministerium dem Auswärtigen Amt nach Berlin.

Stresemann und seine französischen Gesprächspartner versuchten zu de-eskalieren und brachten es so weit, dass nur vier Tage nach dem Urteil, am 25. Dezember 1926, die Deutschen begnadigt wurden und der am schwersten verwundete Matthes einige Zeit später eine Entschädigung von 10.000 Francs erhielt. Eine beruhigende Wirkung entfaltete das freilich nicht, in Germersheim, in der Pfalz, ja in ganz Deutschland war man sich einig im Hass auf die französischen Besatzer, Locarno, der Versuch der Annäherung, hatte hier keine Chance. In der Provinz wurde ein großes politisches Projekt, die „große Politik“, konterkariert und gebrochen.

Nutznießer waren am Ende nur die Nationalsozialisten, denen es gelang, den kollektiven Hass in politisches Kapital für ihre Sache umzumünzen, indem sie als die radikalsten und authentischsten Vollstrecker dieses Hasses auftraten. Als 1930 der erhsehnte Abzug der Besatzungstruppen endlich erfolgte, sollen die französischen Offiziere ihre Säbel in den Rhein gesenkt haben mit den Worten „Nous reviendrons!“, die Pfälzer aber feierten tagelang dieses Ereignis mit Befreiungsfeuern und martialischen Reden – ganz ungeachtet dessen, dass sich mit diesem Abzug rein gar

nichts an ihrer katastrophalen wirtschaftlichen und politischen Lage änderte.

Wie Hass verbindet

Legt man die beiden Beispielfälle nebeneinander, so fallen die Parallelen rasch ins Auge. In Frankreich nach 1871 wie in Deutschland nach 1918 einte der Hass auf den Sieger und Besatzer eine Gesellschaft, die ihrer selbst zutiefst unsicher geworden war. Der Hass auf den gemeinsamen Feind half zumindest die inneren Gegensätze zu überdecken, ob er auch positiv im Hinblick auf die Bildung eines neuen nationalen Selbstverständnisses wirken konnte, sei dahin gestellt – dies ist in der Forschung jedenfalls umstritten. In jedem Fall reaktivierte dieser Hass im französischen wie im deutschen Fall nicht nur alte Feindbilder, sondern er wirkte in die Zukunft hinein, weil er der Nation eine Aufgabe vermittelte, die Aufgabe der Revanche oder der Abschüttelung eines als ungerecht empfundenen Friedensvertrages. Insofern konnte dieser Hass als Surrogat für fehlende andersartige Kohäsionskräfte wirken. Diesem Hass nach Außen gegenüber dem Feind oder Besatzer entsprach in beiden Fällen übrigens auch ein Hass nach Innen gegenüber all jenen, die ihn tatsächlich oder vermeintlich ablehnten oder untergruben. In beiden Fällen wurden die Juden dieses „Verrats“ verdächtigt, im deutschen Fall auch die Separatisten, die der Kollaboration mit dem Feind bezichtigt wurden. Den meisten Nutzen aus dieser negativen Einigung und Mobilisierung zogen am Ende im französischen wie im deutschen Fall radikale politische Kräfte. Das allerdings deutet bereits auf die Grenzen und die Flüchtigkeit dieser Kohäsionskraft hin. In Frankreich beispielsweise bröckelte die identitätsstiftende Kraft des Hasses auf Deutschland schon in den 1880er Jahren, als die innenpolitischen Konflikte wieder in den Vordergrund traten. Der Hass und das Revancheverlangen hatten ganz



Foto: akg-images

Die Kaiserproklamation 1871 im Versailler Schloss (unser Foto): Damals begann der französische Hass auf Deutschland. 1919 revanchierte man sich und ließ die Deutschen an selber

Stelle den demütigenden Friedensvertrag von Versailles unterschreiben: Anlass für neuen deutschen Franzosenhass.

zwangsläufig zu einer Militärreform geführt, und über die gerieten die politischen Lager wieder in Streit. Viel mehr noch: der Hass hatte einen General Boulanger an die Spitze gebracht, dessen radikale politische Ambitionen den Republikanern die Gefahr einer Militärdiktatur vor Augen stellte. Auch in Deutschland und speziell in der grenznahen Pfalz einte der Hass und kam vor allem den Nationalsozialisten zugute, die sich als Retter vor der französischen Gefahr aufspielen konnten. Diese Abgrenzung zu Frankreich und die Betonung der nationalen Zuverlässigkeit brachte der Hitlerpartei in diesem Raum sogar mehr Stimmen ein als alle anderen politischen Programmpunkte. Aber auch hier wirkte dieser Hass nur zeitlich beschränkt. Allerdings bedurfte es hier eines weiteren großen Krieges, dessen schreckliche Folgen nach 1945 dann endlich viele zur Umkehr und Neubesinnung bewegt hat.

Hass auf einen gemeinsamen Feind kann also durchaus zur inneren Einigung einer Gesellschaft beitragen, aber konstruktiv und damit zukunftsfähig ist er eben nicht. □

Literatur:

Siegfried Weichlein, *Nationalbewegungen und Nationalismus in Europa*, Darmstadt 2006

Siegfried Weichlein, *Nation und Region. Integrationsprozesse im Bismarckreich*, Düsseldorf 2006

Jean-François Sirinelli, *Politische Kultur und nationale Emotionen*, in: *Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. v. E. François u. a., Göttingen 1995

Michael Jeismann, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918* (Sprache und Geschichte 19), Stuttgart 1992

François Roth, *La Guerre de 70*, Paris 1990

Heidi Mehrkens, *Statuswechsel. Kriegserfahrung und nationale Wahrnehmung im Deutsch-Französischen Krieg 1870/71* (Schriften der Bibliothek für Zeitgeschichte N. F. 21), Essen 2008

Jörn Leonhard, *Bellizismus und Nation. Kriegsdeutung und Nationsbestimmung in Europa und den Vereinigten Staaten 1750–1914* (Ordnungssysteme 25), München 2008

Annette Maas, *Der Kult der toten Krieger. Frankreich und Deutschland nach 1870/71*, in: *Nation und Emotion*, hrsg. v. E. François u. a. (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 110), Göttingen 1995

Michael Kießner (Hrsg.), *Germersheim im 20. Jahrhundert. Wege einer Festungsstadt in die Mitte Europas*, Ubstadt-Weiher 2008

Julia Röttger, *Der Fall Rouzier*, Germersheim 2009

Dieter Riesenberger, *Eine Rede Gustav Stresemanns zum „Fall Rouzier“ in Germersheim*, in: *Francia* 22/3 (1995)

Kohäsion durch „Katastrophe“? Schoa in Israel, „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland

Michael Wolffsohn

Selbst und absichtlich falsch gestellt ist die zu erörternde Frage „Kohäsion durch Katastrophe? Schoa in Israel, Vergangenheitsbewältigung in Deutschland.“ Die Fragestellung gibt die wohl allgemeine Wahrnehmung wider und nicht die historische Wirklichkeit, um das Wort „Wahrheit“ im Sinne von „Richtigkeit“ zu vermeiden.

Schoa in Israel

Die Schoa hält Israels Gesellschaft so wenig zusammen wie „Vergangenheitsbewältigung“ die deutsche. Das, also die Katastrophe, ist nicht der „Klebstoff“ beider Gesellschaften. Was aber sind hier und dort – artig akademisch formuliert und nicht vom „Klebstoff“ sprechend – die „gesellschaftlich-staatlichen Kohäsionskräfte“? Diese Frage sei im zweiten Abschnitt beantwortet. Im ersten (auch nicht unkomplizierten) Teil sei dargestellt, dass und weshalb, anders als von vox populi behauptet und der perceptio populi gespeichert, Schoa und Vergangenheitsbewältigung Israel und Deutschland eben nicht in ihrem Innersten zusammenhalten.

Die Negation der Thementhese ist mindestens so wichtig wie die These selbst, weil sie den Kern der politisch-ideologischen Dimension Israels und Deutschlands (be)trifft. Falsches wird durch Wiederholungen nicht richtig. Es wird aber durch vielfache Wiederholung als richtig wahrgenommen, und wir wissen alle, dass Wahrnehmung und Wirklichkeit oft grundverschieden sind. Dennoch: Wahrnehmung kann (muss aber nicht) Wirklichkeit oder zumindest Elemente der Wirklichkeit enthalten. Durch Kommunikation, noch mehr durch Indoktrination der politisch-medialen Funktionsebenen können in der breiten Gesellschaft Wahrnehmungen entstehen, welche die Wirklichkeit über- oder verdecken und schließlich als „wirklich“ wahrgenommen werden. Schoa in Israel und Vergangenheitsbewältigung in Deutschland sind nahezu klassische Belege dieser Kommunikations- und Wahrnehmungsmechanik.

Zur Terminologie: „Schoa“ ist ein hebräisches Wort, bedeutet „Katastrophe“ und beschreibt daher das Verbrechen des sechsmillionenfachen Mordes absolut zutreffend. Wer kein Hebräisch kann, sollte Hebräisches meiden, denn es wirkt aufdringlich und hochstaplerisch, wenn man Begriffe einer völlig fremden Sprache benutzt. Gerade bei sensiblen Themen empfiehlt sich Feingefühl, und jene Katastrophe ist ein sensibles Thema. Ob Vergangenheitsbewältigung ein sensibler Begriff ist, mag dahingestellt bleiben. Der Begriff „Bewältigung“ beinhaltet so etwas wie eine „erfolgreich abgeschlossene, große Anstrengung“, beschreibt aber nicht, ob die Anstrengung geistiger, seelischer oder körperlicher Art ist. Nun gut, (be)lassen wir es bei der Terminologie.

Von der Terminologie zur empiriegestützten „Theorie“, passender „Ideologie“ israelischer „Kohäsion“. Im Anfang Israels war nicht die Schoa-Katastrophe (Singular), es waren die Katastrophen (Plural). Eine nach der anderen in rund dreitausend Jahren jüdischer Volksgeschichte. Der Staat Israel war Ergebnis der 1897 von Theodor Herzl gegründeten



Prof. Dr. Michael Wolffsohn, Professor für Neuere Geschichte an der Universität der Bundeswehr München

zionistischen Bewegung. Die jüdischen Katastrophen bis 1897 und danach führten schon vor der Katastrophe von 1933/45 zum Willen einer jüdischen Minderheit (wohlgemerkt Minderheit), einen Jüdischen Staat zu gründen. Israel war also nicht Ergebnis oder Folge der Katastrophe, obwohl uns auch diese These – wider die Empirie – von Laien und selbst ernannten Fachleuten, jüdischen ebenso wie nichtjüdischen, immer wieder eingetrichtert wird.

Die Katastrophe bewirkte zwar nicht den Jüdischen Staat, aber sie wirkte inner- und außerjüdisch recht lange als Legitimierung der zionistischen Weltanschauung. Anders als vor der Katastrophe standen danach jüdische und nichtjüdische Zionismuskritiker unter Rechtfertigungszwang. Die Mehrheit der Juden blieb trotz und seit Israels Staatsgründung 1948 außerhalb Zions, aber ohne positiven oder negativen Zionsbezug gibt es kein jüdisches Sein oder Dasein, weder in Israel noch in der jüdischen Diaspora, wobei „Zion“ und „Staat Israel“ gleichzusetzen sind.

Zionismus und Staat Israel verstanden sich, vor und unabhängig von der Katastrophe als „Kontrastprogramm“ zur vorzionistisch, vorstaatlich jüdischen Geschichte. Der Jüdische Staat huldigte nach den Katastrophen von dreitausend Jahren und der Katastrophe dem wehrhaft-kraftvoll-triumphierenden, nicht dem wehrlos leidenden und ermordeten Juden.

Gerade in einer Katholischen Akademie sei diese Frage gestellt: Ähnelt jene israelisch-jüdische Ideologie nicht der christlichen Theologie, deren Mittelpunkt die Auferstehung des Christus ist und nicht Jesu Kreuzigung? Gekreuzigt wurden viele, auferstanden ist im Allgemeinen keiner – nur Einer, eben der „Herr“ und „Messias“.

Messianische Züge trug die zionistisch-israelische Ideologie, wie die christlich-kirchliche Theologie, von Anfang an. Und wie diese hat auch jene die Auferstehung bzw. das staatlich-jüdische Sein in den Mittelpunkt von

„Theorie und Praxis“ des staatlich-jüdischen Daseins gesetzt. Erst Kreuzigung, dann Auferstehung. Kreuzigung, Katastrophen und die Katastrophe als Ausgangspunkt, Auferstehung als Mittelpunkt. Die „Auferstehung“, Zionismus bzw. Staat Israel, musste Klebstoff, ja, der „Klebstoff“ des Jüdischen Staates sein und bleiben, nicht die Katastrophen und noch weniger die Katastrophe schlechthin, also die Schoa. (Ich kann Hebräisch.)

Dies sind die historisch, praktisch-empirischen Stichworte zur „Theorie“ bzw. Kohäsions-Ideologie Israels: Nach 1948 sprach kaum jemand in Israel von der Schoa; weder auf der „Basis“ noch im „Überbau“. Das Thema war weitgehend tabu. Es passte nicht zum ideologischen Selbstverständnis des jungen Staates und der Staatsgründer-Elite, die darüber nicht sprechen wollte. Auch die nach 1945/48 eingewanderten überlebenden Schoa-Opfer wollten nicht über die jüdische Kreuzigungs-Katastrophe sprechen. Sie wollten nicht, weil sie – wie unter umgekehrten Vorzeichen die Täter – nicht konnten. Wie die Täter versteckten sich die Opfer lange hinter dem Großen (Ver-)Schweigen.

Das änderte sich erst 1960 mit der Gefangennahme und seit 1961 dem Prozess gegen Adolf Eichmann. Das entsprach ideologie-, geschichts- und machtpolitischen Interessen Israels. Machtpolitisch konnte man zeigen: „Wer, wo oder wann immer Juden verfolgt, es erfolgt die israelische Strafe.“ Ideologiepolitisch präsentierte sich Israel (wie zum Beispiel 1976 nach der Antiterror-Kommandoaktion im uganischen Entebbe) als Verkörperung der „Volonté Générale“ des jüdischen Volkes und nicht nur der Juden Israels.

Das geschichtspolitische Interesse: Als Verkörperung der jüdischen Volonté Générale (bzw. des wahren jüdischen Seins) ist der Jüdische Staat Israel das (wohlgemerkt „das“) geschichtliche Subjekt des Jüdischen Volkes.

Zionismus und Staat Israel verstanden sich, vor und unabhängig von der Katastrophe, als Kontrastprogramm zur vorzionistisch, vorstaatlich jüdischen Geschichte.

Israels konventionelle Kriege sowie der Kampf gegen palästinensische und andere Terroristen verdrängten nicht das Basismotiv der jüdisch-zionistischen Auferstehung, doch vor dem Sechstage-Krieg vom Juni 1967 sowie nach dem anfangs für Israel verheerenden, existenzgefährdenden Jom-Kippur-Krieg (Oktober 1973), der an Auschwitz erinnern und von deutschen Terroristen inszenierten „Selektion“ von Israelis bei der Flugzeugentführung nach Entebbe (1976) und besonders nach dem Machtwechsel von der pragmatischen Arbeitspartei zum holocaustideologisch geprägten Likud (1977) wurde das Verhindern künftiger „Kreuzigungen“ oder gar einer Auslöschung Israels im Sinne einer arabischen „Endlösung“, wie sie im 1973er Krieg real zu drohen schien, das zentrale Argument israelischer Sicherheitspolitik.

So wurde die Schoa das Element israelischer Strategie, militärisch und politisch. Daraus resultiert die Wahrnehmung, die ich eingangs zergliederte. Diese Wahrnehmung basiert auf der Wirklichkeit, sie ist kein Mittel der „Kohäsion“, ihr Zweck heißt: Überleben, und nationaler Überlebenswille ist, ebenso wie individueller, unideologisch,

er ist natürlich, menschlich, urmenschlich. Wieder ins Christliche übertragen: Auferstehungsglaube und Kreuzigungs-unwillen schließen einander nicht aus. Bevor sie an „Auferstehung“ denken, wollen die Juden Israels zunächst, ganz verständlich, die Kreuzigung verhindern. Wollte das Jesus nicht auch? Man erinnere sich an seine schmerzvoll lebenshungrige Klage im Garten Gethsemane.

Wir erkennen: Ja, die Schoa erfüllt in Israel eine strategische Funktion, sie ist nicht Israels ideologische Kohäsion. Die Schoa wurde (anders als an Israels Anfang) ein strategisches und taktisches Instrument israelischer Politik, sie ist nicht Israels Ideologie.

Als Instrument wird die Schoa in Israel strategisch zurecht gebraucht (übrigens nur noch selten gegen Deutschland), doch im Alltag verkommt die Schoa, wie bei „Antifaschisten“ in Deutschland nicht erst, doch besonders seit 1968, zum taktischen Totschlagargument. Wer zum Anderen „Schoa“ oder „Nazi“ sagt, hat „gewonnen“. Die Schoa wurde zum „Joker“, zum politischen Holzhammer schlechthin – absurderweise auch innerjüdisch (nicht nur in Israel, auch in der jüdischen Diaspora, besonders der bundesdeutsch-jüdischen). Doch das ist ein zu weites, jedenfalls anderes Feld. So eingesetzt, spaltet die Schoa die israelische Gesellschaft, und was spaltet, dient nicht der Kohäsion.

Bei vielen Israelis bewirkt dieses Gefühl keine Kohäsion, sondern Ermüdung und Resignation.

Ein Beispiel zum taktisch-innerisraelischen Gebrauch des Holocaust-Hammers: Orientalisch-jüdische Israelis diffamieren euro-amerikanisch „aschkenasische“ nicht selten als „Aschkenazis“, und bei der Räumung von Siedlungen im Gazastreifen wurden im Jahre 2005 israelische Soldaten von Siedlern als „Nazis“ beschimpft.

Zwei Beispiele mögen verdeutlichen, dass und wie die Schoa strategisch, konzeptionell, operativ und argumentativ als Instrument israelischer Politik genutzt wird. Beispiel eins: Die Zerstörung des irakischen Atommeilers bei Bagdad im Juni 1981. Israels Top-Analysten und -Strategen waren sich einig: Es war „eine Minute vor zwölf“. „Nie wieder“ sollten und wollten Juden von einer „Endlösung“ bedroht werden. Ähnlich wie 1981 die Bedrohung durch Saddams Irak bewerten Israels Sicherheitsexperten, politisch-militärische Entscheidungsträger sowie die breite Mehrheit der israelisch-jüdischen Öffentlichkeit die nukleare Gefahr durch den Iran Achmadinejads. Das Thema heißt hier „überleben“, nicht Kohäsion.

Einmal mehr und immer wieder: Im Laufe der Jahre rückte somit die „Kreuzigung“ (Schoa) nach innen und außen so sehr in den Mittelpunkt, dass sie sowohl von Israelis als auch Nicht-Israelis, von Juden wie Nichtjuden, mehr beachtet wird als die „Auferstehung“. Das ist die Wirklichkeit und Richtigkeit der Wahrnehmung, wobei daran zu erinnern ist, dass die Schoa erst seit den frühen 1960er Jahren überhaupt ein die israelische Öffentlichkeit bewegendes Thema wurde. Was wir heute wahrnehmen, scheint immer so gewesen zu sein. Ein typisches Phänomen individueller und kollektiver Wahrnehmung: Man nimmt nur wahr, wo und wann man selbst dabei war und selbst wahrnehmen konnte.

Bleiben wir bei der „Theologie, ge-

nauer: Religion. Die religiös-jüdische Weltanschauung hat die Pessach-Haggada (-Geschichte) im Frühen Mittelalter auf den Punkt gebracht: „Nicht nur einmal, in Ägypten wollte man uns Juden auslöschen, man will es immer wieder und in jeder Generation.“

Das ist, weit über die Orthodoxe hinaus, der Kern traditionell jüdischen Denkens – lange vor der Schoa. Dieses Denken diente nicht der Kohäsion, es war und ist der Geschichte geschuldet, aus der realen Geschichte abgeleitet. Diese jüdische „Theologie“ und Ideologie ist kein Wahn, sie ist kein Ergebnis von Geschichtsmascherei oder -indoktrination, sie ist aus der Wirklichkeit abgeleitet und sie prägt die jüdische Wahrnehmung von Wirklichkeit – als elementare und – nicht wahr? – als höchst verständliche Ängstlichkeit.

Diese Ängstlichkeit ist zugleich Kohäsion, und jene Ängstlichkeit wird durch (Wehr-)Kraft kompensiert. Überkompensiert? Vielleicht. Nicht auszuschließen. Auf jeden Fall ausschließen will „man“, wollen Israels Juden, neue Katastrophen, die Katastrophe Nummer zwei. Ihre Furcht davor ist real. Ist sie realistisch? Real bestimmt, und zwar geleitet vom Gefühl, in einer Art Ghettoaustausch zu leben. Ironie der zionistischen Geschichte: Die Diasporavorfahren der jüdischen Israelis lebten im städtischen Ghetto, sie heute im staatlichen. So empfinden sie es.

Bei vielen Israelis bewirkt dieses Gefühl keine Kohäsion, sondern Ermüdung und Resignation. Rund 300.000 Israelis leben dauerhaft im Ausland, und etwa 100.000 geborene Israelis haben, als Nachfahren deutscher Juden, (ausgerechnet?) außer dem israelischen auch einen deutschen Pass. Als meine Großeltern, Eltern und ich 1949 bzw. 1953 die deutsche Staatsbürgerschaft annahmen, wurden wir als „geschichtsvergesessene Verräter“ beschimpft. „Tempora mutantur et nos in illis.“ Als physische und psychische Dauerbelastung schlug Israels vermeintliche Kohäsion viele Israelis ko.

Noch zur „Theologie“: Orthodoxe Juden befolgen das Bilderverbot strikt. Deshalb lehnen sie zum Beispiel Dokumentarfotos und -filme über die Schoa ab, erst recht solche, wo nackte Holocaust-Opfer zu sehen sind. Das sei „Pornografie“. Folglich wollen orthodoxe Kreise in Israel eine eigene Holocaust-Gedenkstätte, die, anders als Jad Waschem, keine Holocaust-Fotos und erst recht keine Holocaust-Nacktfotos ausstellt.

Auch die geografische Demografie und Soziologie der Juden Israels verdeutlicht, dass die Schoa eher polarisiert als kohäsiv integriert. Für die Juden orientalischer Herkunft, zugleich die ärmeren Schichten der israelischen Gesellschaft, ist der Holocaust geografisch und mental ferner als z. B. den Israelis polnischer, russischer, ukrainischer, weißrussischer, rumänischer, bulgarischer, jugoslawischer, deutscher oder französischer und niederländischer Herkunft. Für die Israelis sowjetischer Herkunft war (und ist mental memoriert) der Zweite Weltkrieg nicht nur Schmach und Martyrium der Schoa, sondern auch der „Große Vaterländische Krieg“ mit dem Triumph über Hitler und sein Volk, also Kreuzigung und Auferstehung.

Was also hält Israels Gesellschaft wirklich im Innersten zusammen? Nicht die Schoa. Die Sprache? Inzwischen ja, am Anfang nein, und selbst die Gründer wie Ben-Gurion, Eschkol, Golda Meir oder Begin sprachen ein sehr „russisches“, „polnisches“ oder „amerikanisches“ Hebräisch. Mehr als eine Million der etwa sechs Millionen jüdischen Israelis sprechen, wenn überhaupt Hebräisch, dann, wie Außenminister Liber-



Foto: akq-images

Die Schoa war keineswegs von Anfang an der „Kitt“ des Staates Israel. Das änderte sich erst mit dem Prozess gegen Adolf Eichmann in Jerusalem. Dies ent-

sprach ideologie-, geschichts- und machtpolitischen Interessen Israels, so der Autor.

man, mit einem deutlich russischen Akzent und Tonfall.

Dennoch gilt für Israel inzwischen: Kohäsion durch Kommunikation in der hebräischen Sprache. Die jüdisch-israelischen Oberschichten beherrschen nicht selten mehrere Sprachen, zumindest die englische. Dadurch sind sie geografisch und ökonomisch global flexibel. Wenn sie abwandern, dann in die USA, wo sie sich als Juden auch nicht vereinsamt fühlen müssen.

Bleiben müssen, nicht auswandern können die weniger gebildeten und daher auch ärmeren Israelis. Meistens sind es die Religiösen und diese sind, ebenfalls meistens, recht „falkig“, also außenpolitisch wenig kompromissbereit. Das strengt auf Dauer noch mehr Juden noch mehr an, weil es immer mehr Falken und mehr Religiöse gibt, so dass immer mehr Nichtreligiöse, Wohlhabende und Gebildete auswandern oder auswanderungswillig werden.

Kohäsion durch Religion? Die jüdische Religion? Ungefähr 70 Prozent der jüdischen Israelis fühlen sich von der Orthodoxie vergewaltigt, und circa 20 Prozent der Israelis, die „Araber“ bzw. palästinensischen Israelis, sind Muslime, einige Christen oder Drusen. Die jüdische Religion spaltet also, sie eint nicht die Bevölkerung des Jüdischen Staates. Sie teilt sie in eine jüdische Mehrheit und eine überwiegend muslimische Minderheit. In beiden Blöcken wächst die Zahl der „Falken“, der kompromisslosen Juden und der kompromisslosen Muslime, die, wie ihre Vorfahren, gegenüber der Schoa (Katastrophe) in ihrer Mehrheit mehr als nur

klammheimliche Freude empfinden. Der gesamtisraelischen Kohäsion ist das nicht gerade förderlich.

Kohäsion durch die Bedrohung von außen? Sie ermüdet, wie gesagt, immer mehr jüdische Bürger, und die „arabischen“ fühlen sich von ihren „Brüdern“ nicht bedroht.

Kohäsion durch die Ideologie? Welche? Es gibt, auch innerzionistisch, verschiedene, zumindest die dominante Polarisierung zwischen „Falken“ und „Tauben“, Religiösen und Nichtreligiösen.

Kohäsion durch Zionismus? Die Auferstehung gilt als Faktum, das zionistische Ziel ist erreicht, Israel existiert und ist nun „postzionistisch“. Die Verhinderung einer neuen Kreuzigung scheint eher geboten. Die jedoch strengt an und laugt die Menschen aus, manche wandern aus oder zumindest gedanklich ab. Kohäsion?

Kohäsion? Keine sichtbar, weit und breit. Theodor Herzl, der „Vater“ des politischen Zionismus, schloss sein politisch visionäres Buch „Altneuland“ (literarisch ist es kaum erträglich) mit den Worten „Und wenn ihr wollt, ist es kein Märchen.“ Die Schoa als Kohäsion in und für Israel? Das ist ein Märchen.

Vergangenheitsbewältigung in Deutschland

Vergangenheitsbewältigung wurde „den“ Deutschen nach 1945 von innen und außen verordnet. Die westlichen Siegermächte haben für und in Westdeutschland („BRD“) ein neues Wertesystem, Vergangenheitsbewältigung, ge-

wollt, geschaffen und geschafft, mit Hilfe der bundesdeutschen Politik-Elite und – zunächst – gegen die und vorbei an der Basis. Die „Sowjets“ (Konrad Adenauer: „Soowjets“) hatten in der SED/DDR-Elite „willige Vollstrecker“, wenngleich, in ihrem Sinne, deutlich weniger erfolgreiche. Da die Mechanismen der deutschen Vergangenheitsbewältigung nach 1945 und 1989/90 durchaus vergleichbar sind, konzentriere ich mich in meinem Beitrag auf die Bewältigung der braunen Vergangenheit.

Von „Kohäsion“ durch Vergangenheitsbewältigung konnte am neudeutschen Anfang, in West wie Ost, keine Rede sein. Wie auf der jüdischen Opferseite bestand, freilich aus ganz und gar anderen Gründen, auf der Seite des „Tätervolks“ das Bedürfnis, die Vergangenheit eher zu (ver)schweigen als zu bewältigen. Man war überwältigt.

In Deutschland lebten dieselben Menschen wie vorher – wenn sie überlebt hatten. Wieder O-Ton Adenauer: „Andere jaab et nich.“ Das gilt übrigens auch für vermeintliche Vorbilder bundesdeutscher Vergangenheitsbewältigung. In braunen Zeiten waren sie teilweise auch mitmachend mitgelaufen, in bundesdeutschen vorgelaufen und zu Lichtgestalten mutiert. Ich denke an den Historiker Theodor Schieder, Günther Grass, Walter Jens oder den Kabarettisten Dieter Hildebrandt und, und, und.

Und sie alle verfügten und verfügen zum Teil bis heute, über dankbare, nibelungentreue Schüler und Günstlinge, die von Anderen Vergangenheitsbewältigung einfördern, bei ihren Lehrern und Beschützern jedoch jesuanische Milde walten lassen.

Nicht nur, doch nicht zuletzt und vor allem repräsentativ-empirisch beweisen die deutsche Demoskopie und die von Thomas Brechenmacher und mir entwickelte Historische Demoskopie (vgl. „Die Deutschen“, 1998) dies: Bis Ende der 1950er Jahre war Vergangenheitsbewältigung alles andere als ein Kohäsionsmittel. Seit den späten 1950er Jahren setzte eine intensive und freiwillige Welle bundesdeutscher Vergangenheitsbewältigung ein. Stets war sie durch Kontroversen gekennzeichnet. Von Kohäsion konnte keine Rede sein.

Vergangenheitsbewältigung nicht im engeren, doch im weiteren Sinne bewirkte in der Bundesrepublik schon früh Kohäsion: Das Grundgesetz. Das Grundgesetz wurde möglich, weil zwischen der Westmächte- und westdeutschen Positionselite normative Kohäsion bestand. Nicht der neue deutsche Mensch bewirkte das neue, demokratisch kohärente Westdeutschland, es waren die grundgesetzlichen Rahmenbedingungen. Nicht Personen, sondern Institutionen schufen den fundamentalen Wandel, wobei zu ergänzen wäre, dass seit 1949 in den funktional gleichen Institutionen neue, andere Personen als bis 1945 an den Schalthebeln saßen. Wieder gelten Einschränkungen, wenn man (mit Schaudern) erkennt, dass hier und dort und nicht so selten bis 1945 und ab 1949 dieselben Personen an denselben Schalthebeln saßen. Also doch eher die Macht der Institutionen als der Personen. Über das „Mischungsverhältnis“ jener Macht kann man streiten, nicht jedoch über die positive Dominanz der rechtlichen Rahmenbedingungen.

Legion sind die Beispiele dafür, dass Vergangenheitsbewältigung „die“ (West-) Deutschen mehr polarisierte als kohärenzbildend integrierte: Verjährungsdebatten, Ostpolitik, Sicherheitspolitik, Waffenexporte (bis zum heutigen Tag), Juden, Israel und und und.

Höhe- und Wendepunkt in Richtung Kohäsion durch Vergangenheitsbewältigung im Sinne eines von den unterschiedlichen deutschen Positionseliten

konsensual verlangten und durchgesetzten, bis zum ein- und aberlangten Vokabular der „Einzigartigkeit“ des Holocaust geradezu durchgeboxten verbindlichen Comments war der Historikerstreit der Jahre 1986 und 1987.

Wer sich jenem aberlangten Einzigartigkeits-Klebstoff, dieser gesellschaftlichen Kohäsion, entzog und diese Eintrittskarte nicht löste, der „flog“ zumindest von der politischen, publizistischen, literarischen und akademischen Karriereleiter oder wurde, wie vor allem Ernst Nolte, an den Pranger des bundesdeutschen Marktes gestellt. Ähnliches erlebte der Schriftsteller Martin Walser.

Sprache ist Grundbedingung jeder Kommunikation. Doch nicht jeder in Deutschland spricht oder versteht Deutsch.

Ob Nolte oder Walser Recht oder Unrecht hatten, ist hier nicht die Frage. Uns beschäftigt lediglich das Thema der Kohäsion und, wenn vorhanden, ihrer Mechanismen. Wir können, nein, müssen sagen: Ja, diese Kohäsion gab es seit Mitte der 1980er Jahre in West-Deutschland, es gibt sie bis heute und wohl weiterhin im vereinten Deutschland, denn, wie bei anderen Werten, spielt auch bezüglich der Vergangenheitsbewältigung der Westen der Republik (gottlob!?) die erste Geige.

Kohäsion durch Vergangenheitsbewältigung. Das gab und gibt es auf der Ebene der Positionseliten und bei all denen, welche diese oder vergleichbare hohe, einfluss- und einkommensreiche Positionen über die Karriereleiter erreichen wollten und wollen. Karrierismus und Opportunismus der gesellschaftlichen „Basis“ verstärken und verlängern die Kohäsion. Das ist gewollt. Ob das „gut“ oder „schlecht“, „richtig“ oder „falsch“ ist, interessiert (mich hier) nicht. Es geht um Analyse, nicht um die Festsetzung oder Kommentierung von Normen und Werten.

So oder so: Die Kohäsion der Positionseliten und Multiplikatoren im Bereich deutscher Vergangenheitsbewältigung prägt und reguliert neudeutsche Ideologien und Karrieremuster. Nach außen ist das wirksam und erfolgreich. Noch.

Auch nach innen? Die Geschichte und Demoskopie der alten und vereinten Bundesrepublik legt diesen Schluss

nahe: Ja, auch nach innen. Demoskopisch ja, demografisch-ideologisch und -historisch nein. Denn was bindet oder verbindet die rund acht Prozent Neudeutschen vornehmlich türkischer Herkunft mit der Schoa? Nichts. Sie sind Teil der deutschen Haftungsgemeinschaft, ohne haften zu wollen.

Noch wirken die Sanktionsmechanismen. Wir kennen sie, unter anderen Vorzeichen, aus Israel: Wer aus dem kohäsiven Konsenskreis ausgeschlossen und an den Pranger gestellt werden soll, wird als „Nazi“ oder „Faschist“ stigmatisiert, auch wenn, wo oder bei wem es weder subjektiv noch objektiv gerechtfertigt ist. In anderem Zusammenhang, in meinem Buch „Ewige Schuld?“ (1988), „(er) fand“ ich für diesen gesellschaftlich-ideologisch-kohäsiven Mechanismus den Ausdruck „Auschwitzkeule“, den Martin Walser 1998 – ohne Quellenangabe – übernahm (Es sei ihm jüdisch-christlich verziehen). Walser machte meinen Begriff zwar nicht salonfähig, aber er setzte ihn breitenwirksam ein. Der Basis-Beifall und das Eliten-Buh ließen erahnen, dass in Wirklichkeit Vergangenheitsbewältigung kein Kohäsions-, sondern ein Polarisierungsmittel der deutschen Gesellschaft ist.

Diesen Befund legen auch andere Indikatoren nahe: kollektiv empirisch beobachtete („participant observation“) und demoskopische, besonders vom Institut für Demoskopie Allensbach ermittelte Daten: In Deutschland gibt es Themen, über die „man“ lieber nicht spricht, denn „man“ könnte dabei „ausrutschen“ und „auf die Nase fallen“. Zu diesen Themen gehört besonders Jüdisches und damit das „Eingemachte“ der Vergangenheitsbewältigung. Diese Frage drängt sich deshalb auf: Könnte es sein, dass bei deutscher Vergangenheitsbewältigung, zumindest teilweise, mehr Verlogenheit als innere, normative Kohäsion dominiert?

Was aber hält die deutsche Welt im Innersten zusammen?

Teilweise die Geografie, das Land. Teilweise die Leute, die Demografie und innerhalb der Demografie des Ganzen die eigene Biografie und die Biografie der Freunde und Verwandten.

Teilweise die deutsche Ökonomie: Wohlstand, Wohlfahrt, die relativ gute Verwaltung, die relativ gute Infrastruktur.

Die Ökonomie prägt die Soziologie, die Schichtung der Gesellschaft, und die Schichtung schafft Milieus und Milieu-

Kultur. Kultur ist Kommunikation und Kommunikation verbindet Menschen, was im kleinen, eigenen Staat leichter als in der großen, weiten Welt ist.

Sprache ist Grundbedingung jeder Kommunikation. Doch nicht jeder in Deutschland spricht oder versteht Deutsch. Deutschland kennt Sprachbarrieren, und Sprachgrenzen innerhalb eines Gemeinwesens schaffen gesonderte Sprach- und Kommunikationsräume und auf diese Weise „Parallelgesellschaften“ und unterschiedliche Wir-Gefühle.

Wie auch in Israel und vielen offenen Gesellschaften sprechen die sozioökonomisch-kulturellen Oberschichten häufiger als die Unterschichten mehrere Sprachen. Wer viele Sprachen gut spricht, ist in vielen Ländern zuhause, kann sich in vielen Ländern zuhause fühlen. In Deutschland geht es Oberschichten gut, woanders kann es ihnen besser gehen. Wer Besseres als das Gute in Deutschland sucht, geht ins Ausland: in die USA, Schweiz, nach Österreich vor allem. Wie in Israel verlassen daher eher die Oberschichten auch in Deutschland das eigene Land. Kohäsion durch Ökonomie und Kultur? Durch die Nation? Gebildete Oberschichten fühlen sich, wie gesagt, nicht nur in der Herkunftsheimat heimisch, zumal die Globalisierung des Angebots auch eine weltweite Standardisierung des Lebensalltags ermöglicht: In jeder Stadt, in jedem Land gleicht ein Armani-, Bulgari- oder Gucci-Geschäft dem anderen nicht nur im Sortiment. Das globalisierte und standardisierte Sortiment schafft globale und standardisierte Mentalitäten. Was bedeuten da den globalisierten Oberschichten noch Schoa und Vergangenheitsbewältigung? Nichts.

Sie bedeuten auch den importierten Unterschichten nichts, weder den nach Deutschland importierten anatolischen Unterschichten-Türken noch den nach Israel importierten Unterschichten aus Rumänien, den Philippinen, Thailand oder aus Schwarzafrika. Multiethnische, multinationale, multikonfessionelle, multikulturelle Gesellschaften haben keine Mono-Kohäsion.

Keine Kohäsion weit und breit? Doch Gerechtigkeit (als Ziel) und Recht als Alltag und Regeln für alle. Langfristig prägt die operativ erfolgreiche oder erfolglose Funktion die Kohäsion moderner Gesellschaften. Das muss weder seelenlos sein noch geschichtslos, denn die Funktion von Institutionen im Dienste von Personen, von Menschen ist menschlich. Darauf kommt es an. □



Werner-Hans Böhm, Regierungspräsident a. D. und Vorstandsmitglied der Karl Graf Spreiti Stiftung (Mi.), moderierte einen Teil des Symposiums. Hier diskutieren die Referenten Körner (li.) und Kießling.

Wohlstand, soziale Marktwirtschaft und Konsum: ökonomische und soziale Kohäsionskräfte in der alten Bundesrepublik

Friedrich Kießling

Dass ökonomische Prosperität und demokratischer wie gesellschaftlicher Erfolg in der alten Bundesrepublik unmittelbar zusammenhängen, ist oft gesagt worden. Nach den Unterschieden zwischen Ost und West befragt, hat es Reiner Haseloff, damals CDU-Fraktionsvorsitzender in Sachsen-Anhalt und heute Ministerpräsident seines Landes, einmal so auf den Punkt gebracht: „Der Unterschied kommt daher, dass wir unsere Demokratie durch die friedliche Revolution selbst erworben haben. Der alten Bundesrepublik wurde die Demokratie durch die westlichen Alliierten geschenkt. Die Verinnerlichung der Demokratie dort hatte auch viel mit dem Wirtschaftswunder zu tun.“ Die westdeutsche Demokratie als ein Geschenk der Alliierten und dann sozusagen erkaufte durch das Wirtschaftswunder? Diese Sicht hat dann doch etwas Provozierendes und mag Anlass geben, einmal genauer hinzusehen. Ist an dem allgemeinen Befund, dass die ökonomische und soziale Prosperität viel zur Stabilität der Bonner Republik beigetragen hat, sicher nicht zu zweifeln, so bleibt doch die Frage, wie genau sie das tat und wie genau am Ende Demokratie und wirtschaftlicher Erfolg zusammenhängen.

I. Die Daten

Auf dem Weg zum wirtschaftlichen Erfolg lassen sich im Verlauf der alten Bundesrepublik ganz grob drei Phasen unterscheiden. Die unmittelbaren Anfangsjahre waren nicht von einem sofortigen Aufschwung geprägt. Im Gegenteil, ob das Erhardt'sche Experiment, schnell eine Marktwirtschaft einzuführen (denn darin bestand Erhardt's Wirtschaftspolitik im Kern), gelingen würde, schien in den ersten Jahren der jungen Republik gar nicht so sicher. Nach einem kurzen Boom im Anschluss an die Währungsreform kam die Wirtschaft nur schleppend in Gang. Die Arbeitslosigkeit blieb hoch. Die Kritiker schienen eine Zeit lang Oberwasser zu bekommen.

Doch dann, 1951/52, setzte die Kehrtwende ein. Jetzt begann die zweite Phase der bundesdeutschen Wirtschaftsentwicklung, die *cum grano salis* bis Anfang der 70er Jahre anhielt. Jetzt wuchs die Wirtschaft, nicht völlig gleichförmig, aber doch insgesamt stark und lang anhaltend. Man muss sich nur die Zahlen vor Augen halten: Die westdeutsche Wirtschaft wuchs in den Jahren 1951-1973 durchschnittlich und je nach genauem Parameter um bis zu 6,0 Prozent. Nimmt man die Jahre 1951 bis 1961 heraus, dann liegt die Steigerung bei durchschnittlich fast acht Prozent. Die Arbeitslosigkeit war noch Ende 1952 bei mehr als zehn Prozent, um erst anschließend deutlich zu sinken. Im Jahrfünft nach 1960 lag sie dann allerdings unter einem Prozent. Noch 1971 betrug der Jahresdurchschnitt 0,8 Prozent. Längst war die bundesdeutsche Wirtschaft auf die Anwerbung ausländischer Arbeitnehmer, sogenannte Gastarbeitern, angewiesen.



PD Dr. Friedrich Kießling, Privatdozent für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Erlangen-Nürnberg

Der Aufschwung hielt, eigentlich nur unterbrochen von einem Einbruch 1965/66, bis Anfang der 70er Jahre. Dann setzte die dritte Phase ein, die Historiker inzwischen gerne „nach dem Boom“ nennen und von der man sagen kann, dass sie bis zum Ende der alten Bundesrepublik dauerte. Konjunkturell war sie von einem Auf und Ab gekennzeichnet. Phasen geringen Wachstums oder auch Rezessionsphasen wechselten sich mit Phasen stärkeren Wachstums ab. Daneben gab es durchgehende und tendenziell wachsende wirtschaftlich-finanzielle Strukturprobleme. An erster Stelle ist die deutlich höhere Arbeitslosigkeit zu nennen, die auch in konjunkturell besseren Zeiten nicht entscheidend abschnitzte. Hinzu kamen Probleme bei der Finanzierung des Sozialstaates, die die Bundesrepublik seitdem begleiten. Regierungserklärungen der 70er und 80er Jahre klingen uns daher bis heute in vielem recht vertraut. Es ist von Staatsverschuldung, der Notwendigkeit zur Ankurbelung der Wirtschaft oder dem Umbau des Sozialstaates, der immer weniger finanzierbar sei, die Rede.

Im engen Zusammenhang zur wirtschaftlichen Entwicklung verlief die Sozialgeschichte der Bundesrepublik, hier verstanden als Geschichte des Wohlstands beziehungsweise der Wohlstandsverteilung. Zwar ist es nicht so, dass in der Bundesrepublik Einkommensunterschiede vollständig oder auch nur weitgehend eingeebnet wurden. Das durchschnittliche Realeinkommen stieg dennoch insgesamt um beeindruckende 400 Prozent, mit entsprechenden Auswirkungen bei den Wohnverhältnissen oder den Möglichkeiten der Konsum- und Freizeitgestaltung.

Beim zeitlichen Verlauf dieser Entwicklung ist wichtig, dass sie natürlich mit den wirtschaftlichen Phasen zu tun hatte, aber nicht völlig parallel verlief.

Es dauerte zum Beispiel einige Jahre bis das Wirtschaftswunder in breiten Bevölkerungsschichten ankam. Ende der 50er Jahre war es so weit. Und dann findet sich bis Anfang der 70er Jahre ein besonders steiler Anstieg der jeweiligen Zahlen. Am Beispiel der Motorisierung: Mitte der 50er Jahre besaßen kaum mehr als fünf Prozent der Haushalte ein Auto, Anfang der 70er Jahre waren es über die Hälfte. Seit der zweiten Hälfte der 50er Jahre nahm auch die Zahl der Auslandsreisen sprunghaft zu. Und von diesem Wohlstand profitierten dann auch die nicht-arbeitenden Bevölkerungsteile. Wichtigstes Beispiel dafür ist die Rentenreform von 1957, bei der die „dynamische Rente“ eingeführt wurde. Die Renten orientierten sich von nun an an der allgemeinen Lohnentwicklung. 1957 bedeutete das eine massive Steigerung. Die Zahlungen stiegen auf einen Schlag um bis zu 70 Prozent.

Für die meisten Deutschen hielt der Wohlstand auch „nach dem Boom“ an. Die Krisenendebatte Anfang der 80er Jahre wurde unter dem Schlagwort der „Zweidrittelgesellschaft“ geführt. Man kann darüber streiten, wie groß das untere Drittel war (und ist). Entscheidend ist, dass für die Mehrheit auch nach 1973 der Wohlstand hielt. Die Bundesrepublik blieb die Wohlstandsgesellschaft, die sie nach der Mangelgesellschaft der Nachkriegsjahre im Verlauf des Wirtschaftswunders geworden war.

II. Wohlstandsdeutungen

Als die Westdeutschen 1991, also kurz nach Ende der alten Bundesrepublik, in einer Allensbach-Umfrage gefragt wurden, worauf sie stolz seien, bejahten 82 Prozent der Befragten die Antwort „Wiederaufbau nach dem Krieg“. Es war der höchste Wert. „Die Leistungen der deutschen Wirtschaft“ und „soziale Sicherheit“ fanden sich ebenfalls auf vorderen Plätzen. Bei einer ähnlichen Frage zehn Jahre zuvor waren „Fleiß und Strebsamkeit“ sowie

Für die meisten Deutschen hielt der Wohlstand auch „nach dem Boom“ an.

„der Wohlstand, den wir erreicht haben“ unter den vier häufigsten Antworten. Sieht man sich die Einträge zum Zeitraum der Bundesrepublik in den „Deutschen Erinnerungsorten“ an, einer Sammlung zu identitätsstiftenden historischen Erinnerungspunkten der Deutschen, dann heißen die neben „Mauer“ und „1968“ natürlich auch „D-Mark“, „Sozialstaat“ oder „Volkswagen“. Blickt man neben den bloßen Daten auf die Deutungen, die die Menschen dem wirtschaftlichen Aufstieg gaben, so spielte die ökonomische und soziale Prosperität im Selbstbild der Westdeutschen sicher eine große Rolle (wenn auch bei weitem nicht die einzige). Doch „Wirtschaft“ ist ein sehr großer und allgemeiner Komplex. Interessant ist deshalb, welche Aspekte jeweils im Vordergrund standen. Bleibt man bei den Umfragen, dann fallen drei Dimensionen konstant auf: Zum einen Nennungen, die Solidität und Stabilität betonen, zum anderen solche, die den industriellen Sektor hervorheben, schließlich solche, die die Prosperität als eigene Leistung begreifen lassen.

Wenn sich die Westdeutschen selbst beschreiben sollten, so nannten sie von den 50er bis zu den 80er Jahren nicht nur Gründlichkeit und Zuverlässigkeit stets mit an der Spitze der eigenen Eigenschaften. Die Bundesbürger schienen auch von einem fast schon unheimlichen Streben nach Haushaltsdisziplin

und Preisstabilität beseelt. Unabhängig davon, dass die Bundesrepublik eine der niedrigsten Inflationsraten überhaupt aufwies, war unter den Antworten auf die Frage nach ihren politischen Prioritäten für die nächsten Jahre, eines immer dabei – ob 1955, 1963, 1969, 1977 oder 1983: der Wunsch nach stabilen Preisen. Entgegen anders lautenden Gerüchten konnten sich die Bundesregierungen auch regelmäßig der Unterstützung ihrer Bürger sicher sein, wenn sie Haushaltsdisziplin oder ökonomische Zurückhaltung auf ihre Fahnen schrieben. Das gilt für das Stabilitätsgesetz von 1967 genauso wie für die Sparversprechen der ersten Regierung Kohl oder für die Maßhalte-Appelle von Ludwig Erhard in den frühen 60ern. Geradezu unheimlich wird es, wenn man sich den persönlichen Sparwillen der Bundesbürger ansieht. Er nahm im Verlauf der Bundesrepublik sogar eher noch zu.

Ziemlich eindeutig ist das Bild auch, wenn man sich ansieht, welche wirtschaftlichen Sektoren im Fokus der Westdeutschen standen. Wer gedacht hätte, auch einmal etwas über Versicherungen, Dienstleistungen oder Banken zu finden, der wird schnell einsehen müssen, dass dies, jedenfalls in den Befragungen des Allensbacher Instituts nicht vorgesehen war. In den Umfragen qualmt und raucht es durchgängig durch die Geschichte der Bundesrepublik. Mehr oder weniger als Synonym von Wirtschaft erscheint die industrielle Fertigung. Wenn Produkte genannt werden, dann sind es Autos. Zwar ist es richtig, dass die Bundesrepublik im Vergleich zu anderen Ländern in der Wirtschaftsstruktur stark auf das produzierende Gewerbe bezogen blieb, aber seit etwa 1970 nahm auch hierzulande der tertiäre Sektor stark zu und überholte schließlich den sekundären Bereich. Im Bewusstsein der Menschen blieb die Bundesrepublik aber ein Land der klassischen Industrie, und das gilt wohl bis heute.

Schließlich fällt die Orientierung an der eigenen Leistung auf. Nicht nur lagen die Eigenschaften „Fleiß und Strebsamkeit“ bei den eigenen Eigenschaften die gesamten 40 Jahre der alten Bundesrepublik an erster Stelle und damit noch vor Zuverlässigkeit und Gründlichkeit. Als die Bundesbürger im Juli 1982 doch einmal Stolz auf ihren Wohlstand zugaben, da war es, wie gesehen, der „Wohlstand, den wir erreicht haben“.

Insgesamt genügt es nicht, auf die Rolle von ökonomischer Prosperität und Wohlstand zu verweisen, wenn man danach fragt, was die Bundesbürger zusammenhielt. Es sind spezifische Aspekte dieser Dimension, auf die die Bundesbürger stolz waren und die die bundesdeutsche Identität festigten. Auffällig ist dabei, dass sich zumindest die Qualitäts- und Industrieorientierung weiter zurückverfolgen lässt. Darauf hat etwa Jürgen Kocka vor einiger Zeit hingewiesen. Fleiß-, Wert- und Soliditätsorientierungen lassen sich seit dem Kaiserreich als wichtige Aspekte in der öffentlichen Selbstbeschreibung ausmachen. Die Bundesbürger fügten ihr Bild von der eigenen wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit offenbar in länger bestehende Deutungsmuster ein. Was herauskam, war eine viel beschworene Wiederaufbauerzählung, in die sich „Made in Germany“ oder der „Volkswagen“ als zuverlässiges Gefährt eines maßvollen Massenkonsums ebenso einordnen ließen wie der Fleiß und der Aufbau durch eigener Hände Arbeit. Die Bundesbürger bezogen ihr Selbstbewusstsein, ihre Identität, sicher auch aus der Prosperität, aber es war eine qualifizierte Prosperität, die aufgerufen wurde. Was zum Vorschein kommt, sind weitere Werte,

die sich mit dem wirtschaftlichen Erfolg verbinden, die aber auch mit dem politischen System zu verknüpfen waren. Stabilität und Sicherheit ist so ein Wert, das erstaunte Bewusstsein, dass Staat, Gesellschaft und Wirtschaft gleichermaßen funktionierten.

III. Soziale Marktwirtschaft, Massenkonsum und Demokratie

Von Anfang an war die ökonomische und soziale Prosperität also mit bestimmten politisch-gesellschaftlichen Werten verknüpft. Das bloße Nacheinander von (erstens) Wirtschaftswunder und (zweitens) Ankunft der Bundesbürger in Demokratie und Pluralismus führt so gesehen nicht weit. Wie stark Prosperität mit allgemeinen politisch-gesellschaftlichen Werthaltungen verknüpft war, kann an zwei Beispielen besonders gut gezeigt werden, am Konzept der Sozialen Marktwirtschaft sowie am Zusammenhang von Konsum und Demokratie.

Soziale Marktwirtschaft ist bis heute eines der Hochwertwörter der bundesdeutschen Debatten. Mit ihm verbindet sich der Erfolg der Bundesrepublik wie mit kaum etwas anderem. Der Grundbefund ist, dass es eben nicht nur die Marktwirtschaft, die funktionierende Ökonomie ist, auf die man sich damit beruft, sondern von vornherein ganz andere Wertfelder mit hineinkommen. Anders gesagt, das Modell des bundesdeutschen Wirtschaftssystems war von Beginn an ein Wertgebundenes, und zwar eines, das an Werte gebunden war, die weit über das Ökonomische hinausreichten. Das lässt sich an den Gründungsvätern der sozialen Marktwirtschaft ebenso gut zeigen wie an begriffshistorischen Erklärungen dafür, warum gerade dieser Begriff nach 1945 so schnell erfolgreich wurde.

Liest man sich die ökonomischen Schriften der beiden wohl wichtigsten Gründungsvätern der Sozialen Marktwirtschaft, Ludwig Erhard und Alfred Müller-Armack, wird schnell klar, dass beide von einem starken ethischen Fun-

dament aus argumentierten. In den frühen Texten Erhards etwa findet sich das ganze Spektrum einer liberal-konservativen Gegenwartsdeutung, die die „see-lenlose“ Bürokratie ebenso anprangerte wie den Kollektivismus oder den „Termitenstaat“ und die auf die Freiheit als Entfaltung der ebenso ihrer Verantwortung für die Gesamtheit bewussten Persönlichkeit setzte. Und auch später warnte er immer wieder vor dem totalen „Versorgungs-“ und „Kollektivstaat“, der die Eigenverantwortlichkeit bedrohe, sprach aber gleichzeitig regelmäßig von einem „Ganzen“, auf das man sich beziehen müsse.

Grundsatzentscheidungen weit über das ökonomische hinaus kommen auch ins Spiel, wenn man sich dem Erfolg des Schlagworts soziale Marktwirtschaft begriffsgeschichtlich nähert. Vor allem gelang es dem Begriff Ende der 40er und Anfang der 50er Jahre zwei ganz unterschiedliche Vorstellungen der damaligen Debatten zu verbinden.

Auf der einen Seite standen „sozialistische“ Vorstellungswelten, die bekanntlich nach 1945 in einem weiten politisch-gesellschaftlichen Spektrum von der SPD über die Kirchen bis zu Teilen der CDU und ihrer Anhängerschaft verbreitet waren. Auf der anderen Seite verband sich mit der „Planwirtschaft“ bzw., wie zeitgenössisch häufig gesagt wurde, der „Zwangs-“ oder „Kollektivwirtschaft“, aber auch die Wirtschaftspolitik des Nationalsozialismus sowie – und im beginnenden Kalten Krieg immer mehr – das Wirtschaftssystem der Sowjetunion und ihrer Satellitenstaaten. Das wiederum machte die Marktwirtschaft und ihre Freiheiten attraktiv. Vor diesem Hintergrund traf die Begriffsbildung der Sozialen Marktwirtschaft antitotalitäre wie die vielgestaltigen „sozialistischen“ Strömungen der Nachkriegszeit und wurde so für viele anschlussfähig. Die SPD mochte über den von der CDU eingeführten Begriff so schäumen wie sie wollte, am Ende musste sie ihn übernehmen und tat es auch. Wiederum sind es Integrationskräfte weit über das rein Ökonomische

hinaus, die einbezogen werden müssen, um die Attraktivität des Wirtschaftsmodells der alten Bundesrepublik zu erklären.

Man müsste an dieser Stelle weitergehen und den Blick über die Bundesrepublik hinaus ausweiten. Die partielle Diskreditierung der Marktwirtschaft und die Betonung sozialer, staatsinterventionistischer Elemente war beileibe kein deutscher Sonderfall in der Nachkriegszeit. Die Konstellation, die in Deutschland die Soziale Marktwirtschaft zum Erfolg machte, fand sich auch anderswo in Europa. Ob in Frankreich, Großbritannien oder den skandinavischen Ländern, überall kam es nach 1945 zu einer Phase hoher sozialpolitischer Aktivität, die sich im Laufe der 50er und auch 60er Jahre eher verstärkte. Dazu ließe sich sehr viel sagen. Der Wunsch nach dieser Form des Ausgleichs in der Gesellschaft war offenbar in ganz Europa zu diesem historischen Zeitpunkt verbreitet. Ich möchte aber auf diese internationalen und historischen wichtigen Bezüge jetzt nicht weiter eingehen, sondern ein zweites Beispiel für die Wertedimension des Wohlstands einbringen.

Die Konstellation, die in Deutschland die Soziale Marktwirtschaft zum Erfolg machte, fand sich auch anderswo in Europa.

Die Frage nach der Verbindung ihres Gegenstandes zur Politik und gerade zu einer demokratischen politischen Kultur gehört zu den ganz wichtigen Themen der historischen Konsumforschung. Für unseren Kontext besonders spannend ist eine Variante der Debatte, in der nach dem Zusammenhang zwischen dem Konsumenten auf der einen Seite und einem emphatischen Bürgerbegriff auf der anderen gefragt wird. Spätestens an dieser Stelle kommt der Wirkungszusammenhang zwischen Demokratie und Konsumgesellschaft ins Spiel. Für die Situation in den USA ist daraus die Figur des „consumer citizen“ entstanden. Der Begriff ist zwar auch im amerikanischen Zusammenhang schillernd geblieben, zudem war er immer wieder historischem Wandel unterworfen, doch ob im späten 19. Jahrhundert, in der Ära des „New Deal“ oder in der amerikanischen Nachkriegsgesellschaft, Demokratie und Konsum wurden regelmäßig als zwei Seiten einer Medaille verstanden. Zugehörigkeit zur amerikanischen Nation und ein von Konsum geprägter Lebensstil fielen zusammen und wurden, so die Vorstellung verschiedener Interpreten, zu einem wichtigen Bestandteil der amerikanischen Identität.

Für die Bundesrepublik haben Historiker inzwischen ähnliche Deutungen des „Konsum-Bürgers“ entwickelt und die Herausbildung einer Konsumenten-Identität als wichtigen Bestandteil der westdeutschen Identitätsbildungen nach dem Zweiten Weltkrieg beschrieben. Andere Arbeiten haben auf die Verbindung antitotalitärer bzw. demokratisch-aufklärerischer Werte und den jeweiligen Konsumbildern verwiesen. Gerade im Kalten Krieg konnte die Konsumgesellschaft als Träger von ebenfalls politisch konnotierten Werten fungieren. Die Freiheit des Konsumenten war auch die Freiheit des Staatsbürgers.

Historisch-analytisch gesehen hohe Plausibilität darf schließlich eine Deutung beanspruchen, die zum einen die Chance auf Teilhabe durch Massenkonsum betont, in dem nicht nur wenige, sondern eben viele am Wohlstand und

den damit verbundenen Konsum- und Freizeitmöglichkeiten partizipierten, und zum anderen auf den Individualisierungsgewinn von Wohlstand und Konsum verweist. Konsum wird hier als Erweiterung von individuellen Möglichkeiten erfahren. Die damit verbundene Stärkung des Individuums führt am Ende auch zur Stärkung der Zivilgesellschaft, in der der Einzelne seine Interessen artikuliert und einfordert. Die „Durchsetzung der Konsumentenemanzipation“, so der Historiker Habbo Knoch, werde auf diese Weise zum Vehikel einer neuen politischen Kultur, die „Ansprüche auf eine Partizipation“ erhebt, sich „gegen das Gefühl der Steuerung durch Staat, Öffentlichkeit und Markt“ richtet, und die in der „Konsumrevolution“, etwa in der „Erziehung zum „freien“ Verbraucher ohne individuelle Beratung“ durch die Supermärkte, schon eingeübt war.

Ich gebe zu, das ist die optimistische Version des Zusammenhangs von Massenkonsum und Demokratie. Gerade viele bundesdeutsche Intellektuelle, von links bis rechts, haben das häufig ganz anders gesehen. Und ich würde auch sagen, dass der „consumer citizen“ in der Bundesrepublik erstens später und zweitens wohl auch schwächer ausgeprägt ist, als das in den USA der Fall gewesen sein mag. Doch völlig unplausibel ist auch diese Deutung nicht. Neben der bloßen zeitlichen Parallelität der Entwicklung eines Bürgerbewusstseins und der Entstehung der Konsumgesellschaft behauptet sie eine substantielle Verbindung zwischen beidem. Die Alternative zwischen dem bundesdeutschen Wohlstands- und Konsumbürger und einer genuinen politischen Identität, die bei Haseloff anklängt, ist so gesehen falsch. Beides kann sich gegenseitig verstärken.

IV. Zusammenfassung

Ist die alte Bundesrepublik also vor allem eine Wirtschaftsdemokratie gewesen, und wie genau hat die ökonomische Prosperität Kohäsionskraft entfaltet? Die Ergebnisse meiner Überlegungen lassen sich abschließend in fünf Punkten zusammenfassen:

1. Dass die Bundesbürger vor allem wegen des Wirtschaftswunders in die parlamentarisch-demokratische Bonner Republik fanden, ist sicher eine grobe Vereinfachung. Auch freiheitliche Wertorientierungen oder Vertrauen in die politischen Institutionen sind in Umfragen relativ früh nachweisbar. Das hing sicher mit der Frontstellung des Kalten Krieges zusammen, ich würde aber ebenso sagen, dass es im Wertekanon der Deutschen auch 1945 schon ein zivilgesellschaftliches Potential gab. Freiheitlich-demokratische Werte waren den Deutschen nicht unbekannt. Die neue Ordnung von 1945/49 war damit unabhängig von der Wirtschaftsentwicklung für nicht wenige von Anfang an chancenbehaftet.

2. Ein zweiter Befund bezieht sich auf die Konnotationen, die in der Erfahrung des wirtschaftlichen Erfolgs liegen. Der Wohlstand wurde als ein spezifischer verstanden, die Bundesbürger suchten nach einer spezifischen Form von Wohlstand. Hier ist die Stabilitätsorientierung wichtig. Sicherheit und Stabilität spielten in den Deutungen des Wirtschaftswunders eine erhebliche Rolle. Nicht Wohlstand an sich, sondern stabile wirtschaftliche Zeiten banden die Bundesbürger an ihr Gemeinwesen. Darüber hinaus spielte eine Rolle, dass man diesen Aufbau als die eigene Leistung empfand. Es war nichts Geschenktes oder Zufälliges.

3. Diese Soliditäts- und Fleißkonstruktionen fügten sich in länger vorhandene Eigenbilder der Deutschen ein.



Foto: akg-images

Ludwig Erhard und seine berühmte Zigarre waren ein Markenzeichen für Wirtschaftswunder und den Optimismus der bundesrepublikanischen Gesellschaft.

Sie schlossen an eine bereits stabilisierte Identität an, die weit ins 19. Jahrhundert hineinreichte und damit das aktuelle, zunehmend positive Selbstbild nur noch verstärkte. Entsprechende historische Anknüpfungspunkte sollten auch bei der Konstruktion bundesdeutscher Identitäten keineswegs unterschätzt werden.

4. Man muss allerdings auch den internationalen Kontext beachten. Weder war das Wirtschaftswunder der 50er und 60er Jahre eine deutsche Besonderheit. Es hat es, in der einen oder anderen Form, in ganz Westeuropa gegeben. Noch sind die spezifischen Deutungen und Erwartungen, die sich damit verbanden ein deutscher Sonderweg. Vor allem das Verständnis von Sozialpolitik als etwas, das nicht nur Armut bekämpft, sondern auf Wohlstandsteilnahme möglichst aller gerichtet ist, lässt sich auch anderswo feststellen. Es gehört zum spezifischen Moment der europäischen Geschichte in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg.

5. Man muss auf Punkte sehen, an denen sich wirtschaftliche und politische Integration nicht lediglich additiv ergänzten, sondern beide Dimensionen substantiell zusammenhingen. Schon die Stabilitätsorientierung ließ sich ökonomisch wie politisch verstehen. Das Modell der Sozialen Marktwirtschaft ist mindestens ebenso politisch-gesellschaftlich wie ökonomisch fundiert gewesen. Schließlich: Auch wenn bundesdeutsche Intellektuelle von links bis rechts im Massenkonsum meist eine Bedrohung für die politisch-gesellschaftliche Ordnung sahen, historisch-analytisch spricht vieles dafür, dass ökonomische Teilhabe und politische Partizipation, wirtschaftliche Selbstbestimmung und ein emphatischer Bürgerbegriff, durchaus zusammengingen. Sie können beim Blick auf die Kohäsionskräfte der alten Bundesrepublik so immer wieder als zwei Seiten einer Medaille betrachtet werden, nämlich als das Hineinwachsen der Bundesbürger in ihren wirtschaftlich und politisch attraktiven Staat. □

Literatur:

Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie. Bde. 8 u. 9, 1978-1983 u. 1984-1992. Berlin u. New York. 1983 u. 1993.

Anselm Doering-Manteuffel u. Lutz Raphael: Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte seit 1970. Göttingen 2008.

Etienne François u. Hagen Schulze (Hg.): Deutsche Erinnerungsorte. 3 Bde. München 2001.

Habbo Knoch: „Mündiger Bürger“, oder: der kurze Frühling einer partizipatorischen Vision. Einleitung, in: ders. (Hrsg.): Bürgersinn mit Weltgefühl. Politische Moral und solidarischer Protest in den sechziger und siebziger Jahren. Göttingen 2007, S. 9-53.

Jürgen Kocka: Einleitung. In: Volker R. Berghahn u. Sigurt Vitols (Hg.): Gibt es einen deutschen Kapitalismus? Tradition und globale Perspektiven der sozialen Marktwirtschaft. Frankfurt/M. u. New York 2006, S. 9-21.

„Wir Osis sind nicht bekloppt“. Reiner Haseloff, CDU-Fraktionsvorsitzender in Sachsen-Anhalt, über die fremden Rituale des Westens, den letzten Katholiken des Landes und die Vorzüge ostdeutscher Frauen. In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung, 27. 3. 2011.

Die deutschen Heimatbewegungen und ihre Konjunkturen im 20. Jahrhundert

Willi Oberkrome

0.

Das im Rahmen der Ostplanung unverkennbare Zusammengehen von akademischen Eliten des *Schwarzen Korps* und ausgewiesenen Funktionären des Heimatschutzes, scheint etliche festgefügte Lehrmeinungen über die Geschichte der „heimatlichen“ Ideologie, ihrer Praxis und ihrer Exponenten zu bestätigen. Nicht nur nach Ansicht mächtig informierter Feuilletons erfuhr der heimatideologische Wertekanon während des „Dritten Reiches“ außerordentlichen Auftrieb, wurde er doch von großdeutschen Feiertagsreden, von Wochenschaufeatures, von Rundfunkdarstellungen und völkischen Benimmfibeln monoton beschworen. Was nach „Blut-und-Boden“ anmutete, was mit den Etiketten „artgerecht“ und „deutschstumsgemäß“ versehen werden konnte, was auf Heimattreue und Schollenhaftung hindeutete, das alles markierte offenkundig die kulturpolitischen Ziellinien des Nationalsozialismus. Demzufolge versteht es sich geradezu von selber, dass die Heimatschützer als selbsternannte Treuhänder essentiell deutscher Daseinsweisen und echten deutschen Kunstschaffens nach 1933 zum Höhenflug ansetzten. In Sprache und Schrift, in Bau und Bild, in Sonntagsbrauch und Alltagskomment, in Natur und Landschaft schienen sie auf „ganzer Linie“ zu reüssieren.

Diese Interpretation mag plastisch, populär und eingängig sein, zutreffend ist sie nicht. Wenn man ihr die tatsächlichen – nicht lediglich die rhetorischen – Durchsetzungschancen heimatlicher Anliegen in der NS-Zeit als Prüfungskriterien zugrunde legt, erweist sie sich als äußerst fadenscheinig. Eine Revision drängt sich somit auf und soll im Folgenden vorgenommen werden. Die für sich genommen wenig originelle Annahme, dass primär nach 1918 unterschiedliche, nicht selten divergierende und mitunter konfligierende Konzepte von „Volkwerdung“ und „Volksordnung“ innerhalb des rechten Lagers zu Einfluss gelangten, dient dabei als heuristische Richtschnur. Mit ihrer Hilfe soll der Nachweis erbracht werden, dass die unverhofften Hochkonjunkturen des Heimatschutzes – im klaren Gegensatz zu allen anders lautenden „Befunden“ – in die frühen Jahre der beiden deutschen Nachkriegszeit des 20. Jahrhunderts fielen. Demgegenüber mutet die Verlaufskurve heimatideologischer Impulsgebung innerhalb des „Führerstaates“ eher flach und bescheiden an. Das auf Regionalität und Stammesart fußende Modell einer Renovation des Deutschtums unterlag zunehmend alternativen ethnoradikalen Entwürfen, teils, weil diese von zuständigen nationalsozialistischen Machtinstanzen privilegiert wurden, teils, weil sie sich unter den spezifischen Bedingungen der totalen Rüstungswirtschaft und der expansiven Kriegspolitik – pragmatisch gewendet – „bewährt“ hatten.

Um diesen Behauptungen einen empirisch halbwegs tragfähigen Unterbau zu verleihen, sollen die organisatorischen und inhaltlich-ideellen Parameter der Heimatbewegung in der Weimarer Republik skizziert werden (1). Anschließend wird anhand von wenigen kardinalen heimatlichen Themen-



Prof. Dr. Willi Oberkrome, Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Freiburg

schwerpunkten die Wirkungsgeschichte des raum- und stammesideologisch grundierten Ethnonadikalismus nach 1933 überprüft (2). Daran anknüpfend ist die frühe bundesdeutsche Reaktion auf klassische Ansätze des Heimatschutzes stichwortartig zu diskutieren (3).

1.

Zwei Ereignisse haben dem Heimatschutz im Raum von Politik und Verwaltung anhaltende Reputation und bisweilen generöse materielle Förderung verschafft: Der in heimatbündischer Regie vonstatten gegangene Wiederaufbau kriegsverwüsteter Dörfer und Agrarlandschaften in Ostpreußen 1914 sowie die von Reichskanzler Cuno und den Oberpräsidenten des Rheinlands und Westfalens verfügte Spitzenstellung des westdeutschen Heimatschutzes im anti-französischen *Volkstumskampf* an der Ruhr 1923. Beide Betätigungsfelder waren publizitätsträchtig. Aber vor allem das Engagement der westlichen Heimatschutzdependancen bei der „volkskulturellen“ Delegitimierung des französischen Oktrois im „industriellen Hexenkessel“ des Ruhrgebiets, zahlte sich aus. In fünffacher Weise kam es dem Deutschen Heimatbund zugute.

1. Sein nationales Prestige wuchs zusehends. Der *Ruhrkampf* verschaffte dem Heimatschutz das Renommee eines schlagkräftigen Kombattanten in den nahezu ununterbrochenen, gegen das „System von Versailles“ gerichteten „Grenzkämpfen“ der Weimarer Republik.

2. Der grenz- und volkstums kämpferische „Einsatz“ begründete eine über Jahrzehnte beständige Allianz zwischen den deutschen Heimatbünden und einer ihnen vielfach kongenialen wissenschaftlichen Richtung, die in den frühen 1920er Jahren als völkisch-interdisziplinäre Kulturraumforschung oder Historische Landeskunde institutionell aus der Taufe gehoben wurde.

3. Das 1923 jäh gewachsene Ansehen erleichterte den Heimatbünden die Mobilisierung und Anwerbung von Bürgermeistern, Kultusbeamten sowie weiteren kommunalen und regionalen Amts- und Mandatsträgern. Unter ihnen konnten sich durchaus auch Sozialdemokraten befinden, wie das Beispiel Carl Severings illustriert.

4. Solche personellen Verzahnungen mit der lokalen Politik und der Bürokratie begünstigten eine informelle Implementierung des Heimatschutzes in das Gehäuse örtlicher Kulturpolitik, was vor allem die Gründung ungezählter Heimatmuseen und Heimatstuben zur Folge hatte. Die ohnehin stark von Pädagogen und Geistlichen frequentierten Heimatbünde unterhielten regen Kontakt zu Schulen, Kirchengemeinden und Einrichtungen der Erwachsenenbildung. Ähnliches gilt für das Vereinswesen jenseits des Arbeitermilieus. Der Heimatbund setzte sich ferner bei den jungen Rundfunkanstalten für seine Belange ein.

5. Als Triumph des organisierten Heimatgedankens musste der Entschluss der Länderregierungen gelten, die Heimatkunde als „staatsbürgerliche Erziehung“ im Unterricht der Elementarschulen behandeln zu lassen. Er basierte unter anderem auf der einschlägig lancierten Mutmaßung, dass heimatlich vorgebildete Jugendliche gegen die zivilisatorischen Verlockungen einer, wie man meinte, westlich-undeutschen Gegenwartskultur ebenso zu immunisieren seien wie gegen die ruchlosen Einflüsterungen internationalistischer Revolutionsprediger.

Diverse in Wissenschaft, Kunst, Architektur und Verwaltung maßgebliche Persönlichkeiten, vornehmlich abseits der Metropolen und industriellen Ballungszentren, sympathisierten mit der Heimatbewegung. Ihre Weltanschauung sollte sowohl als Schutzwall vor das angeblich identifizierbare Wesen des deutschen Volkes gezogen als auch zum Instrument einer völkischen Erneuerung,

Als Triumph des organisierten Heimatgedankens musste der Entschluss der Länderregierungen gelten, die Heimatkunde als „staatsbürgerliche Erziehung“ im Unterricht der Elementarschulen behandeln zu lassen.

das heißt zum Werkzeug der Befreiung aus kulturellen Fremdüberlagerungen und ethnogenetischen Sackgassen gemacht werden. Diese qualitativ variierenden, zuweilen bloß unterschwellig vorgenommenen Zweckzuschreibungen deckten sich nahtlos mit dem Selbstverständnis der aktiven Heimatschützer.

Ihre Konzeption einer Regeneration des Volkstums stand, vereinfacht formuliert, in der Tradition organologischer, körperfixierter Gesellschafts- bzw. Gemeinschaftstheorien, die, sei es ausdrücklich, oder sei es subkutan, in den gesellschaftspolitischen Debatten des frühen 20. Jahrhunderts breiten Platz beanspruchten. Der vom Kriegsausgang bestätigte Eindruck drastischer soziokultureller Defizite und struktureller Mängel des Wilhelminischen Deutschlands verlieh ihnen Resonanz. Daher lag es nahe, das artifizielle Aufbauprinzip des zerstorbenen Reiches inklusive seines dynastisch-willkürlich vorgegebenen

Föderalismus mit einem Gegenentwurf zu konfrontieren, der vermeintlich natürlichen, raumhistorisch überlieferungsechten und deswegen somatisch vitalen Gestaltungskomponenten gerecht werden würde.

Um dem durch Versailles in Ketten gelegten deutschen „Volksleib“ neue, „unüberwindliche“ (Paul Schultze-Naumburg) Kraft einzuspeisen, schien es erforderlich, die einzelnen Organe des völkischen Torsos zunächst punktgenau zu konturieren. Daraufhin seien Symptome ihrer Deformation zu diagnostizieren, bevor die einzelnen, mehr oder weniger lädierten Körperteile einer kulturell induzierten Therapie unterzogen werden könnten. Als Glieder des Volkskörpers galten die deutschen Stämme in ihrer Verbundenheit mit den ihnen unverwechselbar zugehörigen Kulturräumen. Dem seinerzeit auch geschichtswissenschaftlich widerlegten Trugschluss, dass diese Stämme aus der germanischen Vorzeit weitgehend originalgetreu hervorgegangen seien, erlagen lediglich einige völkische Sektierer und Obskuranten. Nach der im Heimatschutz geltenden Auffassung waren die Stämme ebenso wie die von ihnen erschlossenen Räume kontinuierlichen Prozessen kultureller, sozialer, auch wirtschaftlicher Inklusion und Exklusion ausgesetzt, vollzogen also einen steten, historischer Entwicklung geschuldeten Wandel, der sich allerdings um einen letztlich beständigen und rational kaum fassbaren Wesenskern jeder einzelnen Landsmannschaft rankte. Nach seinen essentialistischen Maßgaben war zu entscheiden, welche der Transformationen und Adaptionen als gesund oder als schädlich eingestuft werden mussten.

Zur umfassenden, langfristigen Wiedergenesung des republikanisch kränkelnden und außerdem zivilisatorisch geschwächten Deutschtums war die Reanimierung der volksgruppen- und kulturraumkohäsiven Kernpotentiale unerlässlich. Von heftigen, „stammesegoistischen“ Auseinandersetzungen über binnendeutsche Grenzverläufe begleitet, gingen die Heimatbünde daran, die kulturell spezifizierbaren Raum-

einheiten abzustecken. Unter erheblichem intellektuellem Aufwand bemühten sie sich sodann, die landsmannschaftlich opportune Volkskultur – als den Schlüssel zum tribalen Nukleus – aus unangemessenen, verfälschenden Überlagerungen herauszudestillieren und für die sittlich-mentale „Wiederbeheimatung“ der Betroffenen fruchtbar zu machen. Damit glaubten sie, den Königsweg zur physischen Heilung der Nation beschritten zu haben. Der Leib des Volkes war nur so robust wie der Zustand seiner einzelnen Elemente. Die Sanierung selbst des geringsten Organs wurde so gesehen zur vaterländischen Pflicht.

Diese Überzeugung mündete, wie gesagt, in dem Bestreben ein, vermeintlich authentische landsmannschaftliche Tugenden, Verhaltensstile und Wertempfindungen durch volkskulturelle Betreuung und Erziehung zu beleben. Zu den herausragenden, in aller Regel durch spezielle Fachgruppen nach außen vertretenen Segmenten des dementsprechenden heimatideologischen Engagements zählten die Bereiche:

- Bauerntum, in dem groteske agrarromantische Verklärungen und „erbhygienische“ Familienberatung mit ernsthaften Reflexionen zur Eindämmung der grassierenden – allgemein als sozial und ethnisch bedrohlich eingestuft – „Landflucht“ Hand in Hand gehen konnten.
- Geschichte, in heimatlicher Grundausrichtung nach den Vorgaben der lokalen Geschichtsvereine. Daraus resultierte eine oft anekdotenlastige, scheinbar biederdeskriptive, bei Licht besehen jedoch entschieden völkisch-tribalistische Laienhistoriographie, die in erster Linie durch die allerorten verlegten Heimatbeilagen der regionalen Tageszeitungen einen nennenswerten Bekanntheitsgrad erlangen konnte.
- Volkskunde mit den Sektionen Volkstanz, Laienspiel und Volksmusik. Diese Fachgruppen verstanden sich aufgrund ihrer unmittelbaren Tuchfühlung mit den freizeithilich relevanten Hervorbringungen der stammesräum-

lichen Kulturproduktion als Speerspitze eines gegen die „Amerikanisierung“ deutscher Lebensgewohnheiten und Alltagsvergnügen gerichteten nationalen Aufgebirehrens.

- Naturkunde und Naturschutz, die einerseits naturwissenschaftliche Einsichten in die Geologie, die Flora und Fauna der Heimatareale ermöglichen wollten und andererseits einer konservatorisch-musealen Naturdenkmalpflege das Wort redeten.
- Baupflege, die – von heimatkonformen Architekten inspiriert – Einfluss auf städtische und außerstädtische Siedlungsbildungen, Stadtteil- und Gebäudesanierungen, bauliche Denkmalpflege, lokale Parkgestaltung usw. zu nehmen hatte. Ihr oblag die Beratung von Bauhandwerkerinnungen sowie von Bauherren, die beide – mit größter Energie – zur Verwendung „gebietstypischer“ Materialien, Farben und Formen angehalten wurden. Für letztere waren insonderheit die Dächer ausschlaggebend. Das Bauressort des Heimatschutzes trat darüber hinaus zu einem obsessiven Kampf gegen Plakat- und Leuchtreklamen an. Sie wurden als Wahrzeichen einer konsumgesellschaftlichen Verirrung angeprangert.
- Heim und Werk, eine Fachsparte, die sich mit ähnlicher Kompromisslosigkeit gegen den Vertrieb sogenannten „Warenkitsches“ einsetzte. Als solcher wurde nicht allein erkennbarer Nippes abqualifiziert, sondern die überwiegende Mehrzahl seriell gefertigter Gebrauchsgüter, vom einheitlich montierten Wohnzimmerschrank, über die von Rügen bis Ruhpolding standardisierte Suppenkonserve bis zum maschinell vernähten Anzug von der Stange. Der Heimatschutz privilegierte handgearbeitete Haushaltswaren, Konfektionen und Lebensmittel, denen regionale Merkmale den Stempel aufgedrückt haben sollten. Zahlreiche Heimatschützer befassten sich mit der korrekten Einrichtung von Wohnungen. Sie insistierten auf die allgemeine

Erschwinglichkeit manuell oder wenigstens traditionsgerecht hergestellter Waren.

- Sprache und Schrifttum, in deren Zentrum die Pflege und Wiederverbreitung der mehr und mehr in Vergessenheit geratenen regionalen Mundarten, primär in ihren plattdeutschen Versionen standen. In diesem Sinne bemühten sich die Heimatenthusiasten um Sen-deplätze im Rundfunk, sodann auch um die Berücksichtigung des Mundartlichen im Repertoire der regionalen Bühnen, im Zeitungswesen und im Amtsdeutsch. Sie regten die Gründung von Volks- und Heimatbibliotheken mit inhaltlich konformen Beständen an. Das Augenmerk der Heimatbünde richtete sich weiterhin auf die Verlage und die Druckereien, denen der Gebrauch der vorgeblich urdeutschen Frakturschrift nahegelegt wurde.

Wenn innerhalb des organisierten Heimatschutzes zu Beginn der dreißiger Jahre trotz der massiven administrativen Flankendeckung und bildungspolitischen Förderung eine abgründige Unzufriedenheit mit der eigenen legislativen wie administrativen Leistungsbilanz laut wurde, dann lag das nicht allein daran, dass ihm die Weltwirtschaftskrise die Handlungsspielräume beschnitt. Eher verwies die rasant um sich greifende Missstimmung auf das Unvermögen der vergleichsweise gut „aufgestellten“ Heimatschützer, aus dem eigenen Binnenmilieu in das gesellschaftliche Ganze vorzustoßen. Ihr Manko zeichnete sich darin ab, dass die Bevölkerung der Metropolen, aber auch die Angestellten, Arbeiter und Unternehmer des flachen Landes, genuin heimatpolitischen Aspirationen für gewöhnlich die kalte Schulter zeigten. Hinzu kam, dass sich ihnen die Mehrheit der Jugend beiderlei Geschlechts versagte, und dass sogar die normative Referenzgruppe der Bauern und Landarbeiter wenig Neigung zeigte, im Windschatten stammes- und raumideologisch diktiertem Vorgaben zu manövrieren. Das schränkte die Anwendung des heimatbewegten Maßnahmenkatalogs selbst in wohlwollenden Verwaltungsbezirken massiv ein.

Unter diesen Umständen lag es für die Heimatbünde 1933 nahe, den Regierungsantritt jenes Regimes zu begrüßen, von dem sie wegen seiner offiziellen kulturpolitischen Deklarationen sicher glaubten, es werde den Heimatschutz als „Eugenik“ einer „Kultur“ betreiben, die „die heiligen Feuer unseres Volkstums“ endlich überall auflodern lassen werde.

2.

Dass dieser Glaube in weiten Teilen auf Sand gebaut war habe ich bereits erwähnt.

In der Nahschau lassen sich drei Faktoren ausmachen, die die Tragfähigkeit des heimatideologischen Ansatzes nach 1933 in der Tat erodierten: erstens die beschleunigte Gründung verschiedener Sonderbehörden und parastaatlicher Einrichtungen, die eine autonome Richtlinienkompetenz in Fragen der Volkstums- und Kulturpolitik reklamierten, zweitens die nach wie vor beständige regional- und stammeskulturelle Indifferenz der gesellschaftlichen Mehrheit und drittens ein kontinental ausgreifender, rassistisch grundierter Ordnungswille, der sich auf zentralistische Herrschaftstechniken ohne regionale Rücksichtnahmen berief.

Wie sich diese Gegenströmungen auf das Engagement der Heimatschützer auswirkten, wurde den „vor Ort“ tätigen Fachstellen seit der Mitte der 1930er Jahre, als die auch kulturell tentative Konsolidierungsphase des Systems zu



Foto: akg-images

Unser Bild zeigt deutsche Flüchtlinge bei Breslau 1945. Diese Flucht- und dann die Hungerjahre nach dem Zweiten Weltkrieg kamen der deutschen Heimatbewegung zugute. Die Gesell-

schaft suchte einen überschaubaren Nahraum, der ein Minimum materieller Sicherheit und emotionaler Geborgenheit vermittelte.

Ende ging, drastisch beziehungsweise in aller Regel schmerzhaft vor Augen geführt.

Die volkskundlichen Sektionen sahen sich denn auch nur kurzfristig im Aufwind. Singspiele, gleichgeschlechtliche Gruppentänze, Trachtenumzüge und „volksmusikalische“ Darbietungen waren zwar ein fester Bestandteil nationalsozialistischer Kulturpflege. Allerdings zeigte sich zum Leidwesen der Heimatfreunde bald, dass diese Kunstformen die Richtung und die Strömungsgeschwindigkeit des alltagskulturellen Mainstreams nicht zu korrigieren vermochten. Sie sollten es nicht einmal. Die Gauleitungen unternahmen zum Beispiel keinerlei Anstalten, die hegemonale Stellung von Kirmes, Kneipe und Kino im Feierabend der Volksgenossen und -genossinnen zu brechen. Sofern er nicht „jüdisch“ oder weltanschaulich affiziert war, schien ihnen jeder freizeitliche „Mumpitz“ förderungswert. Aus „heimattreuer“ Perspektive behaupteten triviale Vergnügungen und amerikanisch anmutende Gewohnheiten das Feld der Abend- und Feiertagsgestaltung. Fraglos gaben sich Mitarbeiter der Gauleitungen auf den regionalen *Heimat- und Naturschutztagen* die Ehre; ihre Chefs feuerten aber währenddessen von den Tribünen dicht besetzter Sportstadien die medial hofierten und gaupolitisch geschickt vermarkteten Fußballmannschaften an. Im Verständnis des Heimatschutzes kam das einem Affront gleich.

Auch die Kulturpolitik des Goebbelsministeriums verlief unter heimatideologischen Gesichtspunkten durchweg unglücklich. Weder in Revue-Filmen noch beim Genuss cineastischer *Feuerzangenbowlen*, nicht einmal auf den *Bergen in Flammen* rückten genuin stammes-tümliche Angelegenheiten ins Bild. Die Zeitschriften und Illustrierten steuerten dieser Ausblendung kaum entgegen, selbst wenn ihnen Heimatbeilagen hinzugefügt waren. Die Idolisierung von Rennfahrern, Piloten, Tennisprofis, Film- und Schlagerstars war insbesondere den großen Redaktionen wichtiger. Darüber konnte die Literaturproduktion schwerlich hinwegtrösten. Der kommerzielle Erfolg von Gulbranssens antiurbanem, rural-heroisierendem Roman *Und ewig singen die Wälder* wurde von Margaret Mitchells *Vom Winde verweht* und Foresters ziemlich heimatfremden *Hornblower-Zyklus* leichthin in den Schatten gestellt. Auf der musikalischen Beliebtheitskala verzeichnete der Heimatschutz ebenfalls meist Fehl-anzeige oder Schlimmeres. Wütenden Polemiken gegen die „verderbliche Negermusik“ zum Trotz intonierten viele Tanzorchester weiterhin „beswingt“. Heimatfreunde registrierten zähneknirschend, dass die Wunschkonzerte der Rundfunksender eher Liebesleidgesänge

mondäner Damen als heimfestes Liedgut mit Lautenbegleitung ausstrahlten. Die selteneren Gassenhauer mit regionalen Bezügen muteten ihnen bis zum Überdruß verkitscht an. Denn, dass „das Wasser im Rhein goldner Wein wär“, wie ein musikalischer Dauerbrenner der zweiten Nachkriegszeit ersehnte, wünschten die Advokaten der deutschen Heimat eben nicht.

Das unterschied sie ersichtlich von ihrer regional und kommunal wahrscheinlich hartnäckigsten Widersacherin, der in Leys Arbeitsfront prominent platzierten *Kraft durch Freude*-Organisation. Die beiderseitige Abneigung ging in erster Linie darauf zurück, dass die nominell durchaus vorhandenen Vorbehalte der KdF-Fachamtsleitungen gegen kommerzielle, konsumkulturelle Begehren ihrer Klientel faktisch selten zum Tragen kamen. Die Heimatschützer schäumten daher vor Entrüstung, wenn sie die „Entgleisungen“ von KdF-Ausflugs- und Urlaubergruppen in den

Über diesen eigensinnigen Regionalismus konnte die Landes- und Bundespolitik schwerlich hinwegsehen.

deutschen Landschaften protokollieren. Statt sich mit dem gebotenen Ernst auf die natürliche Schönheit und das kulturelle Erbe der Heimat einzulassen, fielen die Reisenden der Arbeitsfront bierkrug- und bockwurstschwenkend in die deutschen Kulturräume ein. Von deren ideellen Botschaften gänzlich unbeeindruckt, eilten sie zielstrebig in bunt ausgestaffierte Lokale, die Gelegenheit zu enthemmter Zechfreude und – wie unzählige Heimatbundarchivalien entrüstet überliefern – anzüglichen Tanzvergnügen boten. Dieses Gebaren leistete einer „Verrummelung“ der Landschaften Vorschub, die sich allmählich zum Menetekel des Heimatschutzes auswuchs.

Resignative Bitterkeit beschlich die Heimatschützer angesichts der nationalsozialistischen Sprachpolitik. Von einer Wiederbelebung der Mundarten und vergessenen Idiome im Wort- und Schriftverkehr konnte keine Rede sein. Die braune Elite setzte auf die Omnipräsenz des Hochdeutschen. Die uniformierte und hochgradig mobilisierte Gesellschaft des „Dritten Reichs“ sollte unbedingt kommunikationsfähig sein und dazu vor allem problemlos lesen können. Deshalb wurde die Frakturschrift zugunsten lateinischer Lettern in den Hintergrund gerückt. In europäischer Herrschaftsperspektive war dieser Vorgang ohnehin unausweichlich.

Ähnliche Erfahrungen einer Rücksetzung landschaftlich-trivaler Kulturpraktiken hinter großdeutsch-imperiale Ansätze machten Naturschützer, Architekten, Heim- und Werk-Enthusiasten und sonstige Advokaten heimatlicher Authentizität.

Ihr auf allen Feldern sichtbarer Erzregionalismus hatte, wie ausdrücklich hervorgehoben werden muss, nichts mit einer grundsätzlichen Opposition gegen das NS-System zu tun. Das geben ganz verschiedene Indizien zu erkennen. So lag zum Beispiel der Antisemitismus vieler Akteure auf der Hand. Der expansiven Kriegs- und Raubpolitik applaudierten sie obligatorisch. Ein ausgeprägtes Vertrauen auf Hitlers späteres Einlenken in Fragen von Volkstum und Heimat legten etliche Natur- und Heimatfreunde bis mindestens 1944 an den Tag. Aber dennoch ist ihr Unbehagen an der Kultur- und Gesellschaftspolitik des „Dritten Reichs“ ernst zu nehmen. In ihm äußerte sich die Ohnmacht eines

marginalisierten Konzepts von „Volkwerdung“ gegenüber ethnogenetischen Entwürfen, die eine rassistische Vernichtungspolitik mit sozialer Mobilität und Uniformität, mit Massenkult und Vergnügungskultur absichtlich verquickten. Ihre Überlegenheit wurde vor allem während des Krieges unterstrichen, der gleichzeitig die zentralistischen „Zumutungen“ des Regimes anschwellen ließ.

3.

Eben diese Wahrnehmung kam der Heimatbewegung nach 1945 zugute. Die materiell und ideell depossidierten Deutschen begriffen sich mit einer bemerkenswerten „vergangenheitspolitischen“ Verve als Opfer eines zentralistischen Maßnahmenstaates, der sie in den Strudel des Niedergangs gerissen hätte. Infolgedessen beargwöhnten viele Zeitgenossen die neu entstehenden Parteien, die überkommunalen Parlamente, die transzonal agierenden Politiker. Das politische und soziale Interesse der designierten Bundesbürger – beiderlei Geschlechts – konzentrierte sich nach dem Kriegsende auf die unmittelbar eigene Lebenssphäre, in der die Subsistenzkämpfe der Hungerjahre mit einigem Erfolg ausgetragen werden konnten. Lediglich der bekannte, überschaubare Nahraum vermittelte ein Minimum materieller Sicherheit, emotionaler Geborgenheit und darüber hinaus eine partielle Chance, sich fremder Verfügungsmacht zu entziehen. Über diesen eigensinnigen Regionalismus konnte die Landes- und Bundespolitik schwerlich hinwegsehen. Sie bediente die aktuelle Gemütsverfassung der Bevölkerung mit eloquenten Verbeugungen vor den „ewigen Werten“ der Heimat und des bodenständigen Volkstums. Daneben bemühte sie sich um eine vor allem landespolitisch angemessene Kanalisierung der heimatlichen Neigungen. Als geeignetes Instrument kam nach Lage der Dinge allein der organisierte Heimatschutz in Frage, dem es ohne weiteres gelang, seine Konflikte mit der DAF, dem Goebbelsministerium, dem Arbeitsdienst und so weiter als aktive, prinzipienfeste Opposition gegen den NS-Staat umzudeuten und das eigene Ostengagement vergessen zu machen. Abstriche an der stammesorganologischen Deutschtumsideologie erschienen den Heimatschützern auch deswegen weder sinnvoll noch erforderlich. Darin wurden sie von den Promotoren einer gleichfalls neubelebten Historischen Kulturraumforschung bestärkt. Mit ihrer Rückendeckung verlief die Reintegration des Heimatschutzes in die Kultusbehörden der Kreise und Gemeinden sowie der Regierungspräsidien und Bildungsministerien ohne Komplikationen.

Ein Gefühl, dass entsprechende Effekte nur punktuell griffen, dass ihre Wirksamkeit mehr und mehr verpuffte, beschlich selbstkritische Heimatschützer dennoch unnachgiebig.

Diese Empfindungen wurden in erster Linie durch die faktisch desolate „Jugendpolitik“ der Heimatbünde geschürt. In der formativen Phase der Bundesrepublik zeigte sich nämlich, dass das kulturelle Kapital der Heimatbewegung unter Ausschluss einer Jugend angespart wurde, die unbeirrt auf autonome, durchaus westlich gepflegte Wege einschwenkte. Zeitgeschichtliche Studien haben prägnant belegt, dass die junge Generation damit Verhaltensmuster antizipierte und kulturelle Präferenzen zum Ausdruck brachte, die einen bald schon gesellschaftlich durchgängigen Trend einleiteten. Weder der elementarschulische Heimatkundeunterricht noch die heimatbündischen Freizeitangebote aus Volkstanz, Mundartabenden, Lehrwanderungen und

Diavorträgen konnten ihm entgegenwirken. Der allmählich greifbare „Wohlstand für alle“, der erstmals auch Arbeiter, untere Angestellte, Kleingewerbetreibende und – nicht zu vergessen – Rentner erreichte, brachte eine Entwicklung in Gang, die die heimatbewegten Warnungen vor amerikanisierten Lebensführungen und konsumgesellschaftlicher Heimatvergessenheit antiquiert erscheinen ließ. Die Deutschen gaben ihre kriegsbedingten regionalen Fixierungen auf. Die allmähliche Motorisierung, die Gewöhnung an „lässigere“ zivile Umgangsformen, die Akzeptanz von amerikanischen TV-Produktionen, die schichtenübergreifende Begeisterung für den Massensport, die sogar beim „Wunder von Bern“ 1954 überhaupt nichts mit einem auftrumpfenden „Wir sind wieder wer“, sondern mit einem – im besseren Wortsinn – „gemeinschaftlichen“ Freudenausbruch zu hatte, das alles und vieles mehr, schlug dem Heimatschutz seit den späten fünfziger Jahren als scharfer Gegenwind ins Gesicht.

Er hätte wahrscheinlich vor den Widrigkeiten der Zeitläufte kapitulieren müssen, wenn es ihm nicht gelungen wäre, zum Sprachrohr für die Abwicklung der kommunalen Gebietsreform der sechziger Jahre zu werden. Der vielerorts aufflammende Protest gegen diesen bürokratischen Akt hat die personelle Basis der Heimatvereinigungen immens verbreitert. Deren neue, mit Trenchcoat und Aktenmappe, statt mit Lodenmantel und Rucksack ausgestattete Klientel hat eine interne Reform angestoßen, in deren Folge sich der Ideenhaushalt und die Semantik des Heimatschutzes drastisch verändert haben. Natürlich spricht man auch heute noch mit Recht von Heimat, aber die Termini Volkstum und Stammverwandtschaft haben ihre Plausibilität wohl unwiederbringlich verloren. Einen zeitgemäßen begrifflichen Ersatz, mit dem gegebenenfalls auch der Beheimatung von Migranten das Wort geredet werden könnte, hat man bisher augenscheinlich nicht gefunden. Vielleicht liegt es also nicht nur am rückblickenden Befremden über die eigenen, ehemals mit Elan beschworenen völkischen Ordnungsmodelle, sondern auch an einem defizitären sprachlichen Arsenal, dass dem hundertjährigen Jubiläum des Deutschen Heimatbundes und vieler seiner Sektionen mit keiner vernehmbaren Silbe gedacht worden ist. □

Werden Sie Mitglied und helfen Sie!

Verein Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern



Jahresbeitrag ab Euro 50,-

Infos unter: www.kath-akademie-bayern.de

BR-alpha logos

In der Reihe „alpha-Lógos“ auf BR-alpha ist in diesem Jahr noch ein Beitrag mit Themen der Katholischen Akademie zu sehen. Er wird gesendet am Sonntag, 18. Dezember 2011, von 19.15 bis 20 Uhr, und hat den Titel:

Kirche im Pluralismus

Noch ein Hinweis an unsere Leser: Der Bayerische Rundfunk hat seinen Online-Auftritt neu gestaltet. Der neue Link auf die Seiten von BR-alpha, bei dem man sowohl die aktuelle Sendung der „alpha-Lógos-Reihe“ als auch die Videothek mit den früheren Beiträgen findet, lautet jetzt:

<http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

Warum es den Freistaat Bayern noch gibt: von Kohäsionskräften in der bayerischen Geschichte des 19./20. Jahrhunderts

Hans-Michael Körner

0.

Der Titel meines Beitrags suggeriert eine Kontinuität, die zum Kernbestand bayerischer Selbstwahrnehmung gehört und die den Freistaat der Zeit nach 1918 nahtlos anschließen lässt an die Ära des Königreichs seit 1806, wie überhaupt das „Neue Bayern“ (so die Etikettierung im Spindler-Handbuch der Bayerischen Geschichte aus den 70er-Jahren des vorigen Jahrhunderts) wie eben das „Neue Bayern“ des 19. und 20. Jahrhunderts als Einheit gesehen wird, das aus dem Umbruch vom 18. auf das 19. Jahrhundert vergleichsweise strahlend hervorgegangen sei. Ich darf diese, auf den ersten Blick vielleicht triviale, Beobachtung zum Ausgangspunkt meiner Überlegungen machen und dabei noch etwas verweilen.

Königreich und Freistaat fusionieren bei einer solchen Sichtweise dergestalt innig, dass die Zäsur von 1918/19 eher marginal erscheint, wobei die Erinnerung daran nicht eigentlich als Staatsaufgabe, wenn Sie mir den Begriff in diesem Zusammenhang erlauben, gesehen wird, sondern man diese Dimension der Geschichtspolitik seitens der Staatsregierung an die Landeshauptstadt und die SPD delegiert. Eine solche Haltung erscheint durchaus assoziierbar mit manchen historiographischen Einschätzungen, wo ja durchaus die Frage gestellt wird, ob es sich bei dem Ereigniskomplex von 1918/19 wirklich um eine „echte“ Revolution im vollen Wortsinne gehandelt habe – oder, gerade auch in Bayern, doch nur um eine Friedensrebellion mit lediglich defizitärem Eliten-Austausch.

Die staatlicherseits betriebene Marginalisierung der Revolution von 1918 stellt sich nicht als ein Versehen dar, sondern hat offenkundig System. Jenseits jeglicher Kritik oder Wertung der damit verbundenen Einstellungen lässt sich die Beobachtung solcher Marginalisierung ins Grundsätzliche wenden. Die Verklammerung von Republik und Monarchie, die Verzahnung von Königreich und Freistaat erkennt man unschwer als zentralen Bestandteil der Raison des Freistaats. Es sei nur am Rande darauf hingewiesen, weil es Ihnen ohnehin geläufig ist, dass eine solche Kontinuitätsideologie durchaus keine Selbstverständlichkeit ist, dass es sehr wohl auch den Fall gibt, wo sich eine Staatsräson gerade aus dem schieren Gegenteil speist: aus der ostentativen Betonung der Zäsur, des Umbruchs, der grundstürzenden Veränderung, was wir nirgends deutlicher erkennen können, als in der politischen Logik der Bundesrepublik Deutschland nach Niederlage und Befreiung von 1945.

Vielleicht war der Ausdruck „Kontinuitätsideologie“ zu scharf gewählt, aber es lohnt in unserem Zusammenhang sehr wohl, die dabei erkennbar werdenden Strategien noch etwas genauer in den Blick zu nehmen. Hierher gehört es, dass die Topographie der Haupt- und Residenzstadt, nicht zuletzt



Prof. Dr. Hans-Michael Körner, Professor für Didaktik der Geschichte an der Universität München, Vorstandsmitglied der Karl Graf Spreiti Stiftung

das immer wieder strapazierte ludovizianische München, als öffentlicher Raum für die Inszenierungen des Freistaats dient. Hierher gehört es, dass das Schicksal König Ludwigs II. zum Problem freistaatlicher Befindlichkeit stilisiert wird, was uns in diesem Jahr in diversen Wortbeiträgen vom Finanzminister über den Ministerpräsidenten bis zum Herrn Kardinal hinlänglich demonstriert wird; und hierher gehört es dann auch noch, was auf den ersten Blick nur als sprachliche Schlampigkeit gelten mag, „wenn man im Jahr 2006, als man des 1. Januar 1806 und der Proklamation des Königreichs gedachte, in aller Naivität von zweihundert Jahren Königreich Bayern sprach, ohne dass jemand die dann ja naheliegende Frage gestellt hätte, wie er denn heiße der regierende König.

1.

Beim Nachdenken über die Frage, was denn die bayerische Welt so im Innersten zusammenhält, bin ich, und daran wollte ich Sie einfach teilhaben lassen, als erstes über den Begriff und das Phänomen Freistaat gestolpert – und dieses nicht in juristisch-staatsrechtlicher, sondern in politisch-mentaler Hinsicht. Allen weiteren Überlegungen zu den Kohäsionskräften, die uns im 19. und 20. Jahrhundert in Bayern begegnen, ist, davon bin ich zutiefst überzeugt, die Sensibilität gegenüber den Manifestationen der vielleicht doch mit Recht so bezeichneten Kontinuitätsideologie vorzuschalten.

Bei der Frage nach den Kohäsionskräften in der bayerischen Geschichte ist es sinnvoll, das 19. und das 20. Jahrhundert gemeinsam in Betracht zu ziehen. In einem ersten Schritt muss die Ausgangslage am Beginn des 19. Jahrhunderts kurz vorgestellt werden. Kurios ist die Frage zu beantworten,

was denn neu ist an diesem Neuen Bayern. Eine solche Eröffnungsbilanz impliziert die Agenda der politischen Dringlichkeiten, mit denen es das 19. Jahrhundert zu tun hatte und entwirft den Rahmen der zu lösenden Probleme, angesichts derer es bestimmter Kohäsionskräfte bedurfte, um mit eben diesen Problemen überhaupt fertig werden zu können.

1. Neu ist, um mit dem einfachsten zu beginnen, die Größe des Territoriums. Das Königreich Bayern ist nicht mehr eingespannt in das altbayerische Fünfeck; zwar bleibt die Binnenlage des bayerischen Staates erhalten, wie diese für Bayern seit dem Mittelalter – im Gegensatz zu den aufsteigenden Ostmächten Preußen und Österreich – typisch ist, aber die territoriale Erweiterung ist doch erheblich. Sie macht aus Bayern für die Verhältnisse des 19. Jahrhunderts erst einen Mittelstaat, sie ist die Voraussetzung für die politische Rolle, die Bayern im Deutschen Bund spielen kann, auch für die innere Staatspolitik. Diese territoriale Erweiterung zielt nach Westen, sie besteht in der Erwerbung der fränkischen und schwäbischen Territorien. Dabei gilt, dass Territorien ganz unterschiedlichen Zuschnitts und Rechtstitels an Bayern kommen: von den geistlichen Hochstiften Bamberg und Würzburg über die ehemaligen Reichsstädte wie Regensburg oder Nürnberg bis zu den Territorien der reichsunmittelbaren Reichsstifte oder denen der Reichsritterschaft. Diese Arrondierungs- oder Eroberungspolitik geschieht an der Seite Napoleons, ist von seiner Zustimmung abhängig, und sie hat weitreichende Folgen. Von der dadurch gewährleisteten Mittelstaatlichkeit war schon die Rede; hinzufügen wird man die Tatsache, dass Bayern dadurch eine Schwerpunktverlagerung hin nach Westen und Norden erfährt, was wirksam bleibt bis hinein in die Zollvereins-, ja in die Reichsgründungszeit. Hinzufügen wird man ferner die vielfältigen Probleme und Schwierigkeiten, die der bayerischen Staatsverwaltung aus dieser territorialen Erweiterung erwachsen, und die man mit dem spröden Begriff der Integrationspolitik nur unzureichend greift.

2. Neu ist das Maß an äußerer Souveränität, das Bayern im Gefolge der Napoleonischen Zeit, in Konsequenz der Beschlüsse des Wiener Kongresses gewinnt. Die Zerschlagung der inneren und äußeren Struktur des Alten Reiches, des Römischen Reiches, sein Zerfallsprozess in Parallele zu den militärischen Erfolgen Napoleons, schafft für alle deutschen Staaten neue Voraussetzungen in souveränitätspolitischer Hinsicht. Davon profitieren nicht nur die Rheinbundstaaten, davon profitieren auch die beiden deutschen Großmächte. Die Hartnäckigkeit, mit der Bayern beispielsweise beim Wiener Kongress die neu gewonnene Souveränität verteidigt, verweist darauf, dass mit diesem souveränitätspolitischen Sieg die Erfüllung alter bayerischer Träume verbunden ist. Bayern tritt in das 19. Jahrhundert ein als souveräner Staat, seine Staatsräson ist der Bewahrung bzw. Stabilisierung dieser Souveränität verpflichtet. Ein solcher Befund wird nur in Teilen durch den Verweis auf den Deutschen Bund tangiert und entkräftet. Die selbst so verstandene Aufgabe bayerischer Staatspolitik im 19. Jahrhundert bestand gerade in dem Erhalt dieser souveränen Staatlichkeit. Und in der Konfrontation von bayerischer Staatssouveränität und deutschem Nationalstaatsgedanken wird man schließlich die Disposition für die gesamte innere und äußere Geschichte Bayerns im 19. Jahrhundert sehen dürfen.

3. Das territorial vergrößerte, in den Grenzen des Deutschen Bundes souveräne Königreich Bayern weist jedoch nicht nur eine andere äußere Gestalt auf als das alte Kurfürstentum, sondern es hat auch seine innere Struktur vollständig verändert. Man hat versucht, in diesem Bereich der inneren Veränderung mit dem Begriff des Staatsabsolutismus zu operieren, und in der Tat spricht einiges für die Brauchbarkeit dieses Begriffs, wenn man sich den Umbruch im Inneren des Staates vergegenwärtigt. Mit dem Namen Montgelas' und seinem Ansbacher Reformentwurf aufs engste verbunden, findet in Bayern, wie immer wieder formuliert wurde, eine Revolution von oben statt – eine Revolution, die tatsächlich in kausalem Zusammenhang steht mit dem Impuls der Französischen Revolution, eine Revolution von oben, die ohne die Kooperation mit Napoleon, ohne das System des rheinbündischen Deutschlands so radikal nicht ausfallen hätte können. Der bayerische Staat wird im Zuge dieses Prozesses zum eigentlichen Staat im modernen Sinne. Hierher gehört die Beseitigung der Enklaven im bayerischen Territorium, d. h. die Beseitigung reichsunmittelbarer Gebiete im Zuge der Mediatisierung, hierher gehört auch die Beseitigung der ständischen Struktur, die ihre stärkste Fundierung in den Prälatenklöstern des Kurfürstentums besessen hatte, durch die Säkularisation.

4. Neu gestaltet wird das Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Dabei handelt es sich nicht um einen peripheren Bereich privater Glaubensdinge, sondern um einen Zentralbereich innerer Staatspolitik. Bayern wird, in Erfüllung alter Aufklärungspostulate und als Konsequenz der territorialen Neuordnung gleichermaßen, ein paritätischer Staat; der Staat übernimmt in der Säkularisation den Grundbesitz der bayerischen Klöster; der Staat inkorporiert sich in der Mediatisierung der geistlichen Hochstifte den ehemals bischöflichen Besitz. Das bayerische Staatskirchenrecht, grundgelegt in der „praxis Bavariae“ schon des 15. Jahrhunderts, dient dabei auch Montgelas, und zwar ganz im Sinne seiner Absichten, der Politik einer Einbindung der Kirche in den Staat, oder schärfer ausgedrückt, einer Politik der Unterwerfung der Kirche unter die staatliche Autorität. Die Ausschaltung der Kirche als autochthone Gewalt, wie etwa im Schulwesen, die Kontrolle über das kirchliche Vermögen, das Nominationsrecht für die erledigten Bischofsstühle, die staatliche Aufsicht über die Priesterausbildung und vieles andere mehr schließen einen Prozess ab, der für die gesamte frühneuzeitliche bayerische Kirchenpolitik typisch ist.

5. Das Neue Bayern wird schließlich ein Verfassungsstaat, es gliedert sich ein in das System des süddeutschen Frühkonstitutionalismus, zögerlich zuerst mit der Konstitution von 1808, voll ausgeprägt dann mit der Verfassung von 1818. Diese bayerische Verfassung, die dann im wesentlichen bayerisches Staatsgrundgesetz bis zur Revolution von 1918 bleibt, hat man einzuordnen in eine souveränitätspolitische Perspektive, insoweit man damit bundeseinheitlichen Regelungen zuvorkommen wollte, sowie in eine staatsabsolutistische Perspektive, insoweit dadurch das gesamte Reformwerk der Montgelas'schen Zeit einer systematischen Zusammenfassung zugeführt werden konnte. Die definitive Beseitigung aller landständischen Kompetenzen aus eigenem Recht, die Definition des monarchischen Prinzips, die Einführung eines Zweikammersystems mit beschränkter

Kompetenzzuweisung an die Volksvertretung im Bereich des Budgetrechts, die Etablierung eines Grundrechtskatalogs:

Als den Staat Montgelas' hat man das benannt, was ich Ihnen hier angedeutet habe. Wagt man sich an eine bilanzierende Charakterisierung dieses Staatsneubaus, so kommt man nicht umhin, mit Begriffen wie artifiziell, rational, aufklärerisch zu operieren. In der Tat greift man damit sicherlich wichtige Aspekte im Selbstverständnis Montgelas', vor allem, wenn man diese, wie gesagt, noch um die Dimension des Staatsabsolutistischen erweitert. Konsequenterweise bedeutet eine solche Charakterisierung auch, dass in mancherlei Hinsicht mit dem Traditionsbestand des Alten Bayern radikal aufgeräumt wurde; das gilt für die Zerstörung einer tausend Jahre alten Klosterlandschaft, das gilt für die Reduktion barocker Frömmigkeitsformen, das gilt für die Beseitigung der ständischen Ordnung, das gilt für das neue Verständnis von der Rolle der Dynastie im Staat. Staatsneubau und Traditionsbruch, eine Formulierung von Walter Ziegler, Staatsneubau und Traditionsbruch – unter diesen beiden Perspektiven wird man das Werk Montgelas' einzuordnen haben. Der mit den überkommenen Traditionen brechende innere Neubau des Staates ist das eine, die Tatsache, dass diese Umwälzung an der Seite Napoleons gelingt und realisiert wird, ist das andere. Und dazuzunehmen hat man, dass das Potential an äußerer Souveränität zunimmt, dass die territoriale Basis enorm vergrößert wird.

II.

Man kann sich leichtere, problemlosere Startbedingungen vorstellen als jene, die ich Ihnen hier kurz skizzieren konnte. In der Kürze der Zeit ist es völlig ausgeschlossen, vertiefend auf alle fünf genannten Innovationsschienen einzugehen. Ich darf mich deswegen auf die sog. Integrationsproblematik beschränken und ganz konkret danach fragen, wie es gelang, das innere Zusammenwachsen von alt- und neubayerischen Gebieten zu befördern, welche Kohäsionskräfte dabei eine erkennbare Rolle spielten. Dass es solche Kräfte in ganz erheblichem Umfang gegeben haben musste, erhellt allein schon der Erfolg dieser Integrationspolitik, die es dahin brachte, dass das bunt zusammengewürfelte Königreich Bayern die Erschütterungen der Revolution von 1848 überstand, nicht auseinanderbrach, als die Reichseinigung von 1871 die souveränitätspolitischen Träume Bayerns zerstörte, die Revolution von 1918/19 überlebte und schließlich nach 1945 wieder erstand. Was aus heutiger Perspektive unaufgeregt in der Rubrik des Normalfalles abgelegt wird, war in den jeweiligen Krisenzeiten alles andere als selbstverständlich. Die gelungene Integration der neubayerischen Gebiete in den bayerischen Gesamtstaat wird man als die große Erfolgsgeschichte des Königreichs verbuchen dürfen.

Zwei strukturelle Ebenen wird man bei der Diskussion der Ermöglichung, der Herbeiführung dieses Erfolgs voneinander zu unterscheiden haben: zum einen die Fülle der integrationspolitischen Einzelmaßnahmen und zum anderen die Kategorie der wirklichen Kohäsionskräfte, die tiefer wirkten als kurzfristige administrative Maßnahmen und letzten Endes den Erfolg dieser Integrationspolitik langfristig stabilisierten.

Lassen Sie mich bitte sowohl den Blick auf die Fülle der Einzelmaßnahmen richten als auch dann die Kohäsionskräfte benennen.

Da haben wir die erwähnten administrativen Maßnahmen vornehmlich der

Montgelas-Zeit, die, wie Eberhard Weis formuliert hat, „ein kräftiges Netz staatlicher Funktionen über einen Komplex heterogener Strukturen“ spannten; da sehen wir die Vereinheitlichungstendenzen im Bereich der Rechtsordnung und des Schulwesens, hier mit neuen Lehrplänen, die für das gesamte Königreich gültig sind; hierher gehören die Reisetätigkeit des Monarchen und seine Präsenz im Lande, die Integration der Führungsschichten und eine vorausschauende Adelpolitik; hilfreich mochte es sein, dass der regierende Monarch, Max I. Joseph, ja selbst kein Altbayer war, sondern von den Neubayern ebenfalls als ein solcher, als einer der ihnen, verstanden werden konnte; und hilfreich war es sicherlich, dass die rigorosen Reformmaßnahmen Montgelas' Alt- und Neubayern in derselben, mitunter schmerzlichen Weise trafen. Und überhaupt nicht gering schätzen wird man in diesem Sinn die Verfassung von 1818, an die sich eine Art Verfassungspatriotismus oder zumindest ein parlamentarisch definiertes Zusammengehörigkeitsgefühl anlagerte, was Alt- und Neubayern gleichermaßen umschloss.

Im Einzelfall fällt es schwer, den spezifischen Grad der Wirksamkeit solcher Maßnahmen oder Konstellationen zu benennen, und beim Sonderfall des Montgelas'schen Zentralismus, etwa im Bereich der Gemeindeordnung, wird man sogar kontraproduktive Wirkungen nicht ausschließen dürfen. Überall dort indes, wo wir eine spezifisch ausgeformte Sensibilität gegenüber dem kulturellen und historischen Selbstbewusstsein der Neubayern, der Franken und der Schwaben also, beobachten können, nähern wir uns solchen Phänomenen, die im Umkreis von Kohäsionskräften und Kohäsionswirkungen angesiedelt sind, werden, anders ausgedrückt, Aktionen und Verhaltensweisen beobachtbar, die Kohäsion, in diesem Fall das Zusammenwachsen der Alt- und Neubayern bewirken. Diese Sensibilität der bayerischen Integrationspolitik – vornehmlich unter König Ludwig I. – ist etwas zu vertiefen, noch dazu, weil die Regionalpolitik im Freistaat Bayern nach 1945 unter völlig gewandelten Bedingungen solche Tendenzen wieder aufgreift.

Im Blick auf König Ludwig I. und gerade im Horizont seiner Integrationspolitik ist es sicherlich angebracht, von einer bewusst betriebenen Geschichtspolitik zu reden.

Im Blick auf König Ludwig I. und gerade im Horizont seiner Integrationspolitik ist es sicherlich angebracht, von einer bewusst betriebenen Geschichtspolitik zu reden. Dieser Begriff zielt auf die Bemühungen, ein bayerisches Geschichtsbewusstsein zu befördern und mit einem solchen Geschichtsbewusstsein den revolutionären Gefahren entgegenwirken zu können. Nur selten, und das meinte ich mit dem Begriff der Sensibilität umschreiben zu sollen, nur selten wird dabei der Versuch unternommen, neubayerische und altbayerische geschichtliche Erinnerungsbestände intensiver aufeinander zu beziehen. Weit häufiger kann man das Bemühen beobachten, die zur Separation neigenden geschichtlichen Überlieferungen der neubayerischen Gebiete durch ihre Einbindung in die Erinnerung an die Geschichte des noch jungen, aber immerhin gemeinsamen Königreichs Bayern zu entschärfen. Und vor allem



Foto: akg-images

König Maximilian II. von Bayern (reg. 1848 bis 1864): Er beauftragte seine Regierung, eine „Hebung des Nationalgefühls“ in Bayern zu forcieren.

bei Ludwig I. gibt es die Tendenz, die Traditionen der neubayerischen Gebiete in den gesamt-bayerischen Nationaldenkmälern, vornehmlich auch in München, präsent zu machen. Durchgängig ist zu sehen, dass, um einer verstärkten Integration der neubayerischen geschichtlichen Erinnerungen willen, das Prinzip der regionalen Geschichtspolitik auf ganz Bayern ausgedehnt wird, wobei neubayerische und altbayerische Elemente durchaus gleichberechtigt behandelt werden. Weder sollen den Franken die Sendlinger Mordweihnacht oder die Schlacht von Gammelsdorf als gesamtstaatliche Erinnerungsobjekte zugemutet werden, noch der altbayerischen Bevölkerung die spezifisch reichsstädtischen, mitunter dezidiert protestantischen Erinnerungselemente.

Mit dieser bewussten Regionalisierung der staatlichen Geschichtspolitik korrespondieren so unterschiedliche Phänomene wie die Förderung der historischen Vereine in den einzelnen Kreisen des Königreichs, eine Dezentralisierung im Denkmalschutz, die Einrichtung der Kreislehrpläne im Volksschulbereich in der zweiten Jahrhunderthälfte. Früh verbindet sich mit dieser Regionalisierung der bayerischen Geschichtspolitik die Tendenz, das Gewicht der politischen Geschichte in der öffentlichen Erinnerung, weil potentiell konfliktträchtig, eher zurückzunehmen. Diese Tendenz ist zu beobachten beim Verzicht auf die figürlichen Darstellungen am Sockel des Denkmals für Kurfürst Maximilian I. am Wittelsbacher Platz in München, bei der Gestaltung des Siegestors, bei der Auswahl der Persönlichkeiten, die in die Ruhmeshalle aufgenommen wurden. Hierher gehört in einem weiteren Sinne noch die kulturgeschichtliche Orientierung des Geschichtsunterrichts vornehmlich auch

an den Höheren Schulen, wie auch das Phänomen, dass die altbayerische Identität ihren Bezugspunkt nicht so sehr in der politischen Geschichte artikulieren kann, sondern dies vornehmlich im Kulturellen, Volkstümlichen und Folkloristischen tun muss. Regionalisierung und Entpolitisierung können als Merkmale einer absichtsvoll auf die Integration der neubayerischen Gebiete abzielenden Geschichtspolitik im Königreich Bayern gelten, die ganz unstrittig Kohäsionswirkungen freisetzen.

Der Einsatz diverser Einzelmaßnahmen, hier exemplifiziert an der um der Bewältigung der Integrationsproblematik willen regionalisierten Geschichtspolitik und die daraus hervorgehenden Kohäsionseffekte – das war das eine Beispiel, noch dazu eines, das aufs Ganze gesehen von Erfolg gekrönt war.

Bei dem Überblick über die fünf Innovationsschübe, die am Beginn des Neuen Bayern zu beobachten waren, war sowohl von der Verfassungsfrage wie von der nationalen Problematik die Rede gewesen. In der Revolution von 1848 hatte sich dann die erhebliche Sprengkraft beider Problemkreise gezeigt: die Gefährdung der monarchischen Ordnung einerseits, die Bedrohung der einzelstaatlichen Souveränität angesichts der Wucht der deutschen Nationalbewegung andererseits.

Im Sinne eines zweiten Beispiels will ich Ihnen im folgenden kurz aus den Ministerialakten der Jahre 1849 bis 1852 berichten, Ihnen vorführen, wie in den Ministerien nachgerade verzweifelt versucht wurde, Kohäsionskräfte zu evozieren, zu mobilisieren, aufzubauen, zu stärken und dann absichtsvoll, einzusetzen für die Bewahrung der einzelstaatlichen monarchischen Ordnung, was ja, wie wir heute wissen, bei mittelfristiger Betrachtung nur in Teilen erfolgreich war.

Am 1. Dezember 1849 wandte sich König Max II. an Innenminister von Zwehl, um diesen zu Überlegungen hinsichtlich einer „Hebung des Nationalgefühls“ aufzufordern. Einen Tag später bereits schlägt der Innenminister vor, zu diesem Zweck die Ansichten „patriotisch gesinnter Männer aus den sämtlichen Kreisen des Königreiches“ einzuholen. Mit Signat vom 4. Dezember stimmt der König diesem Vorschlag zu, unter gleichzeitiger, nochmaliger Ermahnung, „nichts zu unterlassen, was das Nationalgefühl des Bayern (für Bayern) zu heben und zu festigen vermag.“ Bis in die beginnenden 50er-Jahre hinein ist die bayerische Ministerialbürokratie mit den Nachwirkungen dieser königlichen Initiative und des vom Innenminister vorgeschlagenen Verfahrens beschäftigt.

Am 17. Dezember trägt von Zwehl die Grundlinien seiner Sanierungsstrategie vor. Im Sinne eines staatspolitischen Grundsatzprogramms rückt er nicht die realen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse bzw. deren Veränderung in den Vordergrund, sondern die Forderung, dass es in erster Linie um das zu schaffende „Bewußtsein“ gehe, „einem Staate anzugehören, der nach Aussen mächtig und geehrt, nach Innen wohl geordnet ist.“ Die Schwierigkeiten, die sich im Königreich Bayern nach 1848 einem solchen Bewusstsein hinderlich und hemmend in den Weg stellen, sind dem Innenminister mehr als geläufig. Diese „Sehnsucht kann nur ein Staat erfüllen, der groß an Land und Bevölkerung ist. Hätte Bayern wie Preußen statt 4 Millionen Einwohner eine Bevölkerung von 12 Millionen, die Aufgabe wäre eine leichte.“ Resignierend stellt Zwehl fest, dass der Preuße mit Stolz sagen könne „Ich bin eine Preusse“, während eine solche Voraussetzung in Bayern fehle. Dieser Mangel könne nur ausgeglichen werden, wenn es gelinge, das bayerische Nationalgefühl zu pflegen und zu steigern.

Die Formulierung von der „Hebung des Nationalgefühls“ gerät im folgenden gleichermaßen zur Zielperspektive wie zum Fundament einer Sanierungsstrategie. Der Begriff muss reale Defizite kompensieren, er muss, wenn er seine Funktion ausreichend erfüllen soll, zum Nationalstolz gesteigert werden. Das Nationalgefühl wird zum Oberbegriff für die „Errichtung einer festen Staats- und Lebensordnung, als dem einzigen Bett, in welches die verheerenden Strömungen der Parteikämpfe abgeleitet werden können.“

Im Sinne der Fragestellung unseres Symposiums könnte man davon reden, dass es Zwehl um die Vision einer Kohäsionskraft geht. Sein Bezugssystem eines zu befördernden bayerischen Nationalgefühls zielt dort, wo es ihm um die Operationalisierungs-Möglichkeiten seiner Vision geht, einmal auf das monarchische Prinzip und zum anderen auf die konstitutionelle Ordnung.

„Soll aber dieses Nationalgefühl tiefe Wurzeln treiben, so muß es getragen sein von treuer Anhänglichkeit an das Königshaus und die Person des Fürsten, der die Krone trägt.“ Und an anderer Stelle: „Wo Bayerns König mit Seiner huldreichen Gemahlin sich dem Volke zeigt und sich in dasselbe mischt, lebt Er sicher und wohlbehalten wie der Vater unter seinen Kindern.“ Im Blick auf die konstitutionelle Ordnung formuliert Zwehl: „Ohne ruhmredig zu seyn, darf der deutsche Süden von sich behaupten, daß bei aller geistigen Ueberlegenheit, deren der Norden sich berühmt, das parlamentarische Leben, und der constitutionelle Takt bei uns gleichwohl mehr ausgebildet ist, als dort.“ Das Ergebnis einer angestrebten Intensivierung des Verfassungslebens werde ebenfalls zu einem nochmals gesteigerten

Nationalgefühl beitragen. Das heißt: Die Verfassungstreue wird nicht als staatspolitisches Ziel sui generis verstanden, sondern als ein Vehikel auf dem Weg zu einem gesteigerten Nationalgefühl.

III.

Wenn man nun, im vollen Bewusstsein solcher Lückenhaftigkeit von da aus den Blick ins 20. Jahrhundert wendet und dem Untertitel, der ja auf die Kohäsionskräfte im 19. und 20. Jahrhundert abzielt, gerecht werden will, dann steht dieses 20. Jahrhundert in seiner ganzen Sperrigkeit vor einem: die ersten 18 Jahre noch das Königreich, das sein Profil nach 1914 ganz erheblich wandelt und wo die gesellschaftliche Realität, wie das dann auch für die Jahre der Weimarer Republik gilt, weit eher von scharfen Desintegrationsprozessen denn von Kohäsionseffekten bestimmt erscheint; die Jahre der nationalsozialistischen Herrschaft mit der Gleichschaltung der Länder; die Jahre der Besatzungszeit, in der sich gleichwohl kräftige Regungen bayerischer Staatlichkeit beobachten lassen; die Jahre, als Bayern, bereits ausgestattet mit einer eigenen Verfassung und noch außerhalb der Grundgesetz-Ordnung, eben diese Staatlichkeit entscheidend fortentwickeln kann; Bayern in der Bundesrepublik schließlich, was immer auch die Frage nach der parteipolitischen Kontinuität der demokratischen Machtausübung einschließt.

Sie alle kennen das plakative Urteil, das in Bayern selbst, aber auch außerhalb, immer wieder über die Sonderstellung des Freistaats im Kreis der deutschen Länder gefällt wurde. Ich zitiere den Rechtshistoriker Heinz Lieberich aus dem Jahre 1974: „Unter allen Ländern der westdeutschen Bundesrepublik weist mit Ausnahme vielleicht der Hansestädte keines ein so entschiedenes Staatsbewußtsein auf wie Bayern. Das für dieses Land charakteristische Ge-

fühl, für sich selbst schon ein Staat zu sein, ist die natürliche Folge eines organischen Wachstums und eine weit zurückreichende Gradlinigkeit seines geschichtlichen Werdeganges, durch den sich Bayern deutlich unterscheidet von den oft recht komplizierten historischen Verwerfungen, als deren Produkte die sonstigen Länder der Bundesrepublik und die Mehrheit ihrer Vorläufer vor uns stehen.“

Die Dinge werden nicht einfacher, wenn man die gesamte zeitliche Erstreckung des Freistaats von 1946 bis herein in unsere Gegenwart anvisiert. Was 1974, in der Attitüde des geschichtspolitischen Stolzes und eines davon getragenen Optimismus, noch als opinio communis gelten mochte, ist in weiten Kreisen kein Kriterium der Urteilsbildung mehr. Wenn kluge Diagnostiker heute die Exzesse des Individualismus registrieren und ggf. beklagen, dann begegnet uns noch in der 60er-Jahren die Stabilität tradierter Milieus; wenn die föderative Ordnung der jungen Bundesrepublik freistaatliche Spielräume erlaubte, erschöpft sich die heutige Bereitschaft zum freistaatlichen Gestaltungswillen gegenüber Berlin und Brüssel doch häufig in der Feigheit der rhetorischen Deklamation. Die Beschreibung der Verhältnisse, ich rede gar nicht von Diagnose, ließe sich mühelos fortsetzen, sie würde nicht unbedingt erfreulicher ausfallen.

Gibt es gleichwohl, und Sie haben alles Recht auf die Beantwortung dieser Frage, gibt es in einer Situation, deren unübersichtliche Verworrenheit in dem Maße zunimmt, in dem man sich der Gegenwart annähert, Kohäsionskräfte, die die Geschichte des Freistaats seit 1946 begleitet oder bestimmt haben, gibt es Kohäsionskräfte, auf die wir uns in der Gegenwart noch verlassen können?

Die Antworten oszillieren zwischen plakativer Seriosität und weiß-blauer Scherzkultur. Die ostentativ bekundete, gleichwohl ernst gemeinte und öffentlich artikuliert Abwendung vom Natio-

nalsozialismus war sicherlich so ein seriöses Kohäsionselement, die antikommunistische, abendländisch aufgeladene Orientierung nicht minder. Dann gibt es aber auch die Partizipation an der diffusen Gefühlslage, die man sich ggf. auch von außen einreden lässt, dass nämlich in Bayern die Uhren anders gingen, vielleicht auch noch den Glauben an die überdurchschnittliche Qualität des bayerischen Schulsystems und der bayerischen Hoch-Technologie – von den Phänomenen der schönsten Landschaft, der höchsten Berge und des erfolgreichsten Fußball-Vereins einmal ganz abgesehen, wobei man sofort hinzufügen muss, dass die Frage nach der Relation von Superlativen und Kohäsionseffekten noch nicht hinlänglich erforscht ist, wiewohl es wahrscheinlich ist, dass es in diesem Bereich wohl eher Affinitäten denn zwingende Abhängigkeiten gibt.

Binnenbayerische Kohäsionskräfte begegnen uns im 19. und 20. Jahrhundert, um sich doch noch an einer abschließenden These zu versuchen, immer dort und immer dann, wenn der bayerischen Staatlichkeit, vornehmlich in der spezifischen Ausprägungen der bayerischen Kulturstaatlichkeit emotionale Sympathiewerte zuwachsen, die Solidarisierungseffekte freisetzen Loyalitäten stiften und stabilisieren, eben Kohäsion bewirken.

Die Intensität des Rückgriffs auf das 19. Jahrhundert schöpft in diesem Sinne aus einem Reservoir, das den selbst ernannten Verwaltern bayerischer Identität – irrigerweise – unerschöpflich zu sein scheint. Im Blick auf die bayerische Verfassung von 1946 gilt es jedoch nicht primär, den Stolz auf eine angeblich mehr als tausendjährige Geschichte zu stilisieren, denn diese ist nicht unser Verdienst, sondern die Herausforderungen des Kulturstaatsgebots unserer Verfassung ernst zu nehmen, weil hier, wenn überhaupt irgendwo, das Feld der kohäsionsbefördernden Bewährung liegt. □



Ein Pausengespräch: Professor Hans-Michael Körner (li.) und Heinrich Graf von Spreti.

Venedig Biennale 2011

Führungen, Gespräche, Begegnungen

Eine Exkursion zur 54. Biennale in Venedig unternahm die Katholische Akademie Bayern vom 4. bis zum 8. Oktober 2011. Rund 100 Teilnehmer der Exkursion, der sich auch die Junge Akademie angeschlossen hatte, verbrachten fünf Tage in der Lagunenstadt, mit geführten Besichtigungen in der Stadt und Besuchen in den Ausstellungsarealen der Biennale. Schon im Vorfeld der Exkursion hatte Dr. Susanne Gaensheimer, die Kuratorin des deutschen Pavillons, in der Akademie den deutschen Beitrag zur Biennale vorgestellt. In ihrem Abendvortrag am 15. September 2011 ging

die Direktorin des Museums für moderne Kunst, Frankfurt am Main besonders auf die Zusammenarbeit mit Christoph Schlingensiefel ein, dessen Werke den deutschen Pavillon bestücken. „zur debatte“ zeigt in vielen Bildern Eindrücke der Reise, dokumentiert den vorbereitenden Vortrag von Dr. Susanne Gaensheimer, das Referat von Prof. Dr. Thomas Raff in Venedig, in dem er die Ausstellung im italienischen Pavillon kritisch unter die Lupe nahm, und lässt einige Teilnehmer der Exkursion mit ihren Eindrücken zu Wort kommen

Schlingensiefel ohne Schlingensiefel. Erfahrungsbericht vom Deutschen Pavillon auf der 54. Biennale in Venedig

Susanne Gaensheimer

I.

Christoph Schlingensiefel hat schon sehr bald nach meiner Einladung an ihn eine Idee für den Pavillon entwickelt. An dieser Idee haben wir regelmäßig und ziemlich intensiv gearbeitet. Er wollte in den Pavillon ein „afrikanisches Wellness Center“ einbauen. Er wollte den Raum benutzen, darin ein Geschehen stattfinden lassen, und das war im Inneren ein Wellness Center. Es hieß erst „Wellness Center Afrika“ oder „Afrikanisches Wellness Center“. Irgendwann veränderte sich der Titel in „Das deutsche Zentrum für Wellness und Vorsorge“.

In dieses Projekt sind sehr viele Elemente seiner Arbeiten der letzten drei Jahre, insbesondere der Theaterstücke seiner Krankheits-Trilogie, eingeflossen, aber natürlich auch das Thema seiner Krankheit, das Thema der Vorsorge: was spielt das für eine Rolle, auch hier in diesem Land. Neben funktionierenden Einrichtungen – Massagen, Kältebehandlungen, ein Swimmingpool sollte da sein, es sollte alles funktionieren und benutzbar sein – wollte er es auch schön machen. Die Leute sollten es benutzen, sie sollten auch Lust haben, es zu benutzen, was natürlich auch auf die Tourismus-Haltung, gerade auch den Wohlstandstourismus in Venedig, anspielte. Er hätte dort aber natürlich auch eine Vielzahl von perfiden und kritischen Dingen mit eingebaut, so dass es zum Schluss eine sehr doppelbödige Angelegenheit geworden wäre.

Schlingensiefel wollte den gesamten Außenraum des Pavillons bespielen.



Dr. Susanne Gaensheimer, Kuratorin des deutschen Pavillons auf der 54. Biennale, Direktorin des Museums für moderne Kunst, Frankfurt am Main

Er hat in Anlehnung an die Grundstruktur der „Giardini“ mit den Länder-Pavillons Assoziationen zum Thema „Weltausstellung“ hergestellt, auch zum „Hagenbeck’schen Tierpark“, wo noch bis in die 1950er Jahre hinein tatsächlich Afrikaner ausgestellt wurden. Das alles wollte er mit einbringen. Er wollte seine afrikanischen Freunde zu Vorführungen einladen. Es wäre immer eine Ambivalenz zwischen Handlung und

Involvierung des Betrachters, aber eben auch „sich den Afrikaner anschauen“ gewesen. Er wollte zum Schluss die ganze Fassade in ein „Total verrücktes Wirtshaus“ verwandeln, mit einer großen „Negermaske“, die ganz laut lacht, so dass es durch die ganzen „Giardini“ hallt.

Was wir da realisiert hätten, war also noch überhaupt nicht klar. Aber das waren die Ideen, an denen wir auch schon konkret gearbeitet haben. Es ist natürlich so, dass man bei Christoph Schlingensiefel nie sagen kann, was er jetzt wirklich gemacht hätte. Natürlich hätte sich auch noch sehr, sehr viel verändern können. Man hätte auch sehen müssen, was man finanziell hätte realisieren können. Ich kann einfach nur sagen: Das waren seine Ideen, seine Pläne.

Wir hatten alles notiert, aber wir haben unsere Sitzungen nie dokumentiert, zum Beispiel auf Video aufgenommen. Wir hatten nicht einmal Fotos gemacht, weil wir nicht damit gerechnet haben, dass er so schnell sterben würde. Er hatte zwar nach seinem Auftritt in München neue Metastasen; deswegen konnte er auch seinen letzten Auftritt nicht mehr wahrnehmen. Aber wir haben uns regelmäßig etwa zweimal im Monat getroffen, jeweils mit einer großen Gruppe von Leuten, die involviert waren. Dann ging es so schnell, dass niemand irgendwelche Vorkehrungen treffen konnte, was jetzt mit dem Pavillon passieren sollte. Es war das Überraschende, dass es so schnell gegangen ist. Es war ein Schock, ein Schock für alle, und natürlich unendlich traurig.

II.

Auf jeden Fall herrschte danach ein Vakuum. Ich wusste überhaupt nicht, was ich machen würde und habe dann relativ bald Gespräche mit Schlingensiefels Frau Aino Laberenz geführt, die die Erbin aller Rechte ist, und die auch sein Werk weiter betreut, auf wunderbare Weise übrigens. Es ist bewundernswert, wie sie das macht. Wir haben sehr bald entschieden, dass wir diese Pläne nicht umsetzen können. Wir haben immer wieder gedacht, es wäre eigentlich sehr verlockend und sehr schön, wenn wir Christophs Pläne umsetzen würden. Aber es war klar, dass sie einfach noch nicht im Detail ausgeführt waren. Sollte das Schwimmbad klares Wasser haben oder Schmutzwasser? Sollte die Grundstruktur aus Lehm oder Holz gebaut sein? All solche Fragen waren noch nicht entschieden, und wir wussten auch, keiner kann wissen, was er gemacht hätte, keiner kann Schlingensiefel spielen. Es gab eine ganze Reihe von Leuten, die gesagt haben, Christoph hätte das und das gemacht; aber sowohl Aino als auch ich haben immer gesagt, niemand weiß es. Selbst Aino weiß nicht, was er gemacht hätte.

Also fiel sehr bald die Entscheidung, dass man die Pläne nicht realisieren würde. Aber ich wollte auf jeden Fall diese Plattform auf der Biennale nutzen, um sein Werk zu präsentieren. Ich wollte das auch für ihn tun. Ich wusste auch, dass ihm dieser Auftritt wahnsinnig viel bedeutet hat. Ich wollte das einfach nützen, um sein Werk, das im deutschsprachigen Raum sehr bekannt, aber international, vor allem im Kunstbetrieb, komplett unbekannt ist, einmal international zu präsentieren.

Dann haben wir ein Team gebildet, mit Aino Laberenz natürlich, mit der ich sehr, sehr eng zusammengearbeitet habe, aber auch mit vielen anderen Leuten, die viele Jahre eng mit Schlingensiefel gearbeitet haben: Carl Hege-mann, sein Dramaturg, Thomas Goerge, sein Bühnenbildner, Voxel Bärenklau, sein Lichttechniker, Heta Multanen, die

für ihn die Filme geschnitten hat, Frieder Schlaich, sein Filmproduzent, Francis Kéré, der Architekt, usw. usf. Wir haben auch sehr lange Gespräche mit Leuten geführt, die Christoph Schlingensiefel und sein Werk gut kannten. Mit Alexander Kluge zum Beispiel haben wir viel gesprochen, mit Chris Dercon, mit Matthias Lilienthal, und so ist ein Prozess in Gang gekommen, bei dem ich wie eine Moderatorin wirkte. Ich wusste, ich kann das nicht alleine machen; ich wollte das auch nicht alleine machen. So hat Schlingensiefel selbst auch nie gearbeitet. Wir haben in diesem Team einen Ideenfindungsprozess begonnen, und sind dabei auf alle möglichen Ideen gekommen, eine Vielzahl von Ideen, die ich hier jetzt gar nicht alle vorstellen kann.

Eine der Ideen war, im Pavillon die Bühne des Stückes „Eine Kirche der Angst vor dem Fremden in mir“ zu reinszenieren. Es gab vorher Überlegungen, andere Bühnen dort einzubauen – wir dachten u. a. auch über den „Parsifal“ nach. Es spielt vieles eine Rolle, warum wir uns dafür entschieden haben. Aber unter anderem haben wir ein Modell gebaut und dabei gesehen, dass diese Bühne einfach auch räumlich quasi perfekt in diesen Pavillon hineinpasst. Es ist ungeheuer wichtig, dass man mit dieser Architektur arbeitet, und mir lag viel daran, dass wir nicht einfach nur vereinzelte Werke von Christoph hinstellen oder einfach einen „Animatographen“ aufbauen, sondern ich wollte natürlich schon den Raum verwandeln, auch in dem Sinne, in dem er es vorhatte.

III.

Jetzt noch kurz zu dem Theaterstück „Eine Kirche der Angst vor dem Fremden in mir“, der zweite Teil seiner Krankheits-Trilogie: Er hat die Bühne für das Theaterstück, das damals bei der Ruhr-Triennale in einer riesigen ehemaligen Turbinenhalle in Duisburg aufgeführt wurde, für diesen Raum gebaut. Da hat er seine Oberhausener Kindheitskirche als Bühnenraum nachgebaut. Die Kirche, die hier zu sehen ist, ist ein Nachbau der Kirche in Oberhausen, in der er als Ministrant gearbeitet hat, wo er Kontakte zu dem Pfarrer hatte, in der auch seine Trauerfeier stattfand. Es ist das allerpersönlichste Theaterstück von Christoph Schlingensiefel, in dem er auch auf persönlichste Art und Weise seine Krankheit, seine Beschäftigung mit dem Sterben und überhaupt den ganzen existenziellen Kreislauf von Leben und Tod thematisiert. Das ist ein Thema, das schon immer in seinem Werk unterschwellig eine Rolle gespielt hat, und das zum ersten Mal beim „Parsifal“ aufgebrochen ist. Es gibt auch Parsifal-Zitate in diesem Stück.

Das hatte uns auch sehr stark beschäftigt. Wir waren in unserem Tun und in unseren Überlegungen vollkommen von seinem Tod bestimmt. Es war nicht so, dass es um einen Künstler ging, der schon 20 Jahre tot war, sondern er war gerade eben erst gestorben. Es war für uns vollkommen klar, dass wir davon geprägt sind. Außerdem fand ich dieses Stück sehr gut, weil es als einziges neben diesen Themen auch noch seine Beschäftigung mit der bildenden Kunst beinhaltet, also seine Beschäftigung mit Joseph Beuys – neben dem lieben Gott ein weiterer Übervater, an dem er sich abgearbeitet hat – und mit der gesamten Fluxus-Bewegung, über die er sich in einer doppelbödigen, ambivalenten Haltung lustig macht, sich andererseits natürlich auch sehr ernsthaft damit beschäftigt. Aus allen diesen Gründen fand ich diese Installation wirklich perfekt für diesen Ort.

Über dem Altar war ein Film zu sehen, zweieinhalb Stunden: Wir haben



Foto: Thomas Schneider

Ein Blick in das Innere des deutschen Biennale-Pavillons.



Die Teilnehmer der Abendveranstaltung ließen sich von Dr. Susanne Gaensheimer über die Zusammenarbeit mit Christoph Schlingensiefel informieren.

diese zweieinhalb Stunden auf eine Stunde reduziert. Wer nach Venedig geht, dem würde ich empfehlen: Setzen Sie sich eine Stunde hin, schauen Sie sich den Film ganz an. Es ist unglaublich, was da zu sehen ist. Man sieht, was für ein unglaublich ernsthafter und tiefgründiger Künstler Schlingensiefel war. Es ist ein Film, der aus verschiedenen Elementen besteht. Da ist zum Beispiel eine embryonale Zellteilung. Er hat verschiedenste Materialien zusammengeschnitten, zum Beispiel Laboraufnahmen. Da finden sich Kindheitsaufnahmen; er hat für dieses Theaterstück zum ersten Mal bei sich zuhause im Keller gekramt und Kindheitsaufnahmen, 8-mm-Filme von seinen Eltern und sich selbst, mit hereingebracht. Da sind die Fluxus-Parodien. Man darf auch lachen bei Christoph Schlingensiefel; es ist wirklich witzig und tut auch sehr gut! In der Mitte sieht man den Fluxus-Gott,

abstrakte, dornenartige Formationen sind Krebszellen.

Dann ist eine unglaubliche Kreuzigungsszene zu sehen. Sie wissen alle, dass er seit vielen Jahren eng mit Behinderten zusammengearbeitet hat und in alle Theaterstücke seine behinderten Freunde integriert hat. Im Film ist eine Kreuzigungsszene zu sehen, die er für eine Oper gemacht hat, die nie zur Aufführung kam: ein contergan-geschädigter junger Mann, der von Kleinwüchsigen ans Kreuz genagelt wird. Es ist eine Kreuzigungsszene so voller Mitgefühl, wie ich sie noch nie gesehen habe. Es ist nicht blasphemisch, obwohl es vielleicht auf den ersten Blick so aussieht.

Dann ganz andere Themen, die noch mit Manaus zu tun haben, wo er den „Fliegenden Holländer“ inszeniert hat: eine Fledermaus, die nur Blätter frisst, und ein Fisch, der am Land leben kann, also Paradoxien. Er hat immer gesagt,

Kunst ist eine fortwährend gelebte Paradoxie. Die Kirche, die er einbaut, ist eine Kirche und keine Kirche, beides zugleich.

Auch eine Szene aus dem „Parsifal“: In der Mitte sieht man die sogenannte Hasenverwesung. Die hat Alexander Kluge für ihn, für den „Parsifal“ gedreht: ein im Zeitraffer verwesender Hase. Dazu das Erlösungsmotiv aus dem Parsifal, und im Moment der Erlösung durch den Tod, die Erlösung des Leidens durch den Tod, sieht man rechts und links auf diesem Triptychon eine Geburt, die Geburt eines Kindes, das Kind tritt aus dem Körper. Das wollte er eigentlich auch in Bayreuth realisieren. Er wollte, dass in diesem Erlösungsmoment ein Neugeborenes im Publikum schreit, aber das war nicht realisierbar.

Dann taucht er wieder als kleiner Junge auf, dann wieder als Erwachsener. Er spricht über seine Krankheit, er weint. Das ist sehr bewegend, und das war auch Anlass für Kritik. Es gab ja massive Kritik an dem Pavillon. Aber es gab sehr viel mehr positive Besprechungen. Die „Süddeutsche“ hat uns wirklich extrem verrissen, aber sie haben zum Glück die Stimmung nicht auf ihre Seite ziehen können.

Noch einige Details aus dem Pavillon: Wir haben auf dem Bühnenraum, den man nicht betreten darf, die einzelnen Utensilien und Elemente des Theaterstücks inszeniert. Sie sehen dann diese Bilder; das sind zum Beispiel Röntgenaufnahmen seiner Lunge, die er bearbeitet hat: einmal die Monstranz; noch einmal die Lunge, diesmal nach der Operation. Dann eine Anlehnung an Paul Poet: der Fischjunge, der gemarterte Junge. Und schließlich spielen natürlich Joseph Beuys und der Hase permanent eine Rolle, auch in dieser Bühneninstallation, auch in den Fluxus-Parodien, in denen er sich selbst als Joseph Beuys verkleidet, in die Rolle von Joseph Beuys tritt. Dann kommt Joseph Beuys als Priester, der Hostien verteilt.

Mir war es sehr, sehr wichtig, dass wir nicht nur „Eine Kirche der Angst vor dem Fremden in mir“ zeigen, sondern dass wir auch seine Filme zeigen. Ich wollte auf jeden Fall seine Filme im Pavillon haben. Wir haben ein hochprofessionelles Kino eingebaut; das Equipment ist das Beste, das man heute bekommt. Wir haben jeden einzelnen Film, jedes einzelne Bild digital abgetastet, um wirklich diese Filmqualität zu bekommen, denn er war ein Maler im Film. Für ihn spielte auch immer die Filmqualität eine große Rolle.

Im Pavillon zeigen wir eine Auswahl von sechs Filmen, einen seiner frühesten Filme, „Egomania“ von 1986, mit Udo Kier und Tilda Swinton, über „Das deutsche Kettensägenmassaker“, bis hin zu „United Trash“, sein vorletzter Film von 1996. Es ist erstaunlich: das Kino ist voll. Ich hätte nie gedacht, dass sich die Leute die Filme wirklich anschauen. Das freut mich besonders, denn ich fand es unglaublich wichtig, dass man seine Filmbilder eben auch als Bilder in das visuelle Gedächtnis einfließen lässt, gerade auch im Bereich der Kunst.

IV.

Der Pavillon hat einen zentralen Raum und zwei Seitenräume. Im zweiten Seitenraum haben wir eine Dokumentation seines Operndorf-Projektes in Ouagadougou eingerichtet. Was zu sehen ist, ist zu einem ersten Modell, das er aber dann wieder verworfen hat, und man sieht Fotografien, die Kinder in Afrika gemacht haben. Er hat ihnen Einweg-Kameras geschenkt – das war schon der Beginn seiner Zusammenarbeit mit den Schülern – und gesagt:

„Macht doch ihr mal Bilder. Hier bei uns im Westen sind 95 % aller Bilder, die wir von Afrika haben, von Westlern gemacht. Wir wollen Bilder sehen, die ihr macht.“ Dabei sind wunderschöne Bilder entstanden, und die zeigen wir auf einer Wand. Hinten sieht man eine Panorama-Aufnahme; die hatte Schlingensiefel noch selbst in Auftrag gegeben. Er wollte sie in das Wellness Center integrieren. Das ist eine Realzeitaufnahme der Baustelle. Dann sieht man zwischendrin eine Kuh über das Bild laufen und hört wie gehämmert wird.

Wir haben in diesem Raum noch viele Monitore, auf denen wir die Suche nach dem Ort für das Operndorf zeigen, aber auch „Via Intolleranza II“ abspielen, um diesen gesamten Komplex abzubilden. Mir war es sehr wichtig zu zeigen, dass es weitergeht, dass man in Bezug auf Christoph Schlingensiefel nicht in diesem Thema des Sterbens verharret, sondern dass sein Werk weiterlebt, dass das Operndorf-Projekt weitergeht. Die Perspektive sollte sich noch einmal in die Zukunft richten.

Mir war es sehr wichtig bei der gesamten Konzeption des Pavillons, dass wir nicht als die sprechen, die den Pavillon machen, sondern dass wir in diesem Pavillon ihn durch sein Werk und ausschließlich durch sein Werk sprechen lassen. Deswegen ist er auch sehr präsent; auf jedem zweiten Monitor ist er zu sehen. Es geht nicht um unsere Perspektive, sondern wir wollten sein Werk und ihn durch sein Werk präsent machen. Ich glaube, das ist auch der Grund, warum die Leute wirklich sehr betroffen sind, wenn sie aus dem Pavillon herausgehen.

Die Außenansicht des Pavillons: Natürlich haben wir all das nicht realisiert, was ich vorher beschrieben habe, aber das ist ein Zitat. Er hat gleich von Anfang an mit diesem Wortspiel herumjongliert: „Germania“; wenn Sie die ersten drei Buchstaben in „Ego“ verändern, dann kommt „Egomania“ heraus. „Egomania“ ist ja der Titel dieses frühen Films, der ihm übrigens auch persönlich sehr viel bedeutet hat, weil es da auch um ihn geht. „Egomania“ war ein Begriff, den er auf die Gesellschaft bezogen hat, auf die Kunstwelt – das passt natürlich hier wie die Faust aufs Auge –, aber auch auf ihn selbst. Er hat es immer wieder auch auf sich bezogen, und das ist insofern ein ziemlich komplexes Wort in Bezug auf Christoph Schlingensiefel. Da haben wir einmal unsere sehr strenge Maßregel oder unser Gesetz durchbrochen: Da haben wir ihn einfach zitiert, sozusagen frei nach Christoph Schlingensiefel. Das ist also nicht ein Werk von Christoph Schlingensiefel, sondern ein Zitat von ihm.

Wichtig ist mir auch noch: Die Fenster des Pavillons sind mit Holz zugemagelt. Da ist vorne ein Vorbau aus einfachem Bauholz. Man kann einen Pavillon auf verschiedene Art und Weise verdunkeln; für uns musste es die billigste sein. Denn es war nach dem Tod von Christoph Schlingensiefel extrem schwierig, das ganze Projekt zu finanzieren. Aufgrund der Technik, aufgrund dessen, dass die Bühne extrem aufwendig ist, war es sehr teuer, und wir mussten an allen Ecken und Enden sparen. Ich fand das sehr passend, auch weil Christoph Schlingensiefel immer so gearbeitet hat. Diese Vernagelung der Fenster mit einfachem Bauholz ist natürlich auch ein bisschen ein Symbol für unsere Situation, für dieses Fehlen, mit dem wir einfach gearbeitet haben, aber natürlich auch Ausdruck dessen, dass es uns nicht darum ging, materiell zu profitieren. Sondern wir wollten einfach das Nötigste so gut wie möglich machen. □

Einmal Moderne und zurück. Tintoretto und die Biennale

Thomas Raff

Heute soll hier auf der Biennale vom venezianischen Maler Jacopo Tintoretto die Rede sein. Aus dem einfachen Grund, weil auf dieser 54. Biennale – meines Wissens erstmals – Werke eines Alten Meisters, eben Tintoretts, gezeigt werden.

Es müsste im Folgenden also um drei Fragen gehen: **1.** Wer war Tintoretto? – **2.** Welche Bilder von ihm hängen in der Biennale? – **3.** Warum hängen in dieser Biennale überhaupt Bilder von Tintoretto?

Die Antwort auf die dritte Frage wäre sicher die aktuellste und spannendste, aber ohne die Beantwortung der ersten beiden Fragen kann sie nicht recht gegeben werden. Ein paar Worte und Gedanken zu diesem wichtigen, noch im 19. Jahrhundert durchaus umstrittenen venezianischen Maler sind zuvor wohl angebracht, um die abschließende Frage nach dem „Warum“ beantworten oder wenigstens sinnvoll stellen zu können.

Wer war Tintoretto?

Der Maler hieß eigentlich Jacopo Robusti. Sein Vater war ein venezianischer Textilfärber (ital. „tintore“), und so kam sein Sohn zu dem Spitznamen „il Tintoretto“ – „das Färberlein“. Der Künstlername sollte sich als besonders treffend erweisen, denn Tintoretto wurde vor allem durch die ungewöhnliche Farbigkeit seiner Gemälde berühmt.

In seiner Jugend lernte Tintoretto vermutlich, wenn auch sicher nur kurz, bei dem damals angesehensten Maler Venedigs, Tiziano Vecellio, mit dem er dann aber die längste Zeit seines Lebens im Hader lag. Um die Bedeutung Tintoretts zu verstehen, muss man sich an dieser Stelle klar machen, dass die Entwicklung der venezianischen Malerei von der Früh- über die Hoch- bis zur Spätrenaissance – sehr vereinfacht – an drei Namen festzumachen ist, die immer Lehrer-Schüler-Verhältnisse bezeichnen: Zu beginnen wäre bei Giovanni Bellini (1430 – 1516). Bei ihm lernte der 60 Jahre jüngere Tiziano Vecellio (1490 – 1578). Und bei diesem wiederum der etwa 30 Jahre jüngere Tintoretto (1518-1594), auch wenn dieses Lehrverhältnis etwas umstritten ist. Diese drei Maler umspannen also einen Zeitraum von etwa 150 Jahren.

Normalerweise wird betont, dass Tintoretto als „Manierist“ über seinen Lehrer Tizian hinausgegangen sei, ja dass er ihn auf revolutionäre Weise künstlerisch überwunden habe. Er gilt als Inbegriff des Bahnbrechers, des Kunstrevoluzzers, des Genies usw. Und so wollte er auch unbedingt gesehen werden, so wollte er den bewunderten (und beneideten) Tizian übertreffen. Und da jener sich um größtmögliche Harmonie und Schönheit bemüht hatte, widmete sich Tintoretto vor allem einer wilden Expression, gewagten Kompositionen und geheimnisvoll-unnatürlichen Farben. Durch Bravour, durch prunkvolle Maskenkompositionen und kunstvoll-gekünstelte Perspektiven verstand er es, Aufsehen zu erregen. Dabei betonte er oftmals die Nebendinge und versteckte die Hauptsache so, dass der Betrachter gezwungen war (und ist), sich die Bilder genauer anzusehen. Dazu kamen eine theatralische Lichtführung und ebenso



Prof. Dr. Thomas Raff, Professor für Kunstgeschichte an der Universität Augsburg

theatralische Gesten und Haltungsmotive. Manche seiner Bilder wurden sehr sorgsam ausgearbeitet, aber oft pflegte er auch einen schnellen, wenig sorgfältigen Malstil, nicht zuletzt, um die enorme Nachfrage nach seinen Bildern befriedigen zu können. Diese Massenproduktionen haben deutlich geringere Malqualität, sie waren oft auch nur als Raumdekorationen – für Kirchen oder Paläste – gedacht.

Bei der ebenso naheliegenden wie beliebten Gegenüberstellung von Tizian und Tintoretto wird meistens an den „klassischen“ Tizian gedacht, der in sorgfältig lasierend gemalten, symmetrisch-ausgewogenen Kompositionen harmonisch-ideale Themen bearbeitete. Es ist aber zu bedenken, dass Tizian sehr lange lebte, vermutlich knapp 90 Jahre alt wurde. (Die Frage gilt als offen, weil sein Geburtsdatum nicht sicher überliefert ist.) Aber in dieser langen Lebens- und Schaffenszeit – Tizian malte bis in sein letztes Lebensjahr! – pflegte der Meister keineswegs immer denselben Stil, sondern er entwickelte sich – wie seine ganze Zeit – vom Klassischen zum Manieristischen. Damit will ich sagen: Tintoretto war nicht der große, einsame „Revolutionär“, als den man ihn gerne sieht. Vermutlich auch Bice Curiger, die Kuratorin der 54. Biennale, doch dazu später noch ein paar Bemerkungen.

Tintoretts Biennale-Bilder

Aus praktischen Gründen will ich Ihnen den Künstler Tintoretto einfach anhand jener drei Werke vorstellen, die wir im „Padiglione Centrale“ der Giardini sehen werden. Es ergibt sich gut, dass die Chronologie der drei Gemälde auch ihrer Wichtigkeit entspricht. Anders gesagt: Selbst wenn die Bilder in einer anderen Reihenfolge gemalt worden wären, hätte ich sie trotzdem gerne in dieser Folge behandelt.

1) „Die Erschaffung der Tiere“

Dieses Gemälde wurde um 1552 für eine der venezianischen „Scuole“, also

für ein Bruderschaftshaus, gemalt, und zwar für die „Scuola della Santissima Trinità“, die an der Stelle der späteren Kirche Santa Maria della Salute stand. Das Bild befindet sich schon lange im Besitz der Galleria dell'Accademia. Wie so viele Gemälde Tintoretts war es ursprünglich kein Einzelbild, sondern Teil einer Reihe, in diesem Fall einer Folge mit Geschichten aus der Genesis, darunter dem „Sündenfall“ und der „Ermordung Abels“.

„Die Erschaffung der Tiere“ ist in mancher Hinsicht ein merkwürdiges Bild. Offenbar will uns der Künstler zeigen, dass die Erschaffung der Tiere sozusagen wie im Sturm geschah. Der Schöpfergott schwebt in einer Lichtwolke nach links. Die Tiere – jedenfalls die Fische und Vögel – setzen seine Bewegung wie ferngesteuert fort. Man könnte fast meinen, sie würden vor ihrem Schöpfer fliehen. Aber es soll wohl gezeigt werden, dass sie, aus der Schöpferhand entstanden, in ihr jeweiliges Element eilen. Nach der Tradition würde man eher erwarten, dass die gesamte Komposition nach rechts ginge – in Richtung Zukunft, Erfolg, Ergebnis. Es ist mir nicht bekannt, ob es in der „Scuola della Santissima Trinità“ äußere Gründe gab, das Geschehen von rechts nach links zu entwickeln, oder ob Tintoretto nur wieder einmal den Erwartungen des Publikums entgegenarbeiten wollte.

Auf den ersten Blick scheint es so, es sei der fünfte Schöpfungstag dargestellt, die Erschaffung der Fische und Vögel (Gen. 1, 20-23). Aber im rechten Bildviertel und unter dem Schöpfer erkennt man verschiedene Landtiere, einen

Tintoretto war nicht der große, einsame „Revolutionär“, als den man ihn gerne sieht.

Hund, einige Kaninchen, eine Schildkröte, den Kopf einer Kuh eines Einhorn usw. Dargestellt ist also ganz allgemein die Schaffung der Tiere, aber man merkt doch, dass Tintoretto ein Venezianer war: Bei den Fischen und Wasservögeln kennt er sich am besten aus.

2) „Bergung der Leiche des hl. Markus“

Das Bild entstand um 1565, wieder für eine „Scuola“, diesmal die „Scuola Grande di San Marco“ neben der Kirche Santi Giovanni e Paolo. Wieder war das Gemälde Teil eines Zyklus, diesmal mit „Drei Wundern des hl. Markus“. Weitere Szenen dieses Zyklus sind „Die Auffindung des Leichnams des hl. Markus“ (Brera) und „Die Errettung eines Sarazenen aus Seenot“ (Accademia).

Um die dargestellte Szene richtig zu verstehen, ist es nötig, ein bisschen etwas zum Zustand des Gemäldes zu sagen: Denn die Leinwand, ursprünglich ein Querformat, wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts links und rechts beschnitten, dagegen am oberen und unteren Rand verlängert. Gleichzeitig wurde das verwirrende Durcheinander (ein Scheiterhaufen) hinter der Markus-Leiche übermalt. Wie alte Reproduktionen zeigen, konnte man ursprünglich in der linken oberen Ecke die zum Himmel aufsteigende „Seele“ des Heiligen erkennen, die wie der Leichnam durch eine nackte, aber fast durchsichtige Gestalt verbildlicht war, die von Engelsköpfen umgeben nach oben schwebte. Darunter sah man zwei Personen, die unter ein Tuch geflüchtet waren, von denen einer zu Boden gegangen war, der auch heute noch weitgehend erhalten ist.

Nach 1945 wurde das Gemälde gründlich restauriert. Dabei konnten zwar die abgeschnittenen Teile nicht wiedergewonnen werden, allerdings kam der übermalte Scheiterhaufen im Mittelgrund wieder zum Vorschein. Seit dessen Freilegung und unter Berücksichtigung der links fehlenden Darstellung der Seele des Heiligen ist klarer als zuvor, welche Szene gemeint ist:

Der Evangelist Markus erlitt im Jahre 62 im ägyptischen Alexandria einen grausamen Märtyrertod. Dann heißt es in der „Legenda Aurea“: „Nun wollten die Heiden seinen Leichnam verbrennen. Aber siehe, da rauschte es in den Lüften, und fuhr Hagel hernieder, und rollten die Donner und zuckten die Blitze, also dass jedermann zu entrinnen trachtete, und ließen den heiligen Leib unverseht liegen. Da nahmen ihn die Christen und bestatteten ihn in der Kirche mit großer Würdigkeit.“

Die Bühne für diese Szene ist ein weit in die Tiefe reichender, großer Platz. Gemeint ist natürlich Alexandria, die Situation erinnert aber doch stark an den venezianischen Markusplatz, sowohl was die Bebauung als auch was die Pflasterung betrifft. Markus wird hier also bereits als künftiger Stadtpatron Venedigs interpretiert.

Im Vordergrund bemüht sich eine Gruppe um den Leichnam. Die Figur am Kopf des Heiligen gilt als Porträt des Auftraggebers, des Hochmeisters der „Scuola“, der sich also recht eindeutig in den Mittelpunkt stellen ließ. In dem Bärtigen am rechten Rand kann man wohl ein Selbstporträt des Künstlers erkennen.

So viel zum Inhaltlichen: Formal handelt es sich um eine ungewöhnlich steile Perspektive, die Schrägstellung des Leichnams deutet an, dass er geradezu aus dem Bild heraus getragen wird – eine beliebte Methode des Manierismus, den Betrachter in das fromme Geschehen mit einzubeziehen. Offenbar wird auf eine Kreuzabnahme oder Grabtragung Christi angespielt. Typisch für Tintoretto ist die Betonung von Nebenszenen wie die der hingefallenen Frau mit dem Kamel an der Leine und wie die beiden unter ein Tuch flüchtenden Männer, die links zu sehen sind.

3) „Letztes Abendmahl“

Das Gemälde wurde für den Chorraum, das Presbyterium, der Kirche San Giorgio Maggiore geschaffen und hat diesen bisher wohl noch nicht oft verlassen. Wenn man das Gemälde noch nicht gut kennt, ist auf den ersten Blick vielleicht gar nicht so klar, was dargestellt ist. Zu stark weicht die Komposition von der Tradition ab – man denke an das berühmte „Letzte Abendmahl“ von Leonardo da Vinci, das fast genau 100 Jahre zuvor entstanden war!

Dargestellt ist also die Einsetzung des Altarsakraments: Brot und Wein werden in Leib und Blut Jesu verwandelt, das Göttliche dringt somit in die irdische Wirklichkeit ein. Dieses geheimnisvolle Ereignis wird durch eine raffinierte Lichtführung „illustriert“, man könnte auch sagen: „illuminert“. Zwei Lichtquellen lassen sich in dem insgesamt eher dunklen Bild feststellen: **1.** die offenen Flammen in der von der Decke hängenden Öllampe. Sie werden sozusagen personifiziert und formieren sich zu geisterhaften, durchsichtigen Engelsgestalten. – **2.** erstrahlt im geometrischen Zentrum des Bildes Jesus inmitten seiner Jünger. Ausgangspunkt des Lichtes ist seine Gloriole. Man könnte meinen, von ihr empfangen die schmalere Heiligenscheine der Apostel ihr Licht, wie der Mond von der Sonne. Dieses Licht beleuchtet auch die Diener rechts vorne. Welche die irdische Sphäre repräsentieren und zum Betrachter überleiten.

Dem „Letzten Abendmahl“ hat Tintoretto auf der anderen Seite des Chorraums ein gleichgroßes Gemälde gegenübergestellt: „Die Mannalese“. Dieses Ereignis auf der Wüstenwanderung des Auserwählten Volkes gilt seit den Kirchenvätern als „Typus“ oder „Präfiguration“ des Letzten Abendmahles. So wie Gott durch Moses sein hungerndes Volk mit Brot genährt und gerettet hat, so rettet Gott durch seinen Sohn Jesus die Menschheit durch das Brot des Lebens, die Eucharistie.

Dieses 1592 – 94 geschaffene Gemälde gehört zu den spätesten Werken Tintoretts. Es ist zugleich das letzte und reifste Abendmahlsbild seiner Hand. Denn das Thema des Letzten Abendmahles hat ihn oft beschäftigt. Vermutlich vor allem, weil es seine Auftraggeber beschäftigt hat.

Die abschließende Frage: Warum hängen auf der diesjährigen Biennale drei Gemälde von Tintoretto?

Der Präsident der Biennale-Stiftung, Paolo Baratta, eröffnet sein Vorwort des gewichtigen Ausstellungskataloges mit den folgenden, auffällig rhetorischen Worten: „Die Biennale ist wie eine Windmaschine. Alle zwei Jahre schüttelt sie den Wald, deckt verborgene Wahrheiten auf und gibt jungen Zweigen Licht und Kraft, während sie neue Blicke auf bekannte Äste und alte Baumstämme wirft. Und dieses Jahr werden die alten Baumstämme wirklich alt sein, nachdem die Kuratorin mit Tintoretto eröffnen will.“

Gleich im ersten Satz also wird auf die – soweit ich sehe – erstmalige Einbeziehung eines Alten Meisters in die Biennale angespielt. Warum aber wurden gerade drei Tintoretts in den Hauptraum des „Padiglione Centrale“, das Herzstück der Biennale, gebracht?

Bice Curiger, die 62-jährige Kuratorin aus der Schweiz, hat sich zu der Frage ausführlich geäußert: Einerseits wollte sie damit auf den von ihr gewählten Titel der 54. Biennale anspielen: „ILLUMInazioni – ein Spiel mit den Worten „illuminazione“ („Beleuchtung“, „Erleuchtung“ und – „illuminismo“ – „Aufklärung“) und „nazione“ („Nation“). Es ist ein älterer Brauch, die Disparität der unterschiedlichen nationalen Darbietungen auf der Biennale durch einen gemeinsamen Titel, sozusagen ein Thema irgendwie zusammenzufassen. Von Mal zu Mal werden es mehr Nationen (diesmal 89!). Sie alle sollen sozusagen „erleuchtet“ werden durch das berühmte venezianische Licht. Und der Maler Tintoretto ist für Frau Curiger offenbar der Inbegriff des „venezianisches Lichtes“.

Zweitens ist offensichtlich auch gemeint, dass sich die modernen Künstler an Tintoretto, dem großen Revolutionär und Erneuerer der Malerei, messen lassen sollen oder müssen. Denn mehr als bei anderen Alten Meistern war für Tintoretto die Provokation, der Traditionsbruch und die Verblüffung wesentliche Elemente seiner Selbstvermarktung. Und wäre er so gesehen nicht ein idealer Patron für das heutige Kunstgeschehen?

Aber merkwürdig: Selten war der Mittelsaal des „Padiglione Centrale“ so prominent besetzt und selten war alles darum herum so nichtssagend. Die von der Hauptkuratorin zu verantwortende Ausstellung in diesem Pavillon lässt einen ratlos, schlimmer noch: sie lässt einen kalt. Es kommt der böse Verdacht auf: Da man außen herum nichts Eindrucksvolles zustande brachte, sollte wenigstens die Mitte publikums- und medienwirksam gefüllt werden. Aber der Gegensatz lässt die Leere im übrigen Pavillon noch mehr ins Auge fallen.

Wenn schon Tintoretto so wenig auf die ihn umgebende zeitgenössische Kunst ausstrahlt – kommt er selbst wenigstens strahlend heraus?

Das ist leider auch nicht der Fall. Die aus ihrem Zusammenhang gerissenen Bilder hängen wie verloren an den nackten, weißen Wänden, unter dem banal-provisorischen Dach. Sie wirken schmutzig und deplaziert. Durch die vielen ausgestopften Tauben von Maurizio Cattelan („Turisti“), die darüber auf den Eisenstangen sitzen, wird es auch nicht besser. Dabei weiß man doch heute, wie alte Kunst zu präsentieren ist: auf dunklen Wänden mit einer raffiniert-diskreten Beleuchtung. Aber die

drei Bilder wären sowieso an ihren Originalplätzen besser aufgehoben: Viele Biennale-Besucher runden ihr Besichtigungsprogramm mit einem Besuch der Schätze Venedigs ab, den großen Kirchen, der „Scuola di San Rocco“, den Museen der Stadt. Niemand musste auf diese herrlichen Bilder durch eine so lieblose Präsentation hingewiesen werden.

Der große Alte Meister wird, wenn ich das recht sehe, schlicht modisch instrumentalisiert: zum Werbe-Gag, zur Aufwertung der aktuellen Kunst, indem man sagt: auch schon damals ging es um Innovation, um Originalität, um den Bruch mit Konventionen. Aber was da-

bei übersehen wird: Damals war auch die innovative Kunst ein zentraler Teil der sozialen Wirklichkeit, sei es in den Kirchen, den Bruderschaftshäusern oder den Palästen. Es wurde kaum ein Kunstwerk geschaffen, das nicht bereits für einen bestimmten Platz, für einen bestimmten Zweck gedacht war. Heute ist die Kunst doch in erster Linie eine kommerzielle Ware, sie ist – was man von Kunst erwartet – ein Zeichen ihrer Zeit. □



Foto: akg-images

„Die Erschaffung der Tiere“ entstand um 1552. Dieses Meisterwerk des Venezianers hing ehemals in der „Scuola della Trinità“.



Foto: akg-images

Tintoretts „Das Abendmahl“ wurde zwischen 1592 und 1594 für die venezianische Kirche „San Giorgio Maggiore“ gemalt.

Eindrücke von der Biennale und aus Venedig

16 Studierende und junge Berufstätige hatten sich zusammen mit der Referentin der Jungen Akademie, Carolin Neuber, der Exkursion nach Venedig angeschlossen. Teilweise zusammen mit den Exkursionsteilnehmern der Katholischen Akademie, teilweise mit

eigenem Programm waren die jungen Leute in der Lagunenstadt unterwegs: Biennale und mehr stand auf ihrer Agenda. Einige Teilnehmer verfassten kurze Berichte über je einen Tag der Exkursion.



Fotos (8): Carolin Neuber

Die Rialto-Brücke: Sie verbindet die beiden ältesten Stadtteile der Lagunenstadt und ist eines der bekanntesten Wahrzeichen Venedigs.

4. Oktober 2011

Elena Lütkemeyer und Anja Soffa: Rialto-Brücke und Dorsoduro

Nach einer langen Nacht im Zug begrüßte uns in den frühen Morgenstunden das sonnige Venedig. Anders als gewohnt, schipperte uns ein venezianisches Vaporetto zum Hotel, so dass wir direkt eine der vielen Besonderheiten Venedigs kennenlernen durften. In unserer Unterkunft, dem Centro Culturale Don Orione Artigianelli, angekommen, gab es eine kurze Verschnaufpause im Innenhof, bei dem die Teilnehmerinnen und Teilnehmer erste Kontakte untereinander knüpften.

Um 10 Uhr bot uns Professor Thomas Raff eine kleine Umgebungstour zur ersten Orientierung an. Anschließend startete um 14.00 Uhr das eigentliche Programm mit einer beeindruckenden Stadtführung, die an der Rialto-Brücke begann, welche die beiden ersten dauerhaft besiedelten Teile Venedigs verband und somit den historischen Ursprung

der Stadt darstellt. Weiter ging es auf den lebhaften, verwinkelten Gassen des „Dorsoduro“ zum heute noch stattfindenden Fischmarkt. In diesem Zuge wurden die Teilnehmerinnen und Teilnehmer für die damaligen Probleme der Inselstadt, wie etwa der Frischwasserversorgung oder der Währungsproblematik, sensibilisiert.

Nach diesen vielfältigen Eindrücken führte uns Professor Raff zum Markusplatz, wo wir die Fassade des Markusdoms besichtigten. Vor allem die Tatsache, dass sich dieser zum größten Teil aus geraubten Bauteilen zusammensetzte und somit zu den wohl bekanntesten „Raubbauten“ der Welt zählt, erstaunte uns doch sehr.

Wieder im Hotel angekommen, bezogen wir unsere Zimmer und machten uns für das gemeinsame Abendessen mit den Reiset Teilnehmern der Katholischen Akademie Bayern frisch. Wir ließen so den Tag mit leckerem italienischen Essen und Wein in einem schönen Ambiente im zum Hotel gehörigen Restaurant San Trovaso ausklingen.



Dr. Walter Zahner in seinem Element: Erklärungen zur Biennale.



Zusätzlich zu seinem Vortrag über Tintoretto wirkte Professor Thomas Raff auch als Stadtführer auf der Exkursion.



Auch Wilhelm Christoph Warning erfreute sich bei seinen kunsthistorischen Erklärungen großer Aufmerksamkeit der Teilnehmer.

5. Oktober 2011

**Prolet Decheva:
Die intimsten Gefühle der Künstler**

Wenn ich jetzt, zurück in München, über die 54. Biennale in Venedig schreiben muss, weiß ich nicht, wo ich anfangen soll. Es war ein Erlebnis, das am 5. Oktober auf dem Gelände der Giardini begonnen hat und lange in meinem Gedächtnis bleiben wird. An diesem Tag besuchte die Junge Akademie unter der freundlichen Führung von Dr. Walter Zahner die mehr als 20 Länderpavillons mit Werken von Künstlern aus den jeweiligen Ländern. Jeder Pavillon sprach mit einer einzigartigen Stimme und vermittelte einzigartige Botschaften. Einige waren wie eine Antwort auf die aktuellsten Ereignisse, so der ägyptische Pavillon, der an den Arabischen Frühling erinnerte. Andere erzählten über die intimsten Gefühle der Künstler, wie der deutsche Pavillon, in dem Werke von Christoph Schlingensiefel zu sehen waren. Wir wurden auch in den belgischen, finnischen, ungarischen, israelischen und den polnischen Pavillon geführt.

Expressiv ist ein zu kleines Wort, um die ausgestellten Werke zu beschreiben. Manche waren wie ein Kinderschrei, der ohne Vorkenntnisse nicht zu verstehen ist, andere standen wie eine Tatsache da und brauchten keine Erklärung. So direkt war zum Beispiel

„Crash-Passive Interview“ von der ungarischen Künstlerin Hajnal Németh. Ihre Installation bestand aus einem teilweise „bei einem Autounfall“ zerstörten BMW, unter verblendem roten Licht. Das von den Kuratoren oder von der Verwaltung ausgehängte DIN A4 Blatt mit den Worten „Please don't touch the car“ fühlte sich an wie ein untrennbarer Teil des Kunstwerks.

Der polnische Pavillon mit den drei Filmen von Yael Bartana erzählte im Stil sozialistischer Propaganda-Streifen eine imaginäre Geschichte, in der die vertriebenen polnischen Juden in ihre Heimat zurückkehren und sprach so ein Problem an, das heutzutage immer noch existiert.

Am Nachmittag haben wir dann das alte Jüdische Ghetto besucht, sowie eine Führung durch einige Synagogen bekommen. Die Juden wurden spät in diesen Stadtvierteln angesiedelt, deshalb sind die Synagogen, die wir gesehen haben, in die schon lange vorher gebauten Häusern eingefügt: und zwar immer im obersten Stock, da man über einer Synagoge nicht bauen darf. An den Wänden und auf den Böden kann man den alten venezianischen Stil erkennen.

Nach langen Spaziergängen durch die engen Gassen und über mehrere kleine Brücken sowie nach dem Genießen des venezianischen Sonnenuntergangs fand der Tag seinen Abschluss beim leckeren Abendessen im Restaurant.



Foto: Matthias Weikert

Die Exkursionsteilnehmer im „Museo Fondazione Querini-Stampalia“: Das Kunstmuseum mit herausragenden Werken ist in einem großen Palazzo untergebracht. Stararchitekt Carlo

Scarpa hatte den alten Palast renoviert. Diese modernen Umbauten standen im Mittelpunkt der Architekturführung von Dr. Walter Zahner (Bildmitte).



In den Gassen Venedigs: Wilhelm Christoph Warning (Mi.) flanirt mit Exkursions-Teilnehmern durch das Castello-Viertel der Altstadt.



Die kunstsinnigen jungen Teilnehmer der Exkursion erkundeten an zwei Tagen die beiden Ausstellungsgelände der Biennale – hier die Gruppe in den „Giardini“.



Auf der Insel Torcello: Dr. Florian Schuller mit „seiner“ sturmzerzausten Gruppe von der Jungen Akademie.

6. Oktober 2011

**Moritz Sedlmeier, Thomas Schneider
und Simon Huber:
Schlangen vor der Lichtinstallation**

Am Donnerstag zeigte sich uns Venedig von seiner schönsten Seite: tiefstehende Herbstsonne, leuchtend intensive Farben, wohlige Wärme und morgens die Vaporetto-Fahrt auf der blau-türkisen Lagune zum Arsenale-Gelände der Biennale. Dieses für die Geschichte Venedigs bedeutsame Stadtgebiet hat bereits ohne die ausgestellte Kunst seinen eigenen Charme, für dessen Erhalt sich namhafte Künstler und Architekten unserer Zeit aussprechen. Einen Großteil der zeitgenössischen Kunst wird in der zur Biennale als Ausstellungshalle genutzten über 300 Meter langen ehemaligen Seilerei gezeigt. Einzig vor der Installation von James Turrell bildeten sich Schlangen von Interessierten, war es doch immer nur drei Betrachtern gleichzeitig erlaubt, die raumgreifende Lichtinstallation für fünf Minuten ohne Schuhe und unter Aufsicht zu betreten. Für das Warten wurde man mit einem eindringlichen und ganzheitlichen Seherlebnis belohnt: einer Installation, die

körperlich spürbar war und sich Wahrnehmungsgrenzen näherte. Bei der Fülle der angebotenen Kunst waren die ausgezeichneten Führungen durch die von der Katholischen Akademie verpflichteten Referenten wertvoll und lieferten weitergehende Informationen.

Den Abschluss bildete ein Besuch des vielfach kritisierten und heiß diskutierten italienischen Pavillons, dessen Intention und Wirkung anschließend noch eingehend mit Professor Thomas Raff erörtert werden konnte.

Der Nachmittag stand den Teilnehmern und Teilnehmerinnen der Jungen Akademie zur freien Verfügung und wurde vielfältig genutzt. Einige schlossen sich den Führungen der Referenten zu verschiedenen Orten in der Stadt an, während andere das Labyrinth aus Gassen und Kanälen auf eigene Faust erkundeten oder zum ehemals mondänen Lido übersetzten.

Der Tag, welcher uns vielfältige Eindrücke Venedigs und seiner Biennale gewährte, klang abends mit einem gemeinsamen Buffet im wunderschönen Innenhof des Hotels aus und spannte mit dem ihm innewohnenden „Dolce Vita“ einen schönen Bogen zum Tagesanfang.

7. Oktober 2011

Sonja Meitinger und Romana Karletshofer: Apokalypse Now! – Weltuntergang einmal anders

Ein sturmgrauer Himmel am Freitagmorgen, als wir die Fensterläden öffneten, gar so, als wolle uns das Wetter auf unser Reiseziel vorbereiten: das Mosaik vom Weltengericht in der Basilika Santa Maria Assunta auf der Insel Torcello. Dass wir dieses jüngste Gericht später noch am eigenen Leib erfahren durften, war uns, als wir uns gegen 9 Uhr an der Haltestelle Zattere für eine eineinhalbstündige Bootsfahrt Richtung „laguna morta“ trafen, noch nicht bewusst.

Doch nichts konnte uns von unserem Ziel abbringen und so hielten wir den offenen Himmelsschleusen stand, die sich kurz nach Ablegen des Schiffes geöffnet haben, wodurch sich scheinbar mehr Wasser auf uns ergoss als unter unseren Füßen war. Die Apokalypse hatte begonnen. Völlig durchnässt trafen wir auf der Insel ein, die früher einmal der Bischofsitz von Altinum war. Nach einem kurzen Spaziergang suchten wir Schutz in der Basilika.

Dort erhielten wir, während wir trockneten, durch Akademiedirektor Dr. Florian Schuller eine Einführung in die Geschichte der Insel, sowie eine Führung durch die Kirche mit detaillierten Erläuterungen zu den einzelnen Mosaiken. Besonders die Darstellung des Apsismosaiks an der Ostseite der Kirche und das Weltengerichtsmosaik an der Westseite erhielten unsere volle Aufmerksamkeit.

Nach dieser Läuterung stand es jedem offen, den Nachmittag nach eigenem Gutdünken frei zu gestalten. Einige machten sich nun bei herrlichem Wetter (wie es sich nach dem jüngsten Gericht, wenn man im Paradies ist, gehört) auf, die nächstliegenden Inseln wie Burano oder Murano zu besuchen und durch die malerischen Fischerdörfchen zu schlendern. Am Abend schließlich kam es zum großen festlichen Abendessen gemeinsam mit der „Erwachsenen“ Akademie. Bei einem mitternächtlichen Spaziergang zum Markusplatz, klang eine wunderschöne Venedigreise aus. An dieser Stelle möchten sich die Autorinnen bei den Verantwortlichen nochmals sehr herzlich bedanken. Es war eine schöne Zeit.



Foto: Thomas Schneider

Dr. Walter Zahner, einer der drei sach- und ortskundigen Führer in Venedig (li.), und Studienleiter Michael Zachmeier mit dem Stadtplan Venedigs.

Dr. Walter Zahner zeigte auf dieser Führung herausragende moderne Bauwerke der Architekten Santiago Calatrava und Carlo Scarpa.



Foto: Thomas Schneider

Santa Maria Assunta: Akademiedirektor Dr. Florian Schuller erklärt nach der Vaporetto-Fahrt bei sintflutartigem Regen im trockenen Inneren die Kunst-

werke dieser atemberaubend schönen Kirche. Das Mosaik vom Weltengericht in dieser Basilika auf der Insel Torcello war dabei einer der vielen Höhepunkte.



Der Canal Grande: Allein dieser Blick ist Grund genug für eine Venedigreise.



Diese Uhr ist eine Besonderheit. Sie hat nur einen Stundenzeiger, zeigt dafür aber 24 statt der üblichen 12 Stunden an.

Presse

verfügt, dass das Wort Germania teilweise übersprüht wurde. Jetzt prangt der Begriff „Egomania“ über dem Eingang.
Raimund Kirch

Venedig – Biennale 2011

Nürnberger Zeitung

22. Oktober 2011 – Schon zum zweiten Mal hat die Katholische Akademie in Bayern zu einem Besuch der Biennale in Venedig eingeladen. Unter der Leitung des Kunsthistorikers Thomas Raff, des BR-Kulturredakteurs Wilhelm Waring sowie des Theologen und Architekturwissenschaftlers Walter Zahner wurde eine Brücke zwischen moderner Kunst und dem einmaligen kulturellen Erbe der Lagunenstadt geschlagen. Besonders eindrucksvoll war der Besuch im deutschen Pavillon, wo es eine Begegnung mit dem Werk des im August 2010 verstorbenen Künstlers Christoph Schlingensief gab. [...]

Anfang 2010 war der Künstler eingeladen worden, den Pavillon zu gestalten – wenige Monate später ist er am 21. August dem Lungenkrebs erlegen. [...] Die Vorstellung, dass der Geist des Verstorbenen, der zu Lebzeiten mit seinen Kunstaktionen provoziert hat und damit auch angeeckt ist, diesen Raum erfüllt, macht das Verweilen zu einem eindrucksvollen Erlebnis. Zumal der Ort wie für ihn geschaffen ist. Schon deshalb, weil sich zeitgenössische Kunst alle zwei Jahre mit dem Ausstellungsgebäude, das von den Nazis im Jahr 1938 gestaltet und so belassen wurde, auseinandersetzen muss. Schlingensief hat

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Herausgeber, Inhaber und Verleger: Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Layout: Josef Breuer, Augsburg
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion: Katholische Akademie in Bayern, Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 40 10 08, 80710 München,
Telefon 089/381020, Telefax 089/38102103,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus, Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach.
zur debatte erscheint zweimonatlich. Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern, bei der LIGA Bank: Kto.-Nr. 2 355 000, BLZ 750 905 00. Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.

