



ORIENTIERUNG

Nr. 3 67. Jahrgang Zürich, 15. Februar 2003

DIE GEGENWÄRTIGE POLITISCHE UND wissenschaftstheoretische Debatte um Bildung konzentriert sich auf zwei Schwerpunkte. Einmal stellt sich in unseren Gesellschaften, die sich als Wissens- und Informationsgesellschaften verstehen, die Frage, welche Bildung notwendig ist. Und weil Bildung Geld kostet, sehen sich Bildungsziele und -institutionen einem je länger, je mehr stärker ins Spiel gebrachten Nutzen-Kosten-Kalkül ausgesetzt. Wenn in einer solchen Situation eine theologische Fakultät im Rahmen einer Universität die Initiative ergreift, auf einem Symposium nach der Zukunft universitärer Bildung zu fragen, so reagiert sie sicher einmal auf die aktuellen Auseinandersetzungen. Aber es ist nicht zu vermeiden, daß sich unwillkürlich die Erinnerung an I. Kants ironisch formuliertes und gleichzeitig ernst gemeintes Zugeständnis einstellt, man könne der theologischen Fakultät wohl den «stolzen Anspruch» einräumen, die philosophische Fakultät als ihre Magd zu betrachten, «wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt». Kants überraschende Verwendung des klassischen Topos von der Philosophie als Magd der Theologie weist auf ein Problem, das über den unmittelbaren politischen Anlaß für die Niederschrift des Traktats «Der Streit der Fakultäten» (1798) hinausreicht: Zur Debatte stand für ihn nämlich, daß der Gebrauch von Philosophie und Einzelwissenschaften, den eine im Dienste kirchlicher Verkündigung stehende Theologie macht, ständiger Aufklärung und Prüfung bedürftig ist.

Zur Zukunft universitärer Bildung

Diese Erinnerung an Kant ist nicht nur eine Anspielung auf den Ort des Luzerner Symposiums, auf dessen sechsten veröffentlichten Beiträge hier aufmerksam gemacht werden soll.² Er nimmt auch den von den Teilnehmern in Anspruch genommenen Rahmen in den Blick, mit dem die am Symposium vertretenen Theologen Edmund Arens und Markus Ries ihre Positionen zur Prüfung stellen wollten. Um ihrer Absicht einer kritischen Selbstprüfung der Theologie zu entsprechen, entwickelten die beiden ihre Überlegungen mit Hilfe einer geistesgeschichtlich-kontextuellen bzw. immanent rekonstruierenden Darstellung des Bildungsbegriffs wie der Entwicklung der Universität als einem exemplarischen Ort von Bildungsprozessen.

Wenn Theologie sich in dieser Absicht und auf diese Weise in den Raum einer öffentlichen Debatte begibt, so begreift sie die ihr eigene Kompetenz angesichts wissenschaftlicher Diskussionen und mit Erkenntnisweisen, über die sie von sich her nicht verfügt. Auf dem Luzerner Symposium hatten der Erziehungswissenschaftler Helmut Peukert (Hamburg und Münster/Westf.) und der Philosoph Jürgen Mittelstraß (Konstanz) den Part übernommen, von ihrer einzelwissenschaftlichen Kompetenz her die Frage nach der Zukunft von Bildung und die Frage nach der Universität als ihrem vorzüglichsten Ort zu stellen. Für beide erweist sich die mit der deutschen Aufklärung und dem Aufbruch des Bürgertums gegebene Epochenschwelle als ein nur teilweise eingelöstes historisches Projekt menschlicher Emanzipation. Die Epoche der Neuzeit konfrontiert den Menschen mit einer radikalisierten Erfahrung der Endlichkeit und der Zufälligkeit des Gegebenen. H. Peukert wies nun darauf hin, daß eine Reaktion auf diese Situation noch einmal vom Menschen selbst bestimmt werden kann. Er kann die erlebte Kontingenz und die darin freigesetzte Freiheit als steigerbare Verfügungsmacht über Wirklichkeit erfahren (die Position von Thomas Hobbes), oder er reagiert auf die erlebten Widersprüche der gesellschaftlichen Entwicklung mit der Absicht, individuellen Bildungsprozeß und Veränderung der Gesellschaft unter das Ziel eines freien Zusammenlebens von Gleichen unter Gleichen zu stellen (der Weg von Jean-Jacques Rousseau und seinen Anhängern).

Nun scheint sich in der Entwicklung der letzten Jahrzehnte der Vorschlag von Hobbes immer mehr durchzusetzen. Die Verwissenschaftlichung der menschlichen Produktion führt dabei nicht nur zu einer zunehmenden Erosion der Lebenswelten. Sie schließt gleichzeitig ihre kapitalistische Verwertung ein, deren sich beschleunigende Dynamik

UNIVERSITÄT

Zur Zukunft universitärer Bildung: Zu einem Symposium an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern – In der Wissens- und Informationsgesellschaft – Ökonomisierung der Bildung – Die Kompetenz der Theologie an der Universität – Die deutsche Aufklärung und das bildungsbürgerliche Ideal – Beschleunigte Handlungssysteme und ihre Dilemmata – Der normative Gehalt des Bildungsbegriffs.

Nikolaus Klein

ZEITGESCHICHTE/POLITIK

Von der Macht der Vergangenheit: Anmerkungen zum polnisch-ukrainischen Diskurs nach Jedwabne – Eine Diskussion in der Redaktion der Zeitschrift «Więź» – Massaker ukrainischer und polnischer Freischärler und Partisanen während der Jahre 1942 bis 1945 – Zivilisten beider Ethnien als Opfer – Die jüdische Bevölkerung als die vergessenen Opfer – Von der Schuldzuweisung zur gegenseitigen Aufklärung – Die Rolle ukrainischer Einsatztruppen und die deutsche Wehrmacht – Traditionelle Vorurteile als Grundlage des Handelns – Die Vergeltung der Polen an den Ukrainern in den Jahren 1945 bis 1947 – Vertreibungen und erzwungene Umsiedlungen – Die Bilanz der Debatte – Die Rolle der UdSSR und der polnischen KP – Mit der Debatte um Jedwabne beginnt eine neue Phase der Konfrontation mit der Geschichte.

Wolfgang Schlott, Bremen

BEFREIUNGSTHEOLOGIE

Companheira der Hoffnung: Maria von Nazaret: Zur Rezeption des Magnificat in Lateinamerika (Erster Teil) – Neue Fragen und neue Protagonisten – Die Grundfrage von Befreiung und Erlösung – Marienfrömmigkeit in Lateinamerika – Das Magnificat während der Militärdiktatur – Maria in der Sicht der Konquistadoren – Maria aus der Perspektive der Armen und der indigenen Bevölkerung – Die Jungfrau von Guadalupe und der arme Indio – Maria Aparecida und der reiche Fischfang – Maria in den amerikanischen Unabhängigkeitskriegen – Schwarz ist schön – Im Kampf gegen die Sklaverei – Ein subversives theologisches Symbol der Armen – Widerspruch und Protest – Anwältin eines an den Grundbedürfnissen orientierten Lebens – Das Magnificat aus Belo Horizonte. Ulrich Schoenborn, Marburg

GESCHICHTE

Ein brasilianischer Don Quichotte in Vichy: Zu einer Publikation über den brasilianischen Botschafter Luís Martins de Souza Dantas (1876–1954) – Eine aufschlußreiche historische Recherche – Eine Episode in den Memoiren von Claude Lévi-Strauss – Eine klassische Diplomatenkarriere – Der diskrete Charme des Estado Novo – Ein Vorbild für das Regime in Vichy – Brasilianische Flüchtlingspolitik 1930–1945 – Visa für jüdische Flüchtlinge – Deportation nach Bad Godesberg.

Albert von Brunn, Zürich

durch die Konkurrenzbeziehungen der einzelnen Partner auf dem Markt bestimmt wird. Der Versuch, die dadurch geschaffenen Ungleichheiten durch einvernehmlich gewonnene Regelungen (Recht und Politik) zu korrigieren, kann immer leichter umgangen werden. Dabei werden die Folgen des eigenen Handelns künftigen Generationen aufgeladen (ökologische Frage), und immer mehr Menschen werden von der Teilhabe an den erarbeiteten Gütern ausgeschlossen (Kluft zwischen arm und reich). Dabei brachte die Entdeckung der Quantenmechanik, die als Grundlagenwissenschaft für Physik, Chemie und Biologie neue Erkenntnisse und Anwendungsmöglichkeiten erschlossen hat, eine Beschleunigung des Prozesses.

Dieser Entwicklung entspricht andererseits die Erfahrung des Menschen, wie ihm sein historisch zugewachsenes Orientierungswissen entgleitet. Er steht vor der Aufgabe, auf diese Krise durch geänderte Wahrnehmungs- und Handlungsweisen zu reagieren. H. Peukert schlägt nun vor, die dabei von den Menschen versuchten «Bildungsprozesse in ihrer Grundstruktur zu lesen als ein gemeinsames Konstruieren, dem es unter unbedingter Achtung vor der Ungreifbarkeit des Anderen und darin in der Eröffnung einer anderen, transzendierenden Dimension von Erfahrung um die Transformation von Strukturen geht mit dem Ziel, eine gemeinsame Lebensform zu finden, die allen zur Entfaltung verhilft».

Wird Bildung auf diese Art und Weise beschrieben, so impliziert sie einen normativen Kern. So ist es dann nicht überraschend, daß H. Peukert im Anschluß an diese Passage von Ethik als dem Ziel eines Bildungsprozesses spricht, von der er fordert, daß sie

nicht nur universalisierend, sondern zugleich individualisierend sei. Wenn sie das immer neu anzueignende Ergebnis von Lernprozessen in Krisen- und Übergangssituationen ist, so kommt es vor allem darauf an, gesellschaftliche Institutionen so zu gestalten, daß solche Bildungsprozesse gelingen können. Die Universität, die unter den dafür in Frage kommenden Institutionen einen hervorragenden Platz einnimmt, steht dann vor der Aufgabe, die notwendigen Instrumentarien zu entwickeln. Einmal hat sie nach den grundlegenden Tendenzen und Konflikten der Gesellschaft in ihrer Entwicklung zu fragen und ihre Aufmerksamkeit darauf zu richten, welche reflexiven Lernprozesse eine adäquate Antwort bieten könnten. Damit stehen nicht nur die einzelnen Disziplinen unter dem Richterspruch der gegenseitigen Kritik. Die einzelnen Fachbereiche und die Universität insgesamt haben sich der öffentlichen Debatte zu stellen, für die sie gleichzeitig die sprachlichen Bedingungen und die sachlichen Grundlagen bereitzustellen haben.

Nikolaus Klein

¹ Immanuel Kant, Der Streit der Fakultäten, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt 1956 u.ö., Band 6, S. 265–393, 290f.; vgl. Karl-Heinz Crumbach, Theologie in kritischer Öffentlichkeit. Die Frage Kants an das kirchliche Christentum. (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge, 21). München-Mainz 1977; Odilo Noti, Kant: Publikum und Gelehrter. Theologische Erinnerung an einen abgebrochenen Diskurs zum Theorie-Praxis-Problem. (Ökumenische Beihefte, 27). Freiburg 1994, S. 131–173.

² Edmund Arens, Jürgen Mittelstraß, Helmut Peukert, Markus Ries, Geistesgegenwärtig. Zur Zukunft universitärer Bildung. Edition Exodus, Luzern 2003, 106 Seiten, SFr. 24.–; Euro 15.–.

Von der Macht der Vergangenheit

Anmerkungen zum polnisch-ukrainischen Diskurs nach Jedwabne

«Die Sache mit Jedwabne zeigt, daß auch die Ukrainer sich werden sagen müssen: tatsächlich haben wir den Polen sehr viel Leid zugefügt»¹ (Marek Skórka)

Zeitpunkt und Thema der Diskussion in der Redaktion der katholischen Monatszeitschrift «Więź» (Band) hätten nicht spannungsgeladener sein können: Historiker, Publizisten, Redakteure und Vertreter von Interessengemeinschaften aus beiden Ländern trafen sich unter dem Eindruck der seit mehr als sechzehn Monaten dauernden heftigen Auseinandersetzung um verbürgte Fakten und verlogene Projektionen, die nach der Veröffentlichung von «Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne» des Politologen Jan Gross im Mai 2000 die polnische Öffentlichkeit erregte.² Der Massenmord polnischer Zivilisten an jüdischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern aus dem nordostpolnischen Städtchen Jedwabne am 10. Juli 1941, gefördert durch die Anwesenheit der deutschen Besatzer, hatte die polnische Nation so aufgewühlt, daß die politischen und ideologischen Markierungslinien zwischen katholischer Kirche und Staatsmacht, rechts-populistischen und linksliberalen Gruppierungen und inmitten der diffusen antisemitischen Stimmungsfelder klarer zu erkennen waren.³ Einen stimulierenden Nebeneffekt der verdrängten Wahrheitssuche⁴ bildet die Aufarbeitung der schrecklichen Massaker ukrainischer und polnischer Freischärler wie auch Partisanen an Zivilisten aus beiden Ethnien sowie an der jüdischen

Bevölkerung während der Jahre 1942 bis 1945.⁵ Sie waren jahrzehntelang vor allem der Gegenstand gegenseitiger Vorwürfe und Anklagen, die in der ukrainischen und polnischen Emigrationspresse zum Ausdruck kamen.⁶ Seit 1990 werden diese Auseinandersetzungen um das beschädigte Image beider Nationen mit unterschiedlicher Heftigkeit und klärender Distanz geführt. Dabei ist allen Akteuren klar geworden, daß eine Normalisierung der belasteten Verhältnisse zwischen beiden Staaten nur über eine gründliche Aufklärung der ungeheuerlichen Verbrechen in Verbindung mit dem beiderseitigen Bekenntnis zum Mord an jüdischen Mitmenschen möglich sein wird.

Von der Schuldzuweisung zur gegenseitigen Aufklärung

Der Diskussionsverlauf in der Redaktion von «Więź» war von einer solchen Ansicht insofern geprägt, als die Akteure sich sowohl der Schadensbegrenzung als auch der gegenseitigen Schuldbekennnisse mit einem hohen Maß an Objektivität hingaben. Die auf drei Diskursebenen ablaufende Auseinandersetzung bediente sich historischer Fakten, ideologischer Konstrukte, die den Verständigungsprozeß zwischen beiden Ethnien (wie auch im Verhältnis zu den jüdischen Exilkreisen) nach 1945 verhinderten, sowie unterschiedlicher Lösungsmodelle auf der Suche

¹ Vgl. Z Ukraincami po Jedwabnem, in: Więź 4/2002, S. 20–36.

² Polnischer Titel: Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka. Sejny 2000. Deutsche Erstveröffentlichung unter: Nachbarn. Der Mord an den Juden von Jedwabne. München 2001. Vgl. dazu die Dokumentation: Die «Jedwabne»-Debatte in Polen, in: Transodra Nr. 23 /2001; vgl. auch Stefan Garsztecki, Antisemitismus in Polen – Geschichte und aktuelle Tendenzen, in: Irmtrud Wojak, Susanne Meinel, Hrsg., Grenzenlose Vorurteile. Antisemitismus, Nationalismus und ethnische Konflikte in verschiedenen Kulturen. Frankfurt-New York 2002, S. 189–218.

³ Vgl. Jerzy Jedlicki. Jak się z tym uporać. Polacy wobec zagłady Żydów (Wie soll man damit zurechtkommen. Die Polen über die Vernichtung der Juden), in: Polityka Nr. 6/2001, S. 68–71.

⁴ Es handelt sich um die verfestigten Vorurteile, die Polen der Vorkriegs- und Nachkriegsgenerationen gegenüber der verschwindenden jüdischen Minderheit (Vorwurf der Unterstützung der Kommunisten, religiöse Stereotype des Antijudaismus innerhalb der katholischen Kirche, Elemente eines versteckten Rassismus) immer noch artikulieren. Nach der öffentlichen Debatte um den Mord an jüdischen Mitbürgern in Jedwabne ist nunmehr auch ein allmählicher Abbau der Vorurteile gegenüber den Ukrainern zu erwarten.

⁵ Vgl. dazu die erste systematische Aufarbeitung der polnisch-ukrainischen Konfliktfelder in: Polska – Ukraina: trudne pytania. T-1-8. Warszawa (KARTA) 1998–2001.

⁶ Vgl. dazu Wolfgang Schlott, Auf der Suche nach einem ukrainisch-polnischen Dialog. Bedingungen und Foren des interkulturellen Diskurses von 1946 bis 1989. Demnächst in: Michael Garleff, Hans Henning Hahn, Hrsg., Weißrussland und die Ukraine zwischen Ost und West. Frankfurt u.a. 2003.

nach den Hintergründen tief sitzender Ressentiments und Haßpotentiale. «Wenn man nicht sagt, wer in den Jahren 1942 bis 1945 das Verbrechen am polnischen Volk in Wolynien und Ostgalizien beging, dann lastet man in den Augen der Polen die Schuld allen Ukrainern an. Aber das ist natürlich absurd, weil die entschiedene Mehrheit der Ukrainer mit diesem Verbrechen keinerlei Verbindung hatte, sogar im allgemeinen nichts davon wußte, wo auch immer es stattfand. [...] Dieses Verbrechen beging einzig und allein die Organisation der Ukrainischen Nationalisten (OUN), und selbst nicht die ganze Organisation, sondern nur eine Fraktion, die Bandera-Leute.»⁷

Diese Feststellung des Vorsitzenden des Wolyner Interessenverbandes der Armija Krajowa⁸, Andrzej Żupanski, verdeutlicht die schwierige Wahrheitsfindung in einem Konflikt, in dem die organisatorischen Strukturen und die politischen Zielrichtungen unübersichtlich waren. Diese Erkenntnis brachte auch Andrzej Talaga, Chefredakteur der polnischen Monatszeitschrift «Neuer Staat», zum Ausdruck. Er betonte, daß die ukrainische Gesellschaft in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht als nationales Ganzes zu betrachten sei. Außerdem sei ihre ökonomische Kraft ebenso schwach wie ihre nationalstaatliche Identität gewesen. Besonders der zweite Faktor sei schwerwiegend, denn der überwiegende Teil der ukrainischen Gesellschaft habe sich mit der sowjetischen Ukraine identifiziert. Dieser in sich zersplitterten ukrainischen Gesellschaft stand eine polnische Nation nach 1945 gegenüber, deren politische Institutionen nichts zur Aufklärung der Kapitalverbrechen während des Zweiten Weltkrieges beitrugen. Vielmehr verfestigten sie mit ideologisch tendenziösen Filmen wie «Wolfsecho» oder «Abgebrochene Brücke» den Zwiespalt zwischen den Bewohnern beider Länder. Nicht zuletzt dadurch erweist sich die gegenseitige Wahrnehmung als ein Instrument einer langjährigen ideologischen Propaganda, die von polnischer Seite durch das Filter der sowjetischen Indoktrination aufgenommen wurde und von ukrainischer Seite als Beweis für die polnische «Herrenmentalität» der Vorkriegszeit. Diesen psychomentalen Bewußtseinszustand belegt der polnische Zeithistoriker Andrzej Friszke: «Die Art der Präsentation der ukrainischen Angelegenheiten in der Volksrepublik Polen war ein sehr wichtiges Instrument wenn nicht der Sowjetisierung, so doch in jedem Fall der Gegensteuerung gegen jegliche Verständigungsversuche oder gar gegen die Abmilderung von Spannungen in den polnisch-ukrainischen Beziehungen.»⁹

Mehr als elf Jahre nach Gründung der Ukrainischen Republik und der Schaffung der III. Polnischen Republik herrscht unter den Historikern augenscheinlich Einverständnis darüber, wer die Gewaltverbrechen an der polnischen Bevölkerung Ende 1942 beging. Grzegorz Motyka, Teilnehmer an der Diskussion, gab dazu eine faktographische Stellungnahme ab: «Die Bandera-Fraktion der OUN führte sie durch. Wir wissen, daß die Vernichtung an der Schwelle zwischen 1942/43 in der Gegend von Sarn begann und zwei Anführer der UPA auf diesem Territorium dafür verantwortlich waren: Wasyl Iwachiw «Sonar» und Iwan Wytwynczuk «Dubowy». Für die Ereignisse in ganz Wolynien war hingegen Dmytro Liaczkiwski «Klym Sawur» verantwortlich. Die Anführer der UPA in Wolynien trafen eigenständig die Entscheidung, ohne Konsultation der Landesführung. Sie führten die Operation in Wolynien innerhalb eines halben Jahres durch unter der Losung: Vernichtung nicht sosehr der Polen als solcher, sondern aller derjenigen, die den Bolschewisten helfen könnten. Zu dieser Kategorie zählte man alle Polen, die ukrainischen Kommunisten, auch die Evangelisten und die Baptisten, die Pazifisten waren und das Tragen von Waffen ablehnten. Alle diese Menschen wurden einfach liquidiert.»¹⁰

⁷ Es handelt sich um die Fraktion, die sich 1940 von der OUN abspaltete und unter Führung von Stepan Bandera den bewaffneten Kampf um eine unabhängige Ukraine führte.

⁸ Die polnische Heimatarmee, die von der Londoner Exilregierung im Jahre 1942 gegründet wurde.

⁹ Aussage von Andrzej Friszke in der Diskussion «Mit den Ukrainern nach Jedwabne» (vgl. Anm. 1, S. 21).

¹⁰ Ebd., S. 24.

Auch in Ostgalizien begann im Februar 1944 eine Liquidierungsaktion gegen die polnische Bevölkerung, nachdem der Anführer der UPA, Wasyl Sydor «Szelest», den Befehl zur «Beseitigung» der Polen ausgab. Man drohte ihnen mit dem Tod, falls sie nicht innerhalb einer Woche ihren Wohnort verließen. Die sofortige Erschießung wurde ihnen angedroht, falls sie Widerstand gegen diese Maßnahme leisteten. In den folgenden Monaten wurden Tausende polnischstämmiger Bürger umgebracht. Die Gründe für den grausamen Vernichtungsfeldzug sieht Andrzej Friszke in zwei Komponenten. Die erste führt er auf die nationalistisch-chauvinistische Ideologie der UPA zurück, die keinerlei Achtung vor Menschenrechten gehabt habe, die zweite hingegen sei die tragische Folge von kriegerischen Entwicklungen: «Zuerst kommen die Sowjets und veranstalten unterschiedliche Verbrechen, Massenverhaftungen von Polen, Ukrainern und Juden, Menschen allmöglicher Kategorien, dann finden Deportationen und Massaker in Gefängnissen statt. Das läuft vollkommen anders als noch im Jahr 1938. Dazu marschieren die Deutschen ein, eine Welle der Ermordung von Juden läuft in den kleinen Städten ab. Die ganze verbleibende Bevölkerung schaut zu, und plötzlich erweist sich etwas als möglich, was vorher niemandem in den Kopf kam, daß man auf einmal mehrere hundert, sogar einige tausend Menschen erschlagen kann. Dann folgen die Ghettos und die endgültige Liquidierung der Juden im Jahr 1942. Fakt ist, daß an diesen Verbrechen die heimische Bevölkerung teilnahm, vielleicht mit einem nicht großen Prozentsatz, aber immerhin. Ich denke besonders an die ukrainische Hilfspolizei, die von den Deutschen geschaffen wurde. Im Jahr 1943 ist diese Polizei zu einem beträchtlichen Anteil in die Wälder gegangen. Mir scheint, daß der Zustrom der ukrainischen Polizisten in die Partisanenabteilungen eine Verstärkung des Elementes brachte, das in großem Maße an der Aussiedlung und Vernichtung der Juden beteiligt war.»¹¹ Trotz der auch im Kontext des Weltkrieges ungeheuerlichen Gewaltverbrechen ukrainischer nationalistischer Kräfte war auch auf polnischer Seite ein Aggressionspotential vorhanden, das sich als Urheber weiterer Verbrechen erwies. Auf diese Tatsache machte Andrzej Talaga aufmerksam, indem er zum Beispiel auf die Gruppierung ONR (National-Radikales Lager) verwies, die ein faschistisches polnisches Element darstellte. Warum aber kam es zu der massenhaften antipolnischen Aktion von seiten der ukrainischen Nationalisten? Nach Talaga waren es drei Kontexte, die sich miteinander verbündeten. Die Ideologie, die zu den Verbrechen führte, die polnische Politik gegenüber der ukrainischen Minderheit in Wolynien und Ostgalizien, die vor allem in den dreißiger Jahren von Benachteiligung und Repression gegenüber der Minorität geprägt war, und der Krieg an sich, der die Brutalisierung im Handeln aller gesellschaftlichen Schichten zur Folge hatte.¹² Ein wesentlicher Aspekt, der die nationalistischen ukrainischen Bestrebungen im Kontext der deutschen Besatzungsmacht beleuchten kann, fehlte in dieser Debatte. Er betrifft die militärisch-politische Rollenzuweisung der ukrainischen Einsatzgruppen, die ihnen die Militärmachthaber des Reichskommissariats Ukraine zubilligten. Es handelte sich dabei um ein manipulatives Handlungspotential, das die ukrainischen nationalistischen Kräfte nicht nur im Kampf gegen die sowjetische Militärmacht 1944 einsetzten; sondern bereits zwischen 1942 und 1944 als Freiraum bei der Liquidierung polnischer Zivilisten benutzten. Auf diesen Zusammenhang verweisen einschlägige polnische und deutsche Quellen. An die Tatsache, daß die ukrainischen Einsatzgruppen im Herbst 1941 den deutschen Besatzungstruppen auf deren Vormarsch gen Osten folgten und dabei nach vorbereiteten Listen besonders Angehörige der polnischen Intelligenz und Mitglieder der KPdSU liquidierten, erinnert Władysław A. Serczyk.¹³ Er bestätigt auch, daß nach der Einnahme von Lemberg (Lwów) Ende Juni 1941 ukrainische Nationalisten maßgeb-

¹¹ Ebd., S. 25.

¹² Vgl. dazu den Roman von Leopold Buczkowski, Czarny potok (Schwarzer Strom). Warschau 1954.

¹³ Władysław A. Serczyk, Historia Ukrainy. Warszawa u.a. 2. Aufl. 1990, S. 436.

lich an der Ermordung von mehr als 3000 meist polnischen Zivilisten beteiligt waren. Die sich abzeichnende militärische Zusammenarbeit von ukrainischen Kampfgruppen und der deutschen Militärmacht führte zu der verstärkten Hoffnung auf ukrainischer Seite, wo die nationalistische Organisation OUN bereits im Februar 1940 sich in zwei Fraktionen aufgeteilt hatte, auf einen einheitlichen, unabhängigen Staat.¹⁴ Der faktographische Hintergrund der Hoffnung auf eine Wiederherstellung dieses Staates war durch die Besetzung des Rathauses von Lemberg durch die Ukrainer am 29. Juni 1941 gegeben. Einen Tag später erklärte eine «aus OUN-B-Angehörigen gebildete Versammlung im Haus der Bildungsorganisation «Prosvita» am Ringplatz in Lemberg die «Wiederherstellung» eines selbständigen ukrainischen Staates (Samostijna Ukrains'ka Derzava) unter dem Vorsitz des Präsidenten des kurz zuvor in Krakau gebildeten (OUN-B-)Nationalkongresses und Stellvertreters Banderas Jaroslav Stec'ko.»¹⁵ Sechs Tage später bildete Stec'ko eine aus 26 Ministern bestehende Marionetten-Regierung, eine Aktion, die die NS-Militärverwaltung veranlaßte, die Führung der OUN-B zu verhaften und sie bis 1944 in dem KZ Sachsenhausen als Sonderhäftlinge zu verwahren. In den folgenden Monaten kam es zu erbitterten Auseinandersetzungen zwischen den verfeindeten OUN-Fraktionen, unter denen die OUN-M-Gruppierung von deutscher Seite auch militärische Hilfe erhielt.¹⁶ Wie stark die Akteure dieser Gruppierung von der NS-Militärverwaltung geduldet wurden, verdeutlichte deren Einbindung in die Verwaltung und in militärische Hilfsfunktionen. «In der Ostukraine konnten die OUN-M-Anhänger an mehreren Orten die Verwaltung übernehmen und organisieren, darunter auch in Kiew. Ukrainer dienten in Sicherheitstruppen und Polizeiverbänden, als Hilfwillige in der Wehrmacht und als sog. SS-Schutzmannschaften. Mit den letzteren, denen der Schutz von Werken und militärischen Objekten, aber auch die Bewachung von Judenghettos und Konzentrationslagern oblag, verbindet sich das dunkelste Kapitel der deutsch-ukrainischen Kollaboration im Zweiten Weltkrieg.»¹⁷

Eine Form der Kollaboration war auf die tradierten Einstellungen der ukrainischen Zivilbevölkerung gegenüber den Juden zurückzuführen. Nach Golczewski hatte sich auf der Basis eines religiös-ökonomischen Judenhasses unter den Ukrainern ein Antisemitismus herausgebildet, den die NS-Besatzer für ihre systematische Liquidierungsaktionen ausnutzten. Über die freiwillige oder auch erzwungene Mitarbeit der ukrainischen Kampfgruppen an der «Endlösung» der Judenfrage ist bislang in der ukrainischen Historiographie nur wenig geforscht worden.¹⁸ Der heftige polnische Diskurs um die Ermordung der jüdischen Bewohner von Jedwabne vermag für die ukrainische Öffentlichkeit einen beispielhaften Charakter haben, wann er jedoch stattfinden wird, ist im Augenblick nicht abzusehen.¹⁹

¹⁴ Sie teilte sich in die OUN-R, die revolutionäre Fraktion unter Stepan Bandera, und die OUN-M unter der Führung von Andrej Melnyk auf.

¹⁵ Frank Golczewski, Die Ukraine im Zweiten Weltkrieg, in: Ders., Hrsg., Geschichte der Ukraine. Göttingen 1993, S. 251f.

¹⁶ Genauere Angaben dazu: Marek Jasiak, Działalność OUN-UPA w południowo-wschodnich powiatach dzisiejszej Polski w latach 1944–46 (Die Tätigkeit der OUN-UPA in den südöstlichen Gebieten des heutigen Polen in den Jahren 1944–1946), in: Polska-Ukraina. Trudne pytania. T. 7, Warszawa 2000, S. 88–124.

¹⁷ Frank Golczewski, Die Ukraine im Zweiten Weltkrieg (vgl. Anm. 15), S. 253.

¹⁸ Der Historiker G. Motyka bestätigt dieses Defizit mit dem Hinweis darauf, daß «Jedwabne die Historiker zu einer eingehenden Erforschung sowohl der polnisch-jüdischen als auch der ukrainisch-jüdischen Beziehungen anregen sollte, weil doch Jedwabne ein Element einer ganzen Welle von Pogromen war, die ein bedeutend größeres Territorium umfassten. Und auch die Ukrainer müssen sich diesem Problem stellen.» (Vgl. Mit den Ukrainern nach Jedwabne, in: Więź 4/2002, S. 36).

¹⁹ Der Zeithistoriker Andrzej Friszke äußerte sich hingegen skeptisch im Hinblick darauf, wann in der Ukraine die Aufarbeitung der schweren Verbrechen gegenüber der jüdischen Bevölkerung aus ukrainischer Täter-Perspektive beginnen kann: «Vielleicht wird die nächste Generation der Ukrainer dieses Problem aufgreifen, Menschen, die irgendwie dadurch gestärkt sein werden, daß sie in einem unabhängigen ukrainischen Staat aufgewachsen sind und ein anderes, weniger emotionales Verhältnis zur eigenen Vergangenheit, und darunter auch zur Einschätzung der UPA, haben werden.» (Vgl. Mit den Ukrainern nach Jedwabne, in: Więź 4/2002, S. 36).

Ungeachtet der feindlichen, militärischen Haltung der UPA gegenüber der polnischen Zivilbevölkerung in Wolynien und in Ostgalizien gab es auf der Seite der OUN (Organisation Ukrainischer Nationalisten) seit 1943 wiederholte Versuche, gemeinsam mit dem polnischen Untergrund eine Front gegen die Sowjetunion aufzubauen. Zu diesem Zweck verteilten die Akteure der OUN Flugblätter unter der polnischen Bevölkerung und schufen in Klempolen und Warschau ein Kommunikationsnetz, um über die Situation in der seit 1944 wieder in sowjetische Militärgewalt geratenen Ukraine zu informieren oder auch die Legende von der Beteiligung des ukrainischen SS-Bataillons «Galizien» bei der Niederschlagung des Warschauer Aufstandes im Spätsommer 1944 zu widerlegen.²⁰ Obwohl die OUN behauptete, sie hätte eine Reihe von Kontakten zur Armija Krajowa gehabt, ist festzuhalten, daß das Mißtrauen sowohl der polnischen Partisanen als auch der polnischen Bevölkerung gegenüber solchen Annäherungsversuchen zu groß war, als daß auf der Grundlage von einigen lokal begrenzten gemeinsamen Aktionen eine konzertierte Strategie gegen die deutschen und sowjetischen Besatzer entwickelt werden konnte. Das berechtigte Mißtrauen begründete sich auf der weiterhin vorhandenen Kollaborationsbereitschaft der OUN gegenüber der deutschen militärischen Führung. Sie war nach Golczewski auf die revidierte Haltung der Deutschen nach Stalingrad (1943) gegenüber den Ukrainern zurückzuführen: «Von der Untermenschen-Propaganda, die zwischen 1941 bis 1943 das Parteidenken bestimmt hatte, begann nach Weisung des Propagandaministers Josef Goebbels der allmähliche Übergang zu einer gegenüber den Völkern der Sowjetunion pragmatischeren Haltung. Ziel war ausschließlich die Mitwirkung der «Ostvölker» im Krieg.»²¹

Die Folge der ideologischen Wende in der NS-Führung war der Aufruf des Ukrainischen Hauptausschusses (UCK) vom 4. Mai 1943 in Krakau, einen SS-Verband (14. Waffengrenadierdivision der SS, galizische Nr. 1) zu gründen. Der große Zulauf, den die Division hatte, war nach Ansicht von Golczewski auf die historisch-traditionelle Affinität zum Militär in den Kreisen der ukrainischen Nationalisten und auf den Haß auf die Bolschewiki zurückzuführen. Die SS-Division kam im Juni/Juli 1944 bei Brody zum Einsatz und wurde von den sowjetischen Truppen, bis auf einen kleinen Prozentsatz, der mit deutschen Einheiten aus dem Kessel fliehen konnte, vernichtend geschlagen.²² Abgesehen von dieser konkreten militärischen Zusammenarbeit gab es nach neueren Dokumenten eine enge Zusammenarbeit der UPA und der deutschen Wehrmacht, die die ukrainische Aufstandsarmee mit Waffen versorgte.

Während die ukrainischen nationalistischen Kräfte auf die Kooperation mit der deutschen Militärverwaltung setzten, war die Haltung der polnischen Bevölkerung von einer überwiegend feindlichen Einstellung gegenüber den deutschen Okkupanten bestimmt. Die in ihren Siedlungsgebieten zwischen Chełm und Ostgalizien operierenden polnischen Partisaneneinheiten kämpften somit gegen einen doppelten Feind. Die unter der Bezeichnung «Verteidigung der östlichen Grenzgebiete» operierenden Einheiten überfielen seit Ende 1941, also nach dem Überfall der Hitlerarmeen auf die Sowjetunion, in den Gebieten um Chełm (heutiges Südost-Polen) und Podlasien (heutige Westukraine) nach Ansicht des ukrainischen Historikers Serhijczuk ständig ukrainische Dörfer. Dabei wurden – oft auch mit Unterstützung der Armija Krajowa (polnische Heimatarmee) – Tausende von Zivilisten ermordet.²³ Im Oktober 1944 veränderte

²⁰ Vgl. dazu das Interview mit dem führenden OUN-Kommandeur, Wasyl Halas «Orlan», in: Więź 4/2002, S. 37–44, dort S. 39.

²¹ Frank Golczewski, Die Ukraine im Zweiten Weltkrieg (vgl. Anm. 15), S. 257.

²² Ebd., S. 258.

²³ Wolodymyr Serhijczuk, Działalność OUN-UPA w południowo-wschodnich powiatach dzisiejszej Polski w latach 1939–1947 (Tätigkeit der OUN-UPA in den südöstlichen Landstrichen des heutigen Polen in den Jahren 1939 bis 1947), in: Polska-Ukraina (vgl. Anm. 16), S. 138–140.

sich die Situation für die ukrainische Bevölkerung auf dramatische Weise. Einerseits begannen die Deportationen ukrainischer Familien nach Sibirien und Kasachstan, andererseits setzte auf der Grundlage der Beschlüsse von Jalta im Frühjahr die Umsiedlungsaktion ukrainischer Siedlungsbevölkerung aus den polnischen Landstrichen um Chełm und Przemysł ein, während parallel dazu die polnische Bevölkerung aus dem neu geschaffenen ukrainisch-sowjetischen Territorium (West-Wolynien, Ostgalizien) ausgesiedelt wurde. Diese gewaltsame Umsiedlungsaktion von rund 500 000 Menschen auf ukrainischer Seite und fast 800 000 auf polnischer Seite²⁴ löste – gemeinsam mit der gewaltsamen Umsiedlung von rund 150 000 Lemken, einer mit den Ukrainern verwandten Ethnie, im Sommer 1947. (Operation «Weichsel») aus dem Südosten Polens in die nordöstlichen Gebiete – ein traumatisches Gefühl der gegenseitigen Anschuldigungen aus, unter deren Folgen noch die dritte Generation leidet.²⁵ Wie die Angehörigen beider Völker unter der zwangsweisen Umsiedlung, die jeglicher völkerrechtlichen Grundlage entbehrte, gelitten haben, zeigen die Diskussionsbeiträge auf den Konferenzen. Sie sollten zur Klärung der schwierigen Fragen dienen. Eine der erschütterndsten Tatsachen war der hohe Blutzoll, den auch die ukrainische Bevölkerung erlitt. Der Historiker Huriy Buchało nannte acht Gründe für deren Verluste in den südöstlichen Landstrichen Polens. «Erstens der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs und die Verluste in den Reihen der polnischen Wehrmacht; Zweitens die Umsiedlung in die UdSSR in den Jahren 1939–1941; Drittens die ukrainisch-polnischen Konflikte in den Jahren 1941–1947; Viertens die Zwangsumsiedlung der Bewohner einzelner Regionen in den südöstlichen Landstrichen Polens in der Mitte 1943; Fünftens die Deportation zur Zwangsarbeit nach Deutschland; Sechstens die Deportation der ukrainischen Bevölkerung in die UdSSR in den Jahren 1944–1946; Siebtens die zwangsweise Umsiedlung der Ukrainer (Lemken) in die sog. wiedererworbenen Landstriche des westlichen Polen (Operation «Weichsel»); Achters natürliche Verluste.»²⁶

Bilanzen mit Defiziten

Das vorläufige Ergebnis dieser Aufrechnung in nüchternen Zahlen ist ebenso deprimierend wie desillusionierend. In einem vorläufigen Resümee stellte Buchało fest: «Es ist nicht möglich, die genaue Zahl der Personen festzulegen, die in den Jahren 1939 bis 1947 in diesen Landstrichen im Ergebnis des polnisch-ukrainischen Konflikts ums Leben kamen oder auch zu Zwangsarbeiten deportiert wurden. Das waren Tausende von Menschen.»²⁷ In einem Nachsatz verweist er darauf, daß erst die Historiker sich mit diesem brennenden Problem auseinandersetzen werden. Bezeichnenderweise fügt er hinzu, daß in diesem Zeitraum vier verschiedene Nationalismen aufeinanderprallten: «der deutsche und der großrussische wie auch der polnische und der ukrainische, und die Konsequenz dieser Konfrontation trugen die durch die Feinde angestifteten polnischen und ukrainischen Völker.»²⁸ Kein Wort darüber, daß beide Völker an der Vernichtung der jüdischen Bevölkerung einen lokal begrenzten Anteil haben, kein Wort darüber, daß der in beiden Völkern partiell eingelagerte traditionell-ökonomische Antisemitismus die Ursache war für die Verfolgung der jüdischen Mitbewohner und die Unterstützung der deutschen Vernichtungsmaschinerie durch ukrainische Freischärler. Andererseits ist festzuhalten, daß die

²⁴ Vgl. dazu Grzegorz Mazur, Problemy przesiedlenia Polaków z Ukrainy i Ukraińców z Polski w latach 1945–46 (Probleme bei der Umsiedlung der Polen aus der Ukraine und der Ukrainer aus Polen in den Jahren 1945 bis 1946). In: Polska-Ukraina: Trudne pytania T. 8, Warszawa 2001, S. 15–57, wie auch Wolodymyr Serhijczuk, ebenda, S. 58–85.

²⁵ Vgl. dazu Wolodymyr Serhijczuk (vgl. Anm. 24), S. 82

²⁶ Huriy Buchało, Straty ludności na południowo-wschodnich ziemiach Polski w latach 1939–1947 (Bevölkerungsverluste in den südöstlichen Landstrichen Polens in den Jahren 1939 bis 1947). In: Polska-Ukraina: Trudne pytania. Warszawa 2001, T. 8, S. 253–270, hier S. 253.

²⁷ Ebd., S. 266.

²⁸ Ebd., S. 266.

Schärfe der Auseinandersetzung zwischen polnischen und ukrainischen Akteuren im Rahmen der Tagungen und in der Öffentlichkeit beider Länder zu einem hohen Grad an Aufklärung über das gegenseitig angerichtete Unheil geführt hat. Sie findet ihren Ausdruck in der Abschlusserklärung des VIII. Seminars mit polnischen und ukrainischen Historikern am 8. November 2000. «Übereinstimmungen und Divergenzen» – unter diesem Titel sind die Ergebnisse der Umsiedlung von Ukrainern aus Polen und der Polen aus der Ukraine zusammengefaßt:

«Erstens: Die Entscheidung über die gegenseitige Umsiedlung der Ukrainer aus Polen und der Polen aus der Ukraine wurde unter der Führung der UdSSR ohne Zustimmung der ukrainischen und polnischen Bevölkerung getroffen. Die formal als freiwillig bezeichnete gegenseitige Umsiedlung war in der Praxis eine Deportation.

Zweitens: Die Ukrainer und die Polen waren in der überwältigenden Mehrheit gegen die Übersiedlungen, nur eine unbedeutende Zahl war mit der freiwilligen Ausreise einverstanden. Gegen die Umsiedlungen traten der ukrainische und der polnische Untergrund wie auch die griechisch-katholische und die römisch-katholische Kirche auf.

Drittens: Bei der Umsiedlung der Ukrainer und der Polen benutzten die kommunistischen Machthaber in Polen und in der UdSSR brutale Mittel, wobei sie für diese Aktion Unterdrückungsorgane, besonders den NKWD, einsetzten, aber auch militärische Einheiten, hauptsächlich die polnische Armee, oft unter der Führung von sowjetischen Offizieren.

Viertens: Während der Umsiedlung griffen Ukrainer und Polen zu allmöglichen Formen des Zwanges und der Verfolgungen, Raubüberfälle eingeschlossen, was große Opfer zur Folge hatte.

Fünftens: An den Orten der Ansiedlung waren die Machtorgane, besonders die der Ukrainischen Sowjetrepublik, in der Regel nicht auf die Aufnahme der Umsiedler vorbereitet, was dazu führte, daß diese zurückzukehren versuchten.

Sechstens: Die gegenseitige Umsiedlungsaktion war nicht nur für die 482 000 Ukrainer, sondern auch für die 789 000 Polen (entsprechend den offiziellen Angaben) eine Tragödie. Es war ein Verbrechen der kommunistischen Machthaber in der UdSSR und in Polen gegenüber dem ukrainischen und polnischen Volk.»²⁹

Und die Veränderungen in der psychomentalen Einstellung beider Völker im Hinblick auf die aktive Hilfe bestimmter Bevölkerungsanteile bei der Ermordung der jüdischen Bevölkerung in den Jahren 1941 bis 1944? Unter den Teilnehmern an der Diskussion «Mit den Ukrainern nach Jedwabne»³⁰ herrschte insofern Einigkeit, als der heftige öffentliche Diskurs um die aktive Teilnahme der polnischen Bevölkerung von Jedwabne an der Ermordung jüdischer Mitbürger auch eine Auswirkung auf die schwierigen Verständigungsprozesse zwischen beiden Völkern haben wird. Andrzej Talaga schätzte die Bewusstseinsveränderung unter den Polen unter einem doppelten Aspekt ein: «Die Erfahrung von Jedwabne machte die Polen zweifellos demütig. Für mich hat sie um so mehr eine Bedeutung im ukrainischen Kontext, daß man endlich der polnischen Gesellschaft offen in die Augen sagen kann, daß wir nicht so heilig sind, daß wir Polen auch gemordet haben, um so mehr, als die Organe des legalen Untergrundstaates auch das Blut unschuldiger Ukrainer an den Händen haben, weil die Abteilungen der Armija Krajowa die Kriegsverbrechen zuließen. [...] Nach Jedwabne, als die Sache mit den Morden in vielen ukrainischen Dörfern publik wurde, sollten wir uns auf ähnliche Weise verhalten, ja wir waren nicht unschuldig. Nach Jedwabne, denke ich, kann man das deutlicher mit Nachdruck sagen: Tatsächlich waren und sind die Polen weiterhin ein schwaches Volk, und der Beweis dessen ist die Tatsache, daß wir nicht in der Lage sind, auf offene Art über die eigene schlimme Vergangenheit zu reden, so wie zum Beispiel die Briten. Sie sprechen offen über die Bombardierung deutscher

²⁹ In: Polska-Ukraina: Trudne pytania. Warszawa 2001, T. 8, S. 302.

³⁰ Vgl. «Z Ukraińcami po Jedwabnem». in: Więź 4/2002, S. 20–36.

Städte und bezeichnen das sogar als Kriegsverbrechen. Bei uns war das bis vor kurzem undenkbar und dank Jedwabne werden wir uns, so denke ich, langsam reinigen können, was unserer Gesundheit zugute kommt.»³¹

Abgesehen davon, daß das Bekenntnis der Engländer, daß ihre Bomber der deutschen Zivilbevölkerung den Tod brachten, auf einer anderen psychomentalen Erkenntnisstufe steht als die Einsicht der Polen, daß einige ihrer Landsleute mit Äxten, Spaten und Feuerwaffen ihre jüdischen Nachbarn umgelegt haben, bringen solche Einsichten auch Erklärungsansätze für die Ursachen von Mißtrauen und Animositäten von seiten der jüdischen Diaspora. Auf diesen, nicht unwesentlichen Aspekt machte Marek Skórka aufmerksam: «Mir scheint, daß vor der Diskussion um Jedwabne im allgemeinen polnischen Bewußtsein der Antipolonismus der jüdischen Kreise etwas Irrationales war. Diese Situation kann man sicherlich auf die polnisch-ukrainischen Beziehungen übertragen. Weil für einen beträchtlichen Teil der Polen auch der ukrainische Antipolonismus etwas Irrationales war.»³²

Könnte also infolge der Diskussion um die Morde in Jedwabne auch ein Wandel in der Mentalität der breiten Bevölkerungsschichten sowohl in Polen als auch in der Ukraine eintreten? Die vorläufige Erkenntnis der Expertenrunde ist ernüchternd. Während Motyka pessimistisch ist im Hinblick auf Lernprozesse

³¹ Ebd., S. 35.

³² Ebd., S. 35.

in großen Teilen der polnischen Bevölkerung, aber auf die beharrliche Aufklärungsarbeit der Historiker setzt, überträgt Andrzej Friszke angesichts der Uneinsichtigkeit breiter polnischer Schichten in der Angelegenheit des jüdischen Massenmords von Jedwabne in einem Analogieschluß seine Einsicht auf die ukrainische Gesellschaft: «Wir werden noch lange warten müssen auf Gelegenheiten, bei denen die ukrainische Gesellschaft sich mit so schwerwiegenden Tatsachen auseinandersetzen muß, über die wir schon geredet haben. Während wir doch bislang das Problem mit einem Städtchen haben, ist bei der Beschreibung der polnisch-ukrainischen oder der ukrainisch-jüdischen Konflikte jedoch die Rede von viel mehr Ortschaften.»³³

Bleibt also zu hoffen, daß der seit fünf Jahren intensiv gepflegte Kontakt zwischen beiden Ländern auch zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem tief in den gesellschaftlichen Bewußtseinschichten angelegten Antisemitismus führen wird. Wie lange sie dauern und wie oft sie von rückwärts gewandten Phasen der Unbelehrbarkeit bei der «Feindsuche» unterbrochen wird, zeigt die qualvolle Auseinandersetzung der deutschen Eliten um die Mitschuld am Holocaust und die «Gnade» der Spätgeborenen in Deutschland, ganz zu schweigen von den verborgenen psychomentalen Schichten, in denen die verfestigten Stereotypen immer wieder in diffuse Handlungsaxiome umgesetzt werden.

Wolfgang Schlott, Bremen

³³ Ebd., S. 36.

Companheira der Hoffnung: Maria von Nazaret

Zur Rezeption des Magnificat in Lateinamerika* (Erster Teil)

Noch immer geht vom Christentum Lateinamerikas eine faszinierende Ausstrahlung aus, auch wenn es um die Theologie der Befreiung stiller geworden ist. Die gesellschaftliche Realität in den verschiedenen Ländern hat sich verändert, neue Fragen sind formuliert worden, neue Protagonisten machen von sich reden. Doch das Grundproblem, wie nämlich vom Evangelium her auf die millionenfache Verniedrigung und Ausgrenzung von Menschen reagiert werden kann, ist geblieben. Im Horizont dieser Herausforderung begegnet nach wie vor die Marienfrömmigkeit. Das spezifische Glaubensbewußtsein, das in jener Lebenswelt entstanden ist, kommt in folgender Ave-Maria-Paraphrase zum Ausdruck:

«Gegrüßet seist du, Maria,
Offen für die Wünsche der Armen.
Der Herr ist mit dir.
Du wirst verehrt unter den Unterdrückten;
Und verehrt wird die Frucht deines Leibes,
Jesus, unser Befreier.
Heilige Maria, Mutter Lateinamerikas,
Bitte für uns, daß wir auf Gott vertrauen,
Jetzt, da wir für Gerechtigkeit kämpfen,
Und in der Stunde, in der Gerechtigkeit
und Freiheit den Sieg errungen haben.»¹

In meinem Beitrag frage ich nach der Bedeutung des Magnificat (Lukas 1,46–55) in lateinamerikanischer Perspektive. Meine Annäherung an das Thema ist ein Weg engagierter Neugierde, auf dem mir die Begrenzung als Mann, weißer Mitteleuropäer und als evangelischer Christ bewußt ist. Ich beginne mit einer

*Vortrag in der Katholischen Akademie Mainz am 12. Mai 2001; überarbeitete Fassung.

¹ Frei Betto (1979), aus H. Goldstein, Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika, in: Diakonia 12 (1981), S. 396–402, 396. Vgl. die Marienlieder in: ders., Tage zwischen Tod und Auferstehung. Düsseldorf 1984, S. 49, 242, und in: P.G. Schoenborn, Hrsg., Kirche der Armen. Basisgemeinden und Befreiung. Wuppertal 1989, S. 194ff.

Episode aus der jüngsten Vergangenheit Argentiniens. Es folgt ein Blick in die Geschichte der lateinamerikanischen Marienverehrung, exemplarisch veranschaulicht an der «Virgen de Guadalupe/Mexico» und an «Nossa Senhora Conceição Aparecida/Brasilien». Danach werden Rezeptionsversuche des Magnificat vorgestellt, um seine erschließende Funktion für das Glaubensbewußtsein aufzuzeigen. Eine Zuspitzung in der «Mariologie von unten» bringt schließlich die Aneignung des Textes durch Frauen.

Magnificat und Militärdiktatur

In einer Kleinstadt der argentinischen Provinz Mendoza wurde aus Anlaß eines Marienfestes eine Prozession geplant. Das Organisationskomitee ging mit allen Unterlagen über den liturgischen Ablauf zu den Behörden, um das notwendige Einverständnis einzuholen. Zur Zeit der letzten Militärregierung (1976–1983) waren alle größeren Versammlungen genehmigungspflichtig. Der zuständige Offizier blätterte die Papiere durch und wollte schon abzeichnen. Da hielt er beim Lesen plötzlich inne, lief rot an und brüllte: «Alles verboten. Ich dulde keine politische Propaganda. Kommunistenpack!» Auf den Hinweis, daß nur einfache Leute zusammengekommen seien, daß sie die örtliche Kirchengemeinde vertreten und daß es um ein Marienfest gehe, wies er auf die Papiere und zitierte daraus: «Er stößt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Er füllt die Hungrigen mit Gütern und schickt die Reichen mit leeren Händen fort.» Das sei subversive Propaganda, Anstiftung zum Aufruhr. Die Religion werde zur Tarnung mißbraucht. Das könne er nicht dulden.²

Dom Hélder Câmara hatte recht, als er schrieb:

«MAN WIRD DICH ANKLAGEN

Vorsicht, liebe Mutter,
mit dem Magnificat,

² Diese Episode wird bei H. Goldstein (Anm. 1), S. 397, kurz erwähnt.

deinem unvergleichlichen Hymnus
des Lobes und des Dankes.

Man wird einzelne Worte daraus
dir zur Last legen
und dir nachweisen,
daß du subversiv bist,
eine Aufrührerin,
eine Kommunistin!³

Sein Urteil über das Magnificat hielt jenen argentinischen Offizier keineswegs davon ab, die Messe am berühmtesten Wallfahrtsort des Landes, Lujan⁴, zu besuchen und dort Maria, die Schutzpatronin der Republik Argentinien, anzurufen. Auf derselben Linie bewegt sich auch die Verehrung der «Heiligen Jungfrau von Rosario»⁵, deren Bildnis den argentinischen Soldaten während des Falklandkrieges (1982) als schützendes Medaillon von der Heeresleitung gegeben wurde. Als Tausende in diesem Wahnsinnsunternehmen fielen, wurde den trauernden Angehörigen gesagt, sie hätten sich für die Muttergottes geopfert. Diese Beispiele aus der jüngsten Vergangenheit Argentinien belegen, daß die Marienverehrung in unterschiedlichen, ja entgegengesetzten Horizonten begegnet und daß sich am Magnificat die Geister scheiden.

Maria in den lateinamerikanischen Unabhängigkeitskriegen

Seit der Entdeckung der Neuen Welt haben Eroberer und Eroberte, Herren und Sklaven Maria als Sachwalterin ihrer jeweiligen Interessen gesehen. «Auf diese Weise hat Maria teilgehabt an den Konflikten um Tod und Leben, Sieg und Niederlage der verschiedenen Gruppen im komplexen Gewebe der gesellschaftlichen Realität Lateinamerikas.»⁶ Für die Conquistadores gab es keinen Zweifel daran, daß sie ihre Siege über die Ungläubigen der «Königin der Engel» verdankten. Maria stand in diesem «heiligen Krieg» stets auf Seiten der Eroberer und rechtfertigte jede Methode der Kriegsführung gegen die Ungläubigen.⁷ Nach der kriegerischen Phase der Evangelisierung, in deren Gefolge die religiöse Kultur der Indianer zerstört wurde, kam es zur Integration des iberischen Christentums in den religiösen und kulturellen Kontext. Die Verehrung der Göttin-Mutter, allen indianischen Völkern vertraut, verschmolz mit der iberischen Marienverehrung.⁸ Schon früh lassen sich also Autonomie- und Kontextualisierungstendenzen beobachten. M.a.W., trotz der Verbindung mit der politischen Macht konnte das offizielle Christentum seine dogmatischen Vorstellungen nicht umfassend durchsetzen.

Eine wichtige Rolle spielte Maria in den Unabhängigkeitskriegen mit Spanien im 19. Jahrhundert. Alle politischen Führer haben die Marienverehrung als Waffe im Kampf um die Autonomie gegenüber der Metropole eingesetzt. Die Geschichte erzählt bewegende Episoden von José San Martín, Hidalgo in Mexico, oder Simon Bolívar, bei denen die Marienverehrung zum Idealtypus der Konvergenz von Religion und Politik wurde. Sie konnten dabei auf die Unterstützung durch Klerus und Ordensleute setzen, die das Volk mobilisierten, um im Namen des Glaubens die Sache des Vaterlandes zu verteidigen.

³ Dom Hélder Câmara, *Maria – eine Mutter auf meinem Weg*. Betrachtungen und Gebete. München-Zürich-Wien 1985, S. 23.

⁴ Vgl. Osvaldo D. Santagada, *Peregrinar a Lujan. Mensaje catequístico y pastoral de la imagen y el santuario de Lujan, Nuestra Señora de América* 17, Bogotá 1986.

⁵ Vgl. Estela R. Barbero, *Maria en América*. Buenos Aires 1993.

⁶ I. Gebara, M.C.L. Bingemer, *Maria: Mutter Gottes und Mutter der Armen*. Düsseldorf 1988, S. 139. Auf dieses Werk bezieht sich die folgende Darstellung.

⁷ Vgl. E. Hoornaert, *Kirchengeschichte Brasiliens aus der Sicht der Unterdrückten*. Mettingen 1982, S. 38f.

⁸ Analoges läßt sich von der «Inkulturation» des Hl. Jakobus sagen, vgl. N. Schiffers, *Campeños und Kirche. Ethnologische und religionswissenschaftliche Reflexionen über schwierige Beziehungen*, in: J. Meier, Hrsg., *Wem gehört Lateinamerika? Die Antwort der Opfer*. München-Zürich 1990, S. 80–97.

In Brasilien ist der Autonomieprozeß anders verlaufen. Zwar erfuhr Maria im Volk auf alle erdenkliche Weise Verehrung. Die politische Entwicklung wurde jedoch von Intellektuellen mit aufklärerischen Ideen und antiklerikaler Pose gelenkt. Es liegen keine Daten vor, aus denen die politische Kraft der Marienverehrung in den Unabhängigkeitskriegen Brasiliens erkennbar wird. Vielmehr war «das «reale Land» ... geprägt von einem religiösen Synkretismus unter dem Schein eines offiziellen Nationalkatholizismus».⁹ Unter der Vielzahl der Frömmigkeitsformen war die Marienverehrung nur eine.

Gleichwohl muß festgehalten werden, daß Menschen in all den Jahrhunderten die Gottesmutter angerufen haben, um ihre religiösen Erwartungen, ihre politischen Ziele oder ihre Alltagsnöte zu artikulieren. Die Arbeit europäischer und nordatlantischer Ordensgemeinschaften hat diesen Prozeß in der Moderne durch vielfältige neue Impulse bereichert. In dem Maße, wie die Marienverehrung vielerorts von den Armen als Kraftquelle im Kampf um Befreiung entdeckt wurde, erhielt die Gegenwart eine historische Tiefendimension. In der Geschichte wurden Manifestationen von Befreiung entdeckt, an die das sich neu konstituierende Selbst-, Welt- und Kirchenverständnis der glaubenden Menschen anknüpfen konnte. Im Folgenden zwei Beispiele für die Integration Marias in die lateinamerikanische Wirklichkeit: Guadalupe/Mexico und Aparecida/Brasilien.

Die Jungfrau von Guadalupe nimmt sich der Indios an

Am 9. Dezember 1531 erscheint die Jungfrau dem Indianer Juan Diego zum ersten Mal in der Gegend von Cuauhtitlán, nahe der Stadt Mexico. Von den wiederholten Begegnungen existieren Aufzeichnungen aus späterer Zeit. Sie begründen die Überzeugung, «daß die Jungfrau die «Eingeborenen» Mexicos und mit ihnen das ganze Volk Lateinamerikas mütterlich annimmt».¹⁰ Verschiedene Details in dem Erscheinungs-Bericht sind bemerkenswert.

Die Art und Weise, wie die Erscheinung erzählt wird, erinnert an Theophanieschilderungen im Alten Testament (vgl. Exodus 3,1f., Jesaja 6,1ff. u.a.). Die Natur verwandelt sich, Außergewöhnliches passiert, um dem ganz Anderen einen Rahmen zu geben. Aus der Begegnung mit Maria bezieht Juan Diego Motivation und Mut, wiederholt beim Bischof vorzusprechen und ihm den Auftrag der Gottesmutter zum Bau einer Kapelle zu überbringen. Der ungleiche Kampf zwischen den weißen Eroberern und den Einheimischen wird unter neuen Bedingungen wieder aufgenommen und erfährt einen anderen Ausgang. Besondere Beachtung verdient die Tatsache, daß Maria dieselbe Sprache spricht wie der Indianer. Nicht die Sprache der Weißen ist das Medium, sondern die der Verachteten. «Die Gottheit ergreift Partei für den Schwachen.»¹¹ Sie wird zur Verbündeten eines verachteten Kollektivs, einer unterdrückten Kultur.

Im Fall der Jungfrau von Guadalupe vollzieht sich die Integration der Marienverehrung als Assimilation der indianischen und der christlichen Gottheiten. An die Stelle des Heiligtums der Tonantzin-Cihuacóatl tritt die Wallfahrtskirche Unserer Lieben Frau von Guadalupe. «Tonantzin, die Göttin-Mutter, ist aufgegangen in der Jungfrau Maria, und sie übernimmt die Verteidigung der Indianer, so als sei dies ihre ureigenste «Sache»».¹²

⁹ I. Gebara, M.C.L. Bingemer (Anm. 6), S. 145.

¹⁰ I. Gebara, M.C.L. Bingemer (Anm. 6), S. 156; vgl. V. Elizondo, *A virgem de Guadalupe como símbolo cultural*, in: P. Richard, Hrsg., *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo 1988, S. 392ff.; L. Boff, *Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*. Düsseldorf 1991, S. 136ff.; M. Sievernich, *Die Offenbarung der «Frau» am Himmel*, in: ADVENIAT, Hrsg., *Licht und Schatten. 500 Jahre Evangelisierung in Lateinamerika*. Essen 1991, S. 14–16, 36–38. R. Nebel, *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Religiöse Kontinuität und Transformation in Mexico*. Immensee 1992.

¹¹ I. Gebara, M.C.L. Bingemer (Anm. 6), S. 161.

¹² Ebd.; vgl. F. Weber, *Von macht-vollen Bildern – und macht-losen Armen. Zur Ambivalenz religiöser Symbole in der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit*, in: JBTh 13 (1998), S. 261–278; 267f.

Maria nimmt Wohnung unter den Indianern. Sie wird gewissermaßen zu einer «Ureinwohnerin» des Landes, erkenntlich an den Namen, die sie später erhält: «Indianita», «Morenita» usw. Damit bestätigt sie die Identität von Menschen, denen die Eroberer Land, politischen Einfluß, Kultur und Religion genommen hatten. Die «große Leere in der indianischen Kultur», hervorgerufen durch die Conquista, erzeugt eine Kehre, in deren Verlauf die «alten Gottheiten Stück für Stück Züge der Gottheiten der Spanier» übernehmen.¹³ Es bleibt also nicht bei der Leere, dem Tod der Kultur. Vielmehr hebt ein Transformationsprozeß an, der den Besiegten auf einer neuen Ebene Menschenwürde, religiöse und nationale Identität zuspielt.¹⁴

Maria Aparecida und der reiche Fischfang

Es wird erzählt, daß im Oktober 1717 der Gouverneur von São Paulo die Stadt Guaratinguetá besuchen wollte. Um einen würdigen Empfang durchführen zu können, wurden die Fischer angewiesen, für ausreichend Vorrat an Fisch zu sorgen. Einer von ihnen war am Rio Paraíba in der Nähe des Hafens Itaguacu bei der Arbeit, doch lange ohne Erfolg. Enttäuscht wirft er noch einmal seine Netze aus. Als er sie wieder einholt, findet er in den Maschen den Corpus einer kopflosen Statue, schwarz eingefärbt von den Fluten des Flusses. Als er seine Netze noch einmal auswirft, gelingt es ihm, auch den Kopf zu bergen. Es war ein Bildnis der Gottesmutter.¹⁵ Nachdem der Fischer die Statue aus den Fluten geborgen hatte, fiel der Fischfang sehr ergiebig aus. Es war die erste Wohltat der Gottesmutter an den armen Fischern und der Beginn einer langen und tiefen Beziehung zu Maria Aparecida, zu der «in den Fluten Erschienenen».

Missionsgeschichtlich läßt sich die Verehrung «Unserer Lieben Frau von Conceição» bis in das 14. Jahrhundert auf der Iberischen Halbinsel zurückverfolgen. Später haben vor allem die Jesuiten die Kunde von ihr ausgebreitet und ihr auf dem lateinamerikanischen Kontinent einen festen Platz in der Religiosität verschafft. Seit 1930 ist N.S.C. Aparecida die Schutzpatronin Brasiliens.¹⁶

In vielen Legenden wird nach einer Begründung für den merkwürdigen Fundort gesucht. U.a. wird erzählt, das Bildnis sei ursprünglich weiß gewesen und habe den Kolonialherren aus Portugal gehört. Als diese es nicht mehr brauchten, hätten sie es weggeworfen. Der Umstand, daß sich an dem wiedergefundenen Bild eine farbliche Veränderung vollzogen hatte, wird als bedeutsamer Hinweis verstanden. Der Fluß Paraíba habe das Bild schwarz imprägniert und es so der Hautfarbe der armen Fischer angeglichen. Diese Deutung wird durch die Etymologie des Flußnamens noch vertieft: «para' iwa» heißt unnützer, unbrauchbarer Fluß.¹⁷ M.a.W., Maria hat sich bis in das Aussehen hinein mit dem verachteten Volk, den armen Fischern, den Schwarzen identifiziert. Aus dieser Tat der Gottesmutter bezogen die Menschen Selbstbewußtsein und Identität. Dom Hélder Câmara hat das so zum Ausdruck gebracht:

«SCHWARZ, ABER SCHÖN

So sehr kommst du uns nahe,
daß du eintauchst in unser Elend,
in die trüben Wasser unseres Leids,
in den Sumpf unserer Sünden.
Ich sehe dich:

¹³ I. Gebara, M.C.L. Bingemer (Anm. 6), S. 166.

¹⁴ Mexico erlebt in jüngster Zeit eine spannende Diskussion (vgl. FAZ vom 13.12. 2000). Der gerade gewählte Präsident – Vicente Fox – macht aus seiner glühenden Verehrung der Jungfrau von Guadalupe kein Hehl, während führende Theologen des Landes an der Entmythologisierung des Marienkultes arbeiten.

¹⁵ Vgl. I. Gebara, M.C.L. Bingemer (Anm. 6), S. 167ff. Vgl. auch José Cardoso, Fernando Altemeyer Jr., Aparecida. Caminhos da fé. São Paulo 1998, S. 13ff.

¹⁶ Vgl. F. Weber, Art. Aparecida, in: LThK³ I (1993), Sp. 800.

¹⁷ Vgl. A. Buarque de Holanda, Novo dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro 1984, s.v. Paraíba.

in deinem Inneren
immer ohne den Makel der Erbsünde,
und in deinem Äußeren
geschwärzt und dunkel,
wie die Figur,
die Fischer des Paraíba-Flusses in ihren Netzen fanden.»¹⁸

Einen besonderen Impuls erhielt die Marienverehrung dadurch, daß Aparecida sich gegen die herrschende Sklaverei stellte und wiederholt befreiend oder Ketten brechend in die Geschichte «eingriff». Auf der Basis dieser Beziehung und verstärkt durch Erzählungen von Wundertaten verbreitete sich die Verehrung der Aparecida im Volk.¹⁹ Allen Vereinnahmungstendenzen durch offizielle Kreise zum Trotz hat Maria Aparecida gerade bei den armen Menschen ihren Platz gefunden. In dieser Umgebung wurde sie zum Hoffnungssymbol, zur Weggefährtin auf den schwierigen Wegen des Alltags.

Diesen historischen Hintergrund der Marienverehrung haben *Pedro Casaldáliga* und *Milton Nascimento*, Bischof der eine und Musiker der andere, in ihrem «Lobgesang für Mariama» aus der «Missa dos Quilombos» zur Sprache gebracht:

«Sing über die Hügel dein prophetisches Lied,
daß erniedrigt werden die Reichen und die Großen, Maria.
Richte auf die Kleinen, bezeichne die Abtrünnigen,
tanz in der Freude der versammelten Füße.
Ermutige zum Schreien, entflamme die Augen,
versammle die Sklaven in neuen Palmares.
Komm zurück auf den Boden des Lebens
deines schwarzen Volkes, schwarze Mutter Gottes!»²⁰

Eines der subversivsten theologischen Symbole der Armen

Die Gestalt der Maria von Nazaret ist «eines der subversivsten theologischen Symbole der Armen», hebt *Maximiliano Salinas* in seiner Darstellung der lateinamerikanischen «Armentheologie» hervor.²¹ Seit Kolonialzeiten ist sie der Anknüpfungspunkt für Klage, Protest und Sehnsucht gewesen. In diesem Horizont sind Alternativen zur patriarchalen, westlichen, gelehrten Theologie entstanden. Genährt wurde die widerständige Frömmigkeit durch eine «symbolische Verschmelzung» unterdrückter Traditionen von den Einwanderern aus Europa, Indianern und Afrikanern. Es kam zu einer «messianischen» Signatur in der Marienverehrung. Träger und Tradenten dieser religiösen Einstellung waren in erster Linie Laien.

Die Armen- bzw. Alltagstheologie erschöpft sich nicht im Widerspruch und Protest. Vielmehr entwickelt sie ihren Diskurs in engster Verbindung mit den Grundbedürfnissen des Lebens: Land, Brot, menschliche Beziehungen, Vertrauen usw. Damit wird die traditionelle Fixiertheit auf Sünde, Buße, Tod und Jenseits überholt; ohne daß sie die Endlichkeit enthusiastisch verdrängt. Die Gegenwart wird zu einem Ort des Festes erhoben. Lieder, Tanz und Poesie²² schließen Dimensionen der Phantasie

¹⁸ Dom Hélder Câmara (Anm. 3), S. 53.

¹⁹ Vgl. F. Weber (Anm. 12), S. 270f.; ders., *Gewagte Inkulturation. Basisgemeinden in Brasilien: eine pastoralgeschichtliche Zwischenbilanz*. Mainz 1996, S. 312–319.

²⁰ Übersetzung nach H. Goldstein, *Tage zwischen Tod und Auferstehung* (Anm. 1), S. 99f. In der Ortschaft «Palmares» hatten sich die ersten befreiten Sklaven zusammengefunden. Die Bezugnahmen auf das Magnificat sind deutlich zu spüren. – Aus dem Umfeld der Basisgemeinden stammen ähnlich gestimmte Lieder, in denen das Magnificat, die Geschichte der Aparecida, vor allem aber die Lebenswelt der gegenwärtig Singenden mitschwingt.

²¹ M. Salinas, in: R. Azzi u.a. Hrsg., *Theologiegeschichte der Dritten Welt: Lateinamerika*. KTB 127, München 1993, S. 26ff., 177; vgl. auch H. Brandt, *Säkularisierung in der Fremde. Die lateinamerikanische Wiederentdeckung des Zaubers der Welt*, in: *Dialog der Religionen* 5 (1995), S. 147–161; bes. 150f.

²² Ausdruck dieser «festlichen Theologie» sind z.B. Tanzlieder zu Ehren der Gottesmutter. In Nicaragua findet zwischen dem 28. November und dem 6. Dezember die sog. «Purísima» statt. Diese Feierlichkeiten zu Ehren der Gottesmutter geben in besonderer Weise der «religión del pueblo» (Religion des Volkes) Ausdruck.

auf, mit deren Unterstützung Menschen an die Veränderung ihrer Wirklichkeit auf das Reich Gottes hin unterwegs sind. In der Marienverehrung versammeln sich religiöse, ästhetische, soziale und therapeutische Elemente, die an der Kehrseite der Geschichte und an offiziellen Institutionen vorbei einen authentischen Horizont von Heilserwartung und Heilungsvermittlung konstituieren.

In der lateinamerikanischen Marienverehrung übt neben Geschichte und Realität der Bibeltext als inspirierende Quelle nachhaltigen Einfluß aus. Werden diese drei Faktoren zusammengekommen, kommt es zu einer spannenden Interaktion.²³ Der Bibeltext wird nicht abgehoben vom Alltag, elitär oder esoterisch gelesen, sondern in die Praxis des Glaubens und die alltäglichen Verrichtungen eingebunden. Wie eine solche Einbindung geschieht, zeigen die folgenden Beispiele von Magnificat-Übersetzungen und -Deutungen:

Magnificat aus Belo Horizonte

«Meine Seele preist die Größe des Herrn.
Mein ganzes Sein sehnt sich nach seiner Liebe.
In Geburtswehen schreit das All nach ihm,
und mein Herz tanzt freudig vor ihm –
wie die bunten Flammen des Junifeuers.
Sein Zelt hat er aufgeschlagen mitten in meinem Leben.
Fortan werden mir alle sagen:
«Dir kann nichts mehr Schaden antun,
deine Hände sind stark wie ein Krieger,
und dein Gesicht lädt die Sonne zur Vermählung ein.»
Der gewaltige Gott hat an mir und durch mich
Dinge getan, die die Bedeutung der Worte übersteigen.
Nur die Liebe vermag sie zu sagen, so unbegreiflich sie auch sind.
Der Name des Herrn ist heilig,
er lautet Maria, Severino und José.
Die Natur erstrahlt von seiner Schönheit.
Seine Güte erweist er in der Geschichte
und spiegelt sie in jedem Akt der Gerechtigkeit.
Aus streckt er seine starke Hand und
macht zunichte die Pläne der Stolzen,
wie jemand, der über den drohenden Tod lacht.
Diktatoren mit ihrer Macht entthront er
und erhöht die Klassen des armen Volkes.
Die Geschichte befreit er von ihren Zuhältern.
Die Güter der Erde gibt er denen, die sie erzeugen,
und verjagt die Reichen, wie diese die Armen vertrieben haben.
Alle mißt er mit gleichem Maß
und erfüllt den Bund, den er in Jesus Christus geschlossen.
Mit seinem Volk und seiner Kirche ist er auf dem Weg,
solidarisch mit jedem Wanderarbeiter unterwegs zum ewigen Reich.
Der Herr erweist seine Treue
– von Abraham bis auf den heutigen Tag –
allen, die gegen alle Hoffnung noch immer hoffen.»

Der Hymnus aus Lukas 1,46–55 wird aufgenommen und in den gegenwärtigen Lebens- und Sprachhorizont gerückt. Ob der Verfasser²⁴ auf exegetische Vorarbeit zurückgreift, bleibt offen. Deutlich erkennbar folgt er jedoch dem intertextuellen Gefälle der Vorlage, indem er durch Anspielungen auf andere biblische

²³ Das Spezifische der lateinamerikanischen Bibel-Interpretation kommt genau in diesem Zusammenspiel zur Sprache. Im übrigen sei unterstrichen, daß die in der Ersten Welt gebräuchlichen exegetischen Verfahren bekannt sind und Anwendung finden; vgl. z.B. R. Krüger, El Magnificat de Lucas 1,46–55, in: Cuadernos de Teología (Buenos Aires) 9 (1988), S. 77–84; F. Mezzacasa, El canto de liberación de María, in: Cuadernos de Teología (Buenos Aires) 9 (1988), S. 133–150.

²⁴ Der Text wird Frei Betto zugeschrieben. Die Übersetzung entspricht, abgesehen von kleinen Veränderungen, der von H. Goldstein, Tage zwischen Tod und Auferstehung (Anm. 1), S. 135f.; vgl. die ca. 25 Jahre später entstandene Reflexion von Lina Boff, A fala de Maria no Magnificat aos povos do terceiro milênio. Para uma mística evangélica I, in: Revista Eclesiástica Brasileira 60 (2000), S. 619–640.



Notre-Dame de la Route

Freitag, 18. Juli – Sonntag, 17. August 2003

30 Tage Geistliche Übungen

nach Ignatius von Loyola
mit Jean Rotzetter SJ

Auskünfte und Anmeldung:
Notre-Dame de la Route, 17, ch. des Eaux-Vives,
CH-1752 Villars-sur-Glâne
Tel. 026 409 75 00, Fax 026 409 75 01
www.ndroute.ch, E-Mail: secretariat@ndroute.ch

Texte die Bilder und Aussagen vertieft. Folkloristische Zitate (u.a. Junifeuer) und aktuelle Referenzen (u.a. Wanderarbeiter; Zuhälter der Geschichte) holen den vergangenen Horizont in die Gegenwart.

Bemerkenswert sind zwei Details: nach dem hymnischen Auftakt kommen ein identifikatorischer sowie ein heilsgeschichtlicher Akzent zur Sprache. Gottes Gottsein offenbart sich als wunderbare Kondeszenz. Er begegnet als Natur und Geschichte, vor allem aber im Tun des Gerechten. Der Höchste identifiziert sich mit Maria, Severino und José. Namen, die für die an den Rand Gedrängten stehen. Sie, die vor der Welt nichts sind, werden als Ort der Einwohnung Gottes vorgestellt, als Ort auch der Gottesbegegnung. Dann wird Gottes Nein thematisiert. Dieser zweite Teil des Magnificat klingt wie eine Beschreibung der aktuellen Verhältnisse, die von struktureller Sünde, Todesschwadronen, ökonomischer Willkür usw. dominiert sind. Durch die Zeilen schimmert die Misere des ganzen Kontinents. Doch ist eine fundamentale Umkehrung angesagt. «Gott wartet nicht auf das Ende der Zeiten, um ganz konkret zu handeln.»²⁵ Sein Nein zu den Mächten, die rücksichtslos ihre Interessen durchsetzen, korrespondiert dem Ja zu denen, die vertrauensvoll Befreiung aus seiner Hand erhoffen. Maria nimmt mit ihrem Lied die Stimmen von Frauen aus Israel auf, die in ähnlicher Weise ihr Vertrauen in den Höchsten gesetzt hatten (vgl. Exodus 15,20f.; 1 Samuel 2,4; Richter 5,31; Judit 13,14). Sie versteht ihre individuelle Existenz vor dem Hintergrund der Glaubensgeschichte Israels und läßt sich von dort her eine neue Perspektive geben, um darauf wieder in den hymnischen Lobpreis des Anfangs zurückzukehren. Gott steht zu seinem Wort. Er erweist seine Treue, indem er mit den Seinen unterwegs bleibt. Diese Geschichte, durch Erfahrung belegt, steht gegen allen Augenschein. Oder m.a.W., die Glaubenden leben als abrahamitische Existenzen im «schon jetzt» des Heils trotz aller Vorläufigkeit der Erfüllung.

Mit ihrem Lied bringt Maria das Ja und das Nein des Höchsten zur Sprache. Sie repräsentiert den Glauben an einen Gott, für den nichts unmöglich ist. An ihrer Existenz, die hinter dem Lied steht, werden so eine paradoxe und eine subversive Spur sichtbar, signa Gottes, der das Tun der Mächtigen nicht widerspruchslos hin nimmt. Ebensovienig übergeht er das Rufen der Seinen. In dieser Gewißheit wurzelt auch die eschatologische Grundstimmung²⁶, über der sich wie kunstvolle Variationen unerhörte Aussagen über Gott, über den Menschen im allgemeinen und über die Frau im besonderen erheben. Am Rande, aber voller Selbstbewußtsein, wird eine Gleichsetzung von Volk Gottes und Basisgemeinden vollzogen. Das zeigt der folgende Text von Carlos Mesters: «Das «arme und einfache» Volk sagt immer: «Wer sind wir? Wie können wir die Kirche Christi sein, wenn wir über keine Mittel verfügen, von nichts eine Ahnung haben und schwach sind?» Durch die Verkündigung des Evangeliums antwortet Gott dann aber: «Der Geist wird über dich kommen!» Das Volk glaubte an die-

²⁵ I. Gebara, M.C.L. Bingemer (Anm. 6), S. 182.

²⁶ Diese Tendenz klingt in vielen Marien-Liedern aus den Basisgemeinden an.

se Botschaft, empfang vom Heiligen Geist, und die Kirche wird geboren. Im Leben und durch das Zeugnis dieser Kirche wird das Wort Gottes Fleisch und offenbart uns die Botschaft, die es bringt. Im Schoß Marias wuchs Jesus, als befreiende Kraft und Hoffnung. Josef versuchte zu verstehen, wie Maria schwanger werden konnte. Aber vergebens. Da er sich nicht in Verruf bringen wollte, beschloß er, sich von ihr zu trennen. Natürlich waren auch damals nicht alle Menschen wie Josef. In alten Büchern kann man böse Beschimpfungen lesen: «So eine Hure! Sie hat mit einem römischen Soldaten geschlafen.» So äußerten sich die Feinde über Unsere Liebe Frau.

Heute wird im Schoße des Volkes die Kirche geboren. Dort wächst sie heran zu einer befreienden Kraft und Hoffnung. Viele Leute versuchen, diese Art von «Schwangerschaft» ausschließlich mit Argumenten der Wissenschaft zu erklären. Das ist sinnlos. Diese Menschen sind wie Josef, offen und ehrlich. Andere aber

sind durchtrieben und verbreiten nur Verleumdungen. «Diese Kirche da der Armen – so sagen sie – ist bloß Kommunismus! Dahinter steckt nichts anderes als Geld aus dem Ausland!»...

Was damals mit Maria geschah, geschieht auch heute noch. Der Heilige Geist durchweht die Welt. Wie er damals Jesus von der Jungfrau Maria geboren werden ließ, so läßt er heute die Kirche vom armen Volk, sozusagen von einer Jungfrau, geboren werden.²⁷ (Zweiter Teil folgt.)

Ulrich Schoenborn, Marburg

²⁷ C. Mesters, Maria. Mãe de Jesus. Petrópolis, 2. Aufl. 1978, S. 63f.; Übersetzung U. Schoenborn. Vgl. P. Casaldáligas Gedicht «Maria und Pfingsten»: Maria und Pfingsten, / als die Kirche noch / arm war und frei, / gleich des Geistes Wind. // Maria und Pfingsten, / als das Feuer des Geistes / Gesetz der jungen Kirche war. // Maria und Pfingsten, / als die Zwölf nur / die Macht ihres Zeugnisses hatten. // Maria und Pfingsten, / als die ganze Kirche / Mund des Auferstandenen war.» Pedro Casaldáliga, A cuia de Gedeão. Poemas e autos sacramentais sertanejos, Petrópolis 1982, S. 17; Übersetzung: H. Goldstein.

Ein brasilianischer Don Quichotte in Vichy

Der Botschafter Luís Martins de Souza Dantas (1876–1954)

«In dem kleinen Erdgeschoß der brasilianischen Botschaft in Vichy spielte sich eine kurze, für mich tragische Szene ab, als ich die Verlängerung meines Visums beantragte», schreibt *Claude Lévi-Strauss* in den «Traurigen Tropen»¹. «Der Botschafter Louis de Souza-Dantas, den ich gut kannte, der aber nicht anders gehandelt haben würde, hätte ich ihn nicht gekannt, hatte bereits den Stempel in der Hand und schickte sich an, ihn auf den Paß zu drücken, als ein willfähriger Botschaftsrat ihn kalt mit der Bemerkung unterbrach, daß er aufgrund einer neuen gesetzlichen Verfügung dazu nicht mehr befugt sei. Eine Sekunde lang blieb der Arm mit dem Stempel in der Luft hängen. Mit einem ängstlichen, fast flehenden Blick versuchte der Botschafter, seinen Mitarbeiter dazu zu bewegen, sich kurz abzuwenden, damit der Stempel sich auf das Papier senken könne, was es mir ermöglicht hätte, Frankreich zu verlassen und vielleicht in Brasilien einzuweisen. Aber nichts geschah, das Auge des Botschaftsrats starrte unentwegt auf die Hand, die mechanisch neben das Dokument zurückfiel. Ich bekam kein Visum, und der Paß wurde mir mit einer bedauernden Geste zurückgegeben.»

Wer war Luís de Souza Dantas, der brasilianische Botschafter in Vichy? Bis vor kurzem wußte man so gut wie nichts über ihn, und die wenigen bekannten Daten waren zumeist falsch. So enthält das historisch-biographische Wörterbuch Brasiliens in seiner Ausgabe von 1985 allein elf Fehler im Artikel «Luís Martins de Souza Dantas».² Ein unbekannter Menschenfreund? 1997 suchte der Historiker *Fábio Koifman* ein Thema für seinen Master (mestrado) in Gegenwartsgeschichte, als die Ethnologin *Katia Lerner*, die im Auftrag von *Stephen Spielbergs* Shoa Foundation Überlebende des Holocaust befragte, ihn auf dieses brachliegende Thema aufmerksam machte. Fábio Koifman machte sich an die Arbeit, sammelte 7500 Dokumente und 55 Interviews und machte daraus ein Buch, «Quixote nas trevas» (Don Quichotte im Dunkeln)³, das vor kurzem beim Verlag Record in Rio de Janeiro erschien und an der Frankfurter Buchmesse einem breiteren Publikum vorgestellt wurde. Yad Vashem will dem brasilianischen Botschafter in Vichy demnächst den Titel «Gerechter unter den Völkern» (Righteous Gentile) verleihen.⁴

Diplomatenkarriere

Luís Martins de Souza Dantas wurde am 17. Februar 1876 in Rio de Janeiro als Sproß einer aristokratischen Familie aus dem Nordosten geboren. Er studierte Jurisprudenz in seiner Heimatstadt und ergriff 1896 die diplomatische Laufbahn. Seine erste Mission führte ihn 1897 nach Bern, 1900 folgten Sankt Petersburg, 1902 Rom und 1908 Buenos Aires. Am Ende des Ersten Weltkrieges wurde Souza Dantas ein weiteres Mal nach Rom entsandt, wo er sich mit vielen Schriftstellern befreundete, besonders mit *Gabriele D'Annunzio*, der ihn «Ambasciatore delle Grazie» nannte. In seine Zeit in Rom fiel der Umzug in den historischen Palazzo Doria-Pamphili, wo sich die Botschaft noch heute befindet.⁵ Souza Dantas war ein Diplomat alter Schule, für den seine Mission vor allem eines bedeutete: Repräsentation. Seine persönlichen Qualitäten waren über jeden Zweifel erhaben, und er galt als unvergleichlicher, äußerst charmanter Gastgeber.⁶ 1922 erfüllte sich sein langjähriger Wunsch, als er nach Paris versetzt wurde. In den Jahren 1923, 1924 und 1926 entsandte ihn das brasilianische Außenministerium (Itamaraty) nach Genf, wo er Brasilien beim Völkerbund vertrat. Während seiner langjährigen Tätigkeit nahm er aktiv am Kulturleben Frankreichs teil, besonders nachdem er ab 1931 zum Doyen d'âge der in Paris akkreditierten Diplomaten aufgestiegen war.

Nach der deutschen Invasion im Juni 1940 war Souza Dantas gezwungen, im Gefolge der französischen Regierung zunächst nach Tours und anschließend nach Vichy umzuziehen. Die diplomatischen Vertretungen der USA und der südamerikanischen Republiken wurden von Flüchtlingen belagert, die hofften, Europa vor der drohenden deutschen Besatzung noch rechtzeitig verlassen zu können. Der polnische Dramatiker *Zbigniew Ziembinski* (1908–1978) schildert seine damalige Situation: «Wer im Sommer 1940 aus Frankreich zu fliehen versuchte, hatte nur geringe Chancen. Der riskante Transit durch Spanien und Portugal war praktisch unmöglich ohne ein Visum in ein Drittland. Alle Länder erlaubten die Durchreise nur jenen Flüchtlingen, die beweisen konnten, daß sie über die nötigen Mittel verfügten, um ihr Territorium so schnell wie möglich wieder zu verlassen. Das Beweisstück war ein Visum, gültig für ein Land der westlichen Hemisphäre. Fast alle Visa von Souza Dantas wurden von ihm selbst ausgestellt, in französischer Sprache und mit seiner eigenen Handschrift. Sie bestanden nur aus dem runden

¹ Claude Lévi-Strauss, Traurige Tropen. Übersetzt von Eva Moldenhauer. (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 240), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, S. 15–16.

² Paulo Brandi, César Benjamin, Luís Martins de Souza Dantas, in: Dicionário histórico-biográfico brasileiro 1930–1983. Coord. Israel Beloch e Alzira Alves de Abreu. Forense Universitária, Rio de Janeiro 1984, Bd. 2, S. 1048–1049.

³ Fábio Koifman, Quixote nas trevas: o embaixador Souza Dantas e os refugiados do nazismo. Record, Rio de Janeiro 2002.

⁴ Diese Angaben stammen von der Raoul-Wallenberg-Stiftung in Buenos Aires (<http://www.raoul-wallenberg.org.ar/english/souzadantasOJI.htm>).

⁵ Paulo Brandi, Luís Martins de Souza Dantas, in: Dicionário histórico-biográfico brasileiro, pós-1930. 2a ed. rev. e atual. FGV, Rio de Janeiro 2001, Bd. 2, S. 1787–1788.

⁶ Orlando de Barros, Prefácio, in: Fábio Koifman, a.a.O. (Anm. 3), S. 15–16.

Stempel der Botschaft in Vichy und dem Vermerk: *pour le Brésil.*»⁷ Doch wie war es möglich, daß Botschafter Souza Dantas praktisch im Alleingang 400 zumeist jüdischen Flüchtlingen mit brasilianischen Visa und Diplomatenpässen die Flucht aus dem besetzten Frankreich ermöglichte und damit das Leben rettete?

Der diskrete Charme des Estado Novo

Vichy, ein verschlafener Badeort in der Auvergne, war als französische Hauptstadt so ungeeignet wie Cheltenham für England oder Hinterzarten für Deutschland. Nach dem Fall von Paris und Bordeaux im Juni 1940 hatte die Regierung zunächst in Clermont-Ferrand Station gemacht, wo sie mangels geeigneter Hotels nur einen Tag lang blieb. Lyon wäre in Frage gekommen, war aber bekannt für seine streikfreudige Arbeiterschaft. Marseille, das «französische Chicago», eignete sich kaum als Ausgangspunkt für die moralische Aufrüstung Frankreichs, Toulouse war abgelegen und linkslastig. Vichy hatte keine solchen Nachteile: es lag im Zentrum, hatte eine der modernsten Fernmeldezentralen Europas und keine aufmüpfigen Arbeiter. Vor allem aber waren die zahlreichen Badhotels in der Lage, die herumirrenden Ministerien aufzunehmen. Die bukolische Lage Vichys schließlich paßte ganz gut zum schimärischen Projekt einer «nationalen Revolution» im besetzten Frankreich, denn dort ließ sich die Realität mühelos ausblenden.⁸

Der 84-jährige Marschall *Pétain* bezog den dritten Stock im Hôtel du Parc, in dem auch Ministerpräsident Laval und der brasilianische Botschafter Quartier fanden; das Innenministerium richtete sich im Casino ein und das Kolonialministerium – Ironie der Geschichte – im Hôtel d'Angleterre. Die Ministerialbeamten zwängten sich, so gut es ging, in die vorhandenen Räume. Ihre Sekretärinnen arbeiteten im Badezimmer, die Beine in der Wanne, die Schreibmaschine auf einem Brett. Die Lage verschlimmerte sich im Winter 1940/41, da es in Vichy kaum Zentralheizungen gab.⁹ Vichy funktionierte wie ein kleiner, schäbiger Hofstaat, in dem sich alles um *Pétain*, das Protokoll und die Sitzordnung drehte. Und das Vorbild? Vichy imitierte den *Estado Novo* des portugiesischen Diktators *António de Oliveira Salazar* (1889–1970), dessen gesammelte Reden wie ein Brevier den Schreibtisch des greisen Marschalls zierten – ein «Thermalbad-Staat» (*estado balneario*), wie *José Félix de Lequerica* (1890–1963), der entnervte Botschafter Franko-Spaniens, im Dezember 1940 nach Madrid schrieb: «In diesem kleinen, arroganten, oligarchischen Staat von Vichy mit seinen Beamten und Offizieren jenseits des kanonischen Alters war so gut wie nichts vom nationalistischen Impetus anderer Nationen zu spüren.»¹⁰

Nach dem heutigen Stand der Forschung kann kaum mehr bezweifelt werden, daß Salazar und sein Ständestaat das erklärte Vorbild Vichy-Frankreichs waren. Diese Darstellung wird durch die Erklärungen der beiden Staatschefs, Salazar und *Pétain*, erhärtet, die sich übrigens niemals begegnet sind.¹¹ Die Patenschaft Salazars für den *État français* in Vichy war für beide Parteien von Vorteil: Wenn es Portugal, einem kleinen Land an der Peripherie Europas, gelungen war, seine politischen und finanziellen Turbulenzen aus der Zeit der Republik (1910–1926) zu überwinden, wie sollte dasselbe nicht der großen Nation Frankreich gelingen? Portugal war im Moment des französischen Zusammenbruchs vom Juni 1940 keine unbekannte Größe. Frankreich durchlief in den Jahren 1930–1940 eine beispiellose Kultur- und Zivilisationskrise. Die französischen Eliten suchten nach Alternativen für die kriegengeschüttelte Dritte Republik. Das besondere Augenmerk der

französischen Rechten richtete sich auf den portugiesischen Diktator, dessen Reden 1937 bei Flammarion unter dem bezeichnenden Titel «Comment on relève un état» (Das Werden eines neuen Staates, Essen 1938) erschienen war. Daneben häuften sich die Reportagen über Portugal, die immer nach dem gleichen Schema abliefen: eine Reise durchs malerische Lusitanien und als Höhepunkt ein Gespräch mit Salazar. An diesem Polit-Tourismus¹² beteiligten sich namhafte französische Intellektuelle wie *Georges Duhamel*, *Albert Thibaudet* und *Maurice Maeterlinck*. So wurde der portugiesische Diktator bei der französischen Rechten nach und nach zum politischen Idol. Die Autoren der Lobeshymnen auf den *Estado Novo* übersahen dabei geflissentlich die politische Polizei, die engstirnige Zensur und die Armut der ländlichen Bevölkerung, die sie als «pittoresk» priesen. Nach dem Sturz der Dritten Republik verwandelte sich Vichy in einen Abklatsch von Salazars «Neuem Staat» und verhalf bei dieser Gelegenheit den übelsten Formen des französischen Antisemitismus zum Durchbruch.¹³

Luís Martins de Souza Dantas war mit den führenden Köpfen des «Thermalbad-Staates» von Vichy bestens vertraut: Marschall *Pétain* und *Pierre Laval* waren an seinem Jubiläum im Restaurant Pré-Catalan am 25. Juni 1935 persönlich erschienen, und er war in Vichy – wie vordem in Paris – der Doyen des diplomatischen Korps. Zusammen mit dem neuernannten portugiesischen Botschafter *José Caeiro da Matta* verfügte er über ein Prestige, das unter den gegebenen Umständen kaum zu überbieten war. Dies hinderte jedoch Souza Dantas nicht daran, gegenüber Vichy und seiner politischen Opéra-bouffe immer mehr kritische Distanz zu wahren. So bezeichnete er bereits am 29. Juli 1940 das Regime als «totalitär».¹⁴ Am 14. November 1940, rund einen Monat nach Erlaß der Judengesetze (Statut des Juifs) vom 3.–4. Oktober, richtete Souza Dantas einen dramatischen Appell an *Oswaldo Aranha*, den brasilianischen Außenminister: «Hier ist ein Exodus im Gange, auf der Flucht vor dem Hunger, der Kälte und dem Elend der Konzentrationslager und anderer Greuel. Da Ausländer hier nicht arbeiten dürfen, werden sie – sofern mittellos – unverzüglich in Internierungslager gesteckt, die sich wie eine moderne Form von Dantes Hölle ausnehmen.»¹⁵ Am 22. November 1940 sandte Souza Dantas eine Liste mit den Namen von 13 Intellektuellen jüdischen Ursprungs an *Oswaldo Aranha* und bat um Ausnahmevisen, wie sie damals die USA unter bestimmten Bedingungen gewährten. Das Gesuch wurde abgelehnt. Souza Dantas handelte selbst, illegal, wie er wohl wußte, und riskierte damit seine Karriere und die Deportation nach Deutschland. Mindestens 400 Flüchtlinge verdanken ihm ihr Leben.

Brasilianische Flüchtlingspolitik 1930–1945

«Es war schwer, aus Frankreich herauszukommen und schwer, in Brasilien eingelassen zu werden», schreibt die Romanistin und Buchhändlerin *Susanne Bach-Eisenberg*.¹⁶ «Das Ausreisevisum aus Frankreich bekam man als ehemaliger Deutscher im Jahre 1941 so gut wie nie, das heißt aus dem unbesetzten Teil Frankreichs, wo ich mich ja befand. Die brasilianische Regierung war damals antisemitisch eingestellt und erlaubte ihren Konsuln nicht, Einreisevisen an Juden zu vergeben. Wir bekamen sie trotzdem, aufgrund von illegal ausgestellten Taufscheinen.» Die jüdische Einwanderung nach Brasilien wurde in den Jahren 1920–1940 immer problematischer: das Schreckgespenst einer «jüdischen Invasion» wurde von antisemitisch eingestellten Intellektuellen an die Wand gemalt, so von *Francisco José de Oliveira Vianna* (1883–1951), einem der bekanntesten brasilianischen Juristen und Historiker.

¹² João Medina, *Salazar em França*. Ática, Lisboa 1977, S. 31–64.

¹³ Emmanuel Hurault, *Droite maurrassienne et salazarisme des années trente à Vichy*, in: *Sources, travaux historiques* Nr. 53–54 (1998), S. 95–104. Vgl. Michael Curtis, *Vichy France and the Holocaust*, in: *Society* 24 (1997), Nr. 4, S. 18–34.

¹⁴ Fábio Koifman, a.a.O. (Anm. 3), S. 214.

¹⁵ Ebd., S. 228.

¹⁶ Susanne Bach, *Karusell: von München nach München. Frauen in der einen Welt* (Sonderband; 2), München 1991, S. 86–87.

⁷ Ebd., S. 206–209.

⁸ Julian Jackson, *The National Revolution*, in: *France: the dark years 1940–1944*. Oxford University Press, Oxford 2001, S. 142–145.

⁹ Ebd. Vgl. Jean Débordes, *À Vichy: la vie de tous les jours sous Pétain*. Éditions du Signe, Thionne 1994, S. 35–46.

¹⁰ Juan Avilés Farré, *Vichy y Madrid: las relaciones hispano-francesas de junio de 1940 a noviembre de 1942*, in: *Espacio, tiempo y forma. Serie 5. Historia contemporánea* Nr. 2 (1989), S. 227–239.

¹¹ Helena Pinto Janeiro, *Salazar et les trois France (1940–1944)*, in: *Vingtième Siècle* Nr. 62 (1999), S. 39–50.

1930 kam *Getúlio Vargas* durch einen unblutigen Staatsstreich an die Macht und begann sofort mit der Einschränkung der jüdischen Einwanderung mittels sogenannter «Rufbriefe» (*cartas de chamada*). Dieses bürokratische Hindernis bestand aus einem offiziellen Formular, das in Brasilien wohnhafte Ausländer ausstellen mußten, um ihre Verwandten mittels einer Bürgschaft ins Land zu holen.

Jeder brasilianische Diplomat von Rang, der in einem europäischen Land mit einer bedeutenden jüdischen Bevölkerung stationiert war, sandte regelmäßig Berichte an das Außenministerium in Rio de Janeiro. Osteuropäische Juden waren – im Gegensatz zu den deutschen – bei den brasilianischen Diplomaten schlecht angeschrieben: aus Warschau und Bukarest hagelte es Kritik, Verdächtigungen und Proteste. Das Geheime Rundschreiben (*Circular secreta*) Nr. 1.127 vom 7. Juni 1937 war das Dokument, auf das diese Diplomaten schon lange gewartet hatten. Seine praktische Bedeutung bestand darin, daß den Konsuln die Entscheidung über die Erteilung der Visa überlassen wurde.¹⁷ Am 10. November 1937 entmachtete *Getúlio Vargas* das Parlament und proklamierte den «Neuen Staat» (*Estado Novo*) nach portugiesischem Vorbild. Damit war Brasilien kurz vor dem Anschluß Österreichs zu einem politisch zentralisierten Land mit einem nationalistischen und fremdenfeindlichen Selbstbild geworden, das wohl gegenüber den Alliierten neutral war, aber seinen latenten Antisemitismus an den Flüchtlingen ausließ, die in seinen Grenzen Schutz suchten.

Am 6. Juli 1938 traf sich im *Hôtel Royal* in Evian-les-Bains die Flüchtlingskonferenz des Völkerbundes. Vertreter von 32 Nationen versuchten, eine neue Heimat für die Nazi-Vertriebenen aus Deutschland und Österreich zu finden und drängten Brasilien zum Nachgeben. Im September 1938 reagierte die brasilianische Einwanderungsbehörde, indem sie ein weiteres Geheimes Rundschreiben (*Circular secreta*) Nr. 1.249 erließ, das neue Visa-Kategorien schuf, die die Staatsangehörigen der Alliierten und wohlhabende Flüchtlinge begünstigten.¹⁸

¹⁷ Avraham Milgram, *The Jews of Europe from the Perspective of the Brazilian Foreign Service, 1933–1941*, in: *Holocaust and Genocide Studies* 9 (1995), Nr. 1, S. 94–120.

¹⁸ Jeffrey Lesser, *Welcoming the Undesirables. Brazil and the Jewish Question*. University of California Press, Berkeley/Ca. 1995, S. 111–115.

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2 × monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2003:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 63.– / Studierende Fr. 45.–

Deutschland und Österreich: Euro 43.– / Studierende Euro 32.–

Übrige Länder: SFr. 59.–, Euro 40.– zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.–, Euro 60.–

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG,

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 20151),

Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, Zürich-Enge (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.

Souza Dantas war mit dem Schicksal der Naziopfer vor 1940 kaum vertraut. Dies änderte sich schlagartig, als die Flüchtlinge die Botschaft in Vichy belagerten. Obwohl sich der Diplomat der Visa-Beschränkungen voll bewußt war, entschloß er sich, den Verfolgten zu helfen. Die brasilianischen Behörden honorierten seine Visa bis zum 2. August 1941. Wer zu spät kam, wurde erbarmungslos abgewiesen, so die Passagiere des spanischen Dampfers *Cabo de Hornos*, der Ende 1941 mit Hunderten von Flüchtlingen an Bord im Hafen von Rio de Janeiro anlegte.

Einmal Bad Godesberg und zurück

Am 28. Januar 1942 brach Brasilien die diplomatischen Beziehungen zum Deutschen Reich ab; die Kriegserklärung folgte wenige Tage später. Vichy jedoch befand sich in Frankreich, und die Beziehungen blieben bestehen, bis die Alliierten Nordafrika besetzten. Am 11. November 1942 überfielen deutsche Truppen den unbesetzten Teil Frankreichs und belagerten tags darauf die brasilianische Botschaft in Vichy. Souza Dantas versuchte erfolglos, die Stürmung des Gebäudes zu verhindern. José Caeiro da Matta, Portugals Botschafter in Vichy, übernahm die Vertretung der brasilianischen Interessen in Frankreich und teilte dem Außenministerium in Rio de Janeiro mit, Souza Dantas sei deportiert worden. 14 Monate verbrachten die brasilianischen Diplomaten im Hotel Dressen in Bad Godesberg; Schließlich gelang es der US-Regierung mit Unterstützung der Schweizer Botschaft in Berlin, einen Gefangenenaustausch zu erwirken. Souza Dantas wurde gegen in Brasilien internierte Reichsdeutsche ausgetauscht. Die portugiesische Regierung hatte sich seit Sommer 1943 erfolglos um die Freilassung des Brasilianers bemüht. Sie erreichte lediglich, daß Souza Dantas noch vor der alliierten Landung in der Normandie (6. Juni 1944) Bad Godesberg verlassen und die weitere Entwicklung in Lissabon abwarten durfte.

Am 28. März 1944 verließ Souza Dantas Bad Godesberg in einem plombierten Waggon, durchquerte das besetzte Frankreich und erreichte nach einer kurzen Nacht in Salamanca die portugiesische Grenze bei Vilar Formoso, wo er mit großen Ehren empfangen wurde. Der Krieg neigte sich seinem Ende zu, und die portugiesische Regierung benützte die willkommene Gelegenheit, um ein «Opfer der Nationalsozialisten»¹⁹ gebührend zu feiern, obwohl sie zu seiner Befreiung wenig beigetragen hatte. Noch im selben Jahr kehrte Souza Dantas in seine geliebte Seine-Stadt zurück, wo er am 16. April 1954 starb.

«Ein unvergeßlicher Freund Frankreichs ist von uns gegangen», schrieb Botschafter *André d'Ormesson*²⁰ in seinem Nachruf. «Luís de Souza Dantas war der französischste aller Brasilianer, der frankophilste aller Botschafter, die beim Quai d'Orsay akkreditiert waren. Er liebte das Theater, die Schriftsteller und die Künstler (...). Welch unvergleichliche Empfänge hat er vor dem Krieg in seinem schönen Haus an der Rue de Constantine gegeben, wo sich alles drängte, was in Paris Rang und Namen hatte! (...) Während der traurigen Jahre der Besatzung fanden alle, die in Vichy ein- und ausgingen, bei ihm Hoffnung und Gastfreundschaft und eine Tasse Kaffee oder eine Zigarre, die aus seiner Heimat Brasilien stammten. Mut und Treue waren der Grund für seine Deportation nach Deutschland, wo er einmal mehr seine Zuneigung zu Frankreich und dem Ideal der Freiheit unter Beweis gestellt hat.»

Nach seinem Tod geriet Luís de Souza Dantas in Vergessenheit. Nachkriegsprobleme drängten sich in den Vordergrund; gleichzeitig war sein Name eine lästige Erinnerung an eine unangenehme Zeit voll peinlicher Kompromisse mit dem Faschismus. Die Biographie von Fábio Koifman entreißt den Ambasciatore delle Grazie dem Staub der Archive. Zu hoffen bleibt, daß Yad Vashem den Mut und die Menschlichkeit des brasilianischen Diplomaten anerkennen und ihm den Titel «Gerechter unter den Völkern» verleihen wird.

Albert von Brunn, Zürich

¹⁹ Fábio Koifman, a.a.O. (Anm. 3), S. 395–396.

²⁰ André D'Ormesson, *Un ami de la France. L. de Souza Dantas*, in: *Revue des deux mondes, mai/juin* (1954), S. 309–310.