

Die europäische Integration und die Kirchen II: Denker und Querdenker

Dingel, Irene (Ed.); Duchhardt, Heinz (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dingel, I., & Duchhardt, H. (Hrsg.). (2012). *Die europäische Integration und die Kirchen II: Denker und Querdenker* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 93). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101151>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Die europäische Integration und die Kirchen II

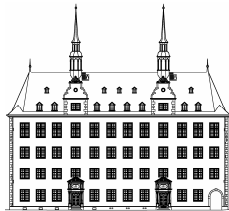
Denker und Querdenker

Herausgegeben von
Irene Dingel und Heinz Duchhardt

Vandenhoeck & Ruprecht



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Abteilung für Universalgeschichte

Herausgegeben von Irene Dingel und Johannes Paulmann

Beiheft 93

Vandenhoeck & Ruprecht

Die europäische Integration und die Kirchen II

Denker und Querdenker

Herausgegeben von
Irene Dingel und Heinz Duchhardt

Unter Mitwirkung von
Małgorzata Morawiec

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN (Print) 978-3-525-10115-5
ISBN 978-3-666-10115-1
<https://doi.org/10.13109/9783666101151>

© 2012, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Dieses Material steht unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Redaktion: Małgorzata Morawiec

Gesamtherstellung: ⊕ Hubert & Co, Göttingen

Inhalt

Vorwort	VII
Heinz Duchhardt Querdenken als Lebensprinzip – der Theologe und Politiker Eduard Baltzer und sein Beitrag zum frühen Europadiskurs	1
Andreas Holzem »Die Cultur trennte die Völker nicht: sie einte und band«. Johannes Janssen (1829–1891) als europäischer Geschichtsschreiber der Deutschen?	9
Gregor Etzelmüller Karl Barth als Europäer und europäischer Theologe	51
Friedrich Weber Harald Poelchau (1903–1972), der religiöse Sozialismus und der Kreisauer Kreis	79
Riho Altnurme Die Erfahrungen der christlichen Kirchen mit Nationalismus, religiösem Pluralismus und Totalitarismus im 20. Jahrhundert. Das Beispiel Estlands	95
Ralph Rotte Der Heilige Stuhl und die europäische Integration	111
Jochen-Christoph Kaiser Protestanten in der CDU und die Europaidee nach 1945	135
Holger Bogs (unter Mitarbeit von Stefan Schmunk und Marcus Stippak) Wolfgang Sucker – Entwurf eines ökumenischen Europabildes	153

Autorenverzeichnis	165
Personenregister	167

Vorwort

Im Wintersemester 2010/11 und im Sommersemester 2011 veranstaltete das DFG-geförderte Graduiertenkolleg 1575 »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung »Europa«« einen international und interdisziplinär besetzten Vortragszyklus über »Denker und Querdenker« christlicher Provenienz oder Einbindung, die sich Gedanken über die aktuelle oder zukünftige Situation Europas gemacht und mit ihren jeweiligen Positionen den europäischen Integrationsprozess unterstützt oder manchmal auch retardierend auf ihn einzuwirken versucht haben. Für viele war es eine Herausforderung, ihre gesellschaftspolitischen oder theologischen Stellungnahmen im Licht einer Entwicklung zu reflektieren, die Europa allmählich neue wirtschaftliche und politische Konturen verlieh. Aus diesen Vorträgen haben die Herausgeber eine repräsentative Auswahl getroffen und in diesem Band zusammengeführt, vermehrt um eine kleinere Studie eines der Herausgeber.

Die Beiträge von Theologen, Historikern und Politikwissenschaftlern decken einen langen Zeitraum ab und beleuchten in Fallbeispielen oder überblicksartig die Zeit vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis an die Schwelle der Gegenwart. Trotz eines gewissen Schwerpunkts im deutschsprachigen Raum wird der Blick auch nach Estland und Italien gelenkt. In Betracht kommen Gruppen, wie politische Parteien; Konfessionskirchen, wie z.B. das Luthertum, und Institutionen, wie der Heilige Stuhl. Aber auch und vor allem Einzelpersonen und deren Haltung werden vorgestellt, wobei auch hier das Spektrum sehr weit ist und von der »Prominenz« bis hin zu weniger bekannten »Einzelgängern« reicht.

Im Einzelnen wird zunächst ein mitteldeutscher Freikirchler des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts vorgestellt, Eduard Baltzer, der mit zwei Europa- und Friedensschriften die Aufmerksamkeit auf die Spannung von Kirche und Politik richten wollte und in einer der beiden Schriften, in den mittleren 1880er Jahren, sehr konkrete Vorschläge zur Integration Europas machte (Heinz Duchhardt). – Ganz anders stellte sich fast zeitgleich Johannes Janssen, dem »Geschichtsschreiber der Deutschen«, die Europa-Problematik dar, die das politische Bewusstsein auch weiter Kreise des deutschen Katholizismus spiegelt: Die Idee eines politisch oder ökonomisch geeinten Europa wurde im Kaiserreich nirgends auch nur angedacht, geschweige denn konzeptionalisiert. Der deutsche Katholizismus – ebenso wie seine europäischen Pendanten – dachte und agierte bei allen Resten abendländisch-europäischer Universalität in nationalen Kategorien, die

allenfalls vom Papst und von der Forderung nach einer (Re-)Europäisierung wahrer, kirchlicher Kultur unter den Vorzeichen katholisch-deutscher Theologiedominanz überhöht wurden (Andreas Holzem). – War schon die Theologie Karl Barths, wie neuere Publikationen betonen, ein »europäisches Ereignis«, so war die Auseinandersetzung mit den Grundstrukturen der europäischen Politik für den Systematiker seit dem Ersten Weltkrieg, als er sich in scharfer Wendung gegen nationalistische Hypertrophie für eine neue Gemeinschaft der europäischen Staaten zu engagieren begann, eine Konstante in seinem Leben und in seinen Predigten. Vollends seit der Sudetenkrise 1938 wird die Bedrohung und die Zukunft Europas dann zu einem wichtigen Referenzpunkt seines politisch-theologischen Denkens, ohne dass die europäische Völkergemeinschaft im Sinn von »Vereinigten Staaten von Europa« zu einer »Leitidee« in seinem Denken geworden wäre, was sich u.a. auch in seiner unklaren Haltung zum kommunistischen Totalitarismus spiegelte (Gregor Etzelmüller). – Ein protestantischer Widerstandskämpfer, der in Kontakt zum Kreisauer Kreis stand und an der Schärfung von dessen Europabild mit beteiligt war, wird in Gestalt von Harald Poelchau vorgestellt (Friedrich Weber). – In Estland, das erst nach dem Ersten Weltkrieg für wenige Jahrzehnte zur Unabhängigkeit gelangte, sahen sich die Kirchen auch durch wichtige Repräsentanten zunächst mit der Herausforderung des Nationalismus konfrontiert und wurden dann in der sowjetischen Zeit an die Peripherie der Gesellschaft gedrängt, aus der sie auch nach Wiedererlangung der staatlichen Selbständigkeit kaum wieder herauskamen. Vor der Folie einer extrem säkularisierten Gesellschaft blieb auch das ökumenische Potential der lutherischen, katholischen und orthodoxen Kirchen noch sehr bescheiden. Eine wirkliche Auseinandersetzung mit Europa kann demzufolge allenfalls in Ansätzen konstatiert werden (Riho Altnurme). – Der Heilige Stuhl dagegen hat die Integration Westeuropas nach dem Zweiten Weltkrieg durchgängig unterstützt, zugleich aber immer wieder, und verstärkt nach dem Ende der Teilung Europas, seiner Sorge Ausdruck verliehen, dass die Orientierung an den wirtschaftlichen Interessen die christlichen Wurzeln der europäischen Einigung zurücktreten lassen würden. Die Skepsis der Kurie gegenüber konkreten politikfeldspezifischen Entwicklungen ist unübersehbar geworden (Ralph Rotte). – Im Denken des kirchlich gebundenen und politisch aktiven deutschen Protestantismus hatte die Europaidee – und im Übrigen auch die ökumenische Idee – bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs keinen festen Ort, und auch als sich die Protestanten auf Betreiben u.a. des Oldenburger Kirchenjuristen und Bundestagspräsidenten Hermann Ehlers im Evangelischen Arbeitskreis der CDU/CSU förmlich organisierten, entwickelten sie in der Spannung »nationale Frage – Westintegration der Bundesrepublik Deutschland« kaum einen eigenständigen und innovativen Europakurs, der in Gestalt eines etwaigen Wider-

spruchs gegen das Adenauersche Konzept allerdings auch undenkbar gewesen wäre (Jochen-Christoph Kaiser). – Ansätze für eine ökumenisch orientierte Europaidee aber lassen sich bei dem in der Forschung zu Unrecht vernachlässigten Kirchenpräsidenten der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau (EKHN), Wolfgang Sucker, entdecken. Seine Haltung zu Europa war von dem eher defensiven Bemühen bestimmt, das Christentum vor einem Abgleiten in die Bedeutungslosigkeit zu bewahren und, angesichts zurückliegender verhängnisvoller Erfahrungen, eine fehlgerichtete Orientierung an politischen Ideologien und totalitären Heilsversprechungen in Zukunft zu verhindern. Seine Hoffnungen richteten sich auf ein Europa als christlich geprägter Raum, in dem unterschiedliche Völker in toleranter und dialogfähiger Konfessionalität bzw. Religiosität zusammenleben würden – ein Ziel, das nur über eine entsprechende Bildung und Bildungspolitik erreichbar wäre (Holger Bogs).

Der Band kann das Thema des Spannungs- und Interaktionsfeldes der Kirchen in Europa natürlich nicht flächendeckend ausschöpfen, aber er soll Anregungen geben und zugleich auf die große Fülle der noch bestehenden Forschungslücken aufmerksam machen, die auch von den Arbeiten der Stipendiaten des Mainzer Graduiertenkollegs längst nicht alle geschlossen werden können. Selbst Befunde, dass ein Nachdenken über »Europa« allenfalls embryonal nachgewiesen werden kann, sind für die Arbeit des Graduiertenkollegs von nachhaltiger Bedeutung und bieten einen hohen Erkenntnisgewinn.

Die Forschungsorganisation im Graduiertenkolleg und die Herausgabe dieses Bandes wären ohne die redaktionelle und logistische Unterstützung der Geschäftsführerin des Graduiertenkollegs, Małgorzata Morawiec, kaum denkbar gewesen. Ihr gilt der besondere Dank der beiden Herausgeber, des Sprechers und der stellvertretenden Sprecherin des Graduiertenkollegs. Für das Personenregister zeichnet die Wissenschaftliche Hilfskraft Anna Matzkowitz verantwortlich. Auch ihr sei an dieser Stelle Dank gesagt.

Mainz, im April 2012

Irene Dingel

Heinz Duchhardt

Heinz Duchhardt

Querdenken als Lebensprinzip – der Theologe und Politiker Eduard Baltzer und sein Beitrag zum frühen Europadiskurs

Der Anteil von Theologen am frühen Europa-Diskurs ist zwar nicht überproportional hoch, aber sie sind in der Gruppe der Autoren, die zukünftigen »Vereinigten Staaten von Europa« oder auch einer weniger kohärenten europäischen Konföderation das Wort redeten, durchaus präsent. Aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert, dessen Bedeutung für die Intensivierung der Europa-Publizistik erst sehr allmählich erkannt worden ist, weil man lange in dieser Hoch-Zeit des Nationalstaats alles transnationale Denken glaubte bagatellisieren zu können, sei einer dieser Autoren herausgegriffen – ein wahrer Querdenker, für den das Nachdenken über die Zukunft Europas und die Rolle der Kirchen in einer zukünftigen europäischen Föderation freilich nur eine Facette eines ebenso bewegten wie multiperspektivischen Lebens war.

Der aus dem sächsischen Erzgebirge, aus Hohenleina gebürtige Pfarrerssohn Eduard Baltzer¹ trat im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts gleich mit zwei Schriften an die Öffentlichkeit, die die zukünftige Physiognomie Europas betrafen. Er hatte – genau ein Jahr nach der Völkerschlacht bei Leipzig geboren – nach seiner schulischen Ausbildung im legendären Schulpforta an der sächsischen Landesuniversität Leipzig und dann in Halle Evangelische Theologie studiert (1834–1838), wollte also – für junge Männer, die dem evangelischen Pfarrhaus und in diesem Fall einer ganzen Pfarrerdynastie entstammten, eher die Norm als die Ausnahme – den gleichen Weg wie sein Vater beschreiten. Das geschah auch zunächst in jeder Hinsicht: nach dem frühen Tod des Vaters – Johann Friedrich Baltzer – wurde er 1841 als Diakon und Hospitalprediger in Delitzsch sogar dessen Nachfolger. Schon während des Studiums, dann aber auch im Amt wurde er, von seiner Ausbildung her dem Rationalismus verpflichtet, durch die reformistischen Umbrüche und Bewegungen in seiner Kirche stark beeinflusst und geprägt und schloss sich bereits ein Jahr nach der Amtsübernahme in De-

¹ Zur Biographie Baltzers vgl. den NDB-Artikel von Bruno SAUER, Bd. 1, Berlin 1953, S. 570 und den Wikipedia-Artikel unter URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Eduard_Baltzer> (Zugriff am 2.1.2012).

litzsch den »Protestantischen Freunden« an, die sich unter dem gängigen Namen »Lichtfreunde« unter Führung des Magdeburger Pfarrers Leberecht Uhlich zur Verteidigung des Rationalismus gegen die nach vorne drängende Neuorthodoxie organisiert hatten. Das hatte für seine berufliche Laufbahn gravierende Konsequenzen, weil es ihn in einen Gegensatz zu den Vorschriften der preußischen Kirchenagende brachte: Wegen seiner Gegnerschaft gegen das Apostolikum unterband der zuständige preußische Regierungspräsident in Merseburg seine Berufung als Pfarrer an die St. Ulrichs-Kirche in Halle/Saale, seine Wahl zum Pastor an der Nordhäuser Nikolaikirche wurde dann gar vom Berliner Kultusministerium aufgehoben. Dieser Bruch mit seiner lutherischen Amtskirche mündete 1847 in seinen förmlichen Austritt aus der preußischen Landeskirche und in die Gründung einer freien Religionsgemeinde in Nordhausen, die er gemeinsam mit Kirchenvorstehern und Gemeindegliedern jener Gemeinde bewerkstelligte, deren Übernahme ihm verwehrt worden war: der Nordhäuser Nikolaikirche. Als Prediger und Vorsteher wirkte er mit deutlichen Affinitäten zum damals seine Hoch-Zeit erlebenden Deutschkatholizismus bis zu ihrem zeitweiligen Verbot 1850 und dann bis 1881 an dieser Freien Protestantischen Gemeinde Nordhausen – es versteht sich, dass diese Jahre mit heftigen Konflikten mit den Behörden ausgefüllt waren, in denen es u.a. um die Gründung eines sog. Fröbelkindergartens ging. Die Nordhäuser Gemeinde, durch die, wie es formuliert worden ist, Nordhausen zu einem »Vorort der freiprotestantischen Gemeinden in Deutschland« wurde², sollte sich dann einer Art pantheistischer Naturreligion zuwenden, was u.a. zur Umdeutung der christlichen Feste führte. 1859 wurde Baltzer zum ersten Präsidenten des Bundes Freireligiöser Gemeinden Deutschlands gewählt, ein Amt, das er bis 1871 ausübte.

Als Mitglied des Frankfurter Vorparlaments, jener kurzzeitig im März 1848 in der Paulskirche zusammentretenden Versammlung von ehemaligen und gegenwärtigen Mitgliedern der Ständeversammlungen und anderer vom »Vertrauen des deutschen Volkes« getragener Männer, in der rasch die politischen Gegensätze zwischen Republikanern und Anhängern einer konstitutionellen Monarchie aufbrachen und auch zur Sprengung des Gremiums führten, stand er an der Schwelle des modernen Deutschland, um dann aber nicht mehr an der Frankfurter Nationalversammlung teilzunehmen, sondern seine Aktivitäten wieder nach Preußen zu verlagern. Er wurde gewähltes Mitglied der konstituierenden Berliner »Nationalversammlung« und arbeitete dort u.a. in der Verfassungskommission mit; in einem damit und mit einem Aufruf zur Steuerverweigerung in Zusammenhang stehenden Prozess wurde er freigesprochen. In Nordhausen rief er eine lokale Zeitung

2 So SAUER in dem genannten NDB-Artikel.

(*Nordhäuser Zeitung*) ins Leben und engagierte sich mit vielen progressiven Ideen in der kommunalen Politik – u.a. war er viele Jahre Vorsitzender der Stadtverordnetenversammlung. 1881 zog er sich aus dem politischen Leben zurück und verstarb sechs Jahre später im badischen Durlach, nachdem er 1884 wegen eines Zeitungsartikels, in dem er den Kronprinzen wegen dessen Teilnahme an einer Hetzjagd der Barbarei bezichtigt hatte, zu einer einmonatigen Festungshaft verurteilt worden war.

So weit die nackten Daten – aber damit ist der Facettenreichtum dieses Mannes auch nicht annähernd erfasst. Wichtige Hinweise gibt seine posthum von seiner Tochter herausgegebene Autobiographie³. Schon die Tatsache, dass sie im Verlag des Deutschen Vegetarier-Bundes publiziert wurde, lässt aufmerken – ein unkonventioneller und nonkonformistischer Theologe, der sich zum Politiker verwandelte und als solcher in der Vegetarier-Bewegung, die er 1867 erstmals zu organisieren wusste, eine führende Rolle spielte? Das Vorwort des 1. Vorsitzenden des Deutschen Vegetarier-Bundes, G. Selß, hebt u.a. die Bescheidenheit, aber auch die »hinreißende Macht seiner Rede« hervor. Zeitgenossen hätten seine »Gerechtigkeits- und Menschenliebe« bewundert und in ihm einen

vom Hauche des deutschen Idealismus durchwärmten Denker und wissenschaftlich hochgebildeten Pfleger auf allen Gebieten des Geistes [gesehen], und [... einen] Feind und Bekämpfer aller Sektiererei, Reformator in des Wortes höchster, schönster und vielseitigster Bedeutung.

Er sei ein echter Ritter vom Zukunftsgeist, Denker und Dichter, Lehrer, Redner, Staatsmann, Volkswirt, mit einem Wort Prophet und Schöpfer der Zukunft nach allen Geistesrichtungen hin gewesen.

Das ist Hagiographie in Vollendung – bei einem Mann, der zwanzig Jahre früher verstorben war, wenigstens auffällig, aber aus dem Mund eines Verbandsvorsitzenden, der über einen Ehrenvorsitzenden seiner Organisation spricht, vielleicht sogar verständlich. Aber die Ausstrahlung und Leistungsfähigkeit dieses Mannes scheint deutlich über die Ebene dieses Verbandes hinausgegangen zu sein. Denn auch die offizielle Homepage der Stadt Nordhausen wird nicht müde, seine Verdienste und seine Erinnerungskultur zu würdigen:

Eduard Baltzer verbrachte etwa 35 Jahre in Nordhausen und prägt in dieser Zeit das geistige Leben der Stadt. Ihm ist es zu verdanken, dass neue Ideen in der Bürgerschaft schneller aufgenommen werden als anderswo, dass kritische, reform-orientierte Kräfte hier zeitweilig eine Heimstatt finden. [...] Als Stadtverordneter und Stadtverordneten-Vorsteher (letzteres von 1865 bis 1874) fördert er das Schulwesen, den Anschluss der Stadt an das Eisenbahnnetz, die Verbesserung der Trinkwasserversor-

3 Erinnerung – Bilder aus meinem Leben, Frankfurt a.M. 1907.

gung. [...] Die dankbare Nordhäuser Bürgerschaft benennt eine Straße nach ihm⁴ und errichtet 1910 vor seinem Haus den Baltzer-Brunnen. Heute erinnert dort eine Gedenktafel an sein Wirken⁵.

Aber es ist nicht der nonkonformistische Theologe, nicht der offenbar verdiente und rührige Kommunalpolitiker, nicht der mehrfach verfolgte Kritiker preußischer Institutionen und Entwicklungen, nicht der Gründervater des deutschen Vegetarismus, der hier interessiert, sondern der Publizist, der Autor von Flugschriften, die neben seinen zahlreichen Schriften zum zeitgenössischen Protestantismus und seiner Nordhäuser Freien Gemeinde, zum Vegetarismus und zur Sozialpolitik stehen und die in sein Werkverzeichnis bei Wikipedia auffälligerweise keinen Eingang gefunden haben.

Die erste dieser Schriften⁶ erschien 1871 im Nordhäuser Ferdinand Förstemann-Verlag, eine Broschüre von 123 Seiten mit dem Titel *Unter dem Kreuz des Kriegs. Betrachtungen über die Ereignisse von 1870/71 in gleichzeitigen Aufzeichnungen*. Eingeleitet durch zwei Seneca- und Tacitus-Zitate – unter anderem der Stelle aus Tacitus' *Germania*: Das Trauern ziemt den Frauen, den Männern das Erinnern –, analysiert der Verfasser in tagebuchähnlicher und in sehr anspruchsvoller und auf einem hohen intellektuellen Niveau stehender Form, mit der er, wie er realistisch im Vorwort bemerkte, sicher nicht den Beifall des großen Publikums finden werde, die Folgen des gerade zu Ende gehenden deutsch-französischen Krieges, der nur Zerstörung und Vernichtung aller menschlichen Ideale und Werte mit sich gebracht habe. Eine Folge dieser Erkenntnis müsse eine Neuregelung der rechtlichen und moralischen Grundlagen des Zusammenlebens der europäischen Völker sein. Die Völker und Staaten könnten sich ebensowenig wie ein Individuum völlig isolieren und gegenseitig abschotten. In ganz besonderer Weise müsse das für Konflikte gelten, die zukünftig friedlich zu regeln seien. Es müsse ein internationales Vertragsrecht – wir würden heute formulieren: verbindliche völkerrechtliche Normen – geschaffen werden mit der Pflicht jedes einzelnen Staates, es zu akzeptieren und zu beachten. Diese Erkenntnis sei wegweisend für die Zukunft der europäischen Staatengemeinschaft: Es müsse ein Völkerareopag errichtet werden mit der Aufgabe, Kriege zu verhüten. Wenn diese Aufgabe die Völker nicht selbst in die Hand nähmen, würden es die Herrscher wohl niemals tun. Das Kulturideal der neuen Zeit und der neuen Völkergemeinschaft sei der Friede.

4 Die Straße existiert nach wie vor unter diesem Namen.

5 URL: <http://www.nordhausen.de/allgemein/cblock_lang.php?CBINr=11502> (Zugriff am 2.1.2012).

6 Kurz behandelt bei Włodzimierz BORODZIEJ u.a. (Hg.), *Option Europa. Deutsche, polnische und ungarische Europa-pläne des 19. und 20. Jahrhunderts*, Bd. 2: Regesten, Göttingen 2005, Nr. 61.

Diese Völkergemeinschaft sollte auf einer doppelten Grundlage beruhen: Zum einen müsse Deutschland seiner Lage und seiner Bedeutung wegen eine zentrale Rolle spielen, in ihrem Herzen liegen, und zum anderen müsse sie sich an den religiösen Gemeinden der ersten Christen orientieren. Die damaligen freien Gemeinden der Urchristen seien die Archetypen einer friedvollen Zeit gewesen, die freie Weltgemeinde, in der kein religiöser Hass mehr existierte, wäre ihre Erfüllung.

Baltzers erste Friedens- und zugleich Europaschrift speist sich aus dem Schlüsselerlebnis eines als verheerend empfundenen bilateralen Krieges, greift aber auf ein Potential zurück, das dieses Genre schon seit langem propagierte und als Königsweg zu einem auf Dauer befriedeten Kontinent ansah: ein neues Völkerrecht, das den Krieg ächtet, und eine Einrichtung, die die Einhaltung des zwischenstaatlichen Friedens überwacht – und Verletzungen ggf. auch sanktioniert. Wie dieser Areopag konstruiert sein soll, bleibt in einem Graubereich, wobei Baltzer den Völkern – nicht den Herrschern – die Initiative zuweist. Ideologisch solle sich dieser europäische Friedensbund an den frühen christlichen Gemeinden orientieren, die friedlich und ohne den Zwängen von Amtskirchen ausgeliefert zu sein nebeneinander lebten und damit ein Modell für die Gegenwart und die Zukunft geschaffen hätten.

Der Gedanke einer neuen Völkerrechtsordnung, die den Krieg ächtete und für den Eventualfall Regeln verbindlich machte, um ihn in engen Grenzen zu halten, lag im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts gewissermaßen in der Luft und sollte dann um die Jahrhundertwende in der Haager Landkriegsordnung, die auf die Humanisierung des Krieges abzielte und entsprechende Regeln aufstellte, und im Haager Schiedsgerichtshof, der für die Beilegung internationaler Streitigkeiten zuständig wurde, ihre Konkretisierung erhalten⁷. Insofern kann man sagen, dass Baltzer eine Entwicklung antizipierte, die aber, wie gesagt, sich um 1870 irgendwie doch schon abzeichnete. Die beiden Haager Friedenskonferenzen von 1899 und 1907 wurden freilich »von oben« initiiert, nicht etwa von den Völkern, wie es Baltzer in seinem Misstrauen gegenüber allen staatlichen Instanzen und Funktionsträgern vorgeschwebt hatte. Und für die Männer aus am Ende 47 Staaten, die im Haag zusammentrafen, war natürlich auch nicht die Friedfertigkeit der christlichen Urgemeinden Impetus und Modell, sich um den europäischen und den Welt-Frieden zu bemühen, sondern sehr viel handfestere Überlegungen, namentlich, dem Kreislauf Hochrüstung/Krieg und Apathie/Revanche zu entgehen und die europäische Welt vor den immensen

⁷ Zu den Haager Friedenskonferenzen vgl. die Studie von Jost DÜLFER, Regeln gegen den Krieg? Die Haager Friedenskonferenzen 1899 und 1907 in der internationalen Politik, Frankfurt a.M. 1981.

Bevölkerungsverlusten, die moderne Kriege mit sich führten, und den dramatischen finanziellen Rückwirkungen zu bewahren. Aber trotzdem eignet dem Baltzerschen Vorschlag ein gewisses Maß an Originalität, weil er ein Denken »von unten« statt »von oben« ins Spiel brachte und weil der theologische Nonkonformist eine Vision entwickelte, sich am Urchristentum zu orientieren. Es sind in der Geschichte des Friedens- und Europadenkens nicht selten gerade die theologischen Nonkonformisten gewesen, die sich zu Wort meldeten – die Quäker William Penn am Ende des 17. Jahrhunderts⁸ oder Robert Barclay einige Jahre früher⁹ mögen hier nur stellvertretend genannt sein.

*

Baltzers zweite Friedensschrift entstand kurz vor seinem Tod, um 1885, wurde aber erst posthum 1931 in einer einschlägigen und weit verbreiteten Zeitschrift – der *Friedens-Warte* – veröffentlicht¹⁰. Man müsste freilich korrekter formulieren: wiederveröffentlicht und einem breiten Publikum zugänglich gemacht wurde. Im Vergleich mit dem *Kreuz des Krieges* ist sie um einiges konkreter, ja, hebt sich in ihrer Konkretion von der großen Masse des zeitgenössischen Schrifttums dieses Genres positiv ab. Das spiegelt schon allein der sehr konkrete Titel: *Die Europäische Union*.

Krieg, so Baltzer, sei schlicht und einfach Barbarei. Europa sei dabei, durch seine Kriege an seiner Selbstvernichtung zu arbeiten. Davon profitieren – im parallelen Schrifttum ein häufig gebrauchtes Argument – werden die Vereinigten Staaten von Amerika, die wegen der Dauer ihres – wenigstens außenpolitischen – Friedenszustands ein nie gekanntes wirtschaftliches Wachstum erlebten. Daraus müsse sich mit Notwendigkeit die Frage ableiten, wie man Europa »verfriedlichen« könne. Der Vorschlag, den er unterbreite, müsse zwar nicht bis aufs Komma so umgesetzt werden, aber er könne hilfreich sein, dieses Ziel zu erreichen. Es folgt – auch das ein Muster, das in der Friedens- und Europapublizistik bis hin zum Abbé de Saint-Pierre und Immanuel Kant nicht unbekannt war – eine Art Satzung einer künftigen Europäischen Union.

Die christlichen Staaten Europas – das Osmanische Reich bleibt vorläufig außer Betracht – treten zu einem politischen Friedensbund zusammen.

⁸ An Essay towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of an European Dyet, Parliament or Estates, London 1693, ND Hildesheim [usw.] 1983.

⁹ An Epistle of Love and Friendly Advice to the Ambassadors of the severall Princes of Europe, met at Nimeguen to consult the Peace of Christendom [...], London 1679, ND in: Heinz DUCHHARDT, *Krieg und Frieden im Zeitalter Ludwigs XIV.*, Düsseldorf 1987, S. 110–116.

¹⁰ Die Friedens-Warte 31 (1931), S. 12–15, 68–72. Die Schrift wird kurz behandelt bei BORODZIEJ u.a., *Option Europa*, Bd. 2, Nr. 71.

Die Einladung dazu geht vom Deutschen Kaiser aus. Haben die erstgenannten sieben großen Staaten – Russland, das Deutsche Reich, Österreich-Ungarn, Italien, Frankreich, England und Spanien – ihre entsprechende Bereitschaft bekundet, einem solchen Staatenbund anzugehören, könne die Konstituierung vor sich gehen; allen übrigen europäischen Staaten bleibe der Beitritt freigestellt. Jeder Mitgliedsstaat bleibe in seiner äußeren und inneren Politik souverän. Den Bundesgliedern sei es nicht gestattet, untereinander Krieg zu führen. Streitfälle unterwürfen sie einem Schiedsspruch des Bundes – die freie Wahl eines Schiedsrichters durch die konfligierenden Parteien sei dabei nicht ausgeschlossen. Im Fall eines Krieges eines Bundesmitglieds mit einer auswärtigen, nicht bundesangehörigen Macht sei der Bund zur Unterstützung verpflichtet, allerdings nur auf Bundesgebiet – implizit wird damit ein Aggressionskrieg von der Bundeshilfe ausgenommen. Der Bund sei in einem solchen Fall eines Krieges eines Bundesglieds gegen einen Auswärtigen aber auch zum Angebot seiner guten Dienste oder seiner Vermittlung zur Beilegung des Konflikts verpflichtet.

Der Bund habe ferner die innen- und außenpolitischen Rahmenbedingungen zu schaffen, mit denen die Verfassungen der Mitgliedsstaaten in Einklang zu bringen seien – implizit: Bundesrecht bricht einzelstaatliches Recht. Zu diesem Zweck bilde der Bund einen 18-köpfigen Senat, der in einer zentral gelegenen Stadt zusammenträte und seine Beratungen in einer einzigen Sprache führe, vorzüglich wohl in Englisch. Die Verhandlungen dieses Senats seien öffentlich und würden auch im Druck allgemein bekannt gemacht. Der Vorsitz wechsele jährlich zwischen den Großmächten – also den oben genannten Gründungsmitgliedern. Die 18 Senatoren seien an die Instruktionen ihrer Regierungen gebunden, hätten also kein freies Mandat. Senatsbeschlüsse müssten einstimmig gefasst werden. Gelingt die Einstimmigkeit nicht, habe ein engerer Senat über die Sache zu befinden, dem die Vertreter der sieben Großmächte und vier Vertreter der »Kleinen« angehörten, der also aus elf Köpfen bestehe.

Den Initiativantrag zur Bildung einer solchen Staatenunion zu stellen stünde keinem besser an als dem Deutschen Kaiser. Wer würde es wagen, ihn abzulehnen, wenn ein solch mächtiger Staat hinter einer solchen Aufforderung stehe? Ein Antrag würde jeden Souverän zur Stellungnahme zwingen – und welcher Staat würde die geballte Kraft der »öffentlichen Meinung« riskieren und negativ antworten? Träte diese Staatenunion ins Leben, wäre sie die größte Friedensassekuranz und würde zu einer allgemeinen Kalmierung beitragen. Außerdem würde sie sich positiv auf die Hochrüstungen auswirken und einen Stopp der Militärausgaben nach sich ziehen. Das Nationalitätenproblem würde sich entschärfen, die Gefahr eines Zollkriegs würde sich minimieren. Grenzberichtigungen würden zukünftig auf friedlichem Weg erfolgen. Mittelfristig müsse man auch an das Osma-

nische Reich herantreten und es einladen, mit seinen europäischen Besitzungen einer solchen Staatenunion beizutreten. Und es sei schließlich zu erwarten, dass ein europäischer Friedensbund ähnliche regionale Organisationsformen in anderen Weltgegenden nach sich ziehen und damit den Weltfrieden sicherer machen würde. Denn das ist das zentrale Ziel des Europaplans: »Darum ist die Europäische Union, in irgendwelcher Form, aber in obigem Sinne, der Weg zum Frieden«¹¹.

Der Bundesplan Baltzers ist aus mehreren Gründen bemerkenswert. Im Unterschied zum *Kreuz des Krieges* ist er von einer Präzision und einer Durchdachtheit, wie sie nur wenige zeitgenössische Europaprojekte aufweisen und auszeichnet. Ob die Eingangsvoraussetzung – die sieben Großmächte, die sich unisono zu einer solchen Friedensunion bereithalten – auf dem Höhepunkt der staatlichen Antagonismen und heftiger Staatenkonkurrenz besonders realitätsnah war, bleibe hier auf sich gestellt, nicht zu bestreiten ist aber, dass der Plan als solcher durchaus neben anderen Projekten wie etwa denen Coudenhove-Kalergis vier Jahrzehnte nach seiner Niederschrift bestehen kann. Hier ist nur noch wenig von dem manchmal etwas krampfhaft um die Positionierung des Christentums und seines Glaubens in der internationalen Politik bemühten Querdenkers – *Kreuz des Krieges* – zu erkennen, für den das Querdenken zum Lebensprinzip geworden war.

Die Frage muss unbeantwortet bleiben, warum das Baltzersche Projekt viereinhalb Jahrzehnte warten musste, bis es aus seinem Nachlass einem breiten Publikum bekannt gemacht wurde – in einem Organ, das für diese Veröffentlichung allererste Wahl war. Der Herausgeber der Zeitschrift – der Völkerrechtler und Friedenspublizist Hans Wehberg – lässt freilich in einer Fußnote nicht unerwähnt, dass die Schrift schon kurz zuvor einmal publiziert worden sei – freilich an einer so entlegenen Stelle, in der von Baltzer selbst begründeten und lange herausgegebenen *Vegetarischen Warte*¹², dass sich ihr Nachdruck allemal rechtfertigte. Und dass dem Herausgeber der *Friedens-Warte* gerade 1931 dieser Europaплан aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert wie gerufen kam, in einem Augenblick, als der Briandsche Europaплан von den Gremien des Völkerbundes allmählich zerredet zu werden begann, liegt auf der Hand und wird auch eigens von ihm angesprochen¹³.

Ein Theologe, der in einer späten Schrift die Theologie ganz außen vor lässt und nur noch politisch argumentiert – auch deswegen verdient Baltzers Bundesplan vor dem Hintergrund seiner früheren Publikation alle Aufmerksamkeit.

¹¹ Ebd., S. 72.

¹² Im Septemberheft 1930.

¹³ Ebd., S. 12, Anm. 1.

Andreas Holzem

»Die Cultur trennte die Völker nicht: sie einte und band«

Johannes Janssen (1829–1891) als
europäischer Geschichtsschreiber der Deutschen?

Es war fast so, als hätte man Novalis' 1799 entstandenes und 1826 erstmals publiziertes Fragment *Die Christenheit und Europa* neu aufgeschlagen¹. Johannes Janssen publizierte 1878, als sich langsam eine Wende des deutschen »Kulturkampfes« abzuzeichnen begann², seine *Geschichte des Deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*. Die erste »Abtheilung« des ersten Bandes beanspruchte, »Deutschlands geistige Zustände beim Ausgang des Mittelalters« zu beschreiben, und las sich auf den ersten Blick wie eine Rekonfiguration frühromantischer Vormoderne-Phantasien:

Geistige Arbeit und Energie auf dem Boden christlichen Glaubens und kirchlicher Weltanschauung war der stärkste und eigenthümlichste Charakterzug des Zeitalters, welche sich von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Auftreten des kirchenfeindlichen jungdeutschen Humanismus erstreckt. Es war eines der gedankenreichsten und fruchtbarsten Zeitalter deutscher Geschichte; auf dem religiös-sittlichen, auf dem staatlichen und auf dem wissenschaftlich-künstlerischen Gebiet das eigentliche Zeitalter deutscher Reformation. Fast unerschöpflich schien der Reichtum an großen, edeln, scharf markierten Persönlichkeiten, die aus ihren Schulstuben und Hörsälen und ihren stillen Werkstätten der Gelehrsamkeit und Kunst den Umschwung des geistigen Lebens herbeiführten. Bei ihnen allen war die Gottesfurcht der Anfang der Weisheit. Als demüthig gläubige Christen waren sie zugleich freie, feste Männer; gemüthstief und charakterstark, hochsinnig und unerschrocken.

Neu jedoch war die Tendenz, die christliche Grundtönung des 15. Jahrhunderts nicht wie Friedrich von Hardenberg als ästhetisierende Sinnfigur gegen den kühlen Rationalismus der Aufklärung und die Gewaltexzesse der

1 Vgl. dazu: NOVALIS, *Die Christenheit oder Europa*. Ein Fragment (Geschrieben im Jahre 1799), in: NOVALIS, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs*, hg. von Hans-Joachim MÄHL und Richard SAMUEL, Bd. 2: *Das philosophisch-theoretische Werk*, hg. von Hans-Joachim MÄHL, Darmstadt 1999, S. 732–750; Bd. 3: *Kommentar*, von Hans Jürgen BALMES, Darmstadt 1999, S. 579–604; Gerhard SCHULZ, *Novalis. Leben und Werk Friedrich von Hardenbergs*, München 2011; Rüdiger SAFRANSKI, *Romantik. Eine deutsche Affäre*, München 2007, S. 109–132.

2 Vgl. Manuel BORUTTA, *Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010), S. 347–376 (Literatur); Rudolf LILL (Hg.), *Der Kulturkampf*, Paderborn u.a. 1997 (Literatur und Quellen).

Revolutionszeit, sondern als Ausweis eines »reformatorischen« Impulses zu lesen:

Unerschrocken waren sie vor allem in der Aufdeckung und Bekämpfung der Uebelstände und Mißbräuche auf kirchlichem Gebiet. Ihre Liebe zur einen, allgemeinen Kirche trieb sie unablässig zu jener ächt reformatorischen Thätigkeit, wie Nicolaus von Cues sie auf deutschem Boden so erfolgreich begonnen hatte. Ihre Liebe zur Kirche hob und förderte ihre Anhänglichkeit an Volk und Vaterland, ihre Begeisterung für den Römischen Kaiser Deutscher Nation. Für »des Römischen Kaisers Macht und Herrlichkeit« traten sie muthig ein gegen die Selbstsucht und die Souveränitätsgelüste des Fürstenthums und die Sonderbestrebungen der anderen Reichsstände. Sie wollten die Wiederherstellung der alten Einheit des Reichs, aber gleich mächtig war in ihnen das Gefühl für den persönlichen Bestand des Stammes, dem sie angehörten, für das berechtigte Nebeneinanderstehen der einzelnen Stämme auch in der Entwicklung der Cultur.

Reformatorische Christlichkeit legte nicht nur den Grund für eine intensivierte Religiosität, sondern auch für Bildung und Kunst wie für das politische und soziale Gleichgewicht innerhalb der deutschen Nation; gleichzeitig förderte die Nationen übergreifende religiöse Orientierung auch den befriedenden Kulturaustausch in europäischen Elite-Netzwerken:

Als Deutsche unter Kaiser und Reich fühlten sie sich von anderen Nationen verschieden, aber unter der Herrschaft und dem Schutze der allgemeinen Kirche hatte das Bewußtsein dieser Verschiedenheit keine nationale Feindschaft, am wenigsten eine Erbfeindschaft zur Folge, sondern lediglich einen regen geistigen Wetteifer mit den übrigen Völkern. Der Wechselverkehr zwischen den Schulmännern, Gelehrten und Künstlern Deutschlands und der anderen Länder, insbesondere Frankreichs und Italiens, war ein überaus reger und überaus wirksamer für die Förderung jeglicher Bildung, Wissenschaft und Kunst; die Hochschulen trugen einen durchaus internationalen Charakter. Die Cultur trennt die Völker nicht, sie einte und band³.

Wenn sich das Mainzer Graduiertenkolleg »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung Europa« der verdienstvollen Frage zuwendet, wie kirchliche »Denker und Querdenker« bereits vor Beginn des europäischen Einigungsprozesses europäische Visionen entwickelt und forciert haben, dann ist es wider Erwarten nicht einfach, im deutschen Katholizismus fündig zu werden. Wider Erwarten – standen doch die Katholiken des 19. Jahrhunderts bei jenen nationalprotestantischen Identitätskonstrukteuren, die das Selbstbewusstsein des Kaiserreichs auf antikatholische, antifranzösische und antipäpstliche Ressentiments gründeten, um ihrer bekanntermaßen

3 Alle Zitate: Johannes JANSSEN, Geschichte des Deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Bd. 1: Die allgemeinen Zustände des Deutschen Volkes beim Ausgang des Mittelalters, Freiburg i.Br. 1878, S. 6f.

transnationalen Haltung willen unter Generalverdacht⁴. Umso bemerkenswerter ist die Schwierigkeit, unter katholischen Intellektuellen eine explizit europäische Gesinnung als Gegenpol zum grassierenden Nationalismus aufzufinden⁵. Ist schon eine Spur europäischen Denkens gelegt, wenn ein Geschichtsbild entworfen wird, das die zeitgenössischen »Erbfeindschaften« des borussischen Militarismus implizit kritisiert und den Kulturhegemonialismus der Traditionslinie Luther – Friedrich d. Gr. – Bismarck in Frage stellt? Für Problemstellungen dieser Art ist kaum jemand geeigneter als der katholische Historiker Johannes Janssen⁶. Er gehört in das Zeitalter des glühenden Nationalismus, in dem über Europa nachzudenken einen esoterischen Charakter hatte. Er gehört, neben Ludwig von Pastor⁷, zu den weni-

-
- 4 Vgl. Gangolf HÜBINGER, *Confessionalism*, in: Roger CHICKERING (Hg.), *Imperial Germany. A Historiographical Companion*, Westport/Conn. 1996, S. 156–184; Dieter LANGEWIESCHE/Georg SCHMIDT (Hg.), *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, München 2000; Dieter LANGEWIESCHE, »Nation«, »Nationalismus«, »Nationalstaat« in der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter – Versuch einer Bilanz, in: Ders., *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000, S. 14–34; Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M. 2001; dies. (Hg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 2004; Christian RAK, »Wir mit Gott!« Die Erfahrung von Krieg, Nation und Konfession: Deutsche Feldgeistliche im deutsch-französischen Krieg 1870/71, Paderborn u.a. 2004; Christopher DOWE, *Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich*, Göttingen 2006.
- 5 Zur Diskussion der jüngeren Forschungslage vgl. Andreas HOLZEM, *Deutsche Katholiken zwischen Nation und Europa 1870–1970. Europa- und Abendland-Perspektiven in Kulturdebatten und gesellschaftlicher Praxis im Spiegel jüngerer Publikationen*, in: *Jahrbuch für Europäische Geschichte* 9 (2008), S. 3–29.
- 6 Johannes Janssen (1829–1891), Sohn eines Korbmalers aus Xanten; nach abgebrochener Lehre als Kupferschmied (1843/44) Studium der Theologie und Geschichte in Münster, Löwen und Bonn; 1853 Promotion in Bonn über Abt Wibald von Stablo, 1854 Habilitation in Münster; 1854 Professor für katholische Geschichte am Gymnasium in Frankfurt a.M.; 1860 Priesterweihe; 1863/64 Studienaufenthalt in Rom; 1875 Zentrumsabgeordneter im preußischen Abgeordnetenhaus; seit 1876 erschien Janssens Hauptwerk »Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters«; vgl. Rüdiger VOM BRUCH/Rainer A. MÜLLER (Hg.), *Historikerlexikon. Von der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 1991, S. 157 (Literatur); Ludwig Freiherr VON PASTOR, *Johannes Janssen 1829–1891. Ein Lebensbild, vornehmlich nach den ungedruckten Briefen und Tagebüchern desselben entworfen [...]. Mit Janssen's Bildnis und Schriftprobe*, Freiburg i.Br. 21892; Ernst LASLOWSKI, *Janssens Geschichtsauffassung*, in: *Historisches Jahrbuch* 1929, S. 625–640; Heribert RAAB, *Johannes Janssen und das Vatikanische Archiv*, in: *Römische Quartalsschrift* (77) 1982, S. 229–264; Wilhelm BAUM, *Johannes Janssen (1829–1891). Persönlichkeit, Leben und Werke. Ein Beitrag zur Theologie- und Geistesgeschichte Deutschlands im 19. Jahrhundert* (Diss. mschr.), Innsbruck 1971; Joachim SCHÜFFLER, *Johannes Janssen im Spiegel der Kritik. Ein Beitrag zur Reformationsgeschichtsschreibung des ausgehenden 19. Jahrhunderts* (Diss. mschr.), Jena 1966; Kaspar ELM, *Johannes Janssen. Der Geschichtsschreiber des deutschen Volkes 1829–1891*, Duisburg 1991 (Literatur).
- 7 Vgl. Raoul MANSELLI, *Ludwig von Pastor. Der Historiker der Päpste*, in: *Römisch Historische Mitteilungen* 21 (1979), S. 111–129; Andreas HOLZEM, *Weltversuchung und Heilsgewißheit*.

gen, dann und darum aber auflagenstärksten und meistrezipierten katholischen Historikern des 19. Jahrhunderts. Er setzte den verleugneten Politisierungen des nationalprotestantischen Geschichtsbildes seine (ebenso verleugneten) Aktualisierungen einer negativen Geschichte der Reformation und des anbrechenden konfessionellen Zeitalters entgegen. Ein »Querdenker« war Janssen nicht zuletzt deshalb, weil sein Denken vielen so quer lag, dass sie seine Arbeiten und Auffassungen bis in hitzige Parlamentsdebatten des deutschen Reichstags und des preußischen Abgeordnetenhauses hineintrugen. Die entscheidende Frage ist, ob und inwiefern diese intellektuellen und soziopolitischen Fremd- und Selbstpositionierungen ein »europäisches« Denken begründeten.

Wir erleben derzeit eine Phase, in der die Europaidee mühsam gerettet werden muss, nicht nur mit immer größeren Finanzschirmen, sondern auch mit immer kontrafaktischer tönenden Verweisen auf den auch ideellen und kulturellen Mehrwert der Europa-Idee. So mag ein Querdenker wie Janssen auch aktuelles Interesse beanspruchen. Kriterien einer solchen Einschätzung ließen sich ebenfalls dem aktuellen Diskurs entnehmen: politische und ökonomische Kooperation in einer föderativen Staatlichkeit, repräsentative Demokratie, kulturelle Zusammengehörigkeit in regionaler Pluralität. Strittig bleibt auch in heutigen Europa-Debatten insbesondere die Rückbindung an die christliche Religion oder an den aufgeklärten Laizismus, wobei die Konfessionen als solche kaum noch eine Rolle spielen. Umstritten ist derzeit auch, ob der Islam als eine (mittlerweile) europäische Religion anzusehen ist; auch hier befindet sich das 19. Jahrhundert zwischen den Ängsten der Osmanen-Kriege im 17. Jahrhundert, den erleichterten Türken-Scharaden im 18. Jahrhundert und den industriell induzierten, kulturell lange unterschätzten Migrationsschüben des späten 20. Jahrhunderts in einem Aktualitätsloch.

Johannes Janssen, diesen Hauptvertreter eines katholischen Historismus, in seinen Vorstellungen über Gegenwart und Zukunft Europas aufzuspüren, setzt Umwege voraus. Darum ist erst über deutsche Geschichte, über Reformationsgeschichte und über den Kulturkampf zu reden. Erst nach diesem Anweg kann über Europa geredet werden.

Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, Altenberge 1995, S. 190–195 (Literatur); Erwin GATZ, Art. Pastor, Ludwig Frhr. v., in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 1432f. (Literatur).

1. Die *Geschichte des deutschen Volkes*: eine Wirkungsgeschichte der Reformation

Dass schon der erste Band, dem noch sieben folgen sollten, ein »für Protestanten gefährliches Buch«⁸ sei, war harmlos gegen das Ausschreien seines Verfassers als ultramontanen Papisten, der die Kulturleistung der deutschen Reformation schmählich herabwürdigte. Das *Deutsche Literaturblatt*⁹ rezensierte 1880:

Die Absicht Janssens, unsere höhere Bildung, unsere Dichtung und Wissenschaft in Bausch und Bogen in ihren Trägern anzuklagen, zu entwerten, der Versuch, uns Kaiser und Reich als Ausgeburten nationaler Verirrung zu verdächtigen, wird dem gesunden Volksgefühl immer erscheinen als das, was sie ist – nicht als ein Gedanke deutscher Herkunft, sondern als römische Tendenz.

Seine Deutsche Geschichte sei ein »raffiniert polemisches, planmäßig auf Angriff gegen das protestantische Bewußtsein berechnetes Werk« des »religiösen Fanatismus«, in dem »bewußte Entstellung oder Verschweigung der Wahrheit« und »Perfidie« die Feder führten. Manche legten nach und bezeichneten Janssen als »Höllensbreughel« und »giftgeschwollenen Esel«¹⁰. Janssen bekannte, »derartig wütige Schmäh- und Drohbrieft [zu] erhalten, als stünden wir bereits mitten in einem blutigen Religionskrieg«¹¹. Aber es war eben auch ein Werk, das evangelische Pastorenversammlungen nachhaltig beschäftigte, etliche Konversionen herbeiführte und irenische Protestanten sehr nachdenklich machte¹².

Dabei hatten diejenigen, die ihn teils ebenso angstvoll wie aggressiv als quer zu allen Überzeugungen der zeitgenössischen Geschichtswissenschaft stehend empfanden, keineswegs ein institutionelles Schwergewicht vor sich. Janssen, 1829 in Xanten geboren, war im Deutschland der Kulturkämpfe nie weiter gekommen als bis auf eine Gymnasialprofessur am Frankfurter Stadtgymnasium. Von Gewicht war nicht seine Position, sondern vielmehr jene acht voluminösen Bände, deren erster 1878, deren letzter 1894 erschien, dieser bereits ergänzt und herausgegeben von Ludwig von Pastor, nachdem Janssen 1891 gestorben war. Das Titelblatt verzeichnet für Bd. 8 von 1894 die 1. bis 12. Auflage; die Herdersche Buchhandlung in Freiburg ging für die Publikation dieses letzten Bandes mit gleich anfangs nicht weniger als 24.000 Exemplaren auf den Markt. Wenn man

⁸ Ludwig Freiherr VON PASTOR (Hg.), Johannes Janssens Briefe, Bd. 1: 1847–1873; Bd. 2: 1874–1891, Freiburg i.Br. 1920; hier Bd. 2, S. 46.

⁹ Deutsches Literaturblatt Nr. 22, 15.2.1880; vgl. PASTOR, Briefe, Bd. 2, S. 107.

¹⁰ Ebd., Bd. 2, S. 107, 130f., 136, 142 und zahlreiche Belege mehr.

¹¹ An Ludwig Schmitt SJ, 30.12.1882; ebd., S. 158.

¹² An Josephine Kronmüller; ebd., S. 177.

überhaupt danach fragt, warum man den heute weitgehend vergessenen Janssen eigentlich als einen relevanten europäischen Querdenker des Christentums begreifen soll, dann erschließt sich seine Bedeutung für den Katholizismus und die Kulturkontroversen des späten 19. Jahrhunderts vor allem aus solchen Zahlen und aus den heftigen Kontroversen, die mit seinem Geschichtswerk verbunden wurden. Wer Leopold Ranke, Gustav Droysen und Heinrich Sybel nach wie vor lesenswert findet, sollte auch an Johannes Janssen nicht vorbeigehen; keiner der drei Erstgenannten erreichte auch nur annähernd vergleichbare Popularität – und tief begründete Feindschaft.

Mit einem ungeheuren Fleiß, mit einer ausgefeilten Methodik der Quellenkritik, mit einem erdrückenden Materialreichtum, dargeboten in einem äußerst präzisen, schwer angreifbaren Faktizismus und in einer reichen, fortziehenden und klaren Sprache, präsentierte seine *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters* die katholische Sicht der Dinge. Dieses Werk war einerseits eine bedeutsame Leistung objektiver Geschichtsschreibung, andererseits aber eine so subtile Kampfschrift, dass sie schwere Verstörungen und Kontroversen heraufbeschwor. Die konfessionpolitische Polemik verhinderte einstweilen schon die Wahrnehmung, geschweige denn Rezeption der neuen Wege, die Janssen methodisch und inhaltlich beschritten hatte: Dass er gegen die vorherrschende Politikgeschichte erstmals wieder ernsthaft und – für die Maßstäbe der Zeit gelungen – Sozial-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte betrieb¹³ und damit einer unbefangenen Frömmigkeitsforschung zu Spätmittelalter und Reformationszeit neue Ansätze bot, hat lange Zeit niemand gesehen und sehen wollen.

Die Vorreformationszeit, durch zeitgenössische protestantische Stimmen einseitig zu einer Periode des Verfalls stilisiert, welchen die Reformation gehoben habe, fasst Janssen in genauer Umkehrung als die eigentlich reformatorische Phase der deutschen Kirche, Gesellschaft und Nation¹⁴. Das

13 Vgl. VOM BRUCH/MÜLLER, Historikerlexikon, S. 157; ELM, Janssen, S. 6: »In einer Zeit, in der man in Berlin die Siegesallee mit den Standbildern der preußischen Herrscher schmückte und unweit von Regensburg, bei Donaustauf, die Großen Deutschlands in die steingewordene Walhalla aufnahm, machte Johannes Janssen das deutsche Volk, die Bauern, die Handwerker und die Bürger, die Männer, Frauen und Kinder zu den eigentlichen Helden der Geschichte. Anders als Leopold von Ranke, von dem man gesagt hat, er ginge durch die deutsche Geschichte wie durch eine Bildergalerie, wozu er nicht mehr als nur einige geistreiche Notizen aufschrieb, verschmähte der Frankfurter Gymnasialprofessor weder Flugschriften noch Volksbücher, weder Speisezetteln noch Rezepte, weder Rechnungen noch Ausgabebücher, um Leben und Geschichte des deutschen Volkes in all seinen Schichten und Ständen, Tätigkeiten und Lebensäußerungen zu erfassen«.

14 Vgl. Janssen an Onno Klopp, 24.11.1874: »Es war doch eine merkwürdige Zeit, die der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wohl die gedankenreichste und fruchtbarste zugleich, wie die nationalste, die Deutschland gehabt. Ich kann, glaube ich, den ersten großen Teil des Bandes füglich bezeichnen: ›Das Zeitalter der Reformation und die geistige Vorherrschaft

Spätmittelalter erscheint als eine geistige, kulturelle, soziale und politische Blütezeit, ja geradezu Idylle. Schon die Einleitung des ersten Bandes also war, wenn man obige Konnotate und katholische wie protestantische Gemüthsstimmtheiten und Befindlichkeiten mitliest, eine einzige Attacke gegen die deutschen Zustände des beginnenden Kaiserreiches. Preußens Fürsteneigenthum, mangelnder Föderalismus, Erbfeindschaft mit Frankreich, Verfall von Bildung und Kultur durch ihre fehlende Rückbindung an die Religion¹⁵, mangelnde Ausgeglichenheit der sozialen Zustände – alles das schrieb er den Kleindeutschen qua Geschichte des Spätmittelalters ins Sündenregister. Umso ungeheuerlicher musste erscheinen, worauf Janssen die vorreformatorische Blütezeit zurückführte:

Die wunderbare Entfaltung des geistigen Lebens jener Zeit war nur möglich durch die noch alle Gemüther beherrschende Lehre der Kirche von der Verdienstlichkeit der guten Werke für das ewige Leben. Wie die Bethätigung dieser Lehre einerseits die unzähligen milden Vermächtnisse, Armenanstalten, Kranken- und Waisenhäuser hervorrief, so schuf sie andererseits die Kirchen und Dome und schmückte sie in Stadt und Land mit den edelsten Kunstwerken aus; ebenso gründete sie die hohen und niederen Lehranstalten und versah sie mit den mannigfaltigsten Stiftungen¹⁶.

Der gesamte Komplex von Frömmigkeit, Wissenschaft, Nationalleben, Kunst und Sozialfürsorge wurde eingebunden in die katholische Rechtfertigungslehre, was den Protestantismus als Abirrung von der ideellen Schubkraft wahrer Humanität scharf ausgrenzte. Diese Theorie war ein gewaltiger und aktualistischer Angang des weltanschaulichen Gegners¹⁷: Die Blütezeit

Deutschlands in Europa«, was er später doch nicht tat, was aber seinen Standpunkt bezeichnet; PASTOR, Briefe, Bd. 2, S. 14.

15 Zum katholischen Wissenschaftsverständnis vgl. HOLZEM, Weltversuchung, S. 140–162.

16 JANSSEN, Geschichte, S. 8.

17 Eben diese kämpferischen Aktualismen machen die Zurückführung der Hauptakzente des Janssenschen Geschichtsentwurfes auf die Frankfurter Spätromantik, stärker noch auf die niederrheinischen Heimat des Autors (vgl. ELM, Janssen, S. 8f.) unwahrscheinlich. Zutreffend der dortige Verweis auf die mentalen Züge Janssens, »das ungebrochene Lebensgefühl und Sozialempfinden eines Menschen, der noch tief in der Vorstellungs- und Wertwelt der vorindustriellen Gesellschaft wurzelte«. Aber eben diese Vorstellungen und Werte erscheinen in einer das katholische Milieu kennzeichnenden polemischen Aufladung, die nicht allein auf das Konto der »Inanspruchnahme« Janssens (vgl. ebd., S. 10) geht. Der bei Elm eindrucksvoll beschriebenen menschlichen Integrität und innerkirchlichen Beweglichkeit Janssens tut dieses Urteil keinen Abbruch. Ebenso stellt die These Laslowskis, der mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts einsetzende historische »Revisionsprozeß« habe »an sich keine konfessionellen oder politischen Tendenzen«; ja, Janssen als Katholik sei mit Ranke und anderen Protestanten einig in dem Bestreben, »das Geschichtsdenken zu seiner ursprünglichen, wesensgemäßen Funktion zurückzuführen« (ders., Geschichtsauffassung, S. 626), eine ideengeschichtliche Abstraktion von gesellschaftlichen und mentalen Bedingtheiten historischer Hermeneutik dar. Denn auch Ranke und die historistische Schule, das hatte Janssen richtig gesehen, konstruieren entgegen ihrem Anspruch des »wie es eigentlich gewesen« Geschichte als Entwicklungsgeschichte idealisierter Nationalismen, wobei der preußisch-deutsche Staat zur positiven Fol-

des späten 15. Jahrhunderts beruhte auf einem Theologumenon, welches die lutherische Reformation gezielt zerstört hatte. Bei Janssen wurde die Reformation zum Fanal des Verfalls in jeder Beziehung, zur einleitenden Periode geistigen Abbruchs und Substanzverlustes, kultureller und sittlicher Verwilderung, politischer Fürstenegozentrik und sozialer Verelendung¹⁸.

Bei alledem ist gesondert auf die Spannung aufmerksam zu machen, mit der Janssen in den öffentlichen Debatten praktisch ausschließlich als ultramontaner, das vorherrschende protestantische Geschichtsbild der Neuzeit umkehrender Reformationshistoriker wahrgenommen wurde¹⁹. Was weithin

ge von Luthertum und Humanismus und somit als Verkörperung transzendenter Ideen stilisiert, der Katholizismus hingegen im Grunde nur als retardierendes Moment des historischen Prozesses wahrgenommen wurde: »Rankes Geschichtsbild ist getragen von der religiösen Überzeugung, daß die geschichtliche Welt ein sinnerfüllter Kosmos menschlicher Handlungen sei, über dem, freilich verdeckt und nur erahnbar, die Hand Gottes schwebt. Daraus leitete er zum einen seinen methodologischen Kerngedanken her, die historische Gerechtigkeit (jede Epoche ist unmittelbar zu Gott), zum anderen sah er darin den universalhistorischen Zusammenhang verbürgt [...]«; Wolfgang HARDTWIG, Über das Studium der Geschichte, München 1990, S. 43. Zur jüngeren Ranke-Forschung vgl. Wolfgang J. MOMMSEN (Hg.), Leopold von Ranke und die moderne Geschichtswissenschaft, Stuttgart 1988; Georg G. IGGERS (Hg.), Leopold von Ranke and the shaping of the historical discipline, Syracuse/NY 1990; Felix GILBERT, History: Politics or Culture? Reflections on Ranke and Burckhardt, Princeton 1990; Siegfried BAUR, Versuch über die Historik des jungen Ranke, Berlin 1998; Günter Johannes HENZ, Rankes fälschlich so benannte Vorträge »Über die Epochen der neueren Geschichte«. Eine Untersuchung zu Schein und Sein der Überlieferung, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Landesgeschichte 83 (2009), S. 408–451. Zur katholischen Ranke-Rezeption vgl. Hubert WOLF u.a. (Hg.), Rankes »Päpste« auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit, Paderborn u.a. 2003.

- 18 Vgl. LASLOWSKI, Geschichtsauffassung, S. 633f.: »In diesem festen Glauben an den transzendenten Sinn alles geschichtlichen Geschehens müssen wir die »metaphysische Urzelle« von Janssens Geschichtsdenken sehen. [...] Wir werden jetzt verstehen, warum Janssen so auffallend häufig das Schriftwort zitiert, »an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen«. Dieser Satz bedeutet für ihn ein Grundgesetz seines geschichtlichen Denkens und Urteilens«. Janssen unternehme gegen den Positivismus und Rationalismus »den Versuch einer Wiederherstellung des in vieler Hinsicht gestörten und verkümmerten funktionellen Verhältnisses zwischen der christlichen Weltanschauung in ihrer absolutesten, prägnantesten Form und zwischen der geschichtlichen Erkenntnis«. Eben darin aber liegen die von Laslowski (ebd., S. 639f.) so vehement fortgewiesenen »konfessionellen und politischen Motive«, und zwar deswegen, weil Janssen vergleichbare Konstruktionsmechanismen des nationalprotestantisch getönten Historismus aufzudecken versuchte, die von den Zeitgenossen mehrheitlich für »objektiv« gehalten wurden.
- 19 Zum Begriff des Ultramontanismus vgl. Otto WEISS, Der Ultramontanismus. Grundlagen – Vorgeschichte – Struktur, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte (41) 1978, S. 821–877; Klaus SCHATZ, Vaticanum I 1869–1870, Bd. 1: Vor der Eröffnung; Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution »Dei filius«; Bd. 3: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, Paderborn u.a. 1992–1994, hier Bd. 1, S. 1–73, 197–274; Andreas HOLZEM, Katakomben und katholisches Milieu. Zur Rezeptionsgeschichte urchristlicher Lebensformen im 19. Jahrhundert, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 89 (1994), S. 260–286; Thomas MERGEL, Ultramontanismus, Liberalismus, Moderation: Political Mentalities and Political Behaviour of the German Catholic »Bürgertum«, 1848–1914, in:

kaum gesehen wurde, war die Deutlichkeit, mit der Janssen auch die Kulturbrüche skizzierte, welche die Reformation in den altgläubig gebliebenen Territorien auslöste. Sieben weitere Bände hat Janssen mit eben dieser Botschaft gefüllt²⁰, welche den Katholizismus durchaus in die Kritik einbezog; auch er konnte, sich am religiösen Widerpart reibend, nicht auf der lichten Höhe des Ausgangspunktes verbleiben; Licht im allgemeinen Dunkel aber konnte letztlich doch nur von ihm ausgehen.

Vor allem aber verstand sich Janssen keineswegs in erster Linie als Kirchenhistoriker, so sehr er, 1860 zum Priester geweiht, von der Milieukirch-

-
- Central European History 29 (1996), S. 151–174; Jeffrey Paul VON ARX (Hg.), *Varieties of Ultramontanism*, Washington 1998. Eher kritisch rezipiert: Christoph WEBER, *Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus*, in: Wilfried LOTH (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart u.a. 1991, S. 20–45. »Klassische« Studien zur Durchsetzungs- und Wirkungsgeschichte des deutschen Ultramontanismus: Christoph WEBER, *Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820–1850*, München u.a. 1973; Otto WEISS, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus*, St. Ottilien 1983.
- 20 Ein Einzelaufweis des Einflusses dieser Perspektive auf die Beschreibung historischer Tatbestände würde unangemessen viel Raum beanspruchen. Die lobenden Besprechungen in »Der Katholik«, der 1821 von den Mainzer Ultramontanen gegründeten »religiöse[n] Zeitschrift zur Belehrung und Warnung« der deutschen Katholiken, ab 1857 »Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben«, haben gerade diese aktuellen Sinnspitzen immer wieder hervorgehoben. Besprechungen von Janssens Werk finden sich in den Jahrgängen I (1876), S. 444–448; I (1877), S. 407–421; I (1880), S. 186–202; I (1882), S. 210–223, 501–527; I (1885), S. 659–665; I (1889), S. 88–99; I (1895), S. 75–82. Für die Heraushebung der tagespolitischen Rezeption nur einige Beispiele: die Kritik am Überwuchern der (handwerklichen) Arbeit durch Handel und Kapital im Wirtschaftsleben, die versteckte Verteidigung vormoderner »Genügenswirtschaft« und des Prinzips von Gemeinschaft und Verbrüderung, sowie die gegenseitige Beeinflussung von Luxus, Sittlichkeit und Religion (JANSSEN, *Geschichte*, Bd. 1, S. 295f.); die Adaptierung des neuscholastischen Wissenschaftsideals an den frühen Humanismus und die Angleichung des Erasmus an die verfemte protestantische Theologie (ebd., Bd. 2, S. 3ff. vs. 13ff.); die Verurteilung der deutschen Fürstenpolitik seit der Säkularisation durch die Exemplifizierung ihres Anteils an der Reformation in Form von Habgier, Gewissensbindung, Religionsfeindlichkeit und Verschleuderung oder Enteignung von Kirchen- und Stiftungsgut (ebd., Bd. 3, passim); die Gegenüberstellung der Zersplitterung und zunehmend erbitterten Feindschaft innerhalb des Protestantismus und der Einigung und Verbundenheit der Katholiken nach dem Konzil »mit dem Mittelpunkte der Einheit in Rom«; während dem Protestantismus Krieg und Blutvergießen drohen, durchströmt vom katholischen Mittelpunkt aus »neues Leben die ganze Kirche« (ebd., Bd. 4, S. 414–417 vs. 515f.); die These des 7. Bandes, Deutschland sei nicht durch den Dreißigjährigen Krieg, sondern bereits vorher durch die religiösen Wirren gänzlich heruntergekommen und ruiniert worden. Vgl. für die Traditionslinien konservativ-katholischer Geschichtsauffassungen vom Konvertitentum um 1800 bis in den Kulturkampf H. WEDEWER, *Friedrich Leopold Graf zu Stolberg. Rezension: Fr. Leop. Graf zu Stolberg. Sein Entwicklungsgang und sein Wirken im Geiste der Kirche von Johannes Janssen. In einem Bande. Mit Stolbergs Bildniß*, Freiburg i.Br. 1882, in: *Der Katholik* II (1882), S. 188–203; ders., *Zur Erinnerung an Johannes Janssen, den Geschichtsschreiber des deutschen Volkes*, in: *Der Katholik* I (1892), S. 385–420. Zu Friedrich Leopold Graf zu Stolberg vgl. HOLZEM, *Weltversuchung*, S. 19–68.

lichkeit der Kulturkampffära zutiefst durchdrungen war²¹. Vielmehr finden wir bei ihm die Anfänge einer Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, aber auch einer Kulturgeschichte der Deutschen, und es reicht ein Blick in das Inhaltsverzeichnis des 8. Bandes über die *Culturzustände des Deutschen Volkes [...] bis zum Beginn des 30-jährigen Krieges*, um das innovatorische Potential des dort aufgespannten Geschichtsbogens deutlich zu machen:

Der Handel und die Capitalwirtschaft – Christen- und Judenwucher [...] – Münzwesen und Bergwerke [...] – Gewerbswesen [...] – Bauernwesen – wirtschaftliche Einwirkung des unbeschränkten Jagdwesens – Verkümmern der Landwirtschaft [...].

In solchen Stichworten und den zugehörigen Darstellungen zeigte Janssen sein besonderes Faible für eine mit der Religion eng verwobene Geschichte des ländlichen Wirtschaftens, die mit einer Neuinterpretation des Bauernkrieges von 1525 eng verwoben war. Das war keineswegs eine naive Romantik, sondern beobachtete mit vergleichbarer Genauigkeit die Lebensformen des Bürgertums und des Adels, Bettlerwesen und Armenordnungen, die »Beraubung der Armen« und die »wachsende Bettler- und Vagabundennoth« sowie schließlich eine »allgemeine sittlich-religiöse Verwilderung«, welche erst in die Hexenverfolgungen und dann in »das Strafgericht Gottes im Dreißigjährigen Kriege« münden sollte. Diesem sozial- und kulturgeschichtlichen Interesse stand das verfeinerte Methodeninstrumentarium der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch nicht zur Verfügung; und selbstverständlich ordneten sich die Ergebnisse der Gesamtthese des engen Zusammenhangs von Religion, Gesellschaft und Politik und damit der

21 Zum Begriff des »katholischen Milieus« vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993), S. 588–654; dies., Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 120 (2000), S. 357–395. Zur Diskussion um die Interpretation des 19. Jahrhunderts als »zweitem konfessionellen Zeitalter« vgl. Olaf BLASCHKE, Das 19. Jahrhundert. Ein zweites konfessionelles Zeitalter?, in: Geschichte und Gesellschaft 26 (2000), S. 38–75; ders., Das 16. Jahrhundert und das 19. Jahrhundert: Zwei konfessionelle Zeitalter? Ein Vergleich, in: Angela GIEBMEYER/Helga SCHNABEL-SCHÜLE (Hg.), »Das Wichtigste ist der Mensch«. FS Klaus Gerteis, Mainz 2000, S. 117–138; ders., Der »Dämon des Konfessionalismus«. Einführende Überlegungen, in: Ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 13–69. Kritisch dazu u.a.: Anthony J. STEINHOFF, Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert, in: Geschichte und Gesellschaft 30 (2004), S. 549–570. Zum in das katholische Milieu eingebetteten Sozialkatholizismus demnächst Andreas HOLZEM, The Dynamics of Social and Religious Reform in Church, State and Society: Catholic Germany 1850–1920, in: Joris VAN EIJNATTEN/Liselotte MALMGART (Hg.), The Dynamics of Religious Reform in Church, State and Society in Northern Europe (c. 1780 – c. 1920), Vol. 4: Social Reform and Welfare – The Social Question, London 2012 (Literatur).

negativen Wirkungsgeschichte der Reformation ein und unter. Aber weder das eine noch das andere spricht dagegen, diesen Zugriff zunächst einmal als Innovation gegenüber der vorherrschenden Konzentration auf Macht- und Militärgeschichte zu kennzeichnen.

Es waren gerade die kultur- und sozialgeschichtlichen Passagen, welche die Selbstgewissheiten des borussisch-protestantischen Geschichtsbildes über die Wurzeln der deutschen »Cultur« zutiefst irritieren mussten. Schon das Inhaltsverzeichnis des 8. Bandes, 2. Teil, stellte dem »Fürsten- und Hofleben« der protestantischen Territorien ein verheerendes Zeugnis aus:

Alle Laster der Zeit an den Höfen vereinigt: Unter diesen Lastern der Sautteufel im obersten Regimente – Klagen von Zeitgenossen darüber [...] »Das Laster unmäßigen Saufens an den Höfen deren, so sich evangelisch nennen« [...] Die sächsischen Kurfürsten als »erste und fürnehmste Großtrinker« [...] Kurfürst Christian II. von Sachsen als »Unmaß von schier täglicher Wollustigkeit und Unfläterei« – Mittheilungen aus der Leichenrede des kursächsischen Hofpredigers Michael Niederstetter auf diesen Fürsten [...].

Was auf die Vertreter der dominanten Geschichtsdeutung so zutiefst irritierend wirkte, war die Tatsache, dass Janssen fast nichts anderes tat, als sequenziell geordnet und lose erzählerisch verknüpft ausführlich aus protestantischen (!) Quellen zu zitieren. Es waren die eigenen Konfessionsgenossen, die dem deutschen Luthertum den Spiegel vermeintlichen Verfalls vorhalten sollten. Eben darum wehrte sich Janssen gegen die Vorwürfe seiner Gegner, seine Bücher seien ein ultramontanes Tendenzwerk. In historistischer Manier forderte Janssen die Glaubwürdigkeit der Quellsprache ein und bekannte, nur die Darstellung der Tatsachen sei seine Tendenz; jede theologische oder politische Polemik habe er vollständig aus seiner Arbeit ausgeschlossen:

Wenn selbst ein befreundeter katholischer Kritiker geglaubt hat: meine Schilderung der Reformation sei, »von dem bewußten Gegensatze zu der herkömmlichen Reformationslegende beherrscht, nicht unbeeinflusst geblieben von dem Gedanken, der seit Jahrhunderten systematisch betriebenen Schönfärberei einen tödtlichen Stoß zu versetzen, und in diesem Sinne könne man von einer Tendenz des Buches reden«, so muß ich ihm widersprechen. Für den Polemiker, für den Controversisten wäre dieß allerdings ein unausweichlicher Standpunkt. Der Historiker hat höchstens indirect mit Schönfärberei zu thun, indem er derselben ruhig, objectiv den wahren Sachverhalt gegenüberstellt. Versetzt seine quellenmäßige Darstellung der Schönfärberei einen »tödtlichen Stoß«, so ist dieß nicht seine Tendenz, sondern er verhält sich dabei lediglich permissiv²².

22 Johannes JANSSEN, An meine Kritiker. Nebst Ergänzungen und Erläuterungen zu den ersten drei Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes, Freiburg i.Br. 1882, S. 3 (davon mehrere Neuauflagen). Vgl. auch Johannes JANSSEN, Ein zweites Wort an meine Kritiker. Nebst Er-

Der Streit um Janssens Werk wurde daher auch zu einer substanziellen Auseinandersetzung um Prinzipien und Anwendung der quellenkritischen Methoden des Historismus fortgeführt²³.

Nun kann man sich zu Recht fragen, warum diese aktualisierenden Geschichtskulturkämpfe so etwas wie Querdenkerei von europäischem Rang begründen sollen. Man wird nicht behaupten können und wollen, Janssen wäre in auch nur halbwegs vergleichbarer Weise ein Europa-Historiker gewesen, wie er Sozial-, Kultur- und ja eben auch Reformationshistoriker gewesen ist. Stattdessen muss sein Denken über Europa mühsam freigelegt werden, und zwar weniger aus seiner *Geschichte des Deutschen Volkes*, die dazu außer den oben behandelten Eingangsbemerkungen nur wenig enthält, sondern vielmehr aus anderen frühen Schriften Janssens und insbesondere aus seinem Briefwechsel. Was uns dort freilich begegnet, ist alles andere als ein ausgearbeitetes Konzept, vielmehr ein diffuses Bild der Konstruktion von Gruppenidentitäten und Grenzmarkierungen. Vielleicht war es deswegen so einflussreich, weil es ebenso unausgesprochen wie uneindeutig war und angesichts der gewaltigen Resonanz, die Janssen weit über die Grenzen des katholischen Milieus hinaus fand, nicht nur für ihn selbst, sondern für

gänzungen und Erläuterungen zu den ersten drei Bänden meiner Geschichte des deutschen Volkes, Freiburg i.Br. 1884. Bei Diskussionen um den Wert des Janssenschen Hauptwerkes kam es zu Wirtshausprügeleien, vgl. Janssen an Josephine und Maria Fronmüller, Herbst 1882; in: PASTOR, Briefe, Bd. 2, S. 153.

- 23 Insbesondere der Reformationshistoriker und Luther-Biograph Julius KÖSTLIN, Begründer des Vereins für Reformationsgeschichte und der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers, setzte seine eigene Vertiefung der Quellenkenntnis dem Lutherbild Janssens entgegen: Luther und J. Janssen, der deutsche Reformator und ein ultramontaner Historiker, Halle/S. 1883. Zu Köstlin vgl. Irene DINGEL, Julius Köstlin, in: Luise SCHORN-SCHÜTTE (Hg.), 125 Jahre Verein für Reformationsgeschichte, Gütersloh 2008, S. 27–35, hier S. 31–34. Ich danke Kollegin Dingel für den Hinweis auf diesen wichtigen Aspekt der Kontroverse. Vgl. zudem: Mario TODTE, Wilhelm Maurenbrecher und die Lutherische Reformation. Zur Auseinandersetzung mit den konfessionell geprägten Lutherinterpretationen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie, Leipzig 2001. Die Debatte lief beiderseits gerade deshalb höchst parteilich ab, weil das Objektivitätspostulat Rankes in parteilichen Selbstzuschreibungen und Idiosynkrasien des nationalprotestantisch-liberalen Diskurses endete; dafür bietet BORUTTA, Genealogie, S. 350–368 geradezu erdrückende Belege. Für die Gegenüberstellung von »Objektivität in unserem Sinne« und »Opportunitätsgründen« bzw. »Vorspiegelungen der Phantasie« ist der (damalige) Marburger Historiker Max Lenz, Schüler Heinrich Sybels, ein markantes Beispiel. Das Unparteilichkeitspostulat, »die Dinge zu sehen und zu schildern, wie sie gewesen sind«, machte blind für die eigenen Feindstereotype; vgl. Max LENZ, Janssen's Geschichte des deutschen Volkes. Ein Beitrag zur Kritik ultramontaner Geschichtsschreibung, München/Leipzig 1883, Zitate S. 5 und 9. Schon Lenz identifizierte – in drastischer Verkennerung der Unterschiede – die Geschichtsschreibung Janssens mit den ästhetischen Utopien des Novalis, aber eben um sie als »Wahn« und »Analogie zwischen der römischen und der romantischen Phantastik« marginalisieren zu können; vgl. ebd., S. 22–27. Für die transzendentalen Implikate der protestantisch-historistischen Betrachtungsweise und deren externalisierende Adressierung an den konfessionellen Gegner vgl. ebd., 46f. Dieser Methodenstreit liegt neben dem hiesigen europageschichtlichen Thema und wird hier nicht weiter verfolgt.

große Gruppen der kaiserzeitlichen Gesellschaft als repräsentativ angesehen werden kann. Sucht man in die Vielzahl seiner gelegentlichen Äußerungen eine Struktur zu bringen, dann lassen sich insbesondere sechs große Haftpunkte einer impliziten Reflexion über das Christentum und Europa ausmachen.

2. Aktualisierungen: Christentum, Kaisertum und die europäischen Zustände des 19. Jahrhunderts

Als erster Haftpunkt muss die Tatsache gelten, dass Janssen die Reformation als eine *europäische* Katastrophe betrachtete, obwohl er ihre Folgen in einer Kulturgeschichte des *deutschen* Volkes beschreibt. Schon Mitte der 1850er Jahre explizierte er die niederländischen Befreiungs- und Sezessionskriege gegen Habsburg als »Niederländische Revolution des 16. Jahrhunderts«²⁴. Darin wird bereits einer der wesentlichen Grundzüge eines europäischen Geschichtsbildes bei Janssen sichtbar: Von seinem Lehrer und väterlichen Freund Johann Friedrich Böhmer, Stadtarchivar und Bibliothekar in Frankfurt, übernahm Janssen eine großdeutsche, am Alten Reich ausgerichtete Deutschland- und Europavision, die insbesondere die Verbindung von Kaisertum und Christentum restaurieren sollte. Für diese Konstellation war »das Zeitalter der sog. Reformation«²⁵ die Niederlage schlechthin – mit eben nicht nur religiös-konfessionellen, sondern auch erheblichen politischen, zivilisatorischen und ökonomischen Folgen. Viel von der Verve Janssens erklärt sich aus der Breite dieser Perspektive, sicherlich auch aus ihrer scharfen Eindimensionalität:

Aber die historische Wahrheit verlangt entschiedene Darstellung der Tatsachen, und diese sind so grauenhaft, daß man glauben sollte, man habe es mit den entmenschten Türken zu tun aus der Zeit ihrer blutigsten Grausamkeit. Wie wird die Zukunft über einen Schönmalter wie Ranke urteilen?²⁶

Die Massivität der Flügelkämpfe wird im Grunde erst dadurch erklärbar, dass hier ein Geschichtsbild entworfen wurde, indem der *ganze zeitgenössische* politische Zustand Europas von der Reformation her abgeleitet wurde. Freund und Feind empfanden Janssens Geschichtsschreibung als grundstürzend, weil sie mit Janssen wahrnahmen: »die ganze Zeit bekommt ein anderes Gesicht«. Aber Janssen war fest davon überzeugt, sich auch hier lediglich permissiv zu verhalten; immer wieder äußerte er sich erstaunt bis ent-

²⁴ PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 56, 114, 127.

²⁵ Ebd., Bd. 1, S. 355.

²⁶ An Senator Dr. Johann Speltz, 16.11.1881; ebd., Bd. 2, S. 122. Vgl. zu Leopold (von) Ranke oben Anm. 17.

setzt über das, was er schließlich eine »Spitzbubengalerie des 16. Jahrhunderts« nannte. Aber die Briefe verleugneten dann letzten Endes eben doch nicht, dass er die Reformationsgeschichte als unmittelbar wirksame Vorgeschichte europäischer Gegenwartserfahrung las: »Mir kommt es bei Darstellung der furchtbaren Tragödie, die man Reformation zu nennen beliebt hat, manchmal vor, als schriebe ich die Geschichte unserer Tage und der allernächsten Zeit«²⁷. Auch Janssens Gegner sahen den Aktualismus dieses Projekts:

Prof. Baumgarten aus Straßburg hat darüber in der Augsburger »Allgemeinen Zeitung« ein solches Geheul von Schmerz und Ärger vollführt, daß man sieht, er kommt sich wie ein persönlich Geprügelter vor. Fast jeder Satz, den er vorbringt, enthält eine falsche oder übertriebene Behauptung. Neu in der Kritik ist mir nur, dass mein (im Jahre 1857 begonnenes) Werk eigentlich eine Frucht des Kulturkampfes ist, daß ich voll bin von »religiösem Fanatismus«, und daß, wenn »die Ultramontanen« mein Werk »unbedingt akzeptieren«, keine katholischen Professoren mehr angestellt werden können und man »Religionskriege« zu befürchten hat!²⁸

Nicht nur die Wirkungsgeschichte der Reformation Luthers, sondern auch die daraus konstruierten Traditionslinien des kleindeutsch-protestantischen Geschichtsbildes standen im Zentrum der Kritik Janssens: »Eine allgemeine Restauration katholischer Lebensanschauungen [...] steht im innigsten Zusammenhang mit einer Restauration der Geschichtswissenschaft«. Dass er dieses Diktum des französischen Historikers und Politologen Alexis de Tocqueville (1805–1859) im Zusammenhang der Biographie Friedrichs II. von Preußen (welchen »den Großen« zu nennen Janssen sich stets weigerte) gebrauchte, führt mitten in die Kontroversen um das Bild deutscher Geschichte hinein, welche in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts alle Teile der deutschen Gesellschaft in Bezug auf ihre Vergangenheit und Vorgeschichte in ungemessener Befangenheit hielten. Janssen wurde auf dem Wege der Geschichtsschreibung zu einem der schärfsten Kritiker des Bismarckschen Nationalstaates und der »Geschichtsmacherei« der preußisch-kleindeutschen Historikerschule. Vergangenheitsbemächtigung und Gegenwartsbewältigung dieses zudem mit dem Protestantismus eng verzahnten Gesinnungs- und Politikkonglomerates suchte Janssen über eine Demontage seiner Idole zu erreichen – und zu diesen zählte Friedrich II. unzweifelhaft²⁹. Ebenso griff Janssen Friedrich Schiller als Historiker an³⁰; seine *Zeit-*

²⁷ An Rektor Monsignore Anton de Waal, 30.9.1878; ebd., Bd. 2, S. 78.

²⁸ An Senator Dr. Johann Speltz, 22.2.1882; ebd., Bd. 2, S. 128.

²⁹ Vgl. etwa Ludwig HÄUSSER, Macaulay's Friedrich der Große, in: Historische Zeitschrift 1 (1859), S. 43–107 (online unter URL: <<http://www.digizeitschriften.de>>; Zugriff am 30.04.2012). Häusser (1818–1867) »verkörpert besonders stark den für die Reichsgründungszeit typischen borussianisch-kleindeutschen, kulturprotestantischen Historiker mit dem Leitbild des nationalen Rechts- und Verfassungsstaates«; vgl. VOM BRUCH/MÜLLER, Historikerlexi-

und Lebensbilder³¹ desavouierten die Romantikerkreise um die Gebrüder Schlegel und Schelling und die Weimarer Klassik, um mit der Dekonstruktion des protestantischen Kulturverständnisses »in das innerste Verständnis der sittlichen, religiösen und politischen Zustände der Gegenwart«, den deutschen Kulturkampf also, einzuführen und ein Gesamtbild von »historischer und apologetischer Bedeutsamkeit«³² zu entwerfen.

Mit diesen Karikaturen sollte nicht nur das protestantische Deutschland der Kulturkampfzeit, sondern auch sein Geschichtsverständnis und seine historische Schule getroffen werden. Die preußisch-kleindeutschen Historiker hatten ihre Geschichtsschreibung ganz in den Dienst einer kulturellen Absicherung der Bismarckschen Reichseinigungspolitik gestellt, »bis die ganze Weltgeschichte von Adam an siegesdeutsch angestrichen und auf 1870/71 orientiert sein wird«, so der spöttische Kommentar des Schweizer Kulturhistorikers Jacob Burckhardt³³. Bis 1848 waren sie vielfach im liberalen Lager angesiedelt und hatten sich in diesem Sinn an der Revolution beteiligt. Deren Scheitern machte erhebliche Umbauten der Geschichtskulisse notwendig, welche einen selbstverständlichen Teil der Handlungsbühne von 1848 ausgemacht hatte.

Was sie zutiefst verunsicherte, war weniger das Scheitern ihrer politischen Interessen, als vielmehr der drohende Verlust einer historischen Sinnvermutung: der Vorstellung nämlich, daß sich Geschichte als die Ausweitung bürgerlicher Freiheit und liberaler Prinzipien im Rahmen moderner Nationalstaaten rekonstruieren lasse³⁴.

Indem man große Teile des bürgerlichen Freiheitsverständnisses und der liberalen Prinzipien preisgegeben hatte, war nun die macht- und »realpolitisch« umgesetzte Nationalstaatsidee zum Zentrum aller Geschichte geworden.

kon, S. 122. Die Kritik Janssens an »der ängstlichen Sorgfalt in der Festhaltung der seitherigen Idealisierung des Helden« in: [Johannes JANSSEN], Neue Gegner und Freunde Friedrichs II. von Preußen mit besonderem Bezug auf Onno Klopp, in: Der Katholik II (1861), S. 1–29, hier S. 3ff.

30 Vgl. Johannes JANSSEN, Schiller als Historiker, Freiburg i.Br. 1863. Zu Schillers Geschichtskonzept als »Bürgerliche[r] Identität zwischen Geschichtsbewußtsein und Utopie« vgl. Jörn RÜSEN, Konfigurationen des Historismus. Studien zur deutschen Wissenschaftskultur, Frankfurt a.M. 1993, S. 139–156; Friedrich JAEGER/Jörn RÜSEN, Geschichte des Historismus. Eine Einführung, München 1992.

31 Johannes JANSSEN, Zeit- und Lebensbilder, zunächst verstreut in den »Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland«, der Zeitschrift des Münchener Ultramontanismus in der Tradition von Joseph Görres, im »Katholik« und in den »Frankfurter zeitgemässe[n] Broschüren«, dann 1875 bei Herder als eigenständiger Band (von immerhin 522 S.!).

32 Der Katholik I (1875), S. 633.

33 Vgl. JAEGER/RÜSEN, Geschichte, S. 87.

34 Ebd.; vgl. auch RÜSEN, Konfigurationen, S. 157–275.

Die Parteilichkeit dieses Standpunkts aber, und das vertiefte den Gegensatz, war keine beliebige und subjektive. Die preußisch-kleindeutsche Schule favorisierte unter Rückgriff auf Maximen Heinrich von Sybels³⁵, welche dieser in der Auseinandersetzung mit dem großdeutschen Historiker Julius Ficker³⁶ entwickelt hatte, den Erfolg einer historischen Idee oder Zielsetzung als maßgeblich für den Standpunkt, den der Historiker ihr gegenüber einzunehmen habe. Der Sybel-Fickersche Streit³⁷ hat zur Konfessionalisierung des Geschichtsbewusstseins ungeheurer Belastendes beigetragen und erneut, in Verbindung nationaler und religiöser Leitkategorien, die Reformation in den Mittelpunkt nicht nur der Kirchen-, sondern auch der Gesellschafts- und Kulturgeschichte gestellt.

Janssen zeigte sich zeitlebens erstaunt und brüskiert über die Schärfe der Kritik, mit welcher nicht seine Quellenarbeit, sondern eben sein Standpunkt gebrandmarkt wurde. Seine Kritiker unterstellten ihm, »unsere ganze moderne Entwicklung als auf Widerchristentum, auf dem Widerspruch gegen alle soziale Ordnung und jegliche Moral beruhend zu brandmarken«³⁸. »Wirklich komisch«, so der Rezensent der *Historischen Zeitschrift*, »berührt die Gegenüberstellung der Vorzüge der guten alten Zeit gegen moderne Barbareien, überhaupt die tendenziöse Beziehung auf die Gegenwart«³⁹. Dass die »gothaischen Geschichtsbaumeister«, wie Janssen die Historikergruppe um Sybel zu nennen pflegte, sich nicht weniger tendenziös auf die Gegenwart bezogen, falsifiziert nicht die Beobachtung eines durchgängig »ultramontanen« Charakters der Janssenschen Geschichte. Sie habe »in wohldurchdachtem Plane und in kunstvoller Durchführung die Reformation als das Nationalunglück der Deutschen vor unseren staunenden Blicken enthüllt«⁴⁰. Die Gegenseite hat dies zum Anlass für Schmähungen genommen, die den guten Geschmack dem Parteienstreit hintanstellten⁴¹. Dennoch entwickelte sich eine Fachdiskussion, in welcher nicht nur geschichtliche,

35 Vgl. VOM BRUCH/MÜLLER, Historikerlexikon, S. 304f. (Literatur).

36 Ebd., S. 90 (Literatur).

37 Vgl. JAEGER/RÜSEN, Geschichte, S. 91 (Literatur). Zur jüngeren Historismus-Forschung vgl. Frederick C. BEISER, *The German Historicist Tradition*, Oxford 2011; sowie als Hilfsmittel der Recherche und Arbeitsforum URL: <<http://www.historismus.net>> (Zugriff am 03.04.2012).

38 An Josephine und Maria Frommüller, Herbst 1882; in: PASTOR, Briefe, Bd. 2, S. 153.

39 Max LENZ, Rezension: Johannes JANSSEN, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters*. Erster Band. Erste Abtheilung. Deutschlands geistige Zustände beim Ausgang des Mittelalters, Freiburg i.B. 1876. Herder, in: *Historische Zeitschrift* 37,2 (1877), S. 523–529, hier S. 529 (URL: <<http://www.digizeitschriften.de>>; Zugriff am 30.04.2012).

40 Gustav KAWERAU, Glossen zu Joh. Janssens *Geschichte des deutschen Volkes*, in: *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben* 1882, S. 142–157, hier S. 142. Der Autor war Nachfolger Julius Köstlins als Vorsitzender des Vereins für Reformationgeschichte; vgl. Ernst KOCH, Gustav Kawerau, in: SCHORN-SCHÜTTE, *125 Jahre*, S. 36–45.

41 Vgl. die Blütenlese im ersten Brief JANSSENS an Eduard von Steinle in seiner Schrift »An meine Kritiker«, S. 1f.

sondern auch theologische Kontroverspunkte ausführlich zur Sprache kamen⁴² und in welcher Janssens historisch-kritische Leistung teils offen, teils notgedrungen anerkannt wurde.

Im vorliegenden Zusammenhang aber interessiert vor allem die Diskussion um den Parteicharakter von Janssens Geschichte. Es ist gerade dessen Quellenpositivismus gewesen, welcher den Kritikern offenbar zu schaffen gemacht hat; die Sorge, es könne sich mit der geschichtlichen Wahrheit so verhalten, wie Janssen sie schildere, scheint im protestantischen Deutschland nicht eben klein gewesen zu sein:

O wie verlockend strecken sich hier die Arme der Mutter Kirche dem verirrtten Protestanten entgegen! Janssen's Buch ist eine Einladung zur Konversion in großartigem Stile, und wer ohne selbständiges Urtheil nach seiner »Geschichte des deutschen Volkes« greift, der ist nicht in geringer Gefahr, diesem Sirenenengesang Glauben zu schenken und sich von ihm bethören zu lassen⁴³.

So konzentrierte sich die protestantische Kritik vornehmlich auf die methodische Auseinandersetzung mit Janssens Weise, die Quellen kompilatorisch für sich selbst sprechen zu lassen:

Mit den meisten seiner [Janssens] Anführungen hat es jedoch seine Richtigkeit. Er wirkt durch die geschickte Art, wie er gruppiert, wie er Folgerungen zieht, wie er gelegentlich einen Fingerzeig, ein memento beifügt, gelegentlich ein solches hinwegläßt, aber mehr als durch Alles, was er sagt, wirkt er durch das, was er verschweigt⁴⁴.

Alle Kritiker waren sich einig, dass eben in dieser Methodik der Darstellung die Tendenz dieses Werkes verborgen liege. In dieser Tendenz witterte die protestantische Kritik eben jene konfessionelle Verbitterung und jenen religiösen Fanatismus, welchem sie selbst so oft die Zügel hatte schießen lassen⁴⁵.

Janssen formulierte ein dezidiert katholisches Geschichtsbild, welches wahre Wissenschaft gegen Freigeisterei, sittliche Lauterkeit gegen Ausschweifung, politisches Recht und soziale Gerechtigkeit gegen Erfolgsmenschen und Gewalt, Religion gegen Zynismus setzte⁴⁶. Dieses Ge-

42 Ebd., S. 13–220 über die kirchlichen Zustände des Spätmittelalters, die Person Luthers, die katholische Kirche und den Charakter der Messe, die Heiligen- und Marienverehrung, die Wallfahrten, den Ablass, die Rechtfertigungslehre, das Papsttum, den Bauernkrieg, die protestantischen Fürstentümer, Zwingli und Calvin usw. Vgl. auch JANSSEN, Ein zweites Wort, S. 10–128.

43 KAWERAU, Glossen, S. 145.

44 August EBRARD, Janssen und die Reformation, in: Allgemeine conservative Monatsschrift für das christliche Deutschland 39 (1882); vgl. dazu JANSSEN, An meine Kritiker, S. 8.

45 Vgl. die Beispiele bei JANSSEN, An meine Kritiker, S. 221–227.

46 »Der Katholik« sekundierte, indem er einerseits dieses Bild bis zum Überdruß strapazierte (vgl. I [1863], S. 61–88, 188–226; II [1863], S. 106–113, 231–245, 318–331, 439–450; I [1864], S. 624–634; I [1865], S. 191–209; I [1866], S. 338–346 u.ö.), andererseits Janssen

schichtsbild aber war seinerseits nicht frei von nationalen Haltungen und aktualistischen Ressentiments.

3. *Frankreichs Rheingelüste:* Umriss eines katholisch-patriotischen Feindbildes

Was die nationalprotestantischen Gegner Janssens in der weitgehend am Innenpolitischen festgehakten Debatte in der Regel nicht wahrnahmen, war Janssens internationale, wenn man so will europäische Perspektive: Seine Vision eines christlich geeinten Europa und eines katholisch-großdeutschen Kaisertums des Hauses Habsburg als europäischer Führungsmacht hatte zunächst weniger einen anti-borussischen als einen anti-französischen Zug. Bereits 1861 hatte Janssen ein kleines Buch über *Frankreichs Rheingelüste und deutsch-feindliche Politik in früheren Jahrhunderten* publiziert; eine Neuauflage erschien 1883⁴⁷. Darin kritisierte er nicht nur die »frühesten Versuche auf Erwerbung der westlichen Rheinlande« bis hin zu den »Raubzügen Ludwigs XIV.«, sondern insbesondere auch »die deutsche Nachäfferei französischer Leichtfertigkeit«:

Während es aber den Franzosen in den großen Jahrhunderten unserer nationalen Einheit nicht gelang, durch Waffengewalt in Deutschland Eroberungen zu machen, so gewannen sie doch hier schon früher durch ihre Sprache und Sitten, durch Moden und Flittertand einen Einfluß, der für spätere Zeiten schlimme Folgen befürchten ließ. Bereits im 11. Jahrhundert beklagten eifrige Patrioten, daß die Deutschen durch entehrende Nachäfferei französischer Leichtfertigkeit und Modesucht die altväterliche Eigenart, Treue und Gottesfurcht in Gefahr brächten und mit den Sitten und Trachten der Franzosen, die man doch als Feinde und Verfolger Deutschlands kenne, auch den französischen Listen und Ränken freien Eingang eröffneten. Die Gefahr aber, betonte man, sei umso größer, weil besonders die höheren Stände diesem fremd-

gegen die »gothaische Presse« (die »Historische Zeitschrift«), ihren »literarischen Dandysmus«, ihre »Sorge für das Maculaturgeschäft in Deutschland«, gegen das kleindeutsch-protestantische Rezensionswesen nach der Art »eines literarischen Dorfbarbiere« und gegen anderes polemisieren ließ ([JANSSEN], Friedrich II., S. 3 und 13) und bedeutende Persönlichkeiten dieses geistigen Spektrums allein im Blick auf die oben beschriebene Parteilichkeit ihres Standpunktes in sog. »Literaturbriefen« schmähte (Der Katholik II [1860], S. 100–107). Wie viel dieser Geschichtspolemik aus der sonst katholischerseits als so maßvoll und objektiv gerühmten Feder Janssens stammte, kann aufgrund der Anonymität der meisten Artikel nicht beurteilt werden. Immerhin hat Janssen gerade in früheren Jahren viel für den »Katholik« geschrieben, vgl. den Nachruf in Katholik I (1892), S. 385. Zu einer angemessenen Beurteilung dieses Beziehungsnetzes um Sybel, Gervinus, J. Schmidt und Baumgarten vgl. z.B. Hans Norbert FÜGEN, Max Weber, Reinbek bei Hamburg 1985, S. 17, 21 und passim; RÜSEN, Konfigurationen, S. 157–225.

⁴⁷ Johannes JANSSEN, *Frankreichs Rheingelüste und deutsch-feindliche Politik in früheren Jahrhunderten*, Frankfurt a.M. 1861, Neuauflage im Herder-Verlag Freiburg i.Br. 1883.

ländischen Wesen verfielen. Schon damals hielten Deutsche die Bildung gering, die man in der Heimath und nicht in Frankreich empfangen. Im 12. Jahrhundert suchten die vornehmen Herren französische Hofmeister für ihre Kinder und die Adelligen verpflanzten bis hoch in den deutschen Norden hinein französische Sprache und Literatur; im 13. Jahrhundert galt Paris als förmliche Tonangeberin in allem Luxus und geschminkten Modewesen, und der dortige Aufenthalt erhielt für manche Kreise einen umso größeren Reiz, als die Pariserinnen nach einem schon damals umlaufenden Sprüchwort durch sittenloses Wesen bekannt waren. Kein Wunder, daß ein eitles Volk, dessen Sprache, Bildung und Trachten zum allgemeinen Muster genommen wurden, sich auch zur politischen Herrschaft über Deutschland berufen hielt⁴⁸.

Schon dieses frühe Werk Janssens bekannte sich in einer kurzen Schlusspassage als hochaktuelle, auf das Religionsproblem, Deutschland wie Europa gemeinsam gemünzte Historiographie. Frankreich galt schon in den 1860er Jahren als das Land, das sich besonders bemühte, die konfessionellen Gräben und kulturellen Spaltungen in Deutschland zum eigenen Vorteil zu verschärfen und zu vertiefen. Frankreich profitiere davon, wenn in Deutschland, »klein geworden, verhöhnt und mißhandelt«, die »inneren religiösen und politischen Streitigkeiten unsere Kräfte verzehrt[en] und in steigender Verbitterung deutsche Brüder als Gegner bekämpft, also in trostlosem Selbstvergessen unser bestes Eigenthum verachtet« würde. Frankreich wurde identifiziert als jener »Feind, der aus unserer Verkümmerng seine Größe gebaut, mit traditioneller Politik seine Waffen gegen Deutschland gekehrt und uns mit Hohn und Schmach überhäuft hat«. Heute wie damals versuche man links des Rheins, »alle unsere Parteigegensätze zu schärfen und den Samen der Zwietracht unter uns auszustreuen [...]«⁴⁹.

Wer also Janssen als ultramontanen Tendenzhistoriker verunglimpfte, übersah seinen großdeutschen Patriotismus: Insbesondere die Französische Revolution sei der Kulminationspunkt einer Politik gewesen, in der Frankreich »mit der Revolution des ganzen Erdtheiles im Bunde, alle destructiven Elemente in Bewegung gesetzt hat, um ihre Strömung gegen Deutschland und deutsches Erbe zu lenken«. Angesichts der Verwerfung aller Garantien des Völkerrechts hoffe Frankreich nun auch »den ältesten Thron Europas, das Eigenthum von 200 Millionen Katholiken, in kurzem vollends in Trümmer zu schlagen«; auch in Ungarn und Polen wirke sich die französische Politik explosiv aus. Die Reformation war also ein entscheidender Faktor nicht nur der deutschen Konfessions-, sondern auch der europäischen Machtpolitik. Nun war Janssen keineswegs so naiv, an ein Rückgängigma-

48 Ebd., S. 3f. Janssen berief sich – bereits hier mit der Quasi-Objektivität der Quellenparaphrase arbeitend – auf einen Brief des Abtes Siegfried von Görz an den Abt Popo von Stablo (1043), der 1858 in Wilhelm WATTENBACH, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des XIII. Jahrhunderts erschienen war.

49 JANSSEN, Rheingelüste, S. 97f.

chen der Reformation zu glauben; aber ein weiteres Erstarren der Polarisierung, das sich in den 1860er Jahren bereits abzeichnete und im Kulturkampf kulminierte, erschien ihm als besonders gefährlich:

Unser Volk will keine geheime religiöse Feindschaft wiedererwecken und nicht noch einmal den Dolch umwenden, den der Erbfeind, unsere Zwietracht benutzend, ins Herz des Vaterlandes gestoßen, es will den Frieden aller Confessionen, und treu pflegen mit der Kirche, was bei den einzelnen Parteien vom Christenthum noch auf lebendiger Wurzel grünt.

Das war bereits Anfang der 1860er Jahre eine durchaus bellizistische Vision:

Und das Volk ist im Kriege unsere sicherste Hoffnung und Schutzwehr. Und der Krieg hebt die Kraft der Nation. Was keine Einheitstheorien und keine doctrinären Parteiprogramme jemals vermögen, vermag der Volkskrieg, der dem nationalen Leben einen frischen Impuls verleiht und unter gemeinsamen Gefahren und Drangsalen, Siegen und Ehren alle von Nord und Süd einander näherführt und allen Sondergeist der Stämme und ihrer Regierungen bricht – bis, wenn wir innerlich dessen wert geworden, was wir erstreben, unsichtbare Mächte die Thore des Kyffhäusers öffnen und wir freudig lauschen können auf den Morgengruß des erwachenden Kaisers⁵⁰.

Von dieser historischen Streitschrift wurden allein in Frankfurt am ersten Tag ihres Erscheinens über 100 Exemplare verkauft⁵¹. Aber es darf bezweifelt werden, dass die darin enthaltene Kyffhäuser-Vision von allen Kunden der Frankfurter Buchhandlungen geteilt werden würde. Als enger, gar borussischer Nationalismus ist die Haltung Janssens schon in den 1860er Jahren missverstanden. Vielmehr wertete er das Engagement Napoleons III. in Italien, das im Bündnis mit dem Grafen Cavour gegen die österreichischen und die päpstlichen Besitzungen in Norditalien die italienische Einigung zu erzwingen versuchte⁵², als Verfolgung der katholischen Vormacht Deutschlands wie der katholischen Kirche als Ganzer:

Auch unserer Kirche stehen große Prüfungen bevor, das ist leider jetzt vor auszusehen und vor auszusagen, aber in allen Stürmen wird sie wie die Arche des Friedens auf den Wassern schwimmen, bis die Taube mit dem Ölzweig kommt, und den neuen Völkerfrühling verkündet.

Nichts sei zu fürchten, so Janssen, solange »Katholiken übrigbleiben, um zu beten für die Seelen der letzten Verfolger ihrer Kirche«⁵³. Ein europäischer

⁵⁰ Ebd., S. 99f.

⁵¹ PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 136.

⁵² Graf C. Benso di Cavour (1810–1861), seit 1852 Ministerpräsident in Piemont-Sardinien, betrieb die Einigung Italiens unter den Vorzeichen eines aufgeklärt-bürgerlichen Nationalismus als Schwächung der päpstlichen und österreichischen Herrschaftsrechte. 1858 verbündete er sich mit Napoleon III. (1808–1873, 1852–1870 Kaiser der Franzosen), um 1859 im Krieg Sardinien und Frankreichs gegen Österreich Teilerfolge zu erzielen.

⁵³ An die Eltern, 27.6.1859; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 92.

Völkerfrühling hatte also einen Sieg Österreichs in Italien und einen Bestand der Kirchenstaates und damit des europäischen Völkerrechts zur Voraussetzung, und in diesem Sinn war die Haltung Janssens konfessionell patriotisch, aber nicht eigentlich nationalistisch⁵⁴.

Aus solchen Einstellungen speisten sich seine antifranzösischen Ressentiments, aber auch seine Skepsis gegenüber der französischen Kirche und dem französischen Katholizismus. Während eines Studienaufenthaltes in Rom geriet Janssen 1863/64 in den Bannkreis des in der Inquisition, in der Indexkongregation und bei der Vorbereitung des I. Vatikanischen Konzils höchst einflussreichen, wegen seines intransigenten Ultramontanismus und seines skandalösen Mystizismus aber auch höchst zwielichtigen Kurienkardinals Karl August von Reisach⁵⁵. Dieser nährte seine Skepsis gegenüber dem französischen Katholizismus: Dessen theologisch und kulturpolitisch wichtigste Stimmen, insbesondere die des Publizisten Charles de Montalembert⁵⁶ und des Bischofs von Orléans, Félix Antoine Philibert Dupanloup⁵⁷, galten ihm als verdächtig liberal, die Franzosen insgesamt als ein laizistisches Volk:

Dupanloup habe noch vor einigen Tagen dem General der Liguorianer gesagt, er habe seiner ganzen Diözese, als er Bischof geworden, nur 30.000 Osterkommunikanten gehabt und danke Gott, daß er jetzt diese Zahl auf 40.000 gebracht habe. Der General behauptete aus Erfahrung, daß die besten Katholiken unter den Deutschen des Elsaß zu finden⁵⁸.

Überall beobachtete der deutsche Kurienkardinal Reisach Mitte der 1860er Jahre »Zeichen kirchlicher Anarchie« in Frankreich, so dass »überhaupt die französischen Klerikalzustände nicht im günstigsten Lichte« gesehen werden können⁵⁹. Und Janssen widersprach ihm nicht⁶⁰. Dabei stehe, so das

⁵⁴ Vgl. auch das patriotische Gedicht in: PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 87f.

⁵⁵ Vgl. Anton ZEIS, Art. Reisach, Karl August Graf von (1800–1869), in: Erwin GATZ (Hg.), Die Bischöfe deutschsprachiger Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, S. 603–606; Erich GARHAMMER, Art. Reisach, Karl August Graf v., in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 1022f. (Literatur); WEISS, Redemptoristen, passim; SCHATZ, Vaticanum I, passim; Hubert WOLF (Hg.), Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1814–1917, Bd. III/2: Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, Paderborn u.a. 2005, S. 1246–1250 (Literatur).

⁵⁶ Vgl. Victor CONZEMIUS, Art. Montalembert, Charles-René de, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 7, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 433f. (Literatur).

⁵⁷ Vgl. ders., Art. Dupanloup, Félix-Antoine-Philibert, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 407 (Literatur).

⁵⁸ Briefbericht über eine Unterredung mit Reisach, 1864; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 230. Zur Rolle des Bischofs von Orléans, Dupanloup, vgl. SCHATZ, Vaticanum I, Bd. 1, S. 37–47, 264–274 und passim.

⁵⁹ Briefbericht über eine Unterredung mit Reisach, 1863; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 205.

⁶⁰ Bemerkungen »Über zahlreiche Neugründungen weiblicher Genossenschaften«, 1864; ebd., Bd. 1, S. 249.

Ressentiment, das Selbstbild der Franzosen in einem auffälligen Gegensatz zu ihrer tatsächlichen religiösen Intensität und wissenschaftlich-theologischen Produktivität:

Die Franzosen könne er bei ihrem Studium nicht loben; sie suchten nur einige pikante Dinge und wenn es zur Darstellung komme, so werde alles französisiert. Überhaupt sind die Franzosen in Rom nicht sehr gut gelitten, weil sie sich allzusehr vordrängen und als die vorzüglichste katholische Nation betrachtet wissen wollen⁶¹.

Nun sollte es nicht lange dauern, bis solche Einstellungen in Auseinandersetzungen mit der harten militärischen und politischen Wirklichkeit zur Überprüfung anstanden. Der Ausgang der Reichseinigungskriege 1866 und das endgültige Ausscheiden Österreichs aus deutschen Einigungsplänen mussten als massive Enttäuschung erscheinen. »Ich hoffe immer noch«, formulierte Janssen 1868, »daß aus einem Sieg der deutschen Waffen über Frankreich eine bessere Zukunft für uns hervorgehen und Österreich wieder zu uns kommen werde«⁶². Der eigentliche Kriegeausbruch war dann aber doch von schweren Sorgen und einer dräuenden Analytik begleitet: »Wie unterwühlt ist doch alles in dem alternden Europa, daß gleichsam über Nacht eine brennende Frage entstehen kann, die den Frieden der halben Welt bedroht!«⁶³ Weitere Kommentare schwankten zwischen militärischem Enthusiasmus und politischem Pessimismus: Brieflich gab er seiner »Freude über den Erfolg unserer Waffen« Ausdruck:

Ich weiß, daß auch Sie als guter Patriot diese Freude teilen. Gottlob, nun lässt sich wieder mit ganz anderem Mute eine deutsche Geschichte schreiben. Auch das Bürgerblut von 1866 ist durch den gemeinsamen Patriotismus und die trotzig mutige Tapferkeit aller deutschen Stämme gesüht. [...] Hoffentlich wird mit Napoleon und seiner ganzen Katilinarierbande gründlich aufgeräumt, und die Franzosen erhalten nun, ihren langen hundertjährigen Wünschen gemäß, ihre natürlichen Grenzen, nämlich die Vogesen, zurück. Die schwierigste Frage wird nur sein, mit wem in Frankreich bei den zerrütteten Zuständen des Landes ein dauernder Friede zu schließen ist. Aber Gott wird weiter helfen, und Ihr Bayern bekommt Deutsch-Lothringen, Metz wird Landesfestung⁶⁴.

Bereits hier wurden Motivationen greifbar, die im Ersten Weltkrieg die Deutungen eines katholischen Annexionismus etwa bei Max Scheler oder Matthias Erzberger bestimmen sollten⁶⁵: Eine expansive Verschiebung der

61 Briefbericht über eine Unterredung mit Reisach, 1864; ebd., Bd. 1, S. 255.

62 An Dr. Onno Klopp, 14.9.1868; ebd., Bd. 1, S. 355.

63 An Freyin Carolin von Stein, 12.7.1879; ebd., Bd. 2, S. 397.

64 An Pfarrer Andreas Schneider, 19.8.1870; ebd., Bd. 1, S. 401.

65 Vgl. Stephan FUCHS, »Vom Segen des Krieges«. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus, Stuttgart 2004, S. 116–122, 215–219; Christopher DOWE, Matthias Erzberger. Ein Leben für die Demokratie, Stuttgart 2011, S. 58–81. Diesen »Chauvinismus« Janssens haben auch seine Gegner hellsehtig als

deutschen Staatsgrenzen in jedwede Richtung musste das katholische Element im Deutschen Reich stärken; ein Kippen des kulturellen *mainstreams* hin zum Katholizismus war eine eng damit verbundene Vorstellung. Bemerkenswert genug ist daher, dass Janssen am Ende des Krieges und angesichts des deutschen Sieges in großer patriotischer Anpassungsbereitschaft die Krönung des preußischen Königs zum kleindeutschen Kaiser, ganz gegen seine großdeutschen Österreich-Habsburg-Visionen⁶⁶, nicht in der Sache, sondern nur in der Form kritisierte:

Die Erhebung des preußischen Königs zum Kaiser liegt meiner Ansicht nach in den realen Verhältnissen, wie Gott sie gestalten ließ, begründet, und ich meine, auch wir Katholiken müssen gegen die Dinge nicht Fronderie spielen, die stets unfruchtbar war, sondern sie annehmen [...]. Aber diese Kaisergeschichte wäre doch erst nach geschlossenem Frieden am Platze gewesen. Wie konnte man doch das französische Volk so beleidigen, sie noch nach Versailles zu verlegen! Das heißt denn doch dieser Nation, vor der man – von der Zeit nach Sedan an – wohl Respekt haben sollte, einen Stachel in den Leib treiben, der uns zu keinem dauerhaften Frieden kommen lassen wird⁶⁷.

Es erstaunt vor diesem Hintergrund, mit welchem poetischen Enthusiasmus Janssen eine ursprüngliche Europaidee, der bestimmte vermeintliche Nationaleigenschaften und -sünden Frankreichs im Wege gestanden hatten, auf die preußisch-protestantische Nationalstaatsidee zu übertragen bereit war. Das Gedicht zur Begrüßung Kaiser Wilhelms I. bei seinem Einzug in Frankfurt am Main hatte niemand anders als Janssen verfasst:

[...] Wie lang ist es her, daß kein Kaiser mehr kam / Und meinem Altare das Zepter entnahm! – / Das Deutsche Reich, verhöhnt und verlacht, du hast es wieder zu Ehren gebracht; dich schmücken die Lorbeerreiser; willkommen, willkommen mein Kaiser!

Du hast es geeinigt, das Deutsche Reich; / Oh, bau es auch auf, seinen Domen gleich! / Durch Bogen und Pfeiler ström Luft und Licht, / so voll, wie der Ruf aus dem Innern mir bricht: / Du Heldenkönig, du Greiser, willkommen, willkommen mein Kaiser!⁶⁸

Widerspruch zu seiner »Entrüstung« über die »französischen Rheingelüste« gebrandmarkt: »Möchte sich Janssen doch einmal den Effekt vorstellen, wenn seine Gesinnungsgenossen in Italien, Frankreich, Spanien, Polen und Ungarn die Geschichte ihrer Nationen ebenfalls in dieser Verbindung römisch-katholischen und patriotisch-chauvinistischen Hochgefühls schreiben wollten«. LENZ, Janssen's Geschichte, S. 37.

66 Zu den mit dem deutsch-französischen Krieg 1870/71 verbundenen katholischen Deutungsmustern vgl. RAK, Wir mit Gott.

67 An Verlagsbuchhändler Benjamin Herder und Frau, 30.12.1870; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 409.

68 Gedicht zur Begrüßung Kaiser Wilhelm I.; ebd., Bd. 1, S. 413. Erstpubliziert in der Frankfurter Presse, 16.3.1871.

4. »Päpste ohne Kirchenstaat«: Die Kulturbedeutung Roms für die soziale Befriedung Italiens

Dritter wichtiger Spieler in Janssens nationalisierten Europavisionen – nach Deutschland und Frankreich – war Italien, ein Italien freilich, in dem die in seiner Perspektive zentrale Figur, der Papst, im Verlauf der napoleonisch-piemontesischen Eroberungen und der nachfolgenden Einigungskriege immer mehr zum Spielball verkam. »Geht auch der Kirchenstaat jetzt verloren, so bekommt ihn der Papst doch wieder, und wenn er auch für immer verloren ginge, so schadet das der Kirche nicht, denn 700 Jahre existierten und florierten Päpste ohne Kirchenstaat«, war Janssen 1861 noch gewiss⁶⁹. Die italienische Einigungsbewegung galt Janssen als Geheimaktivismus einer kleinen politisierten Sekte:

Ich glaube, je länger man in Italien lebt, desto mehr sieht man ein, daß von einer Einheit Italiens keine Rede sein kann. Das Volk ist ohne Initiative, nur von der Sekte, das heißt den geheimen Gesellschaften geleitet. Die Toskaner haben 50 die ganze Revolution gemacht, sagte mir vor kurzem ein Florentiner, der von seinen revolutionären Grundsätzen vielfach zurückgekommen⁷⁰.

Janssen war, seit er Zeuge des Papstkultes um *Pio nono* (Pius IX.) geworden war, umso fester von den gewaltigen kulturellen und strukturellen Unterschieden Italiens und von den im wesentlichen sozialen Ursachen seiner innenpolitischen Unruhe überzeugt:

Die Römer im Allgemeinen sind dem Papste sehr anhänglich, und wo er sich nur irgendwie öffentlich zeigt, wird er von den Beifallsrufen dicht gedrängter Volksmassen begrüßt. Wenn aber in Norditalien der Krieg ausbrechen sollte, so wird es auch schwerlich hier ruhig bleiben⁷¹. – Die Zustände in Süditalien sind über alle Maßen traurig, und seitdem ich die Dinge in größerer Nähe kennenzulernen Gelegenheit gehabt habe, bin ich meiner alten Überzeugung noch viel bestärkt worden: Die ganze italienische Revolution ruht auf sozialem Grunde; Verfassungsparagraphen und moderner Liberalismus können da nicht aushelfen; nur ein gesunder freier Bauernstand und bürgerlich-städtisches Selfgovernment kann Italien wieder zur Ruhe bringen⁷².

Während seiner geradezu schwärmerischen Romerfahrung unter den Fittichen des Kardinals Reisach, dessen zutiefst problematische Rolle im Um-

69 An die Eltern 3.5.1861; ebd., Bd. 1, S. 137. Dass der Kirchenstaat unter Kardinalstaatssekretär Antonelli schlecht regiert war und Reformen bestenfalls vorsichtig und im Stillen vorbereitet wurden, musste Janssen spätestens seit seinem Romaufenthalt 1863/64 klar sein: Gespräch mit Reisach 1864; ebd., Bd. 1, S. 254.

70 An Maria von Sydow, 19.–24.2.1864; ebd., Bd. 1, S. 267.

71 An die Eltern, 7.3.1864; ebd., Bd. 1, S. 283.

72 An Senator Dr. Johannes Speltz, 20.3.1864; ebd., Bd. 1, S. 288.

feld des Ersten Vatikanischen Konzils und der Päpstlichen Unfehlbarkeit ihm ebenso wenig bewusst wurde wie die Augustin Theiners⁷³ als Präfekt des Vatikanischen Archivs und Mitarbeiter der Indexkongregation und des »Philosophen und Theologen der Vorzeit« Josef Kleutgen⁷⁴, sah Janssen in den Kirchen, Katakomben und Kunstsammlungen Roms seine Auffassung von der religiösen und kulturellen Zentralstellung des Papsttums für ganz Europa in jeder Hinsicht bestätigt. Eine knappe Zusammenstellung aus den Briefen:

Hier fühlt man sich recht als Katholik in der Heimat und überall von den großartigsten Erinnerungen umgeben. Als ich Donnerstag zum ersten Male die große Peterskirche betrat, war ich wie geblendet und kann euch gar keinen Begriff geben von der Schönheit und Majestät von der man sich hier umgeben findet. [...] Diese Katakomben ziehen sich stundenweit unter der Erde hin; man findet Grabmäler, Grabkapellen, Inschriften, Gemälde usw. Man sieht Bilder der Heiligen, der heiligen Jungfrau Maria, Darstellungen der Heiligen Kommunion, des heiligen Messopfers, ganz so wie wir Katholiken alles dies jetzt noch feiern. Und die Darstellungen in den Katakomben gehen bis in das 2. Jahrhundert zurück. Sind also fast 1700 Jahre alt⁷⁵.

Um 10 Uhr Feier in der Sixtina in Anwesenheit des Heiligen Vaters; [...]. Hier in Rom gelten die Kardinäle gleichsam als Domherren des Papstes, und die Bischöfe Generalprokuratoren, Direktoren der einzelnen hohen Konsistorien usw. sitzen, wenn sie an der Funktion teilnehmen, auf niederen Stufen mit ihrer Mitra in der Hand. So gliedert sich alles herrlich in der Kirche; so dient heute, wer morgen befiehlt⁷⁶.

Mittags großes Te Deum bei den Jesuiten al Gesù, wo der Papst zugegen. Die Ovation des Volkes war außerordentlich. Als der Papst kam und als er die Kirche verließ, erhob sich ein unendliches Jauchzen und Schwenken der Sacktücher. Tausende standen dicht gedrängt auf den Straßen bis zum Vatikan. Evvivà Pio IX! Evvivà il Papa Ré! Abends las ich weiter in Kleutgens »Theologie der Vorzeit«⁷⁷.

73 Vgl. Hermann H. SCHWEDT, Art. Theiner, Augustin, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 1387f. (Literatur); WOLF, Inquisition, Bd. III/2, S. 1458–1467 (Literatur). Wichtigste Literatur: Hermann H. SCHWEDT, Augustin Theiner und Pius IX., in: Erwin GATZ (Hg.), Römische Kurie – Kirchliche Finanzen – Vatikanisches Archiv. FS Hermann Hoberg, Bd. 2, Rom 1979, S. 825–868; Hubert WOLF, Simul censuratur et censor. Augustin Theiner und die römische Indexkongregation, in: Peter WALTER/Hermann-Josef REUDENBACH (Hg.), Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. FS Hermann H. Schwedt, Frankfurt a.M. 2000, S. 27–52; WOLF u.a., Rankes »Päpste«, S. 150–168.

74 Vgl. Peter WALTER, Art. Kleutgen, Joseph, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 135 (Literatur); Detlef PEITZ, Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870), Bonn 2006, S. 146–198; WOLF, Inquisition, Bd. III/1, S. 806–817 (Literatur) sowie demnächst Hubert WOLF, Katharina von Hohenzollern, San Ambrogio in Rom und die Heilige Inquisition. Ein Fall von »affettata santità« und »falso misticismo« (Forschungsprojekt der Gerda Henkel Stiftung, Publikation vorauss. 2012/13).

75 An die Eltern, 12.12.1863; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 191f.

76 An Maria von Sydow, 25.–31.12.1863; ebd., Bd. 1, S. 211.

77 Ebd., S. 219.

Besonders kritisch hingegen stand dieser Bedeutung Roms als Zentrum der christlichen Kultur und der populären Papstverehrung der krasse Mangel an Bildung und Forschung, aber auch der entwürdigende Pauperismus des italienischen Niederklerus gegenüber. Und wiederum machte sich hier, so fürchtete Janssen, gegenüber der frommen Naivität und dem Mangel an gebildeter Eigenständigkeit der französische Einfluss negativ bemerkbar: »Wären nur die Franzosen nicht hier! Diese vergiften das gutmütige italienische Volk«⁷⁸.

5. »Le coup mortel contre le Protestantisme«: England als Missionsland für den Katholizismus

Bliebe schließlich England – zunächst das England Heinrichs VIII. und der anglikanischen Trennung von Rom, die Janssen in keiner Weise als Reformation begreifen konnte; die positive Darstellung Heinrichs VIII. bei Leopold von Ranke hat er überscharf kritisiert⁷⁹. England erschien Janssen daher vor allen Dingen als Missionsland; die aus der Oxford-Bewegung hervorgegangene Erneuerung des englischen Katholizismus, die auch weite Schichten des konservativen Anglikanismus erfasste, wurde nun zum Hoffnungsträger, und zwar wiederum in einer Kombination aus religiösen Erweckungs- und politisch-militärischen Eroberungserwartungen: »In Frankreich träume man seit Wochen allgemein von einem Kriege gegen England«, erfuhr Janssen auf der Überfahrt von Marseille nach Civitavecchia im Dezember 1863 von einem Oratoranier-Superior aus Paris, und »der Superior war selbst ganz davon begeistert: ›C'est le coup mortel contre le Protestantisme«; beginne Napoleon diesen Krieg, so hätte er in wenigen Wochen eine Armee von Freiwilligen von allein mehr als einer Million!«⁸⁰ Besonders hohe Erwartungen richteten sich dabei an den extrem ultramontanen Kardinal Henry Edward Manning⁸¹ als Nachfolger des der Oxford-

⁷⁸ An Maria von Sydow, 1.–5.1.1864; ebd., Bd. 1, S. 224.

⁷⁹ An den Redakteur der katholischen Literatur-Zeitung L. Mayer, 8.12.1860; ebd., Bd. 1, S. 116f.

⁸⁰ An Maria von Sydow, 12.12.1863; ebd., Bd. 1, S. 195.

⁸¹ Vgl. Günter BIEMER, Art. Manning, Henry Edward, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg i.Br. u.a. 2006, Sp. 1283 (Literatur), sowie SCHATZ, Vaticanum I, passim; WOLF, Inquisition, Bd. III/2, S. 931–933. Wichtigste Literatur: David NEWSOME, Cardinal Manning and his influence on the Church and Nation, in: Henry Edward Manning (1808–1892). Recusant History (Oxford) 21 (1992), S. 136–151; ders., The Convert Cardinals. John Henry Newman and Henry Edward Manning, London 1993; Peter C. ERB, A Question of Sovereignty. The Politics of Manning's Conversion, Atlanta/GA 1996; James PEREIRO, Cardinal Manning. An Intellectual Biography, Oxford 1998.

Bewegung entstammenden Kardinals Nicholas Wiseman⁸², der als Vertreter des extremen Infallibilismus auf dem ersten Vatikanischen Konzil eine hochproblematische Rolle spielen sollte:

Der Kardinal [Reisach] hält sehr viel auf diesen; er sei für die Bekehrung Englands sogar noch wichtiger als selbst Wiseman, weil letzterer in Spanien und Rom erzogen sei, Manning dagegen die sorgfältigste englische Erziehung genossen habe und dadurch, selbst Konvertit, am meisten auf die Protestanten wirke, da er sie mit ihren eigenen Waffen schlagen könne⁸³.

Wenn solche Überlegungen die Wahrnehmung des englischen Katholizismus in Rom dominierten, war es kaum verwunderlich, dass Montalembert mit seiner auf dem belgischen Katholikentag in Mecheln vorgetragenen Forderung nach einer päpstlichen Anerkennung der Religionsfreiheit auf taube Ohren stoßen musste; das Oberhaupt der englischen Ultramontanen verlangte stattdessen eine Rückkehr zum vormodernen Ketzerstrafrecht:

Manning war heute beim Kardinal [Reisach] und brachte ihm einen Artikel gegen Montalembert, besonderer Abdruck aus einer englischen Zeitschrift. Es war darin ausgeführt, sagte der Kardinal, dass man die Häretiker sogar bestrafen müsse [...].

Dafür war Janssen aufgrund seiner deutschen Erfahrungen nicht zu haben. Er verteidigte die von den belgischen Ultramontanen seit Lamennais⁸⁴ favorisierte Idee der Religionsfreiheit, weil ein staatliches Repressionsrecht gegen die Konfessionskirchen angesichts der modernen Verfassungsentwicklung in Europa niemals auf eine Bekämpfung der Protestantismen begrenzt werden könne. So erwiderte er Manning standhaft (und angesichts der zahlreichen Verurteilungen und Indizierungen Lamennais' auch mutig),

es wären derartige Behauptungen wohl eben jetzt am wenigsten am Platze; denn wenn man dem Staate ein Recht zuerkennen wollte, gegen die Religionsgenossenschaft vorzugehen, so würden wohl die Katholiken zuerst davon betroffen werden⁸⁵.

Die fixe Idee einer katholischen Remissionierung Englands musste sich in den Augen Janssens vielmehr auf die im Anglikanismus verbliebenen und dort in neuer Weise geschätzten Überreste des vorreformatorischen Katholizismus wie auf das Zeugnis der jüngeren Konvertitenbewegung gründen; hier ging er mit Reisach ganz konform:

⁸² Vgl. Günter BIEMER, Art. Wiseman, Nicholas Patrick Stephen, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 10, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 1240f. (Literatur), sowie HOLZEM, Katakomben, S. 274–282.

⁸³ An Maria von Sydow, 25.–31.12.1863; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 212.

⁸⁴ Vgl. Hermann H. SCHWEDT, Art. La Mennais, Hugo-Félicité-Robert de, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 6, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 568f. (Literatur); Bernhard SCHNEIDER, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848, Paderborn u.a. 1998, S. 263–329.

⁸⁵ An Maria von Sydow, 31.1.–6.2.1864; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 248.

In England hätten die Katholiken das Glück, in ihren Konferenzen für Katholiken und Protestanten immer die geoffenbarten Wahrheiten wie Dreieinigkeit, Unsterblichkeit der Seele, Erlöser als Gott usw., voraussetzen zu können, weil auch die allergrößte Anzahl von Protestanten daran festhalte. Der Kardinal hält auf Manning und sein Wirken in England mehr als selbst auf Newman, der vortrefflich aber ganz unpraktisch, wie er als Rektor der Dubliner Universität gezeigt, und auch Wiseman, der seine Bildung nicht in England, sondern in Spanien und Italien empfangen. Und darauf sehen die Engländer sehr. Manning, früher auch Protestant, habe ganz die englische Bildung und trete den Protestanten mit ihren eigenen Waffen entgegen. Darum fürchteten die Protestanten auch ihn am meisten, vielmehr als Newman und Wiseman⁸⁶.

Umgekehrt setzte niemand in diesen Kreisen auf eine Vorbildwirkung des irischen Katholizismus, obwohl dieser in der katholischen Solidaritätspublizistik für von protestantischen Übermächten geschundenen Ländern stets eine prominente Stellung eingenommen hatte⁸⁷: Nachrichten über den »irländischen Klerus« hätten ihn »äußerst betrübt«, berichtete Janssen aus Rom:

Nicht bloß an Bildung, sondern auch in moralischer Beziehung stände er auf einer höchst niedrigen Stufe; der Kardinal teilte mir später noch Details mit, die einem deutschen Ohr, gottlob, doch unerhört vorkommen. Die Verfolgung, sagte er, durch die Engländer ist eine wahre Gnade Gottes, damit der Glaube dort nicht verloren gehe⁸⁸.

Janssen hatte solche Überlegungen so verinnerlicht, dass er im Hinblick auf die Ergebnisse der Kulturkämpfe im Gefolge der Definition der päpstlichen Infallibilität neben Deutschland insbesondere für England große Erwartungen hegte:

Während aber die Kirche sich entfaltet, gerade infolge der Stürme, geht auf protestantischer Seite aller noch bis jetzt vorhanden gewesener Positivismus verloren. Der deutschtümelnde Humanitätsschwindel beherrscht dort alle Kreise. Am Freitag noch sagte mir Herr von Gerlach, diese Zustände ganz so beurteilend wie ich: »Der Unterschied zwischen ihrer Kirche und der unseren ist der: In der Ihrigen sind 28 Priester in Deutschland abgefallen, in der unsrigen werden kaum so viele in Deutschland treu bleiben«. Was das kirchliche Leben betrifft, so interessiert mich nächst Deutschland England am meisten, da dort gerade seit dem Konzil in allen Ständen die Kon-

⁸⁶ Ebd., S. 251.

⁸⁷ Vgl. zur diesem Typus und Thema der katholischen Publizistik z.B. Bernhard SCHNEIDER, *Insel der Märtyrer oder ein Volk von Rebellen? Deutschlands Katholiken und die irische Nationalbewegung in der Ära Daniel O'Connells (ca. 1820–1847)*, in: *Historisches Jahrbuch* 128 (2008), S. 225–275.

⁸⁸ An Maria von Sydow, 11.–15.2.1864; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 260.

versionen an Zahl und Bedeutung so wachsen, als sollten noch wir die vollständige Bekehrung des Landes erleben⁸⁹.

6. »Stimmung gegen Döllinger«: das Scheitern eines katholischen Reichspatriotismus als »europäischem« Zukunftskonzept

Betrachtet man die Ressentiments gegen Frankreich, eingeschlossen die gegen den französischen Katholizismus, die allgemeine Beurteilung der geistigen Lage in Europa, heraufgeführt durch die Reformation, die Aufklärung, die liberale Theologie und den revolutionären Laizismus, die (re-)katholisierenden Strömungen im Anglikanismus und schließlich die massiven Bildungs- und Wissenschaftsdefizite in Italien bei gleichzeitig voller Entfaltung des frommen Ultramontanismus, dann wird klar, wie Janssen seinen katholischen Reichspatriotismus zu einem Zukunftskonzept von europäischer Reichweite auszuformen versuchte. Es ging ihm um nicht weniger als darum, die wissenschaftliche Theologie des deutschen Katholizismus zur Grundlage einer geistigen Erneuerung in Europa zu machen, und in diesem Sinn begriff Janssen auch sein eigenes historiographisches Engagement: »Ich bin nicht sanguinisch, liebe Frau Professor, aber hoffnungsfroh, und das ist ein guter Sporn für mich und meine Arbeiten, und ich kann Gott nicht genug dafür danken«⁹⁰.

Deswegen aber waren die Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen katholischen Theologie, die im Kontext der Münchner Gelehrtenversammlung von 1863 zu Tage getreten waren⁹¹, eine besondere Gefahr für die geistige Entwicklung des gesamten europäischen Katholizismus. Während

⁸⁹ An Frau Prof. Kleinschrod, 4.6.1872; ebd., Bd. 1, S. 428.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Vgl. SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. 1, S. 52–64; Franz Xaver BISCHOF, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens*, Stuttgart u.a. 1997, S. 62–87. Text der Rede Döllingers: Ignaz VON DÖLLINGER, *Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie*, in: *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrter in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863*, hg. von P. GAMS, Regensburg 1863, S. 25–59. Döllinger, bereits im Vormärz Mittelpunkt eines lauten Ultramontanismus (vgl. HOLZEM, *Weltversuchung*, S. 79–81), kritisierte nicht den Ultramontanismus als solchen, sondern seine anti-historische Wendung zur Neuscholastik; vgl. Hermann H. SCHWEDT, *Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger*, in: Georg DENZLER/Ernst L. GRASMÜCK (Hg.), *Geschichtlichkeit und Glaube. Gedenkschrift zum 100. Todestag Ignaz von Döllingers*, München 1990, S. 107–167. Zum frühen Döllinger, der gegen das protestantische Staatskirchentum mit dem ultramontanen Begriff der »Kirchenfreiheit« und gegen die nationale Inanspruchnahme der Reformation vor allem mit deren Kirchen- und Traditionsverständnis argumentierte, vgl. Stefan LEONHARDT, »Zwei schlechthin unausgleichbare Auffassungen des Mittelpunktes der christlichen Religion«. Ignaz Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation, ihrer Lehre und deren Folgen in seiner ersten Schaffensperiode, Göttingen 2008.

seines Rom-Aufenthalts 1863/64 bemühte sich Janssen im Gespräch mit Reisach insbesondere, eine zu scharfe Verurteilung des Doyens der ›liberalen‹ Richtung im ultramontanen Katholizismus, des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger, seines historisch-kritischen Wissenschaftskonzepts und seiner Abwertung der Neuscholastik im Sinn Kleutgens zu verhindern. Nach Ausweis seiner Briefe schrieb Janssen sich bei den internen Beratungen über eine römische Reaktion auf die deutschen Theologienkontroversen eine informelle, aber einflussreiche Rolle zu:

Dann noch ein langes Gespräch mit Reisach über die Münchner Gelehrtenversammlung; in den gedruckten Berichten seien einige Stellen, die leicht dazu führen könnten, daß man sie auf den Index setzt; er werde es aber möglichst zu verhindern suchen, und bat mich, das Exemplar, welches mir Döllinger für den Prinzen Hohenlohe geschickt, nicht abzugeben, damit dieser es nicht an Plaßmann⁹² gebe, der es gleich der Indexkongregation denunzieren würde. Döllinger reize die Italiener, weil er ihnen alle Wissenschaft abspreche⁹³.

Janssen versuchte eine Verurteilung Döllingers mit den wenigen Mitteln, die ihm zu Gebote standen, unbedingt zu verhindern, war es doch eben diese Theologie, von der er sich für eine geistige und kulturelle Renaissance des europäischen Katholizismus am meisten versprach.

Ich fürchte sehr, daß die Dinge einen schlimmen Ausgang nehmen. Was wird geschehen, wenn man Döllingers Rede auf den Index setzt! In diesem Sinne sprach ich zu Reisach und fand ein offenes Ohr. Ich sagte, es wäre am besten, daß man die Sache mit Stillschweigen übergehe und für die Versammlung in Würzburg im nächsten Jahre geeignete Vorkehrungen treffe⁹⁴.

Janssens Briefberichte spiegeln eine Diskussionslage, in der sich die römische Beurteilung der deutschen Theologie immer mehr zuspitzte. Insbesondere Döllinger, in dem sich der Konflikt personalisierte, warfen römisch und päpstlich orientierte Bischöfe, Kurienbeamte und Theologen vor, kuriale Weisungen ebenso zu ignorieren wie die römische Theologie. Der scharfzüngige ultramontane Apologet des Vormärz wurde hier nach wie vor geschätzt, nicht aber der skeptische Kritiker des sich zunehmend entfaltenden papalen Triumphalismus⁹⁵. Es konnte nicht ausbleiben, dass der Richtungstreit der deutschen Theologie zwischen der historischen und der neoscholastischen Schule sich mit den Auseinandersetzungen um die Infallibi-

92 Hermann Ernst Plaßmann, Konsultor der Indexkongregation und Rektor des Campo Santo Teutonico; vgl. Peter WALTER, Art. Plaßmann, Hermann Ernst, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, S. 345 (Literatur); WOLF, Inquisition, Bd. III/2, S. 1200–1202.

93 An Maria von Sydow, 12.2.1863; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 201f.

94 Ebd.

95 An Maria von Sydow, 13.–24.12.1863; ebd., Bd. 1, S. 207.

lität des Papstes vermengte, ja geradezu von dieser Frage her aufgerollt wurde: »Die meisten Gespräche mit dem Kardinal erstreckten sich in der letzten Zeit über die Verhältnisse der römischen zur deutschen Wissenschaft und über die Frage betreffs der Infallibilität des Papstes«⁹⁶. Von den römisch orientierten Theologen wie Reisach wurde sie schlechterdings zu einer »Kardinalfrage der Theologie« erklärt. Dabei legten sich die Infallibilisten eine historische Argumentationslinie zurecht, die den Auffassungen und Interessen Janssens und Döllingers stracks zuwiderlief: Die katholische Tradition betrachtete (und betrachtet) das als allgemein zu glauben, was nach einer klassisch gewordenen Formulierung des Vinzenz von Lérins »überall, immer und von allen« als Wahrheit anerkannt worden sei⁹⁷. Eben hier hatte die Kritik Döllingers den Hebel angesetzt; und die Minoritätsbischöfe des Konzils sollten ihm hier folgen: Eine Infallibilität des Papstes sei keineswegs eine stets von allen akzeptierte Lehre gewesen, und es gebe markante Gegenbeispiele, in denen Päpste mit ihren dogmatischen Überzeugungen gegen die Entscheidungen ökumenischer Konzilien gestanden hätten (sog. »Honoriusfrage«)⁹⁸. Die Partei Reisachs erklärte diese Argumentation nun zu einer diskursiven Strategie des französisch-nationalkirchlichen Gallikanismus – eine im ultramontanen Minimalkonsens kaum anfechtbare Marginalisierung:

In allen katholisch gebliebenen Ländern sei sie zu allen Zeiten gelehrt, nur in Frankreich nicht (Gallikanismus) und von dort sei die Bezweiflung derselben erst im vorigen Jahrhundert durch Febronianismus, Josephinismus usw. nach Deutschland gekommen; bis gegen Mitte des 18. Jahrhunderts sei die Lehre auch in Deutschland an allen katholischen Lehranstalten und Universitäten und von allen Theologen festgehalten worden. Empfahl mir dringend das Werk von Kleutgen: *Theologie und Philosophie der Vorzeit*, welches er für ein wissenschaftliches Werk ersten Ranges erklärt⁹⁹.

Damit war die theologische Richtung der Münchener Schule als Frucht einer geistarmen Politisierung kirchlichen Lebens denunziert; gerade diejenigen, auf die Janssen die größten Hoffnungen setzte, konnten mit einem römischen Federstrich von der Landkarte der europäischen Religionskämpfe abgeräumt werden:

Der Kardinal las mir vertraulich einen Brief vor, den er im Auftrag des Papstes in Sachen der Münchner Gelehrtenversammlung geschrieben und der vom Papste an den Erzbischof von München gerichtet werden soll. [...] Es wird darin von der von den

⁹⁶ An Maria von Sydow, 25.–31.12.2863; ebd., Bd. 1, S. 212f. Die folgenden Zitate ebd.

⁹⁷ Vgl. Hubertus DROBNER, Art. Vinzenz v. Lérins, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 798f. (Literatur).

⁹⁸ Vgl. BISCHOF, Döllinger. SCHATZ, I Vaticanum, Bd. 2, S. 137–215; Bd. 3, S. 15–171.

⁹⁹ An Maria von Sydow, 25.–31.12.2863; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 212f.

deutschen katholischen Gelehrten (das heißt sehr vielen, worunter die Münchener) beliebten Art zu philosophieren sehr Scharfes gesagt und darauf hingewiesen, daß sie sich in ihrer Philosophie an die Methode der alten Schule (Scholastiker) anzuschließen hätten¹⁰⁰.

Janssen riskierte viel, als er in Auseinandersetzung mit Reisach als maßgeblichem Autor des ersten Entwurfs versuchte, dieser Initiative die Spitze abzuberechnen. Das gilt umso mehr, als er, wie er offen bekannte, auf weitgehend taube Ohren stieß:

Die Stimmung gegen Döllinger wächst in den hiesigen Kreisen, und der Kardinal sagte nach längerer Diskussion mit Resolution: »Es muß diesem ganzen Treiben einmal ein Ende gemacht werden«. Ich replizierte nochmals: »Wenn den Leuten dieser neuen sog. Germanistischen Schule die Hände gebunden werden, so wird *altum silentium* in der Wissenschaft sein«¹⁰¹.

Offenkundig war es Janssen zwar gelungen, den Brief Papst Pius' IX. an die deutschen Bischöfe (*Tuas libenter*, 21.12.1863)¹⁰² in hartnäckiger Auseinandersetzung mit Reisach abzumildern, ganz zu verhindern aber vermochte er ihn nicht:

Er ist scharf genug, aber mehrere Stellen gottlob sind durch meine Veranlassung und häufige Besprechung mit dem Kardinal ausgelassen oder gemildert. Daß überhaupt nicht geschrieben würde war nicht zu erreichen¹⁰³.

Die Wirkung war bekanntermaßen verheerend; vergleichbare Theologenkongresse wie der in München 1863 waren für die nähere Zukunft undenkbar geworden; das Verhältnis zwischen dem Lehramt der Theologie und dem in *Tuas libenter* erstmals bemühten »ordentlichen Lehramt« (*magisterium ordinarium*) deutlich verschoben¹⁰⁴. Kurz zuvor hatte Janssen sein Verständnis des Verhältnisses von Wissenschaft, Lehramt und kirchlichem Leben nochmals offengelegt:

100 Ebd., 215f.

101 Ebd.

102 Breve Pius' IX. »Tuas libenter«, 21.12.1863; lat. Text in: Acta Apostolicae Sedis (AAS) 8 (1882), S. 436–442; Auszüge mit deutscher Übersetzung in: Heinrich DENZINGER/Peter HÜNERMANN (Hg.), Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i.Br. u.a. ⁴³2010, Nr. 2875–2880.

103 An Maria von Sydow, 18.–23.1.1864; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 236.

104 Vgl. Hubert WOLF, »Wahr ist, was gelehrt wird« statt »Gelehrt wird, was wahr ist«? Zur »Erfindung« des »ordentlichen« Lehramts, in: Thomas SCHMELLER u.a. (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Konflikt, Freiburg i.Br. 2010, S. 236–259; Klaus UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i.Br. u.a. 2010, S. 89 (124)–229.

Wie haben wir Katholiken die Eintracht doch so notwendig! Divergierende Ansichten in nicht wesentlichen Dingen sollen die innere Eintracht nicht stören, sondern auf dem Wege offener Diskussion zur Ausglei chung und Befestigung der Überzeugungen führen¹⁰⁵.

Mit dieser Auffassung war er einstweilen gescheitert; der Polarisierungsprozess, der die Vorbereitung und Durchführung, schließlich die Rezeption des I. Vatikanischen Konzils prägte, schritt ungebremst fort.

Janssen wurde Zeuge entwürdigender Szenen, in denen Pius IX. sich »wenig, sehr wenig günstig über Döllinger und ›die deutsche Wissenschaft‹ ausgesprochen« hatte. »Übrigens stehen die Deutschen hier in Rom auch gewöhnlich allzusehr zurück«¹⁰⁶. Das war umso dramatischer, als dem eingefleischten Historiker tagtäglich die Schwachbrüstigkeit historischer wie theologischer Kompetenz in den vatikanischen Dikasterien vor Augen geführt wurde, ebenso wie die Verachtung der Italiener für die wissenschaftliche Arbeitswut der Deutschen: Er müsse

als ruhiger Beobachter – nicht auf dem Marke, wohl aber denen, die verstehen, wie ich es meine – sagen, daß es mit der Wissenschaft und deren Pflege hier im Allgemeinen schlecht bestellt ist. Auf dem Vatikanischen Archiv nur ein einziger Beamter, P. Theiner, während doch wenigstens zwei oder drei da sein sollten, und unter ihnen wenigstens einer, der jüngere Leute anzuleiten verstände, um zu arbeiten und die Schätze, die reichen Schätze zu heben. Abgesehen von Reisach im ganzen hiesigen Kardinalskollegium nur ein einziger, der sich wissenschaftlich beschäftigt, der französische Kardinal Pitra, und draußen ist dann noch der Kardinal Wiseman. Im Übrigen *altum silentium*. [...] Der einzige wissenschaftliche Arbeiter unter den Italienern ist Cavaliere de Rossi (Katakomben und Christliche Inschriften)¹⁰⁷, und dafür wurden ihm von der ganzen archäologischen Kommission nur Neid und Hindernisse aller Art zuteil. Das hat mir der Kardinal Reisach oft genug gesagt. »Außer Rossi«, erklärt er, »ist in der ganzen Kommission nicht ein Einziger, der etwas versteht«. Reisach allein stützt Rossi. Die Italiener lachen nur über die Deutschen, die immer hinter den Büchern hocken¹⁰⁸.

Diese Krisenwahrnehmungen aus der Mitte der 1860er Jahre prägten nun natürlich auch die Position Janssens gegenüber dem Ersten Vatikanischen Konzil, von dem von vornherein absehbar war, dass die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit sein wesentliches Ziel sein sollte. Dementsprechend skeptisch lesen sich seine ersten Äußerungen:

Sie fragen nach Döllinger. [...] Wo er durch Retizenzen sündigt, sollte man ergänzende Arbeiten liefern, und was er Verkehrtes behauptet, gründlich und wissenschaft-

105 An Maria von Sydow, 6.–10.1.1864; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 225.

106 An Maria von Sydow, 24.–31.1.1864; ebd., Bd. 1, S. 243.

107 Vgl. Michael SCHMAUDER, Art. Rossi, Giovanni Battista de, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 8, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 1315f. (Literatur).

108 An Maria von Sydow, 25.2.–4.3.1864; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 275–277.

lich widerlegen, aber nicht meinen, man fruchte etwas durch Verdikte im Allgemeinen. Es tut mir wirklich innerlichst weh, daß die Leute sich gegenseitig wieder erhitzen, besonders weil die *fides una et catholica* doch nicht in Frage kommt. Dissens über Dinge, die nicht zum strengen Dogma gehören, gab es immer in der Kirche, und gar nicht zum Nachteil derselben, und ich erinnere mich dabei stets an einen Ausspruch von Duns Scotus, den ich ihnen vielleicht schon mal mitteilte. Als dieser über mehrere Punkte mit dem Heiligen Thomas von Aquin in Streit lag, sagte man ihm: »Duns, wie kannst du mit einem so gelehrten und heiligen Mann streiten?« Worauf seine Antwort: »Ist Thomas gelehrt, so wird er mich überlegen widerlegen, ist er heilig, für mich beten«. Das, meine ich, sollte Richtschnur sein. Ich hoffe außerordentlich viel von dem bevorstehenden Konzil, wo die allgemeine Kirche sprechen wird¹⁰⁹.

Die Polarisierung der öffentlichen Debatte im Vorfeld des Konzils hat Jansen ebenso ausführlich beobachtet wie kommentiert; die täglich neue »trübe Kunde über die Aufregung der Geister« erschien ihm als »Katastrophe«. Vor allem die »Autorität des Heiligen Stuhles« nehme Schaden, denn »alle bösen Leidenschaften gegen Rom haben nun einen Vorwand, eine Fahne, worunter sie sich aufstellen«¹¹⁰. Mit dem Druck, dem Oppositionsbischöfe wie Carl Joseph von Hefele¹¹¹ und Wilhelm Emmanuel von Ketteler¹¹² ausgesetzt seien, gehe die Glaubwürdigkeit der Kirche zurück, »wie immer auch über die brennende Frage der Unfehlbarkeit in Rom entschieden werden möge«. Er sah die schädliche Wirkung der publizistischen Agitation Döllingers, die den Katholikenfeinden in Deutschland reichlich Munition lieferte, »aber ich erkläre ihn mir ganz durch die Art, wie von anderer Seite agitiert wird. Die Notwendigkeit des neuen Dogmas hat mir noch keiner der Infallibilisten erklären und beweisen können«¹¹³. Er verteidigte die deutschen Minoritätsbischöfe als »Männer von Ehre und Pflichtgefühl«, kritisierte mehr als deutlich, «was jetzt in Rom geschieht, und die Mittel, womit es geschieht«, und fürchtete »Verwicklungen, wie wir sie in dieser Ausdehnung seit Jahrhunderten nicht mehr gehabt haben«¹¹⁴. Die Unfehlbarkeits-

109 An Frau Prof. Kleinschrod in Innsbruck, 27.7.1867; ebd., Bd. 1, S. 341f.

110 An Verlagsbuchhändler Benjamin Herder und Frau in Rom, 22./23.2.1870; ebd., Bd. 1, S. 388.

111 Vgl. Rudolf REINHARDT, Art. Hefele, Karl Joseph von, in: GATZ, Bischöfe, S. 295–297; ders., Art. Hefele, Carl Joseph (v.), in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 1239f. (Literatur); Hubert WOLF (Hg.), Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefele (1809–1893), Ostfildern 1994; SCHATZ, Vaticanum I, passim; Hermann Josef SIEBEN, Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn u.a. 1993.

112 Vgl. Erwin GATZ, Art. Ketteler, Wilhelm Emmanuel Frhr. v. (1811–1877), in: Ders., Bischöfe, S. 376–380; ders., Art. Ketteler, Wilhelm Emmanuel Frhr. v., in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 5, Freiburg i.Br. u.a. ³2006, Sp. 1413f. (Literatur).

113 An Johanna Pastor, Mariä Verkündigung [25.3.] 1870; PASTOR, Briefe, Bd. 1, S. 390.

114 An Johanna Pastor, Mai 1870; ebd., Bd. 1, S. 392.

frage sei »von Anfang an [...] die Unglaublichste [...], von der die Kirche seit Jahrhunderten heimgesucht worden«¹¹⁵.

Janssen war durch sein Studium in Tübingen im Vorfeld seiner Priesterweihe von der Theologie der einflussreichen Minoritätsbischöfe stark geprägt; er blieb zeitlebens ein Bewunderer insbesondere Carl Joseph von Hefeles. Die Verurteilung der deutschen Theologie und die mindestens inopportune Proklamation der päpstlichen Infallibilität schwächte seine Europa-Vision entscheidend: die eines vorwiegend deutschen, intellektuell ausgewiesenen antireformatorischen Ultramontanismus, von dem her das geistige Niveau Italiens einschließlich des Kirchenstaates gehoben, das laizistisch-liberale Frankreich remissioniert und das im politischen Anglikanismus befangene England rekatholisiert werden könne. Solche Entwicklungen, befürchtet wie beschworen, mussten dann erhebliche Rückwirkungen auf Deutschland selbst haben.

7. »Mit Ausschluß konfessioneller Polemik,
mit Hervorhebung des nationalen Standpunktes«:
Chancen einer gemeineuropäisch relevanten Irenik

Bereits 1861, im Zuge der Arbeiten an *Frankreichs Rheingelüsten*, hatte Janssen das Projekt einer historischen Zeitschrift umgetrieben, die als eine Art Gegenentwurf zu der von Heinrich Sybel herausgegebenen *Historischen Zeitschrift* und die nationalprotestantischen Entwürfe der »gothaischen Geschichtsbaumeister« angelegt war. »Mit Ausschluß konfessioneller Polemik, mit Hervorhebung des nationalen Standpunktes sollte sich die Zeitschrift vorzugsweise [...] mit deutscher Geschichte beschäftigen« und wissenschaftliche, aber auch populärwissenschaftliche Beiträge für eine weite Bewusstseinsbildung liefern. Was versprach sich Janssen davon?

Wie im Mittelalter das kirchliche Element das nationale geeint, so muß uns jetzt das nationale einander kirchlich näher führen – das war von jeher meine Überzeugung, und die Geschichte unserer Geschichtschreibung der letzten Dezennien lehrt, daß die größere oder geringere Einseitigkeit der Historiker mit ihrem stärkeren oder schwächeren Nationalgefühl in gleichem Verhältnisse steht. [...] Je größer die Aufrichtigkeit unserer Überzeugungen, desto weniger hartnäckig werden wir auf ihre Richtigkeit bestehen wollen und desto eher Herz und Auge offenhalten, um die Überzeugungen anderer zu würdigen. [...] Glauben Sie doch nicht, daß das Wort unserer Kirche: *extra ecclesiam nulla salus*, alle Protestanten ausschließe. Wer nach Wahrheit ringt und sie gern bekennen will, wo er sie erkannt, ist Katholik, wenn er auch äußerlich nicht zu

115 An Pfarrer Andreas Schneider, 19.8.1870; ebd., Bd. 1, S. 401.

unserer Kirche gehört. Auf der geheimnisvollen Leiter, wo Gottes Engel, d.h. die heiligen Gedanken auf und nieder steigen, ist keine letzte Stufe zu finden¹¹⁶.

Die Idee, auf einem die Spaltungen der Reformation und des protestantisch-nationalistischen Kultur- und Geschichtsbewusstsein überwindenden Projekt eine neue kulturelle und wissenschaftliche Blüte Deutschlands zu begründen und es damit unter den Vorzeichen eines auch anonymen Katholizismus zur europäischen Vormacht fortzuentwickeln, sollte sich als nicht eben sehr realistisch erweisen. Aber es zeigt sich im Nachhinein, dass alle diejenigen in die Irre gingen, die Janssen entweder nur als glühenden Reichspatrioten oder als intransigenten Römling wahrnahmen. »Ich bin katholischer Geistlicher und denke daher über manchen Dinge anders wie Sie«, schrieb er an den evangelischen, später konvertierten Historiker Onno Klopp,

aber wo ein Protestant so unbefangen und aufrichtig, so treu und bescheiden und so warm patriotisch mir entgegentritt wie Sie, da reiche ich gern die Hand und verstärke meine Überzeugung, daß doch noch einmal eine Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen möglich ist [...] ¹¹⁷.

Noch 1882 beschrieb Janssen die »kirchliche Revolution des 16. Jahrhunderts« als »ein Strafgericht Gottes. Ich meine, die Protestanten sollten es dafür ansehen und gemeinsam mit den Katholiken arbeiten, daß dieses Gericht zu Ende gehe«¹¹⁸. Nicht die Schlachten von 1866, aber doch die von 1870/71 versahen solche Überlegungen damals offenbar mit einer realpolitischen Perspektive. Erst in der rückschauenden Analyse zeigt sich, wie unüberwindlich die konfessionellen Antagonismen in der Bewertung der politischen Entwicklung blieben¹¹⁹. Aus heutiger Sicht frappiert die Selbstverständlichkeit, mit der das Militärische, der Krieg, in solchen Optionen ein trotz aller Opfer kühl einberechnetes Mittel blieb.

Aber diese Deutschland-Utopien mit europäischen Untertönen hielten nicht lange. Nach der Marginalisierung der deutschen Theologie, nach dem Ersten Vatikanum und der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, unverstanden und falsch verstanden, wie sie insbesondere in Deutschland blieb, nach der Dissidenz wichtiger Köpfe der katholischen Intelligenz in den Altkatholizismus, folgte nicht etwa eine von Deutschland ausgehende europäische Mission der szientistisch gut Gesinnten, sondern ein Kulturkampf.

¹¹⁶ An Prof. Dr. Wilhelm Arnold, 27.7.1861; ebd., Bd. 1, S. 140.

¹¹⁷ An Onno Klopp, 24.8.1861; ebd., Bd. 1, S. 142f.

¹¹⁸ An Friedrich Paulsen, 23.10.1882; ebd., Bd. 2, S. 151.

¹¹⁹ Vgl. oben Anm. 64 und 65.

Der Bischof von Mainz hat es doch seit Jahren richtig vorausgesagt, daß von Preußen aus der eigentliche Kirchenstreit, gegen den die Wirren von 1837¹²⁰ nur als Kinderspiel anzusehen, werde heraufbeschworen werden¹²¹.

Janssen kommentierte ihn ganz affirmativ, schwärmte von großen »Versammlungen katholischer Männer« und der Güte und Treue des katholischen Klerus¹²² und beschwor einen Optimismus, der sich darauf gründe, »daß Episkopat und Klerus und Volk so einheitlich zusammenstehen wie meiner Meinung nach noch nie in der Kirchengeschichte«¹²³. Seine im Vorfeld ablehnende Haltung zum Ersten Vatikanum und zum Unfehlbarkeitsdogma veränderte sich schlagartig:

A posteriori geschlossen, ist nichts erfreulicher, als daß die gewiß gutgemeinten Wünsche des deutschen Episkopats auf dem Konzil nicht durchgedrungen sind. Sie wissen, früher habe ich anders gedacht, aber die Ereignisse haben mich gründlich eines Besseren belehrt¹²⁴.

Nun sei »mit der Feder für die echte Aufklärung des Volkes« zu arbeiten¹²⁵. Woran er aber festhielt, und worin ihn ultrakonservative protestantische Kreise um Ludwig von Gerlach bestärkten, waren die ausgerechnet durch den Kulturkampf intensivierten Bekehrungshoffnungen, gerade weil der Nationalprotestantismus nun sein wahres Gesicht zeige:

Wie wunderbar ist alles gekommen, wie groß steht die Kirche in ihrer Einheit mitten unter den inneren und äußeren Verfolgungen da! Ich für meinen Theil habe noch nie so gläubig und hoffnungsfreudig in die Zukunft gesehen wie jetzt [...]. Während aber die Kirche sich entfaltet, gerade infolge der Stürme, geht auf protestantischer Seite aller noch bis jetzt vorhanden gewesener Positivismus verloren. Der deutschtümelnde Humanitätsschwindel beherrscht dort alle Kreise¹²⁶.

Janssen berichtete von einer »sehr erregten Sitzung« des preußischen Abgeordnetenhauses, wo er »die ganze Gesellschaft der Kulturkämpfer in ihrer gemeinen Gesinnung und einem wirklich pöbelhaften äußern Benehmen« kennen gelernt habe¹²⁷. Vier Jahre später beschrieb er die »Verwüstung der Seelsorge, wie sie der unselige sog. Kulturkampf herbeigeführt«, als das

120 Gemeint ist der Mischehenstreit zwischen dem Kölner Erzbischof Clemens August von Droste-Vischering und der preußischen Regierung, der als sog. »Kölner Ereignis« bzw. »Kölner Wirren« in die Geschichte einging; vgl. Wilhelm DAMBERG, *Moderne und Milieu 1802–1998*, Münster 1998, S. 71–80 (Literatur).

121 An Pfarrer Andreas Schneider, 23.7.1871; PASTOR (Hg.), Briefe, Bd. 1, S. 418.

122 Ebd., S. 422.

123 An Pfarrer Andreas Schneider, 23.12.1871; ebd., Bd. 1, S. 423.

124 Ebd., S. 423f.

125 Ebd., S. 424.

126 An Frau Professor Kleinschrod, 4.6.1872; ebd., Bd. 1, S. 427f.

127 An Josephine und Maria Fronmüller, 2.5.1875; ebd., Bd. 2, S. 20.

schwerste Verbrechen, das an unserem Volk begangen worden, ein wahres *nefandum scelus* [unsägliches Verbrechen; A.H.]. Ich kann gar nicht darüber schreiben, so weh tut mir, was ich über die Folgen dieser Verwüstung, insbesondere für die Jugend, von so vielen Seiten höre¹²⁸.

Den Friedensbemühungen gegen Ende der 1870er Jahre stand er skeptisch gegenüber:

Wenn jemals, scheint mir, so ist gerade jetzt für uns Katholiken Misstrauen die größte Klugheit. Ein Versumpfen des »Kulturkampfes« durch Nachgeben von Seiten der Berliner Hochmögenden bloß in den schlimmsten Dingen und durch diesfallsiges Nachgeben und Ausgleichen von Seiten der Katholiken wäre, glaube ich, das Schlimmste, was uns treffen könnte. Aber ich bin nicht besorgt in diesen Dingen und rechne auf unseren herrlichen Leo XIII.¹²⁹.

Der scharf markierte Unterschied zwischen Religionsfreiheit und staatlicher Repression durfte gerade nicht verwischt werden: Hier blieb der Janssen von 1878 dem von 1863/64 treu¹³⁰. Von seinen Ideen eines katholischen Europa unter deutscher Führung jedoch hatte die internationale wie nationale Entwicklung nichts übrig gelassen. Buchstäblich gar nichts war verlaufen wie erwartet oder erhofft.

7. »Gedankenreich – fruchtbar – national«: Grenzen einer gemeineuropäisch relevanten Irenik

Der eingangs genannte Rekurs auf Kriterien eines aktuellen christlichen Europa-Verständnisses – politische und ökonomische Kooperation in einer föderativen Staatlichkeit, repräsentative Demokratie, kulturelle Zusammengehörigkeit in regionaler Pluralität – lässt es nach allen obigen Befunden kaum zu, Johannes Janssen als seinen unmittelbaren Vorläufer zu kennzeichnen. Das wäre nicht weiter von Bedeutung, wäre nicht gerade Janssen derjenige gewesen, der das Geschichtsbewusstsein der deutschen Katholiken in Massenaufgaben prägte und dessen Kommentierungen der Zeitgeschichte in einem 1892 publizierten Lebensbild¹³¹ und in den seit 1920 veröffentlichten Briefen breite Geltung erlangten.

Somit wird Janssen zu einem Repräsentanten, an dem sich ein weitgehendes Nicht-Verhältnis überdurchschnittlich gebildeter katholischer Kreise des Kaiserreichs zum Thema und Problem »Europa« dokumentieren lässt: Einen positiven Identitätsbezug gab es zunächst zur Kirche, ihrem Glau-

¹²⁸ An Benjamin Herder und Frau, 9.4.1879; ebd., Bd. 2, S. 84.

¹²⁹ An Onno Klopp, 22.7.1879; ebd., Bd. 2, S. 94.

¹³⁰ Vgl. oben bei Anm. 82–84.

¹³¹ Vgl. PASTOR, Lebensbild.

benssystem und ihrer seit dem Kulturkampf als »katholisches Milieu«¹³² beschriebenen Verfasstheit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit des wilhelminischen Deutschland – bei allen Binnendifferenzierungen, die hier nicht im Einzelnen ausgeführt werden können. Eine klar erkennbare, aber kaum konsistente Identitätsbindung existierte weiterhin an das kleindeutsche Reich bismarckscher Prägung ebenso wie an großdeutsche Nationenvorstellungen – auch hier mit einem breiten Spektrum diskursiver Haltungen und ihrer Übersetzung in politische, gesellschaftliche und öffentliche Praxis. Schließlich drittens galten Identitätsorientierungen der regional-lokalen Lebenswelt. Diese Beobachtungen an Johannes Janssens Œuvre und Korrespondenz, die durch die jüngsten Forschungen zum politischen Bewusstsein der deutschen Katholiken weitgehend gestützt werden¹³³, sind für das Thema des Mainzer Kollegs brisant: Die Idee eines politisch und ökonomisch geeinten Europa wurde nirgends auch nur leise gedacht, konzeptionell entworfen, geschweige denn beschworen. Ideelle und kulturelle Werte wurden kaum als übergreifende Gemeinsamkeiten wahrgenommen: Die Demokratie war durch die Gewaltgeschichte der Französischen Revolution und durch die antiklerikalen Affekte des Liberalismus diskreditiert; konfessionelle Pluralität sollte durch einen katholischen Hegemonialismus überwunden werden, für den nach der Mitte des 19. Jahrhunderts die Zeichen der Zeit einen historischen Moment lang günstig zu sein schienen.

Nationalistische Vorstellungen erscheinen allenthalben begrenzt und reduziert, aber der nationale Deutungsrahmen als solcher war von frappierender Dominanz. Es waren jedoch vor allem die Geschichtsbilder, welche diese Dominanz strukturell offen hielten: die gemeinchristlichen Traditionen der Spätantike, deren Persistenz in einem christlichen Mittelalter mit seinen auch politisch-universalistischen Herrschaftskonzepten, korrespondierend das Negativ-Stereotyp vom Spaltungspotenzial der Reformation und der chauvinistischen Egoismen. Gerade das »Dazwischen« also ist typisch: Der deutsche Katholizismus – und die verschiedenen Katholizismen in den westlichen Ländern ebenso – dachten und agierten in nationalen, wenn auch kaum nationalistischen Bahnen; aber regionale Orientierungen und personale Loyalitäten traten dem ausbalancierend oder konkurrierend an die Seite. »Europa« lag nicht völlig jenseits dieser Vorstellungswelt, war aber in spätromantischen, gleichwohl aktualistisch politisierten Geschichtsbildern vom Mittelalter fundiert und daher latent antireformatorisch und antiaufklärerisch, antiliberal und antibürgerlich getönt. Nur der Papst und das westliche Christentum vor der Kirchenspaltung galt nach 1848 den meisten vom Ultramontanismus geformten Katholiken als europäisch, und

¹³² Vgl. oben Anm. 21.

¹³³ Vgl. HOLZEM, Katholiken.

daher gerade nicht die mit der liberalen Bürgerwelt der Moderne identifizierten parlamentarischen Repräsentationskonzepte, die (in unterschiedlicher Aufrichtigkeit) auf den allgemeinen Menschenrechten fußten. Der deutsche Katholizismus gehörte nach einer Typologie Urs Altermatts¹³⁴ zu den sich segregierend gegen die neuen Staatlichkeiten wendenden Konfessionsgruppen Europas, ähnlich wie in der Schweiz und den Niederlanden, anders als in Irland und Polen. Nicht so sehr die Nation selbst schürte das Ressentiment; intellektuelle Katholiken wie Janssen hatten ihre eigenen Nationskonzepte. Skepsis zog vielmehr der selbstreferenziell ideologische Staat auf sich, der die vorstaatlichen Rechte der Kirche nicht respektierte: Das eigentliche Problem war die »Überhöhung des Staates zur sittlichen Macht« und die als Elitenegoismus verdächtige liberale Vertragstheorie¹³⁵. Gegen dieses Nationsverständnis blieb katholischen Intellektuellen wie Janssen eine Restidee abendländisch-europäischer Universalität; freilich kam sie ganz konfessionalistisch daher, hatte die europäische Bekenntnisspaltung ebenso negativ verarbeitet wie den der religionsfeindlichen Aufklärung zugeschriebenen Laizismus der Französischen Revolution und der sich darauf beziehenden liberalen Politikkonzepte.

Dennoch war die eingangs zitierte *Deutsche Geschichte*, deren Niederschrift in den Jahren des Kulturkampfes begonnen wurde, nicht allein ein Einschwenken auf dessen grassierenden nationalpolitischen Konfessionalismus, sondern im Gegenzug auch das Forttreiben eines quasi »europäischen« Projekts unter ebenso katholischen wie deutschen Vorzeichen. »Es war doch eine merkwürdige Zeit«, schreibt Janssen im Vorgriff auf sein Vorwort an Onno Klopp,

die der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wohl die gedankenreichste und fruchtbarste zugleich, wie die nationalste, die Deutschland gehabt. Ich kann, glaube ich, den ersten großen Theil des Bandes füglich bezeichnen: »Das Zeitalter der Reformation und die geistige Vorherrschaft Deutschlands in Europa«¹³⁶.

Das Voran nahm Maß an einem Zurück: Janssens Leser sollten den Reformationsrevisionismus als ein europäisches Projekt begreifen.

134 Vgl. Urs ALTERMATT, Religion und Nation. Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert, in: Dieter RULOFF (Hg.), Religion und Politik, Chur/Zürich 2001, S. 27–52.

135 Vgl. Siegfried WEICHLIN, Nationsbilder und Staatskritik im deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Urs ALTERMATT/Franziska METZGER (Hg.), Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2008, S. 137–151; das Zitat S. 145.

136 An Onno Klopp, 24.11.1874; PASTOR, Briefe, Bd. 2, S. 14. Vgl. ebd., S. 16 die nochmals verschärfte Formulierung: »Das Zeitalter der Reformation und der geistigen Vorherrschaft Deutschlands in Europa bis zum Ausbruch der kirchlich-politischen Revolution«; letztere habe dann die sog. »sociale Revolution des Bauernkriegs« nach sich gezogen.

Diese Europa-Vision aber hatte bleibend klar gezogene Grenzen: Janssen zeichnete und lebte in einem Europa, das er vor allem als Europa der Nationen wahrnahm. Darin eingezeichnet war ein Europa der umkämpften Religions- bzw. Konfessionsräume. Protestantismus und Säkularismus mussten zurückgedrängt oder ›anonymer Katholizismus‹ integriert werden; Katholizismen hingegen wurden nach nationalen Typen klassifiziert im Hinblick auf die Chancen, die sie diesem Projekt eröffneten: Frankreich liberal, latent verkommen und wenig verlässlich, Italien echt fromm, aber ungebildet, England als Hoffnungsraum, Deutschland als Land des Kulturkampfes, in dem die exemplarische Auseinandersetzung zwischen dem Katholizismus und dem Ungeist der Moderne ausgefochten werden musste – intellektuell ebenso wie in der Mobilisierung sozialen Zusammenhalts. Darum musste sich die (Re-)Europäisierung wahrer, kirchlicher Kultur unter den Vorzeichen einer katholisch-deutschen Theologiedominanz vollziehen; die Spaltung der Eliten des deutschen Katholizismus an der Infallibilitätsfrage und die geradezu anti-intellektuellen, brachialen Strategien der Kurie wie der Konzilsmehrheit wurden zur Katastrophe der 1860er und 1870er Jahre, mit der das ganze Projekt in sich zusammenfiel.

Verstörend ist aus heutiger Perspektive der geradezu selbstverständliche Bellizismus in diesen Vorstellungen. Kriege werden als Erschließungskonflikte konfessioneller Hegemonialräume betrachtet. Das ist keine dominierende Vorstellung, aber eine theologisch brisante: Wie selbstverständlich kann gedacht werden, dass Gott Kriege zulässt, um wahres Christentum zu verbreiten?¹³⁷ Nun ist es nach Janssens Tod 1891 alles ziemlich anders gekommen, am schlimmsten anders wohl mit Deutschland selbst und mit seinem Verhältnis zu Frankreich. Vom Querdenkertum Janssens wird man vielleicht dennoch (oder gerade deshalb) einen Punkt festhalten können, die Idee nämlich, nationales Selbstbewusstsein als Projekt internationalen und interkonfessionellen Austausches und wechselseitiger Bereicherung zu begreifen. Auf dem Katholikentag von 1863 hielt Janssen eine Rede *Über die Kirche und die Freiheit der Völker*. Das war natürlich ganz Mittelalterbegeistert, aber für den Grundgedanken zitierte er Leibniz, und zwar in einem ganz unnationalen, europäisch-aufgeklärten Sinn: »Die Kirche brachte den Völkern die Freiheit, weil sie ihnen die Gesittung gebracht hat. Denn nur durch die Gesittung werden die Völker wahrhaft frei.«¹³⁸

¹³⁷ Vgl. Andreas HOLZEM, Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens. Einführung, in: Ders. (Hg.), Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens, Paderborn u.a. 2009, S. 13–104, hier S. 56–70 und 84–91.

¹³⁸ PASTOR, Briefe, Bd. 2, S. 173¹.

Gregor Etzelmüller

Karl Barth als Europäer und europäischer Theologe

Die Theologie Karl Barths war und ist ein europäisches Ereignis. Zwei internationale Konferenzen, die eine 2005 in Heidelberg, die andere 2006 in Jena, haben die europaweite, in sich hoch differenzierte Rezeptionsgeschichte der Theologie Karl Barths nachgezeichnet¹. Auch heute wird Barths Theologie nicht nur im deutschen Sprachraum rezipiert: In den letzten drei Jahren erschienen Werke von und über Karl Barth in deutscher, englischer, niederländischer, ungarischer, französischer, italienischer, spanischer und kroatischer Sprache. Von den zwanzig Dissertationen zur Theologie Karl Barths, die in den letzten drei Jahren abgeschlossen wurden, wurden zwölf auf Englisch und je vier auf Niederländisch bzw. Deutsch verfasst².

Dass Barths Theologie bis heute als ein europäisches Ereignis begriffen und weitergeschrieben wird, dürfte auch darin begründet sein, dass Barth selbst eine europäische Existenz führte, dass er seine Theologie, aber auch sein politisches Engagement nicht nur aus einer Schweizer Perspektive heraus entwarf, sondern stets mehrperspektivisch arbeitete. In Barths Werk und Wirken sind die Erinnerungen und Erwartungen verschiedener Nationen kopräsent. Das gilt insbesondere für den Barth der Kirchlichen Dogmatik und des Kirchenkampfs, lässt sich aber auch schon am frühen Barth und dessen Haltung zum Ersten Weltkrieg zeigen.

1. Der Erste Weltkrieg als Krise Europas im Denken Karl Barths

Zwei Grenzüberschreitungen des jungen Karl Barth haben sein politisches Denken mitgeprägt: Zum einen studierte Barth nicht nur in der Schweiz, sondern auch in Deutschland, wo er nach seinem Examen als Redaktionsgehilfe für die Zeitschrift *Christliche Welt* einen bestimmten Ausschnitt deutscher Theologie und Kirchlichkeit aufs Trefflichste kennen lernte. Zum

1 Die Jenaer Tagung ist dokumentiert in: Martin LEINER/Michael TROWITZSCH (Hg.), Karl Barths Theologie als europäisches Ereignis, Göttingen 2008. Die Heidelberger Tagung, die auch die außereuropäische Rezeptionsgeschichte der Theologie Barths reflektiert hat, ist bisher leider nicht dokumentiert.

2 Die Angaben sind der im Internet zugänglichen Karl Barth Bibliographie entnommen (URL: <http://webserver.thuk.nl/barth/index_Duits.htm>).

anderen kehrte Barth aus Deutschland nicht in die Deutschschweiz zurück, sondern in die französischsprachige Schweiz, nach Genf, wo er sein Vikariat absolvierte.

Diese Grenzüberschreitungen ermöglichen es schon dem frühen Barth, gerade auch politische Prozesse mehrperspektivisch zu beobachten: So kritisiert er in einer Predigt am Schweizer Betttag 1913 die politische Kultur der Schweiz, indem er sie mit derjenigen Deutschlands vergleicht. Während in Deutschland, wo er die Reichstagswahlen von 1907 miterlebt habe, vor Wahlen »um Ideen und Überzeugungen« gestritten werde, werde in der Schweiz oftmals nur nach persönlichen Interessen statt nach politischen Überzeugungen gewählt.

Wenn wir da nicht ganz anders werden, dann geben wir eben den Völkern Europas *kein* gutes Beispiel, dann wird man überall scheinbar mit Recht sagen können: Seht, so geht's zu, wenn man die Leute sich selber regieren läßt! Dann werden wir mitschuldig sein daran, wenn es im Staatsleben anderer Völker nicht vorwärts gehen will³.

Barth versteht die Differenzen zwischen den politischen Systemen und Kulturen als wechselseitige Herausforderungen, die als solche demokratische Lernprozesse anstoßen können. Die Schweizer sollen von der politischen Kultur Deutschlands lernen, damit Deutschland und andere europäische Völker vom politischen System der Schweiz lernen können.

Entsprechend mehrperspektivisch nimmt Barth auch den Ersten Weltkrieg wahr. Die Präsenz Genfs – und über Genf vermittelt des französischen Volks – in seinem Denken führt Barth zu einer scharfen Kritik der deutschen Wahrnehmung der Ereignisse und erlaubt ihm, die natürliche Affinität der Deutschschweizer zum Deutschen Reich⁴ zu überwinden. Am 30. August 1914 führt Barth in einer Predigt im aargauischen Safenwil aus:

Wir hier sind zwar auch deutschen, alemannischen Stammes, und insofern stehen uns selbstverständlich unsere deutschen Nachbarn von den kämpfenden Parteien am nächsten. Aber was soll uns der deutsche Hochmut und Haß gegen die Franzosen, gegen die Russen? Wir haben keinen Anlaß, diese Stimmungen auch nur im geringsten mitzumachen. Sind nicht die Waadtländer, die Genfer, die Tessiner unsere schweizerischen Brüder? Und es sind doch Franzosen, Italiener, fremde Völker, wenn man so will. Aber wir anerkennen das nun einmal nicht, wir Schweizer, daß zwischen

³ Karl BARTH, Predigten 1913, hg. von Nelly BARTH und Gerhard SAUTER, Zürich 1976, S. 485.

⁴ Die Verbundenheit der Deutschschweizer mit dem deutschen Reich zeigt sich selbst in einer Äußerung Eduard Thurneysens in einem Brief an Barth vom 20. Mai 1915: »Heute fallen die Würfel in Italien vielleicht auch über unser Geschick. Denn wenn Rußland, England, Frankreich, Italien über Deutschland Meister werden sollten, dann ist das etwas wie ein Gottesgericht über Europa, weil es bedeutete, daß das Volk der besten Werte und der besten Zukunftsverheißungen zertreten wird«. In: Karl BARTH/Eduard THURNEYSEN, Briefwechsel, Bd. I. 1913–1921, hg. von Eduard THURNEYSEN, Zürich 1973, S. 44.

fremden Völkern Haß und Krieg sein müsse, wir haben uns zusammengetan, drei »fremde« Völker, und zueinander gesagt: wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern. Diese unsere Einigkeit muß sich jetzt bewähren, aber nicht nur nach innen, auch in unserem Urteil über das Ausland⁵.

Weil Barth als Schweizer, als Grenzgänger zwischen der Deutschschweiz und der Romandie, europäisch und nicht national denkt, erschließt sich ihm die Gottlosigkeit der Gottesrede der kriegsführenden Nationen:

Es kann gar keine Rede davon sein, daß Gott den Deutschen »hilft« oder den Franzosen oder den Engländern. Gott »hilft« auch nicht uns Schweizern. Gott hilft dem Recht und der Liebe. Gott hilft seinem Reiche, und das ist international⁶.

Eben deshalb dürfe man sich auch durch den Weltkrieg nicht darin beirren lassen, dass die Bestimmung der Völker nicht der Kampf der Nationen, sondern die Gemeinschaft der Kinder Gottes sei. Wo man erkenne, dass Gott will, dass allen Menschen geholfen werde, könne man gar nicht anders, als an den Völkerfrieden zu glauben und sich für ihn einzusetzen.

Dieser Einsatz für den Völkerfrieden impliziert für Barth vor allem eine neue Bewertung des Patriotismus, der sich im Weltkrieg als »eine Quelle des Verderbens« erwiesen habe. Fortan muss nach Barth

über dem Vaterland die Gemeinschaft und Bruderschaft der Menschen stehen, von der das deutsche, französische oder schweizerische Vaterland nur ein Glied ist, ein Glied, das nicht gegen die anderen, sondern nur mit den anderen Gliedern leben kann, jedes als ein besonderer Gedanke Gottes. Und Gottes Gedanken streiten nicht untereinander⁷.

Barths Hoffnung zielt also auf eine nachhaltige Friedensordnung, die in einer neuen Gemeinschaft der europäischen Nationen besteht. Dennoch hat sich Barth mit entsprechenden politischen Forderungen nicht nachhaltig beschäftigt. Barth will vor allem die radikale Differenz gewahrt wissen, die auch noch zwischen der wünschenswertesten europäischen Friedensordnung und dem Frieden des Reiches besteht. Da alle menschlichen Friedensordnungen immer auch vom menschlichen Unfrieden gekennzeichnet seien, komme es vor allem auf die rechte Gotteserkenntnis an.

Über alle Vermutungen und Hoffnungen auf künftige bessere Zustände, die wir hegen mögen, hinweg muß uns Christus wieder zeigen, wer der Vater ist und wer wir [sind]. Daß er, der Vater, von Haß und Vernichtung nichts weiß und daß auch wir davon frei werden können. Daß all dies Traurige, Vorläufige, in dem wir jetzt drin stehen, nicht die Wahrheit ist, nicht das Bleibende, daß der Friede unsere Heimat ist⁸.

5 Karl BARTH, Predigten 1914, hg. von Ursula und Jochen FÄHLER, Zürich 1974, S. 446f.

6 Ebd., S. 451.

7 Ders., Predigten 1915, hg. von Hermann SCHMIDT, Zürich 1996, S. 77.

8 Ebd., S. 76f.

Barth richtet seine Hoffnung also nicht auf eine europäische Integrationspolitik, so nahe er dem Gedanken eines europäischen Völkerbundes nach dem Vorbild der Schweiz auch steht, sondern allein auf die rechte Gotteserkenntnis.

Wo Gott als ein Gott der Gemeinschaft und der Gerechtigkeit erkannt wird, da wird zugleich deutlich, dass alle Völker von ihm abgefallen sind. In diesem Sinn versteht Barth den Weltkrieg als Gottes Gericht über die europäische Zivilisation:

Wir meinten, wir seien auf guten Wegen, wir europäischen Menschen. Es kam uns als ganz selbstverständlich vor, daß wir die Spitze und die edelste Blüte der Menschheit seien. [...] Nun kommt Gott und sagt uns schroff und hart: Nein! Ihr seid nicht auf gutem Weg!⁹

Gott vollzieht nach Barth sein Gericht, indem er die Völker Europas die natürliche Folge ihres geschichtlichen Handelns erfahren lässt. Anstatt wie die kriegführenden Parteien die Schuld am Krieg jeweils bei den anderen zu suchen, versteht Barth den Krieg als »die unmittelbare Folge des Geistes, in dem die europäische Menschheit bisher gelebt hat«¹⁰. Insbesondere der überhitzte Nationalismus und die kapitalistische Denk- und Wirtschaftsweise haben nach Barth zu diesem Krieg geführt. Barth versteht den Krieg als natürliche Konsequenz einer »Welt, die auf den Konkurrenzkampf, auf das Recht des Stärkeren aufgebaut ist; eine solche Welt kann nicht anders als mit Krieg enden, mit gegenseitigem Morden und Zerstören«¹¹.

Indem Barth in den von ihm beobachteten Tun-Ergehens-Zusammenhang das Handeln Gottes einschreibt, gewinnt die Krise, in der Europa steht, für ihn einen hoffnungsvollen Sinn: Gott will, »daß uns durch den Krieg unsere Sünde verleidet werde«¹². Indem der Krieg, wo er als Gottes Gericht verstanden wird, die Menschen und Völker in eine tiefe Solidarität in der Schuld führe, in eine Situation, da »sie einander nichts mehr vorzuwerfen haben«¹³, könne der Krieg die Völker aus ihrem Hochmut reißen und eine Einigkeit schaffen, die die Orientierung am Recht des Stärkeren zu überwinden vermöge.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Kirchen haben Europa das Evangelium zu verkündigen, dass Gott ein Gott der Liebe und der Gerechtigkeit sei. In dieser Verkündigung decken die Kirchen den Völkern Euro-

9 Predigten 1914, S. 438; zu Barths Deutung des Ersten Weltkriegs als Gericht vgl. Gregor ETZELMÜLLER, ... zu richten die Lebendigen und die Toten. Zur Rede vom Jüngsten Gericht im Anschluß an Karl Barth, Neukirchen 2001, S. 79f.

10 Predigten 1915, S. 305.

11 Predigten 1914, S. 439.

12 Ebd., S. 466.

13 Ebd., S. 437.

pas das Gericht auf, unter dem sie alle miteinander stehen. Weil aber Gott der Richter ist, hat dieses Gericht einen zukunftsweisenden Sinn: es zielt auf eine neue Ordnung zwischen den Völkern, in der die Differenzen zwischen den einzelnen Nationen nicht nivelliert, sondern als Ausdruck der Polyphonie Gottes lebensförderlich gemeinsam zum Klingen gebracht werden.

2. Europa im theologisch-politischen Denken Barths nach 1938

Zu einem wirklichen Thema wird Europa für Karl Barth im Kontext der Bedrohung Europas durch den Nationalsozialismus. In den digital erfassten Werken Karl Barths – dazu gehört die Kirchliche Dogmatik ebenso wie die Gesamtausgabe – finden sich 44% der Belege des Stichworts »Europa« in Texten aus den Jahren 1938 bis 1945. Auffällig ist dabei, dass sich 1938 keine datierbaren Belege vor dem 19. September finden. Damit lässt sich jener Einschnitt, an dem für Barth Europa zum Thema wird, genau bestimmen: es ist die sog. Sudetenkrise, in der Barth seinen berühmten Brief an den Prager Theologen Josef Hromádka schreibt, in dem er die Tschechoslowakei zum Widerstand gegen das nationalsozialistische Deutschland aufruft¹⁴. In keinem anderen Schriftdokument Barths wird – gemessen im Verhältnis zum Umfang des Textes – das Stichwort Europa häufiger benutzt als in diesem Brief. Damit lässt sich sagen: Europa wird im Moment seiner Bedrohung für Barth zum Thema.

2.1. Barths europäische Wahrnehmung der sog. Sudetenkrise

Barth sieht 1938 hellsichtiger als andere, dass Europa, seine Demokratien und seine Freiheit, aber auch sein Frieden durch Hitlers Griff nach den sog. sudetendeutschen Gebieten gefährdet ist. Angesichts der sich abzeichnenden Tendenz, dass England und Frankreich Hitlers Forderungen erfüllen werden, schreibt Barth an seinen Freund Hromádka am 19. September:

Das eigentlich Furchtbare ist ja nicht der Strom von Lüge und Brutalität, der von dem hitlerischen Deutschland ausgeht, sondern die Möglichkeit, daß in England, Frankreich, Amerika – auch bei uns in der Schweiz – vergessen werden könnte: mit der Freiheit Ihres Volkes steht und fällt heute nach menschlichem Ermessen die von Europa und vielleicht nicht nur von Europa¹⁵.

¹⁴ Vgl. Karl BARTH, *Offene Briefe 1935–1942*, hg. von Diether KOCH, Zürich 2001, S. 113–115; vgl. dazu Martin ROHKRÄMER, *Karl Barth in der Herbstkrise 1938*, in: *Evangelische Theologie* 48 (1988), S. 521–545.

¹⁵ *Offene Briefe 1935–1942*, S. 113.

In aller Direktheit ruft Barth die Tschechen zum militärischen Widerstand gegen die Okkupation auf, selbst für den Fall, dass diese unter Zustimmung der Westmächte erfolge: »Jeder tschechische Soldat, der dann streitet und leidet, wird es auch für uns – und, ich sage es heute ohne Vorbehalt: er wird es auch für die Kirche Jesu Christi tun«. Barth sieht eine Situation gegeben, in der man »die Furcht vor der Gewalt und die Liebe zum Frieden entschlossen an die zweite und die Furcht vor dem Unrecht, die Liebe zur Freiheit ebenso entschlossen an die erste Stelle zu rücken« habe¹⁶. Als am 1. Oktober das Münchner Abkommen unterzeichnet wird und viele in der Schweiz und anderswo den Erhalt des Friedens bejubeln, notiert Barth in seinem Kalender: »Katastrophe der europäischen Freiheit in München«¹⁷.

Die politische Weisheit von Barths Brief besteht darin, dass er die Sudetenkrise konsequent in einer europäischen Perspektive wahrnimmt: Nach Barth geht es nur vordergründig um die regionale Frage, nämlich die Lösung der von vielen Sudetendeutschen als unerträglich wahrgenommenen Situation der deutschen Volksgruppe in der Tschechoslowakei. Dass dieses Problem real besteht und von der Regierung der Tschechoslowakei nicht gelöst worden ist, hat Barth nicht geleugnet¹⁸. Er hat aber gesehen, dass die deutsche Regierung nicht an der Lösung dieses konkreten Problems interessiert ist, sondern dieses Problem nutzt, um einen Rechtsstaat zu zerschlagen und sich weite Gebiete desselben einzuverleiben. Eben deshalb geht es nach Barth in der Sudetenkrise um die »Frage der politischen Ordnung in Europa«¹⁹.

Für Barth stehen sich in der Sudetenkrise Rechtsstaat und »totaler Staat«, Staat nach Röm 13 und Staat nach Offb 13, unmittelbar gegenüber²⁰. Damit stellt sich aber die Frage, ob Europa bereit ist, für den Rechtsstaat das Schwert zu ergreifen und sich so in seiner Rechtsstaatlichkeit zu bewähren – oder aber, ob man den totalen Staat wirken lassen und damit stärken will. Entsprechend bewertet Barth das Münchner Abkommen. Dieses habe »die einzige östliche Vormacht demokratischer Politik« im Stich gelassen und

vier Millionen weiterer europäischer Menschen dem Diktatorsystem (seiner Geheimpolizei, seiner barbarischen Justiz, seiner gleichgeschalteten Presse, seinem Antisemi-

16 Ebd., S. 114f.

17 Ebd., S. 117.

18 Vgl. ebd., S. 144.

19 Ebd., S. 145.

20 Vgl. Karl BARTH, Rechtfertigung und Recht [1938], in: Ders., Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, S. 5–45, hier S. 40; dazu Alexander MASSMANN, Bürgerrecht im Himmel und auf Erden. Karl Barths Ethik, Leipzig 2011, S. 142–147.

tismus, seinem Kirchenkampf, seinem Mythos usw.) [ausgeliefert] und damit diesem System neues Prestige und neue Kraft [zugeführt]²¹.

Nachdem Barth angesichts der Machtergreifung Hitlers 1933 seine Aufgabe darin gesehen hatte, Theologie zu treiben, »als wäre nichts geschehen«²², bezog er nun unmittelbar politische Stellung. Das stieß auch bei Mitgliedern der Bekennenden Kirche, selbst bei solchen, die sich im Ausland aufhielten und sich frei äußern konnten, auf Ablehnung oder zumindest Unverständnis. Am 19. Oktober schreibt Bonhoeffers Freund Franz Hildebrandt aus London an Barth: »Haben Sie uns nicht gelehrt, den politischen Protest und die Predigt des Evangeliums auseinanderzuhalten?«²³ Was vielen auch der Mitstreiter Barths nicht gelang, war, seine Ausführungen zur *Theologischen Existenz heute!* von 1933 mit seiner politischen Stellungnahme im Hromádka-Brief von 1938 zusammenzubringen.

Barth hat 1933, trotz seiner politischen Ablehnung desselben, den Nationalsozialismus als politisches Experiment geduldet. Indem er diesem politischen Experiment freilich jede theologische Bedeutung abspricht und die Kirche als »die naturgemäße Grenze jedes, auch des totalen Staates« benennt²⁴, widerspricht er schon 1933 dem totalitaristischen Ansinnen des Nationalsozialismus.

1938 hat sich demgegenüber der totalitaristische Charakter des Nationalsozialismus deutlich gezeigt:

Es hat heute keinen Sinn mehr, sich die Augen davor zu verschließen und zu leugnen: daß der Sinn und Charakter des Nationalsozialismus schon als politisches Experiment die totale, die prinzipielle, die den Menschen und die Menschen in schlechthiniger Ganzheit nach Leib und Seele nicht nur umfassende und bestimmende, sondern in

21 Offene Briefe, S. 145. In seiner gerade erschienenen Monographie zu Karl Barths Ethik stellt Alexander Massmann die Realistik und Hellsichtigkeit von Barths Wahrnehmung heraus: Das Münchener Abkommen habe Hitler nicht nur notwendige Zeit verschafft (das Deutsche Reich habe sich damals noch nicht in der Lage gesehen, zugleich an zwei Fronten gegen die Tschechoslowakei und Frankreich zu kämpfen), sondern auch wirtschaftliche Ressourcen erschlossen (die Tschechoslowakei war damals eines der industriell am weitesten entwickelten Länder); vgl. MASSMANN, Bürgerrecht, S. 251–253.

22 Karl BARTH, *Theologische Existenz heute!* [1933], in: Ders., *Dialektische Theologie. Schriften I*, hg. von Dietrich KORSCH, Frankfurt a.M./Leipzig 2009, S. 482–523, hier S. 482. Diese Aussage, die bis heute als quietistisch missverstanden wird, war 1933 eine eminent politische Aussage, da in diesem Jahr nichts so weiterging, als wäre nichts geschehen. Das hat Carl Schmitt klar erkannt. So heißt es in der Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe seiner politischen Theologie im November 1933 in Bezug auf Barths »angeblich unpolitische Lehre« von Gott als dem Ganz Anderen: »Inzwischen haben wir das Politische als das Totale erkannt und wissen infolgedessen auch, daß die Entscheidung darüber, ob etwas *unpolitisch* ist, immer eine *politische* Entscheidung bedeutet.« In: Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin⁸ 2004, S. 7f.

23 Zitiert nach Offene Briefe 1935–1942, S. 121.

24 *Theologische Existenz*, S. 523.

ihrer Humanität aufhebende, die menschliche Freiheit nicht nur begrenzende und ordnende, sondern vernichtende Diktatur ist²⁵.

Diese Diktatur könne nicht mehr als Obrigkeit »im Sinne von Röm 13 verstanden werden«²⁶, sie beanspruche vielmehr »als totale und prinzipielle Diktatur [...] unmittelbar selber eine göttliche, die göttliche Macht, zu sein«²⁷.

Als solche göttliche Macht töte sie, wo ihr die Gefolgschaft versagt wird, und verheiße sie denen, die sich freiwillig an ihr beteiligen, das nach ihr allein lebenswerte Leben²⁸. Der Nationalsozialismus erweise sich also nicht nur als Recht zersetzende Diktatur, sondern auch als »religiöse Heilanstalt«²⁹ – und damit als totale Diktatur, die dort, wo man mit Ernst Christ sein wolle, nur verneint werden könne, weil sie jenen Gehorsam verlange, der allein Gott zukomme.

Nach Barth erweist der Nationalsozialismus sowohl seinen Charakter »als Recht zersetzende Diktatur« als auch seinen Charakter als »antichristliche Gegenkirche« am klarsten »in seinem prinzipiellen Antisemitismus«³⁰. In einem Vortrag im Dezember 1938, knapp vier Wochen nach der Reichspogromnacht vom 9. November, führt Barth aus:

Wenn das geschieht, was [...] in Deutschland jetzt offenkundig beschlossen und schon ins Werk gesetzt ist: die »physische Ausrottung« gerade des Volkes Israel, die Verbrennung gerade der Synagogen und Thorarollen [...] – dann ist eben damit, allein schon damit darüber entschieden: da wird die christliche Kirche in ihrer Wurzel angegriffen und abzutöten versucht. [...] Was für Zeichen müssen eigentlich noch geschehen, wenn gerade dieses Zeichen der Kirche nicht sagt, daß sie mit dem Nationalsozialismus positiv nichts, gar nichts zu tun haben, daß sie erwachen und ihm auf der ganzen Linie ein entschlossenes Nein entgegenzustellen hat?³¹

25 Karl BARTH, Die Kirche und die politische Frage von heute [1938], in: Ders., Eine Schweizer Stimme 1938–1945, Zollikon/Zürich 1945, S. 69–107, hier S. 84.

26 Ebd., S. 84; vgl. auch Barths Äußerung während einer Diskussion in Dänemark 1939: »Hitler ist keine Obrigkeit, der gehorcht werden soll. Hitler ist ein Tyrann, der bekämpft werden muss«. Zit. nach der deutschen Übersetzung der Erinnerungen Regin Prenters bei Bent Fleming NIELSEN, Beten – und Kanonen kaufen. Evangelium und Gesetz im Zusammenhang von KD II/2, in: Michael BEINTKER u.a. (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935–1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung. Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. bis 4. Mai 2008 in der Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Zürich 2010, S. 109–136, hier S. 116. Nach Prenter hat die Erinnerung an diese Ausführungen Barths später dazu beigetragen, dass sich auch lutherische Theologen am dänischen Widerstand beteiligten. Vgl. ebd., S. 118.

27 Die Kirche und die politische Frage von heute, S. 85.

28 Vgl. ebd., S. 86.

29 Ebd., S. 85.

30 Ebd., S. 89.

31 Ebd., S. 90.

Wer in den Jahren nach 1933 Theologie getrieben hat, ohne sich durch den Nationalsozialismus faszinieren zu lassen, der muss nach Barth spätestens 1938 erkennen, dass man aus theologischen Gründen zum Nationalsozialismus nur Nein sagen kann und muss. Dieses Nein realisiert sich für Barth 1938 im Ja zum tschechischen Widerstand und zur schweizerischen Landesverteidigung³² und 1939 im Ja zum Kriegseintritt Frankreichs und Englands. In einem offenen Brief nach Frankreich schreibt Barth im Dezember 1939:

»Il faut en finir!« hat Ihr Ministerpräsident in entscheidender Stunde gesagt, und sein englischer Kollege hat das Wort wiederholt. [...] Sicher ist, daß auch und gerade jeder Christ, der die letzten Jahre mit offenen Augen und Ohren miterlebt hat, zu diesem »Il faut en finir!« seinerseits Ja und Amen sagen muß³³.

2.2. Die Freiheit Europas und die Freiheit der Kirche

Um zu verstehen, inwiefern mit der Freiheit der Tschechoslowakei auch die Freiheit Europas steht und fällt, muss man Barths damals theologisch am heftigsten umstrittenen Satz, dass der tschechische Soldat auch für die Kirche Jesu Christi streiten und leiden werde, reflektieren.

Barth selbst hat diesen Satz mit dem Hinweis auf 1. Tim 2 begründet, jener Stelle, die von jeher zur Begründung des Gebetes für die Obrigkeit dient:

So ermahne ich euch nun, daß man vor allen Dingen zuerst tue Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung für alle Menschen, für die Könige und alle Obrigkeit, auf daß wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit (1. Tim 2, 1f.).

In Kombination mit Röm 13 lässt sich sagen: Der Staat führt das Schwert, damit die Gemeinden ein ruhiges und stilles Leben in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit führen können. In diesem Sinn hätte auch der tschechische Soldat sein Schwert für die christliche Kirche erhoben. Denn wer den Charakter des Nationalsozialismus als antichristlicher Gegenkirche erkannt hat, wer, schlichter gesagt: das Schicksal der deutschen Kirche seit 1933 mitver-

³² Rechtfertigung und Recht, S. 40.

³³ Offene Briefe 1935–1942, S. 140 und 216; vgl. Karl BARTH, Des Christen Wehr und Waffen [1940], in: Ders., Eine Schweizer Stimme, S. 123–146, hier S. 135: »Zu diesem Krieg muß leider im vollen Bewußtsein um die Schrecklichkeit jedes Krieges Ja gesagt werden«. Entsprechend heißt es in Barths Brief nach Großbritannien 1941: »Wir Christen aller Länder befinden uns dem gegenwärtigen Krieg gegenüber im Unterschied zu dem, den wir vor einem Vierteljahrhundert erlebt haben, in der merkwürdig anderen Lage, daß wir ihn nicht nur als ein notwendiges Übel hinnehmen, sondern als einen rechten, von Gott nicht nur zugelassenen, sondern gebotenen Krieg bejahen müssen«. In: Offene Briefe 1935–1942, S. 282; vgl. S. 285.

folgt hat, weiß, dass die Kirche im Nationalsozialismus »nur entweder der Lächerlichkeit oder der Ausrottung verfallen kann«³⁴.

Mit der freien Existenz der Kirche steht für Barth aber zugleich die politische Kultur Europas auf dem Spiel. Denn in der »Freiheit, das Evangelium zu hören und zu verkündigen«, gründet nach Barth »alle andere Freiheit«³⁵. Eben deshalb steht und fällt mit dem tschechischen Soldaten, der auch für die Kirche streitet, die Freiheit Europas.

In seiner Schrift *Rechtfertigung und Recht* hat Barth 1938 behauptet: Was

menschliches Recht ist, das mißt sich nicht an irgend einem romantischen oder liberalen Naturrecht, sondern schlicht an dem konkreten Freiheitsrecht, das die Kirche für ihr Wort, sofern es das Wort Gottes ist, in Anspruch nehmen muß.

Wo die Religionsfreiheit gewährt werde und – für Barth ein wichtiger Zusatz – die Kirche den rechten Gebrauch davon mache, gebe es »in gegenseitiger Bestimmung und Begrenzung legitime menschliche Autorität und ebenso legitime menschliche Selbstbestimmung«³⁶. In der Tat lässt sich systematisch die Religionsfreiheit als Kern der modernen Freiheitsrechte verstehen, weil der Staat in der Religionsfreiheit anerkennt, dass sich seine Bürger im letzten nicht vom Staat her, sondern von anderswo her, Barth würde sagen: vom Evangelium her, verstehen. Indem der Staat aber darauf verzichtet, seine Bürger in schlechthinnige Abhängigkeit zu sich zu setzen, versteht er sich zugleich als der Wechselwirkung ausgesetzt: Er wirkt nicht nur auf das Leben seiner Bürger, sondern lässt zugleich die Bürger auf sich einwirken – und versteht sich damit nicht als absoluter, sondern als relativer Staat, der an der Freiheit des Individuums seine Grenze findet.

³⁴ Ebd., S. 114; vgl. S. 155; *Des Christen Wehr und Waffen*, S. 136. Das Sein der Kirche hängt freilich nicht an der Möglichkeit ihres geduldeten Daseins, es kann sich auch darin bewähren, dass die Kirche zur Märtyrerkirche wird; vgl. dazu Hromádka's Bekenntnis in einem Brief an Barth vom März 1938: »Eines wissen wir allerdings ganz klar: die Kirche Jesu Christi weder steht noch fällt mit uns und mit unserer Freiheit oder mit unserer Zivilisation. Und dieses Wissen verheißt uns denjenigen Frieden, der höher denn unsere Vernunft ist«. In: *Offene Briefe 1935–1942*, S. 106f. Die Staaten, die sich dem nationalsozialistischen Deutschland entgegenstellen, kämpfen zwar auch für die Kirche, aber die Existenz der Kirche hängt nicht an diesem Kampf. Darum ist die Überschrift, unter der die Prager Presse Barths Brief an Hromádka veröffentlichte: »Die ihr Gottes Streiter seid ...«, unangemessen. Vgl. ebd., S. 112. 1939 führt Barth mit Bezug auf diese Überschrift aus, man solle »den Völkern der demokratischen Staaten wahrhaftig nicht einreden, daß sie so etwas wie Gottesstreiter seien«. Vgl. ebd., S. 217f. Der Sieg, aus dem die Kirche allein lebt, ist nach Barth in Kreuz und Auferstehung Christi erungen. Eben deshalb könne und dürfe die Kirche nicht zum Kreuzzug rufen. Denn der »am Kreuz gestorben ist, ist auch für Hitler gestorben und erst recht für alle die verwirrten Menschen, die freiwillig oder unfreiwillig unter seinen Fahnen stehen«. Vgl. ebd., S. 217.

³⁵ *Des Christen Wehr und Waffen*, S. 136.

³⁶ *Rechtfertigung und Recht*, S. 44.

Barth hat weder in *Rechtfertigung und Recht* noch in seinen theologisch-politischen Schriften den von ihm behaupteten Zusammenhang der Religionsfreiheit mit der Begründung aller anderen Freiheitsrechte begründet. Er hält vielmehr die historische Erfahrung dafür,

daß es gerade im Bereich der christlichen Kirche im Laufe der Zeit gerade zu »demokratischen«, d.h. auf der verantwortlichen Betätigung aller Bürger sich aufbauender Staaten gekommen ist³⁷.

Im Blick auf die Schweiz entfaltet er diesen Gedanken anlässlich deren 650-Jahrfeier 1941: Dass die Schweizer Verfassung mit den Worten »Im Namen Gottes des Allmächtigen« beginnt, dass sich auf dem Wappen der Schweiz das Kreuz findet, bedeutet nach Barth zwar nicht, dass die Schweiz eine Kirche sei, verweise aber darauf, dass es sich die Eidgenossenschaft von Anfang an gefallen lassen hat, »mit der christlichen Kirche zusammenzuleben, ihre Existenz und ihr Zeugnis von Jesus Christus mindestens hinzunehmen«³⁸.

Barth vergleicht deshalb die Schweiz mit dem heidnischen Ehemann, der nach 1. Kor 7 durch seine gläubige Frau geheiligt ist. Aufgrund dieser Heiligung erweist sich die Schweiz zwar nicht als fehlerlos, wohl aber als ein solcher Rechtsstaat, der nach Röm 13 als rechter Staat anerkannt werden könne. Gleichsam als »ein Widerschein von dem uns und dem ganzen Abendland verkündigten Evangelium von Jesus Christus« existiere die Schweiz als eine »durch das Recht verbundene Gemeinschaft freier Völker von freien Menschen«³⁹. Entsprechend komme es auch im übrigen Europa überall dort, wo man sich die Gegenwart einer freien Kirche gefallen lasse, zu Zeichen der Heiligung Europas: zur »Freiheit des Gewissens und des Wortes« und zum Ausbau demokratischer Strukturen⁴⁰.

2.3. Barths europäisches Wirken im Widerstand gegen den Nationalsozialismus

Anders als im Ersten Weltkrieg, den Barth gleichsam von der Peripherie her vor allem in Predigten thematisierte, gestaltete er in den Jahren nach 1938 durch seine ökumenischen Kontakte und seine Briefe das europäische Zeit-

³⁷ Ebd., S. 41.

³⁸ Karl BARTH, Im Namen Gottes des Allmächtigen! 1291–1941 [1941], in: Ders., Eine Schweizer Stimme, S. 201–232, hier S. 208.

³⁹ Ebd., S. 211.

⁴⁰ Karl BARTH, Die protestantische Kirchen in Europa – ihre Gegenwart und ihre Zukunft [1942], in: Ders., Eine Schweizer Stimme, S. 251–271, hier S. 257.

geschehen mit⁴¹. Barths Briefe, wie der genannte an Hromádka, zirkulierten in Europa, wurden vielfältig übersetzt und publiziert. Der deutschen Regierung war dieses Wirken Barths ein ständiger Dorn im Auge. Nach der Veröffentlichung des Hromádka-Briefes in der Prager Presse vom 25. September 1938 verbot man zunächst die Einfuhr von Barths Büchern ins deutsche Reich. Später hat man wiederholt die Schweizer Regierung unter Druck gesetzt, das Wirken Karl Barths zu unterbinden⁴². Barths Schriften wurden daraufhin von der Schweizer Zensurbehörde⁴³ z.T. verboten und beschlagnahmt⁴⁴.

Barths Wirken kamen dabei seine vielfältigen europäischen Kontakte zugute. Kannte Barth bis 1926 nur die Schweiz und Deutschland, so hatte er seitdem die Niederlande, Italien, England und Schottland, Dänemark, Frankreich, Österreich, die Tschechoslowakei, Ungarn und Siebenbürgen bereist⁴⁵. Diese Reisen und die sie begründenden bzw. aus ihnen hervorgehenden Kontakte haben aus Barth einen Europäer gemacht, der 1938 von sich behauptete, »vor allem Frankreich und England jetzt irgendwie ebenso wie die Schweiz und Deutschland in [sich] zu haben«⁴⁶.

Seine neu gewonnene Vertrautheit mit Frankreich und England zeigen vor allem Barths Offene Briefe nach Frankreich 1939 und 1940⁴⁷ sowie sein

41 Vgl. dazu Eberhard BUSCH, Karl Barth im Zeitgeschehen. »Eine Schweizer Stimme« zwischen 1935 und 1950, in: BEINTKER u.a., Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen, S. 47–65, bes. S. 47–59.

42 Vgl. nur die Schreiben der Deutschen Gesandtschaft an das Eidgenössische Politische Departement vom 9. April 1941 und vom 16. Juli 1943. Abgedruckt in: Eberhard BUSCH (Hg.), Die Akte Karl Barth. Zensur und Überwachung im Namen der Schweizer Neutralität 1938–1945, Zürich 2008, S. 96, 615f. Im letzteren heißt es: »Die Gesandtschaft ist in den letzten Jahren wiederholt in die Notwendigkeit versetzt worden, bei dem Eidgenössischen Politischen Departement wegen deutschfeindlicher Veröffentlichungen des Theologen Karl Barth in Basel Beschwerde zu führen«. Ebd., S. 615.

43 Vgl. Im Namen Gottes des Allmächtigen!, S. 221f.: »Wir haben heute in der Schweiz eine Zensur [...]. Eine der auffallendsten Eigentümlichkeiten dieser Zensur ist die, daß sie keine sein will, daß sie sich sogar die bloße öffentliche Feststellung ihrer Tätigkeit und erst recht eine öffentliche Kritik ihrer Maßnahmen verbittet«.

44 Vgl. Eberhard BUSCH, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen 1996, S. 336–342, hier S. 345f.

45 Zur Wirkung Barths in den genannten Ländern vgl. neben den Länderstudien in: LEINER/TROWITZSCH, Karl Barths Theologie, S. 30–235; auch Anne-Kathrin FINKE, Karl Barth in Großbritannien. Rezeption und Wirkungsgeschichte, Neukirchen 1995; Árpád FERENCZ, Der Einfluss der Theologie Karl Barths auf die Reformierte Kirche Rumäniens. Unter Berücksichtigung der Impulse für eine Osteuropäische Theologie der Befreiung, Zürich 2005; Henri Wijnandus DE KNIJFF, Das Ausland als Echoraum der Theologie Karl Barths. Das Beispiel der Niederlande, in: BEINTKER (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen, S. 161–179.

46 Vgl. Karl BARTH, How my mind has changed 1928–1938 [1939], in: Ders., Dialektische Theologie, S. 626–638, hier S. 629.

47 Die Franzosen warnt Barth 1939, den Krieg gegen Hitler allein in der Erwartung eines schnellen Sieges zu führen – man müsse auch mit Wundern des Antichristen, mit militärischen Erfolgen Deutschlands rechnen. In: Offene Briefe 1935–1942, S. 221–223. Man führe den Krieg

Brief nach Großbritannien 1941⁴⁸. Doch auch mit den Christinnen und Christen in Ungarn, den Niederlanden, Siebenbürgen, Deutschland und Norwegen, übrigens auch in Kanada und den USA, hält Barth zwischen 1938 und 1942 durch Offene Briefe und Rundfunkansprachen Kontakt.

Barth betont in seinen Briefen und Ansprachen zugleich die allen Europäern und europäischen Nationen gemeinsame Verantwortung für den Widerstand gegen den Nationalsozialismus als auch die jeweils spezifische Form, die dieser Widerstand in den verschiedenen Ländern anzunehmen habe.

Wie bereits den Ersten Weltkrieg, so versteht Barth auch den Nationalsozialismus als Gericht über die europäische Zivilisation als Ganze:

Wir haben ein gerütteltes und geschütteltes Maß von Mitschuld an dem, was heute ist und droht. [...] Ich denke schlicht daran, daß die anderen europäischen Staaten, unsere Schweiz inbegriffen, in den vierzehn Jahren nach dem Krieg der Demokratie offenkundig nicht solche Ehre zu machen wußten, daß das arme, nach dem Krieg aus jeglicher Fassung gebrachte deutsche Volk etwa an ihnen die Kraft und den Segen einer Ordnung des Rechtes, der Freiheit und der Verantwortlichkeit hätten kennen und schätzen lernen können. [...] Und es hat weiter offenbar auch das Christentum, die Kirche in den anderen Ländern Europas, auch in der Schweiz, nicht so geleuchtet, daß man sich in Deutschland etwa hätte schämen müssen, sich eines so blöden, so völligen Abfalls, wie er dort heute Ereignis ist, schuldig zu machen. Täuschen wir uns nicht: das »christliche Europa« hat es reichlich verdient, daß man ihm nun den Garaus zu machen droht⁴⁹.

Aus dieser gemeinsamen Schuld folgt für Barth eine gemeinsame Verantwortung für den Widerstand gegen das nationalsozialistische Deutschland,

gegen Deutschland nur dann recht, wenn man ihn in der Bereitschaft führe, ihn gegebenenfalls auch nach der eigenen Niederlage fortzuführen. Ebd., S. 223. An diese prophetische Mahnung, die die französische Zensur verbieten wollte (vgl. ebd., S. 243), schließt Barths Brief, den er 1940 nach der Kapitulation Frankreichs an die Christen in Frankreich schreibt, an: Die Niederlage habe an der Notwendigkeit des Widerstandes nichts geändert: »Ich weiß, daß Sie den furchtbaren Nebel der Verwechslung zwischen Gottes Wort und der Sprache brutaler Tatsachen zu durchschauen noch fähig und willig sind«. Ebd., S. 245.

48 Der Brief nach Großbritannien ist in großer Ehrfurcht diesem Land und seinem Volk gegenüber geschrieben. Barth betont, dass er dieses Schreiben nicht verfasst hätte, wenn er nicht darum gebeten worden wäre: »Ich bin kein Apostel und wenn ich einer wäre, so hätte ich nach so vielem, was ich in diesen Jahren von Ihnen gehört und gelesen habe, wohl die Neigung, Ihnen mit dem Apostel Paulus (Röm. 15, 14) zu sagen, ich sei überzeugt, »daß ihr selbst voll guter Gesinnung seid, erfüllt mit aller Erkenntnis und fähig, euch untereinander zu ermahnen«. Wenn ich von jener Einladung Gebrauch mache und Ihnen schreibe, so tue ich es tatsächlich vor allem darum, weil ich gerne einmal zum Ausdruck bringe, daß ich die Sorgen, Nöte, Aufgaben und Hoffnungen, mit denen Sie beschäftigt sind, bisher mit der herzlichsten Anteilnahme begleitet habe und auch in Zukunft begleiten werde – mehr noch, daß ich die große Sache, die Sie heute in Anspruch nimmt, in bestimmtem Sinne als meine eigene Sache und als die der ganzen Christenheit und Kirche ansehe«. Vgl. ebd., S. 281.

49 Die Kirche und die politische Frage von heute, S. 98f.

die aber von den verschiedenen Nationen auf je unterschiedliche Weise wahrgenommen werden muss. Während Frankreich und England in der Pflicht stünden, den militärischen Versuch zu unternehmen, Hitler zu stoppen, bestehe die Pflicht der Schweiz

dem europäischen Ganzen gegenüber [...] vorläufig darin, das Stück europäischer Ordnung, das in Gestalt unsrer militärischen Neutralität nun eben uns anvertraut ist, als solches aufrechtzuerhalten⁵⁰.

Diese differenzierte Sicht zeigt, wie in Barths theologisch-politischem Denken die verschiedenen Nationen Europas mit ihrer jeweiligen Geschichte und Gegenwart zugunsten einer Erneuerung Europas präsent sind.

Im Blick auf England und Frankreich urteilt Barth, dass diese Nationen zum aktiven militärischen Eingreifen verpflichtet seien,

weil die Verantwortung für die seit 1919 entstandenen europäischen Verhältnisse – weil die Verantwortung auch dafür, daß Hitler möglich wurde – entscheidend bei ihnen liegt⁵¹.

Aufgrund ihrer spezifischen Geschichte kommt diesen Nationen eine besondere Verantwortung zu, die aber gerade darin besteht, diesen Krieg nicht aus nationalistischen Interessen zu führen, sondern im Interesse einer Erneuerung Europas. Denn es gehe »in diesem Krieg nicht nur um die Sache Frankreichs und Englands, sondern auch um die aller andern Völker«⁵².

Aufschlussreich ist, wie in dem Offenen Brief, mit dem sich Barth an die sich im Krieg mit Deutschland befindlichen Franzosen wendet, zugleich Deutschland präsent ist. Offen gibt sich Barth als Anwalt des deutschen Volkes zu erkennen und bittet seine französischen Freunde zu bedenken, dass sie es in ihrem »Kriegsgegner mit einem kranken Mann zu tun haben«⁵³. Eben deshalb dürfe das Ziel des Krieges nicht in der Bestrafung des deutschen Volkes liegen, sondern allein in dessen Genesung. Barth betont, dass der Krieg »(einer schmerzlichen, aber sinnvollen Operation vergleichbar) nur um des Helfens und Heilens und Lebens willen geführt werden kann«⁵⁴. Barth will den Krieg hier nicht verharmlosen: Barth ist sich im Klaren darüber, dass die Genesung der Deutschen nur durch ihre Niederlage im Krieg und möglicherweise die Zerschlagung ihres Reichs⁵⁵ erfolgen könne. Aber all dies dürfe nicht in einem Geist der Rache vollzogen wer-

50 Offene Briefe 1935–1942, S. 215.

51 Ebd., S. 216, vgl. S. 227–231.

52 Ebd., S. 216.

53 Ebd., S. 220; vgl. S. 393.

54 Ebd., S. 218.

55 Barth konnte sich vorstellen, dass es zur Genesung des deutschen Volkes notwendig sei, »den verschiedenen deutschen Staaten (Österreich, Bayern, Württemberg, Sachsen, Hannover, Hessen usw.) [...] ihre Souveränität zurückzugeben«. Ebd., S. 393.

den, da eine gerechte Nachkriegsordnung nur aus Barmherzigkeit heraus entwickelt werden könne.

Anders als Frankreich und England kommt der Schweiz nach Barth die Aufgabe zu, ihre Neutralität zu bewahren. Anders freilich als im Ersten Weltkrieg, als europäische Großmächte um die Vorrangstellung in Europa kämpften, dürfe sich die Schweiz nun gerade nicht innerlich neutral halten. Indem die Schweiz ihre Neutralität als ein Stück europäischer Rechtsordnung wahre, kämpfe sie für das Recht gegen den das Recht zersetzenden Nationalsozialismus, stehe sie, gerade indem sie sich militärisch neutral halte, innerlich an der Seite Frankreichs und Englands. Barth hat seine eigenen politischen Aktivitäten im Kontext des Zweiten Weltkriegs deshalb als Bewährung der Schweizer Neutralität verstanden – und innerschweizerisch für dieses Verständnis der Schweizer Neutralität gekämpft⁵⁶.

Der Schweiz kommt dabei eine besondere Aufgabe in Europa zu: Indem sie ihre Neutralität bewahrt und sich also nicht in den Kampf der Völker hineinziehen lässt, bleibt ihre Rechtsordnung, »die Idee einer durch das Recht verbundenen Gemeinschaft freier Völker von freien Menschen«, als »freies Angebot« an die europäischen Völker vernehmbar⁵⁷. Durch die militärisch neutrale Schweiz wird Europa an die Möglichkeit erinnert, sich selbst als eine durch das Recht verbundene Gemeinschaft freier Völker von freien Menschen zu verstehen. Barth betont dabei – und auch in diesem Sinn ist die Geschichte Europas in Barths theologisch-politischen Schriften präsent –, dass die Schweiz mit diesem Angebot Europa an die geschichtliche Form seiner früheren Existenz erinnere, nämlich an die »Ordnung, die das Abendland in der Gestalt des alten Reiches einst hatte«⁵⁸.

Barth kämpft in der Schweiz dafür, die Neutralität der Schweiz als einer Gemeinschaft freier Bürger auch im Inneren zu bewahren. Anstatt unter Druck der deutschen Regierung Zensur zu üben, müsse in der Schweiz das freie Wort gelten⁵⁹ – auch auf die Gefahr hin, dass das nationalsozialistische Deutschland deswegen die Schweizer Neutralität verletzen könnte. Indem

56 Nachdem im Verlauf des Luftkrieges gegen Städte in Norditalien und Süddeutschland britische Flieger seit März 1940 auch Schweizer Gebiet überflogen, wogegen die Schweizer Regierung Protest einlegte (vgl. BUSCH, Die Akte Karl Barth, S. 257), führte Barth im Blick auf den Krieg zwischen England und Deutschland 1941 aus, dass die Schweiz »ihre Neutralität in dem heutigen Konflikt nicht wohl von beiden Seiten, sondern nur von der einen in Frage gestellt und möglicherweise bedroht wissen [kann], während sie von der anderen wissen muß, daß diese – in ihrer ganz anderen Weise freilich – für dieselbe Sache steht, kämpft und leidet, die auch die Sache der Schweiz ist, mit deren Hinfall auch die Schweiz erledigt wäre«. In: Im Namen Gottes des Allmächtigen!, S. 216.

57 Ebd., S. 201.

58 Ebd.

59 Ebd., S. 221–223; vgl. Offene Briefe 1935–1942, S. 319f., dazu BUSCH, Unter dem Bogen, S. 336–342.

von der Schweiz aus offen über den Nationalsozialismus berichtet und informiert werde, leiste die Schweiz ihren Beitrag zum Widerstand gegen das nationalsozialistische Deutschland.

Einen besonderen Dienst, den die Schweiz Europa in der Bewährung ihrer Neutralität leistet, besteht nach Barth darin, dass sie mit ihrer Staatsform einer Gemeinschaft freier Bürger auch einzelnen Menschen das »freie Angebot« mache, der Verfolgung durch den Nationalsozialismus zu entkommen.

Die Flüchtlinge tun uns (ob sie es wissen oder nicht) die Ehre an, in unserem Land einen letzten Hort des Rechtes und des Erbarmens zu sehen und aufzusuchen. Man wird später viel Großes und Schreckliches wieder vergessen, was in dieser Zeit geschehen ist. Man wird aber noch nach Jahrhunderten davon reden, ob die Schweiz ihren Namen als die freie Schweiz in diesen Tagen bestätigt oder verleugnet hat⁶⁰.

2.4. Barths Hoffnung für eine europäische Nachkriegsordnung

Barths Ausführungen zur Bedeutung der Schweizer Neutralität für Europa legen nahe, dass Barth für die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg politisch eine europäische Völkergemeinschaft nach Schweizer Modell erhofft. Dass staatliche Ordnung

heute praktisch nur in Gestalt einer Vielzahl von nationalen Staaten besteht, ist nur eine geschichtliche und also veränderliche [...] Tatsache. Es muß vielleicht aus dem gegenwärtigen Krieg wenigstens die klare Einsicht gewonnen werden, daß gerade in dieser Hinsicht früher oder später Vieles ganz anders werden muß⁶¹.

Dennoch ist die Idee eines »Vereinigten Europa« – wie schon zur Zeit des Ersten Weltkrieges – keine bestimmende Leitvorstellung in Barths theologisch-politischem Denken der Kriegszeit.

60 Offene Briefe 1935–1942, S. 357. Im Widerspruch zur offiziellen Schweizer Emigrantenpolitik formulierte Barth zur 650-Jahrfeier der Eidgenossenschaft: »Ist es nicht sonnenklar: jeder Franken, jeder Gang und Lauf, jede Fürsprache, mit denen man gerade jenen weniger gern gesehenen Gästen in freiwilliger Hilfsbereitschaft beigeprungen ist, war echter schweizerischer Widerstand? Warum gibt es eigentlich offizielle »höhere Regionen«, in denen sich das noch so gar nicht durchgesprochen zu haben scheint?«. In: Im Namen Gottes des Allmächtigen!, S. 225. Zu Barths Einsatz in der Flüchtlingshilfe vgl. BUSCH, Unter dem Bogen, S. 317–326; 342–346, 353–358. Um die Schweizer Grenzen für jüdische Flüchtlinge (insbesondere aus Frankreich) durchlässiger zu machen, suchte Barth 1942 mit Erfolg das Gespräch mit dem Oberbefehlshaber der Schweizer Armee, General Henri Guisan (Hinweis von Eberhard Busch auf der Podiumsdiskussion: Barth und das Europa der Kriegs- und Nachkriegszeit, in: BEINTKER (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen, S. 367–392, hier S. 388f.); am 25. Juni 1944 wandte sich Barth an den Bundesrat Ernst Nobs, um die Aufnahme ungarischer Juden zu erwirken, freilich mit nur bescheidenem Erfolg. Vgl. Barths Brief an Nobs, in: BUSCH, Die Akte Karl Barth, S. 673f.

61 Offene Briefe 1935–1942, S. 371.

Diese Abwesenheit einer europäischen Völkergemeinschaft als Leitidee in Barths Denken ist zweifach begründet: Zum einen ist Barth skeptisch gegenüber aller Geistesarbeit, die schon während des Krieges die zukünftige Friedensordnung ermitteln will. Einerseits würden diese Denkbemühungen verkennen, dass viel zu viele Variablen der Nachkriegsordnung noch völlig unbekannt seien, andererseits könnten solche Denkbemühungen von dem ablenken, was gerade jetzt notwendig sei⁶². Zum anderen sei die Entscheidung über die konkrete Nachkriegsordnung, sofern sie nur Ordnung, Recht und Freiheit zu Ehren bringe, theologisch nicht zu entscheiden. Die Kirche kenne zwar

die absolute Forderung von Ordnung, Recht und Freiheit, aber keine absolute Forderung hinsichtlich der auf dieser Grundlage möglichen konkreten Gestaltung des öffentlichen Lebens in dieser oder jener Staatsform⁶³.

Entsprechend können Ordnung, Recht und Freiheit sowohl in einer Staatenföderation als auch im Nebeneinander von Nationalstaaten verwirklicht werden.

Was Barth für das Europa der Nachkriegszeit erhofft, ist deshalb keine spezifisch politische Gestalt des Zusammenlebens der verschiedenen europäischen Völker, sondern Kirchen, die »dann hoffentlich unbedingt eintreten für das, was unbedingt Geltung hat«, die sich

aber hoffentlich wohl hüten, sich mit irgendeiner Staats- und Gesellschaftsphilosophie zu identifizieren oder sich gar zu gebärden, als ob sie selbst eine »christliche« Staats- und Gesellschaftsphilosophie zu vertreten und durchzusetzen hätten⁶⁴.

Eintreten für das, was unbedingt Geltung hat – und sich hüten, sich mit irgendeiner Ideologie zu identifizieren, das war für Barth als Lehre aus dem deutschen Kirchenkampf und dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus zugleich Leitregel für das politische Handeln der Kirchen nach Ende des Zweiten Weltkrieges.

3. Kirche zwischen Ost und West – Europa im Denken Karl Barths nach dem Zweiten Weltkrieg

Die mit dem Ausgang des Zweiten Weltkriegs verbundenen machtpolitischen Verschiebungen deutet Barth, wenn auch nicht mit diesem Begriff, als Eintritt in ein post-europäisches Zeitalter. *Post*-europäisch deshalb, weil die »einstigen ›Großmächte‹ der kleinen Halbinsel Europa« ihre weltpoliti-

62 Vgl. ebd., S. 297.

63 Ebd., S. 388.

64 Ebd., S. 388f.

sche Bedeutung zugunsten Russlands und Amerikas verlieren, *post-europäisch*, weil für Barth Russland und Amerika, »beide, wenn auch in sehr verschiedener Weise Kinder des alten Europas sind«⁶⁵. Die sich aus dieser Machtverschiebung ergebenden politischen Herausforderungen können nicht mehr allein europäisch, sondern müssen global reflektiert werden. Es überrascht daher nicht, dass das Stichwort Europa in Barths Schriften nach 1945 signifikant seltener begegnet als in den Jahren 1938–1945.

Mit den machtpolitischen Verschiebungen tritt an die Stelle der national-staatlichen Konflikte, die Europa in zwei Weltkriege geführt haben, der Konflikt zweier Ideologien.

Um diesen Konflikt nicht noch zusätzlich zu befeuern⁶⁶, ist es für Barth entscheidend, dass sich die Kirche weder im Westen noch im Osten mit einer dieser Ideologien identifiziert. Die Kirchen müssten vielmehr für das eintreten, was in ihrer Umgebung jeweils übersehen und vergessen werde. So würden die Kirchen einerseits jeweils an ihrem konkreten Ort eine notwendige kritische Funktion wahrnehmen und zugleich zur Entspannung eines ideologisch aufgeladenen Machtkonflikts beitragen.

Eben deshalb besteht nach Barth die Aufgabe der Kirchen im westlichen Europa darin, für das einzutreten, »was nun eben hier im Westen übersehen und vergessen sein dürfte«⁶⁷ – und das ist für Barth die soziale Frage. Solange der Westen diese Frage nicht ebenso energisch angehe wie der Osten, solange es im Westen noch eine »Freiheit« gibt, Wirtschaftskrisen zu veranstalten, eine »Freiheit«, hier Getreide ins Meer zu schütten, während dort gehungert wird, so lange ist es uns jedenfalls als Christen verwehrt, dem Osten ein unbedingtes Nein entgegenzuschleudern,

solange »haben wir, jedenfalls christlich gesehen und geurteilt, Anlaß, seine Existenz als einen Pfahl in unserem Fleisch anzusehen und zu behandeln«⁶⁸.

Dass Barth den Kommunismus als »Pfahl in unserem Fleisch« versteht, sollte zumindest für die Bibelkundigen deutlich machen, dass er keineswegs für den Kommunismus eintritt. Barth teilt mit der Mehrheit im Westen die politische Ablehnung des Kommunismus. Das hat er in Offenen Briefen nach dem Zweiten Weltkrieg mehrfach betont: »Ich halte den Kommunis-

65 Karl BARTH, Die Kirche zwischen Ost und West [1949], in: Ders., *Dialektische Theologie*, S. 600–625, hier S. 605f.; zur These eines Niedergangs Europas vgl. auch ders., *Die christliche Verkündigung im heutigen Europa*, *Theologische Existenz heute*. Neue Folge 1, München 1946, S. 11.

66 Vgl. *Die Kirche zwischen Ost und West*, S. 613: »Also, was uns angeht, zunächst einmal: Messer weg! Kein weiteres Öl in dieses Feuer!«.

67 Ebd., S. 623.

68 Ebd., S. 617f.

mus für keine gute Sache«⁶⁹. Barth hat aber darüber hinaus nach der Funktion des Kommunismus für den Westen gefragt, danach, was dieser den westlichen Staaten, wenn auch »in einer uns mit Recht empörenden Weise«⁷⁰, möglicherweise zu sagen hat. Eben deshalb meint Barth, dass »unser westliches Nein«⁷¹ zum kommunistischen Experiment doch nur dann ein christliches Nein sein könnte, wenn die westlichen Staaten im Blick auf die soziale Frage das gute Gewissen haben könnten, diese Frage ebenso energisch wie der Osten, aber eben auf humanerem Wege anzugehen.

Entsprechend hat Barth aber auch die Kirchen im Osten davor gewarnt, den Sozialismus mit der Sache Gottes zu identifizieren⁷². Das lässt sich insbesondere an seinem Verhalten der Reformierten Kirche Ungarns gegenüber aufzeigen.

Barth hat auf seiner Ungarnreise im Frühjahr 1948 den Verantwortlichen der dortigen Reformierten Kirche Recht gegeben, dass es nicht Aufgabe der Kirche sein könne, sich dem neuen ungarischen Staat, wie es die römisch-katholische Kirche tat, von vornherein grundsätzlich negativ gegenüberzustellen. Die Kirche wäre schlecht beraten, sich »zur ideologischen Verklärung und Stützung des Menschenwerks von gestern und zur ideologischen Diskriminierung des Menschenwerks von heute« herzugeben⁷³. Gerade auch angesichts seiner Erfahrungen, die er auf seiner ersten Ungarnreise mit dem damaligen ungarischen Nationalismus gemacht hat⁷⁴, ist Barth bereit, den neuen ungarischen Staat als politisches Experiment zu betrachten und dessen Taten zunächst einmal abzuwarten⁷⁵. Die reformierte Kirche warnt er freilich davor, sich hinreißen zu lassen, das sozialistische Projekt mit dem Wirken des Heiligen Geistes zu verwechseln und so »die neue Sache zur ihrigen und zur Sache Gottes zu machen«⁷⁶. Barth wiederholt dieses Bedenken auch in jenem Brief vom Mai 1948, in dem er die ungarischen Reformierten ermutigt, den staatsnahen Albert Bereczky zum Bischof zu wählen, und warnt die Kirche davor,

über die faktische und juristische Anerkennung des neuen Staates hinauszugehen [und] sich etwa mit seiner besonderen Ideologie solidarisch zu erklären und Entwick-

69 Karl BARTH, *Offene Briefe 1945–1968*, hg. von Diether Koch, Zürich 1984, S. 178; vgl. S. 163f., im Blick auf Ungarn auch: *Reformierte Kirche hinter dem »eisernen« Vorhang*, in: Ders., *Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen. Dokumente einer Ungarnreise 1948*, Zollikon/Zürich 1948, S. 55–58, hier S. 55.

70 Die Kirche zwischen Ost und West, S. 617.

71 Ebd.

72 So explizit in dem auf seiner Ungarnreise 1948 gehaltenen Vortrag *Die christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnungen*, in: *Christliche Gemeinde*, S. 30–46, hier S. 34; vgl. S. 36f.

73 *Die christliche Gemeinde*, S. 38.

74 Vgl. *Reformierte Kirche hinter dem »eisernen« Vorhang*, S. 56.

75 Vgl. *Offene Briefe 1945–1968*, S. 177f.

76 *Die christliche Gemeinde*, S. 39; vgl. S. 38f.

lungen im voraus gut zu heißen, die heute in ihrem Umfang und in ihrer Art noch nicht erkennbar sein können⁷⁷.

Dabei hat Barth 1948 insgesamt den ihn ermutigenden (aber de facto nicht zutreffenden⁷⁸) Eindruck, dass die reformierte Kirche Ungarns »der Aufforderung der herrschenden Macht und Partei, sich zu entscheiden, und zwar für sie zu entscheiden«, keine Folge leiste⁷⁹.

Barth selbst muss freilich bald erkennen, dass dieser Eindruck ihn getäuscht hat. Als der Bischof der reformierten Kirche, Albert Bereczky, 1951 äußert, die Kirche habe zu realisieren, »was der die Weltgeschichte formende Gott durch den Sozialismus auf dieser Erde schafft und vollzieht«, sie habe jenen neuen Weg zu erkennen, »auf welchem Gott die neue und gerechtere Ordnung des menschlichen Zusammenlebens wirkt«⁸⁰, da reagiert Barth in einem persönlichen Brief scharf:

Sie sind im Begriffe, aus Ihrer Bejahung des Kommunismus ein Stück christlicher Botschaft, einen Glaubensartikel zu machen, der, wie es bei der Einführung solcher »fremden Lehre« noch immer gegangen ist, alle anderen in Schatten zu stellen beginnt, von dem her Sie nun das ganze Credo und die ganze Bibel interpretieren wollen⁸¹.

Mit anderen Worten und explizit von Barth so formuliert: Mit dieser Identifizierung von christlichem Glauben und sozialistischer Weltanschauung verlasse der reformierte Bischof, der ehemalige Mitstreiter im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, den Boden der Barmer Theologischen Erklärung und tue das Gleiche wie einst die Deutschen Christen⁸². Barth mahnt, dass hier erneut die Politik, die politische Meinung die Oberherrschaft über die Theologie gewinne⁸³.

77 Offene Briefe 1945–1968, S. 142; vgl. S. 142f.; dazu Sándor FAZAKAS, Karl Barth im Ost-West-Konflikt, in: BEINTKER (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen, S. 267–286, hier S. 274f. Nach Fazakas ist insbesondere dieses »ideologiekritische Potential der Theologie Barths«, das von der damaligen ungarischen Kirchenleitung verschwiegen worden sei, von bleibender Bedeutung. Ebd., S. 285.

78 Vgl. dazu die erhellenden Ausführungen bei Martin GRESCHAT, Karl Barth und die kirchliche Reorganisation in Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg, in: BEINTKER (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen, S. 243–265, hier S. 255–261.

79 Reformierte Kirche hinter dem »eisernen« Vorhang, S. 57; ebd. führt Barth ferner aus: »Ein prinzipieller Anhänger und Bekenner des neuen Systems ist mir unter den reformierten Ungarn nicht begegnet.«

80 Ungarischer Kirchlicher Nachrichtendienst, Jg. III, Nr. 16, Budapest 1.9.1951. Zit. nach Offene Briefe 1945–1968, S. 280 Anm. 23.

81 Offene Briefe 1945–1968, S. 279.

82 Vgl. ebd., S. 279f.

83 Vgl. ebd., S. 286. Rückblickend auf seine Erlebnisse während seiner ersten Ungarnreise 1936 und anspielend auf die Kritik, die sein Brief an Hromádka 1938 gerade unter den Ungarn ausgelöst hatte, fragt Barth: »Geht es denn im reformierten Ungarn gar nicht anders als jedesmal in so hundertprozentiger Konkordanz mit dem jeweils herrschenden Regime?«. Ebd., S. 282.

Der Brief an Bischof Bereczky ist für Barths Haltung gegenüber dem Kommunismus in den 50er Jahren aufschlussreich. Barth wirft dem reformierten Bischof einen theologischen Irrtum vor – und nicht seinen politischen, dass er den Kommunismus offenbar gutheißt. Explizit betont Barth: »Sie wissen, daß ich auch darin, also politisch, nicht mit Ihnen gehen kann. Immerhin: darüber kann man jedenfalls unter Christen diskutieren«⁸⁴. Barths Formulierung verdeutlicht sowohl seine politische Ablehnung des Kommunismus als auch, sofern Christen sich zum Kommunismus politisch unterschiedlich verhalten können, dass Barth gegenüber dem Kommunismus in jener Haltung verbleibt, die er dem Nationalsozialismus 1933/1934 gegenüber eingenommen hat. Der Kommunismus sei ein politisches Experiment, das man unterschiedlich beurteilen könne, das aber auf keinen Fall die Theologie bestimmen dürfe⁸⁵. Das klare Nein!, das Barth aus theologischen Gründen seit 1938 auch öffentlich-politisch gegen den Nationalsozialismus ausgesprochen hat, spricht er gegenüber dem Kommunismus nicht.

Das hat Barth schon seinerzeit den Vorwurf eingetragen, gegenüber dem kommunistischen Totalitarismus blind zu sein⁸⁶. Doch Barth meinte weder die Situation von 1938 mit derjenigen der frühen 50er Jahre vergleichen zu können noch einfach Nationalsozialismus und Kommunismus.

Während 1938 der Nationalsozialismus mit seinem Griff nach den sudenteutschen Gebieten deutlich gemacht habe, dass seiner Gewalt nur durch Gewalt zu begegnen sei, sieht Barth im Ost-West-Konflikt noch

andere Mittel vorhanden, den bestehenden Konflikt auszutragen. Bevor sie erschöpft sind, wie sie im Herbst 1938 faktisch schon erschöpft waren, hat niemand im Westen das Recht, den Krieg zu erwarten oder gar an ihn zu glauben und also Rußland so zu begegnen, wie man Hitler damals hätte begegnen müssen⁸⁷.

Eben deshalb habe die Kirche die Pflicht, sich an dem »Kreuzzug gegen Rußland und den Kommunismus [...] in aller Ruhe nicht [zu] beteiligen«⁸⁸.

Doch nicht nur die geschichtliche Situation, auch die Situation der Kirchen im Westen sei mit der zur Zeit des Nationalsozialismus nicht zu vergleichen: Während 1938 einzelne Christen die Regierungen und Bürger

⁸⁴ Offene Briefe 1945–1968, S. 279.

⁸⁵ Entsprechend kritisiert Barth 1962 an der prosozialistischen Geschichtsdeutung des Prager Theologen Josef L. Hromádka den »Mangel eines überlegenen Ortes oberhalb des Gewölks der sich im jetzigen ›Kalten Krieg‹ gegenüberstehenden und befehdenden Ideologien, Interessen und Mächte – positiv ausgedrückt: die Willkürlichkeit, in der du nicht nur für deine Person für eine dieser Fronten Partei ergreifst, sondern der Kirche und der Welt zumutest, mit dir dasselbe zu tun«. In: Karl BARTH, Briefe 1961–1968, hg. von Jürgen Fangmeier und Hinrich Stoevesandt, Zürich 1979, S. 114.

⁸⁶ Vgl. prägnant und stellvertretend Emil BRUNNER, Wie soll man das verstehen? Offener Brief an Karl Barth [1948], in: Offene Briefe 1945–1968, S. 149–158.

⁸⁷ Offene Briefe 1945–1968, S. 209.

⁸⁸ Ebd., S. 210.

zum militärischen Widerstand gegen das nationalsozialistische Deutschland rufen mussten, wäre eine christliche Stellungnahme gegen den Osten nun nichts anderes als billiges, müßiges und unnützes Gerede. Billig darum, weil man nur die öffentliche Meinung wiederholen würde; müßig darum, »weil das tief Unerfreuliche der östlichen Sache so auf der Hand liegt, daß es sich wirklich nicht lohnt, christlich noch einmal zu sagen, was weltlich ohnehin und bis zum Überdruß in jeder Zeitung gesagt wird« – und unnützlich darum, weil durch dieses Nein keinem geholfen werde, der im Osten konkret unter der sozialistischen Tyrannei leide⁸⁹.

Barth weist 1949 freilich nicht nur auf die Differenz der geschichtlichen Umstände hin, sondern benennt auch drei Differenzen zwischen den beiden totalitären Systemen des Nationalsozialismus und des Kommunismus, die ihn schon historisch nicht sagen lassen, dass »ein Totalitarismus wie der andere« sei⁹⁰. Erstens stelle der Kommunismus an den Westen zumindest eine ernstzunehmende Frage, nämlich die soziale Frage. Zweitens lasse der Kommunismus den Kirchen einen gewissen Freiraum – und könne dies tun, weil er selbst darauf verzichte, sich in ein christliches Gewand zu hüllen.

Barth hatte den Eindruck, dass etwa die Regierung der DDR willens sei, mit politischem Widerspruch von Seiten der Kirche »als mit der Konsequenz der Existenz einer freien Kirche zu rechnen und im Konfliktfall jedenfalls nicht mit Gewaltmaßnahmen zu reagieren«⁹¹. Diese Einschätzung Barths war sicherlich nicht zutreffend, wie schon die Verhaftung von Pfarrern in den ersten Monaten 1953 zeigte. Barth hat auf diese Verhaftungswelle mit einem Brief an den Minister für Staatssicherheit, Wilhelm Zaisser, reagiert, in dem er diesen aufforderte, die Inhaftierungen rückgängig zu machen, um nicht den Eindruck zu erwecken,

es könne in dem Machtbereich der DDR (wie einst im Machtbereich des Hitlerstaates) nur eine der offiziellen Kulturdoktrin gleichgeschaltete, also unfreie, also notwendig unchristliche Kirche legitimen Bestand haben⁹².

⁸⁹ Die Kirche zwischen Ost und West, S. 620f.; vgl. Offene Briefe 1945–1968, S. 164f.; vgl. auch Barths pointierte Aussage ebd. S. 206f.: »Wenn ›der tschechische Soldat‹ 1938 gestanden und wenn ihn der Westen damals nicht verraten hätte, würden auch die Russen heute nicht an der Elbe stehen. Damals fielen die Würfel. Damals wurde das Ost-West-Problem aufgerollt. Und damals schlofen Europa und die Christenheit. Damals war es Zeit zu schreien«.; ferner Karl BARTH, Gespräche 1959–1962, hg. von Eberhard BUSCH, Zürich 1995, S. 10f.

⁹⁰ Die Kirche zwischen Ost und West, S. 615; vgl. S. 615–621; dazu auch: Matthias GOCKEL/Martin LEINER, Kritik und Versöhnung – Karl Barth und die DDR, in: LEINER/TROWITZSCH (Hg.), Karl Barths Theologie, S. 79–119, hier S. 94–101.

⁹¹ Offene Briefe 1945–1968, S. 335f.

⁹² Ebd., S. 336.

Barth fragte hier den sozialistischen Staat, ob er sich als totalitaristischer Staat im Sinn des Nationalsozialismus verstehen wolle – oder aber bereit sei, der Kirche Freiheit einzuräumen. Nach dem Tod Stalins wurden die Pastoren im Sommer 1953 wieder freigelassen. Ob Barth diese Freilassung in seiner Wahrnehmung der Differenz zwischen nationalsozialistischem und sozialistischem Totalitarismus bestärkt hat, lässt sich nicht rekonstruieren. M. E. wird man freilich sagen müssen, dass Barth aus der Furcht heraus, in das antikommunistische Säbelrasseln seiner Zeit einzustimmen, den totalitären Charakter der sozialistischen Kirchenpolitik nicht scharf genug wahrgenommen hat. Nur so lässt sich erklären, warum sich Barth gegen seine Instrumentalisierung durch die ungarische Regierung nicht öffentlich verwahrt hat. Hier bleibt wahr, was sein Freund Willem A. Visser 't Hooft ihm 1958 schrieb: »Schlimm ist, daß diejenigen, die die Gleichschaltung der Kirche in Ungarn betreiben, Dich als Zeugen anrufen«⁹³.

Drittens unterscheidet sich der Kommunismus nach Barth vom Nationalsozialismus dadurch, dass er »sich des Antisemitismus nie schuldig gemacht« hat⁹⁴. Man habe es in der kommunistischen Tyrannei zwar mit einem Unrechtsstaat zu tun, dessen Unmenschlichkeit nicht zu übersehen sei, aber nicht mit einer Gegenkirche, die wie der Nationalsozialismus Gott selbst in seinem Volk Israel bekämpfe. Eben deshalb muss man nach Barth den Kommunismus zum einen politisch bekämpfen, indem man sein Anliegen humaner zur Geltung bringt, als er selber es tut, darf aber zum anderen die Möglichkeiten, die bestehen, weil man es nicht mit dem apokalyptischen Tier aus Offb 13 zu tun hat, nicht vorschnell verspielen⁹⁵.

4. Barths Verständnis von Gottes Gebot und sein politisches Handeln

Im Jahr 1951, also im Kontext der hier zuletzt dargestellten Texte Karl Barths zum Ost-West-Konflikt erscheint der vierte Band seiner Schöpfungslehre, in dem Barth die Lehre vom Gebot Gottes des Schöpfers entfaltet. In dieser Ethik bestimmt er einleitend das Problem der speziellen Ethik dahingehend, dass sie die Konkretetheit und die Stetigkeit von Gottes Gebot bezeugen müsse⁹⁶. Die Konkretetheit von Gottes Gebot bedeute, dass in jeder

93 Karl Barth – Willem Adolf Visser 't Hooft, Briefwechsel 1930–1968, hg. von Thomas HERWIG, Zürich 2006, S. 301.

94 Die Kirche zwischen Ost und West, S. 618.

95 Vgl. dazu Karl BARTH, Aus der Diskussion in Budapest am Vormittag des 1. April 1948, in: Ders., Christliche Gemeinde, S. 47–54, hier S. 49f.

96 Vgl. ders., Die Lehre von der Schöpfung. Vierter Teil, Die Kirchliche Dogmatik III/4, Zollikon/Zürich 1951, § 52, S. 3–20.

Situation neu nach Gottes Gebot zu fragen sei, weil Gottes Gebot je neu ergehe. Diese Konkretheit von Gottes Gebot reflektiert sich in der Einsicht, dass es in der Geschichte keine einfachen Wiederholungen gebe. Entsprechend schreibt Barth 1948: Die Kirche

kann das, was sie im Wechsel der Staatsordnungen zu sagen hat, immer nur von Fall zu Fall sagen. Sie muß es strikt ablehnen, sich auf eine politische »Linie« festlegen zu lassen. [...] Sie darf darum kein Programm haben, weil sie einen lebendigen Herrn hat, dem sie in den verschiedenen Umständen und Situationen immer neu zu dienen hat⁹⁷.

Wie Barth diese Haltung politisch bewährt hat, lässt sich etwa an seiner Haltung zur Schweizer Neutralität verdeutlichen. Was diese Neutralität bedeutet, muss in jeder Situation neu erfragt werden. So hatte nach Barth die Schweiz ihre Neutralität während des Ersten Weltkriegs dadurch zu bewahren, dass sie sich auch innerlich neutral hielt. Eine solche innerliche Neutralität hat Barth demgegenüber zur Zeit des Zweiten Weltkriegs als Verrat der Neutralität empfunden. Nun galt es, gerade indem man sich militärisch neutral verhielt, an der Seite Englands und Frankreichs für die europäische Rechtsordnung einzutreten. Im anhebenden Ost-West-Konflikt wollte Barth dagegen die Neutralität so gewahrt wissen, dass man diesem Konflikt ein entschlossenes Nein und den energischen Ruf zum Frieden entgegensetzt.

Die Stetigkeit von Gottes Gebot bedeutet demgegenüber, dass Gottes Gebot nicht in eine Fülle von Einzelakten zerfällt, sondern es »eine Konstanz von Gottes Gebieten« gibt⁹⁸. Über diese Konstanz sind wir nach Barth durch Gottes Wort unterrichtet. Eben deshalb kann die spezielle Ethik nicht nur auf das Ereignis hinweisen, dass Gott gebietet, sondern auch den Charakter, den dieses Ereignis haben wird, erforschen und darstellen. Wollte man diesen konstanten Charakter von Gottes gebietendem Handeln Barths politischen Entscheidungen entnehmen, dann könnte man sagen, Gottes Gebot zielt auf die Errichtung einer Ordnung, die durch Recht und Freiheit charakterisiert ist. Im europäischen Widerstand gegen den Nationalsozialismus ging es für Barth um die Frage der politischen Ordnung Europas: um die Rechtsstaatlichkeit als deren Prinzip, die sich in der Gewährung der Freiheitsrechte bewährt und in ihr begründet ist. Im Ost-West-Konflikt sah Barth in der Sowjetunion eine Gerechtigkeit, die die menschliche Freiheit aufhebt und deshalb unmenschlich wird, im Westen dagegen »eine Freiheit, die mit der Gerechtigkeit von ferne noch nicht ins rechte Verhältnis gekommen ist«⁹⁹. Da Barth Gerechtigkeit hier als soziale Gerechtigkeit ver-

⁹⁷ Die christliche Gemeinde, S. 44.

⁹⁸ KD III/4, § 52, S. 18.

⁹⁹ Die Kirche zwischen Ost und West, S. 622.

steht, nämlich als »Schaffung gerechter, für alle Schichten der Bevölkerung tragbarer sozialer Verhältnisse«¹⁰⁰, könnte man auch formulieren: Gottes Gebot zielt auf eine Ordnung, die durch Freiheit, Recht und Gerechtigkeit charakterisiert ist¹⁰¹.

Nach Barth sollen wir freilich die Stetigkeit von Gottes Gebot nicht der Konstanz seiner politischen Schriften entnehmen, sondern uns über diese Konstanz von Gottes Wort informieren lassen. Barth erweist sich freilich in seinen politischen Stellungnahmen als ein von den biblischen Freiheits- und Rechtsüberlieferungen geprägter Theologe. Er folgt zum einen den Freiheitsimpulsen der Exodustradition und des neutestamentlichen Zeugnisses – »Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2. Kor 3, 17) – und greift zum anderen, indem er die Forderungen nach Rechts- und Sozialstaatlichkeit verbindet, ein zentrales Anliegen der alttestamentlichen Rechtscorpora auf, die seit dem Bundesbuch (Ex 20,22–23,33) Recht und Barmherzigkeit miteinander koppeln, indem sie zugleich auf die rechtliche Lösung von Konflikten und auf die zu erwartende Zuwendung zu den Schwachen zielen¹⁰².

Indem sich Europa die Gegenwart einer freien Kirche und damit die Erinnerung an Gottes Rechtswillen, der auf Recht, Gerechtigkeit und Freiheit zielt, gefallen lässt, ist Europa nach Barth durch die Gegenwart der Kirche geheiligt. Barth hat Russland und Amerika als zwei mündig gewordene Kinder des alten Europa verstanden, die gleichsam zwei unterschiedliche Anliegen Europas eigenständig entfaltet haben: Die Vereinigten Staaten haben auf eindrucksvolle Weise das Anliegen der Freiheit aufgegriffen¹⁰³, die Sowjetunion auf unmenschliche Weise das Anliegen der Gerechtigkeit. Europa, meinte Barth 1949, sollte sich durch die Kirche an die Zusammengehörigkeit von Freiheit und Gerechtigkeit erinnern lassen. Das westliche Europa müsse dafür der Kirche die Freiheit gewähren, gerade an das zu erinnern, was nun eben im Westen übersehen und vergessen werde: nämlich

¹⁰⁰ Offene Briefe 1945–1968, S. 210.

¹⁰¹ Entsprechend hat Barth 1945 auf einer Vortragsreise durch Deutschland ausgeführt, dass die Kirche »immer für den Rechtsstaat« eintritt (Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: Ders., Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Evangelium und Gesetz, Zürich 1998, S. 47–80, hier S. 66), sich stets »im Einsatz und Kampf für die soziale Gerechtigkeit« befindet (ebd., S. 67) und »als das jedem Bürger durch die Bürgergemeinde zu garantierende Grundrecht die Freiheit: die Freiheit, seine Entscheidungen in der politisch rechtlichen Sphäre nach eigener Einsicht und Wahl und also selbständig zu vollziehen, und die Freiheit einer Existenz in bestimmten politisch rechtlich gesicherten, aber nicht politisch rechtlich geordneten und regulierten Sphären« bejaht (ebd.).

¹⁰² Vgl. Michael WELKER, Gesetz und Geist, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 4 (1989), S. 215–229, hier S. 221; Frank CRÜSEMANN, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, Gütersloh³2005, S. 199f. u. 230; Paul D. HANSON, Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel, Neukirchen/Vluyn 1993, S. 72–80.

¹⁰³ Vgl. Gespräche 1959–1961, S. 279.

Gottes Forderung nach sozialer Gerechtigkeit. Indem die Kirche für Recht, Gerechtigkeit und Freiheit eintrete, sei sie zugleich »für Europa [...]. Nicht für ein östlich, nicht für ein westlich bestimmtes und orientiertes, sondern für ein freies, einen dritten, seinen eigenen Weg gehendes Europa«¹⁰⁴.

Barths Verwendung des Begriffs des dritten Weges steht zeitlich wie geographisch diejenige des deutschen Ökonomen Wilhelm Röpke am nächsten, der die Konzeption einer sozialen Marktwirtschaft mitgeprägt hat und seit 1937 in Genf lehrte. Diesem ging es um eine »Überwindung der unfruchtbaren Alternative zwischen Laissez-faire und Kollektivismus«, die er als »Dritter Weg« bezeichnete¹⁰⁵. Hat man diese Verwendung des Begriffs vor Augen, wird man ihm nicht pauschal einen antidemokratischen Charakter zusprechen dürfen. Der (missverständliche) Begriff des dritten Weges kann für die soziale Ausgestaltung der europäischen Demokratien stehen, die sich durch ihre sozialen Sicherungsnetze deutlich vom US-amerikanischen System unterscheiden. Man wird nicht bestreiten wollen, dass diese soziale Ausgestaltung der europäischen Demokratien letzten Endes ihren eigenen Beitrag zur Überwindung des Ost-West-Konflikts geleistet hat.

Wenn die gegenwärtige Wahrnehmung nicht trägt, dann wird auch ein vereintes Europa nicht zu den Weltmächten der Zukunft gehören. Seine Konzeption einer politischen Ordnung, die durch Freiheit, Recht und Gerechtigkeit gekennzeichnet ist, wird Europa machtpolitisch nicht durchsetzen können, aber es kann durch die Pflege, durch die Verfeinerung und Entwicklung seiner rechts- und sozialstaatlichen Ordnungen den anderen Weltregionen ein freies Angebot unterbreiten, wie man politische Ordnung

¹⁰⁴ Die Kirche zwischen Ost und West, S. 623. Die Formel vom dritten Weg hat Barth auch in seiner Dogmatik aufgegriffen: Die Kirche hat »Gemeinschaft zwischen den Menschen der verschiedenen Klassen zu begründen. Sie hat das damit zu tun, daß sie sie in der Erkenntnis des Evangeliums vom Reiche Gottes zusammenführt, in welchem es sich um die Wirklichkeit handelt, durch welche die die Menschen trennende, noch ungelöste soziale Problematik auf alle Fälle transzendiert und relativiert, umgriffen, in Frage gestellt, ihre Aufhebung, sei es auch nur von ferne, sichtbar gemacht wird, in welcher sie auf alle Fälle gemeinsam zum Suchen nach einem neuen, *dritten Weg* (Hervorhebung von Barth) aufgerufen werden. Sie hat also den bürgerlichen Menschen weder positiv noch negativ auf seine kapitalistischen – und sie hat den proletarischen Menschen weder positiv noch negativ auf seine sozialistischen Ideen und Kampfstellungen – sie hat beide energisch darauf anzureden, daß sie als Menschen Kinder Gottes heißen und sein dürfen und als solche alles Gute allein von ihm zu erwarten haben, als solche allein ihm verantwortlich, aber eben als solche auch unter sich *verbunden* sind und *zusammen* gehören«. In: Die Lehre von der Versöhnung, Die Kirchliche Dogmatik IV/3.2, Zollikon/Zürich 1959, § 72, S. 1032).

¹⁰⁵ Wilhelm RÖPKE, Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart, Erlenbach/Zürich [1942] ⁵1948, S. 43.

lebensförderlich gestaltet. Eben deshalb ist Europa auch weiterhin die Gegenwart von freien und lebendigen Kirchen zu wünschen, die Gottes Rechtswillen, der auf Freiheit, Recht und Gerechtigkeit zielt, bezeugen.

Friedrich Weber

Harald Poelchau (1903–1972),
der religiöse Sozialismus und der Kreisauer Kreis

Fast 40 Jahre nach seinem Tod an Harald Poelchau erinnern, heißt, nach den Wurzeln zu fragen, die ihn in seinem politischen, kirchlichen und sozialen Engagement bestimmten¹. Es ist die Frage zu stellen nach dem geistigen Motiv, das den aus dem noch feudalistisch strukturierten schlesischen Dorf Brauchitschdorf stammenden, ab 1913 auf der »Ritterakademie« in Liegnitz erzogenen und dort mit der Bewegung des Schülerbibelkreises in Berührung kommenden Pfarrersohn, der aber bereits 1922 als Student in Tübingen Geschäftsführer des religiös-freideutschen »Bundes der Köngener«² wurde, zur christlich begründeten gesellschaftspolitischen Arbeit bewegte. Rückblickend bestimmt Poelchau dieses Motiv, indem er auf seine Studentenzeit in Bethel und die dort erlebte Nähe zu den Kranken und Behinderten verweist, auf seine Zeit als Werkstudent bei Bosch in Stuttgart und die dort erfolgenden Begegnungen mit Arbeitern zu sprechen kommt. Entscheidend aber für seine theologische Entwicklung wird der Theologe und Philosoph Paul Tillich. Ihm verdankte er die entscheidenden Prägungen, und unter seinem Einfluss verstand er sich seit 1924 als religiöser Sozialist.

Am 29. April 1972 ist Harald Poelchau, der Gründer des »Kirchlichen Dienstes in der Arbeitswelt« (KDA) der Berlin-Brandenburgischen Kirche, aus der die »Evangelische Industriejugend« und die Evangelische Berufsschularbeit Berlins hervorgingen, in Berlin gestorben. Eine Gedenktafel an seinem ehemaligen Wohnhaus in Wedding erinnert an ihn, und kurz vor seinem Tod wurde er als »Gerechter unter den Völkern« vom Staat Israel

-
- 1 Siehe zum Ganzen: Günter BRAKELMANN, Kein theologischer Satz ist politisch unschuldig. Harald Poelchau in der Zeit der Weimarer Republik und des nationalsozialistischen Systems, in: Ludwig MEHLHORN (Hg.), Ohr der Kirche, Mund der Stummen. Harald Poelchau. Eine Tagung zu seinem 100. Geburtstag, Berlin 2004, S. 14f.; Christian-Erdmann SCHOTT, Harald Poelchau (1903–1972), in: Karl BORCHARDT (Hg.), Schlesische Lebensbilder X, Insing 2010, S. 239–248; Henriette SCHUPPENER, »Nichts war umsonst« – Harald Poelchau und der deutsche Widerstand, Berlin 2006; Klaus HARPPRECHT, Harald Poelchau. Ein Leben im Widerstand, Hamburg 2004.
 - 2 Die Köngener, eine vom Schülerbibelkreis sich 1919 trennende »jugendbewegte« Gruppe, suchte gegenüber jeder äußeren Autorität die Freiheit mit enger Gebundenheit an Gott selbst zu binden. Gründer war der Tübinger Privatdozent für Religionsgeschichte Wilhelm Hauer (1881–1962).

für seinen Einsatz für verfolgte Juden im Dritten Reich geehrt. Im Gedenkhain Yad Vashem in Jerusalem trägt ein Baum seinen Namen³.

Poelchau ist als Mensch des Widerstandes in Deutschland während der Zeit des Dritten Reiches kaum bekannt. Daran hat auch die 2004 erschienene Biographie von Klaus Harpprecht wenig geändert. 2011 erfuhren er und seine Frau Dorothee durch die Zueignung der *Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel vom September 1944–Januar 1945*⁴ eine herausragende Würdigung. Der Grund hierfür findet sich in einer handschriftlichen Notiz im Nachlass Freya von Moltkes vom 24. Mai 1985. Sie beschreibt dort, wie sie ihn und seine Frau kennenlernte, berichtete vom Urteil ihres Mannes über den Gefängnispfarrer Poelchau, der die vom Nazi-Regime zum Tode Verurteilten begleitete, von dessen Teilnahme an der ersten Kreisauer Tagung und seinem ungeheuren Einsatz für die Gefangenen – er wirkte als »Postbote« und Nahrungstransporteur –, seiner Hilfe für Juden. Helmuth von Moltke sagte über ihn:

Er ist ein heiterer, freundlicher, ganz unfeierlicher Mann, zum Lachen eher aufgelegt. Wie hält man solch ein Leben aus?! Er begleitet die verurteilten Männer und Frauen bis zum Schafott und ist bei ihrer Hinrichtung anwesend⁵.

Die humanitäre Hilfe und seine Zusammenarbeit mit den Freunden im Kreisauer Kreis sind der Geheimen Staatspolizei verborgen geblieben oder unwesentlich erschienen. So konnte Poelchau bis zum Schluss 1945 im Gefängnis Tegel und in anderen Berliner Gefängnissen unzähligen Menschen helfen.

1933 wurde er Anstaltspfarrer in Berlin-Tegel. Er war der erste Gefängnispfarrer, der nach der Machtübernahme des neuen Regimes als Staatsbeamter eingestellt wurde. Es war die Zeit, als begonnen wurde, geradezu inflationär Gesetze zur Verhängung der Todesstrafe zu erlassen – hauptsächlich für politische Delikte, den sogenannten Hochverrat.

Als Poelchau das erste Mal Zeuge einer Hinrichtung wurde – es handelte sich um einen »Unpolitischen« –, versuchte er sich zu weigern, diese Aufgabe zu übernehmen – vergeblich. Völlig erschöpft musste er dann den Angehörigen die Nachricht vom Vollzug der Todesstrafe überbringen. Rückblickend sagte er, dass er seinen Beruf damals sofort aufgeben hätte, wenn er gewusst hätte, dass er Zeuge von über 1000 Hinrichtungen werden würde: bei Menschen aus dem ausländischen, Menschen aus dem kommu-

³ Anton Maria KEIM, *Die Judenretter aus Deutschland*, München/Mainz 1983.

⁴ Helmuth James VON MOLTKE/Freya VON MOLTKE, *Abschiedsbriefe Gefängnis Tegel September 1944–Januar 1945*, hg. von Helmuth Caspar VON MOLTKE/Ulrike VON MOLTKE, München 2011.

⁵ Ebd., S. 571.

nistischen, und – in den späteren Jahren dann – Menschen aus bürgerlichem und militärischen Widerstand⁶.

Eigentlich wollte Poelchau Fürsorger werden, um in diesem Beruf mit jugendlichen Straftätern neue Formen pädagogischen Arbeitens zu erproben. Sein Fürsorgerexamen legte er in Berlin ab. Das Theologiestudium dagegen war zunächst eine Pflichtübung, eine Selbstverständlichkeit in einer Familie, in der die Männer seit der Reformation Pfarrer waren. Nach dem Studienbeginn in Bethel, wo er dem Christentum »als tätige Hilfe im Leid«⁷ begegnete, wechselte Poelchau nach Tübingen. Dort kam er als Werkstudent in Berührung mit der Industrie. Ihm ging auf, dass »Werkstudententum auf Zeit nicht die genügende industrielle Erfahrung [vermittelt], um sozial- und betriebspolitische Maßnahmen beurteilen zu können«⁸. Der »entscheidende Funke« – so formulierte Poelchau – fiel später am neuen Studienort Marburg in der Begegnung mit Paul Tillich⁹.

Der religiöse Sozialismus

Er berichtet darüber:

Bei Tillich spürte ich eine mehr als wissenschaftliche Beteiligung und den Versuch einer konkreten Antwort auf die Sinnfrage in der gesellschaftlichen Ordnung. Tillich war religiöser Sozialist, d.h. er gehörte zu jener Gruppe, die die Unbedingtheitsforderung für den Menschen auch in seiner Ordnung der modernen Industriegesellschaft zur Erfüllung bringen wollte¹⁰.

Für Tillich war der religiöse Sozialismus ein Prinzip, um das Ganze der menschlichen Existenz zu verstehen und zu deuten. Indem es dem religiösen Sozialismus gelingt, Ökonomie und menschliche Lebenssituation in ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu sehen, mache er deutlich, »dass es gesellschaftliche Strukturen gibt, die unvermeidlich jeden geistigen Anruf an die ihn unterworfenen Menschen zunichtemachen«¹¹. Damit aber würden Menschen ihrer Würde beraubt.

Für Tillich organisierte sich der religiöse Sozialismus nicht als eine »politische Partei, sondern [er ist] eine geistige Kraft [...], die in so viel Parteien wie irgend möglich wirksam zu sein versucht«¹².

⁶ Harald POELCHAU, *Die letzten Stunden*, Berlin 1949, S. 14ff.

⁷ Ebd., S. 19.

⁸ Ebd., S. 25.

⁹ So Poelchau in der Widmung des Buches »Die Ordnung der Bedrängten«, Berlin 1963.

¹⁰ POELCHAU, *Die letzten Stunden*, S. 26.

¹¹ Paul TILlich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Gesammelte Werke, Bd. VII, Stuttgart 1962, S. 17.

¹² Ebd.

Nach Tillich war die entscheidende theoretische Arbeit des religiösen Sozialismus die Schaffung einer religiösen Geschichtsdeutung von ausgesprochen protestantischem Charakter. Dabei wurden drei Hauptbegriffe entwickelt: Kairos, das Dämonische und Theonomie.

Im Gegensatz zur messbaren Uhrzeit ist der »Kairos« der einmalige, geschichtliche Augenblick. Er ist die »erfüllte Zeit«, »der Augenblick, da das Ewige in das Zeitliche einbricht, es erschüttert und umwendet und es bereitet, das Ewige zu empfangen [...]«¹³. Das Urbild des Kairos ist für den christlichen Glauben die Erscheinung Jesu als des Christus. Was in diesem einmaligen Ereignis geschah, wiederholt sich im Lauf der Geschichte in abgeleiteter Form.

Mit der »Idee des Dämonischen ist der mythische Ausdruck einer Wirklichkeit, die im Zentrum von Luthers Erfahrung stand, wie in der des Paulus, nämlich der strukturellen und daher unausweichlichen Macht des Bösen«¹⁴, angesprochen.

Es gibt einen beständigen Kampf zwischen göttlichen und dämonischen Strukturen. Tillich schreibt:

[D]as Gefühl, in der Mitte eines solchen Kampfes zu leben, war der Grundimpuls des religiösen Sozialismus, der sich in einer religiösen und, wie mir scheint, wesentlich protestantischen Geschichtsdeutung ausdrückt¹⁵.

Indem Tillich festhält, dass der religiöse Sozialismus die antidämonische Kritik des Sozialismus, »soweit er die Herrschaft der politisch-sozialen Dämonie brechen will, unterstützt«¹⁶, entwickelt der religiöse Sozialismus eine alle Gebiete der Kultur einbeziehende Interpretation der menschlichen Situation. Er stellt so für das Verhältnis von Kultur und Religion das Ideal der Theonomie auf, d.h. er beschreibt einen gesellschaftlichen Zustand, in dem die autonomen Formen einer humanen Kultur mit religiöser Substanz gefüllt sind, so dass sie über sich hinaus auf den einen letzten Sinngrund und ein letztes Sinnziel hinweisen.

Poelchau nahm diese Gedanken auf und formuliert: Das europäische Bürgertum und die christlichen Kirchen haben einen Weg zu suchen, der weder

13 Heinz ZHRNT, *Die Sache mit Gott*, München 1967, S. 460.

14 TILlich, *Protestantismus*, S. 20.

15 Ebd., S. 21f.

16 Paul TILlich, *Christentum und soziale Gestaltung*, Gesammelte Werke, Bd. II, Stuttgart 1962, S. 118f.

der entleerten Autonomie der industriellen Gesellschaft noch der veralteten Heteronomie des christlichen Traditionalismus folgte, sondern nach Symbolen für eine letzte Sinnggebung auf dem Boden der modernen Gesellschaft suchte¹⁷.

Der religiöse Sozialismus im Denken von Harald Poelchau

Plädiert Poelchau in seiner Examensarbeit für das 2. Examen für eine »Sozialethik von unten«, so will er damit verdeutlichen, dass es Aufgabe der Kirche sei, alle die Erfahrungen zu verwerten,

welche ihr die Wohlfahrtsarbeit zuträgt, die in der Gesellschaft herrschenden ethischen Anschauungen ihres Absolutheitsanspruchs, des dämonischen Charakters der bürgerlichen Sittlichkeit zu entkleiden und für alle Volksschichten die Bahn für den Gehorsam gegenüber dem Anspruch Gottes freizumachen¹⁸.

Nötig sei hierzu eine »Ordnung der Bedrängten«. Sie zu entwickeln, sieht er als seine Lebensaufgabe an.

Ich nenne sie das Bemühen um die Ordnung der Bedrängten. Damit ist nicht die karitative Haltung gemeint, der es auf liebevolle Fürsorge und Hilfe ankommt. Nein, es geht wirklich um ihre Ordnung, um das Rechts-, Verhaltens- und Lebensschema, das den Bedrängten eine glaubwürdige Ordnung [...] zu bieten vermag. [...] Christliche Ordnung schien mir von meiner Jugend an aus dem Leben der Bedrängten heraus wachsen und gestaltet werden zu müssen¹⁹.

Es ist auffallend, wie genau Poelchau die Situation der Menschen in ihrem sozialen Umfeld analysiert. Schon seine Kindheits- und Jugenderinnerungen belegen dies. Deutlich und präzise beschreibt er die gesellschaftliche und soziale Wirklichkeit in seinem schlesischen Dorf. Früh wurde ihm bewusst, dass die dörfliche Ordnung keine göttliche war²⁰. Er empörte sich darüber, dass einer alten Frau im Dorf statt des zustehenden Deputatsmehls nur Kleie ausgehändigt wurde, mit dem sie nur ein klitschiges, breiiges Brot backen konnte²¹.

Die Reduktion der christlichen Botschaft auf den Einzelnen, auf die Innerlichkeit sah Poelchau kritisch und vermisste darin den sozialen Aspekt der christlichen Botschaft, der sich immer auch den Verhältnissen und Bedingungen zuwendet, in denen Menschen leben.

Die Erfahrungen, die er im Studium in Bethel und als Werkstudent machte, war für ihn eine erste Öffnung dieser Sicht. Er schreibt:

¹⁷ Harald POELCHAU, *Die Ordnung der Bedrängten*, Berlin 1963, S. 28.

¹⁸ Ebd., S. 33.

¹⁹ Ebd., S. 7.

²⁰ Ebd., S. 12.

²¹ Ebd., S. 12f.

Die andere Eigenschaft Bethels war von großer Wirkung auf mich: die praktische Hilfe der ganzen großen Siedlung für eine Menschengruppe lebensunwerten Lebens, wie man sie später nannte, die Möglichkeit, all diesen Epileptikern ein menschliches Dasein zu retten. Leid, wirkliches Leid ist das Gegenteil von Depressionen. Hatte ich bisher das Christentum nur als depressive Reflexion erfahren, hier begegnete es mir als tätige Hilfe im Leid²².

Im weiteren Verlauf seines Studiums erlebte er dann umso intensiver die Distanz zwischen der kirchlichen Gemeindefarbeit und den Berliner Arbeitern. Eine erste Konsequenz war, dass er parallel zu seiner Kandidatenausbildung die von Carl Mennicke geleitete Wohlfahrtschule besuchte und als Fürsorger mit der staatlichen Prüfung abschloss.

Dies alles war folgerichtig, denn wenn eine Kirche sich nicht als Trägerin und Hüterin einer Sozialethik von unten versteht, so seine Forderung im Schlussabsatz seiner Examenshausarbeit²³, ist für ihn dort kein Bleiben.

Von dieser These her bestimmte sich der Begriff der Seelsorge bei Poelchau, die ab 1933 seine tägliche Aufgabe in Berlin-Tegel wurde. Fürsorge und Seelsorge rückten ganz dicht aneinander.

Nach dem Zusammenbruch des Nazi-Reichs wurde er von Eugen Gerstenmaier 1945 zum Hilfswerk geholt. Poelchau schreibt:

Im August fuhr Eugen Gerstenmaier mit mir zur Kirchenführerkonferenz nach Treysa, wo unter Bischof Wurm das Hilfswerk konstituiert wurde. [...] Es war in erster Linie eine Selbsthilfeorganisation der Kirche, aber mit dem großen Subsidiaritätsanspruch der Kirche, den Richard Rothe am umfassendsten ausgesprochen hat. Einer Kirche nämlich, die nicht konventikelhaft sich um sich selbst und die paar ›Frommen‹ dreht, sondern die aus ihrer Verantwortung vor Gott zur gesellschaftlichen Diakonie aufgerufen ist [...]. Nothilfe und kirchlicher Wiederaufbau waren und sind aufeinander angewiesen, sollen sie nicht in säkulare Sozialpolitik und sektenhafte Introvertiertheit auseinanderfallen. Das war das Bild, das uns vorschwebte und an dessen Verwirklichung noch heute gearbeitet wird²⁴.

Am Ende seines Buches schreibt Poelchau:

Unsere heutige »gesellschaftliche Diakonie« aber wendet sich an die Kollegen in ihrem Gesellschafts- und Arbeitszusammenhang. Meine Aufgabe bleibt es daher, immer sorgfältig diesem Zusammenhang nachzugehen. Soziologie, Betriebswissenschaft, Industriepsychologie, Kenntnis von Hierarchie und Gruppenbildung sind die

²² Ebd., S. 17.

²³ Ebd., S. 30f.: »Aufgabe der Kirche ist es als Träger und Hüter evangelischer Sozialethik, wie in der Apologetik von unten so auch in einer Sozialethik von unten alle die Erfahrungen zu verwerten, welche ihr die Wohlfahrtsarbeit zuträgt, die in der Gesellschaft herrschenden ethischen Anschauungen ihres Absolutheitsanspruchs des dämonischen Charakters der bürgerliche Sittlichkeit zu entkleiden und für alle Volksschichten die Bahn für den Gehorsam gegenüber dem Anspruch Gottes freizumachen«.

²⁴ Ebd., S. 98ff.

Hilfswissenschaft des Sozialpfarrers. Von daher ist er auch berufen, die Leitung der Kirche bei sozialpolitischen Stellungnahmen zu beraten, das Ohr der Kirche und der Mund der Stummen zu sein²⁵.

Stabilisierende Faktoren – Mitarbeit im Widerstand

Ab 1933 war Poelchau Seelsorger der zum Tode Verurteilten. Wie hält ein Mensch den Alltag in einem zynischen Justizsystem, den Alltag mit den vielen Justizverbrechen an politisch denkenden und verantwortlich handelnden Menschen aus?

Poelchau selbst nennt mehrere Quellen, die ihm immer wieder Kraft gegeben haben:

Zunächst und an erster Stelle seine Frau Dorothea. Ihre Wohnung in der Afrikanischen Straße in Wedding war eine Anlaufstelle für manchen Hilfesuchenden. Der Keller der Wohnung wurde Depot zur Versorgung von »Illegalen«. Freya von Moltke schickte dann später regelmäßig Lebensmittel vom Gut Kreisau. Eine weitere Hilfe war den Poelchaus die Freundschaft mit den Quäkern; sie nahmen sich, wie Poelchau rückblickend urteilt, grundsätzlich der verfolgten Juden an, während unter den Mitgliedern und Pfarrern der eigenen evangelischen Kirche das immer nur einzelne taten und die offizielle Kirche sich sogar zur Annahme eines Arierparagraphen für die Geistlichen verstieg²⁶.

Die wichtigste Hilfe für Poelchau, um in dieser menschenmordenden Zeit nicht abzustumpfen, war nach seinem eigenen Bekunden seine aktive Mitarbeit im Widerstand. Das war zunächst der oben schon angedeutete humanitäre Widerstand zusammen mit Quäkern, Frauen aus der Bekennenden Kirche und in der sogenannten »Onkel-Emil-Gruppe«²⁷, die auch Illegale mit Papieren, Nahrung und Obdach versorgte – und von der Gestapo nie entdeckt wurde.

Helmuth James von Moltke war beeindruckt von Poelchau, als er ihn im September 1941 zum ersten Mal in Berlin traf. Er schrieb am 24.9.1941 an seine Frau:

Gestern abend hatte ich eine sehr interessante Unterhaltung mit Einsiedel und Poelchau. P. hat mir sehr gut gefallen: jung, aufgeschlossen und einsatzfähig. Wie ein Mann, der Woche für Woche vielen Hinrichtungen beiwohnt, seine seelische Eindrucksfähigkeit und seine Nerven behalten kann und dann noch gut gelaunt sein kann,

²⁵ Ebd., S. 124.

²⁶ Ebd., S. 91.

²⁷ Ein Zusammenschluss von Bürgern, die in den letzten Monaten der NS-Diktatur – mit dem Aufruf an die Berliner *Schreibt Euer Nein an* – gegen die Fortsetzung des Krieges und gegen die NS-Gewaltherrschaft protestierten.

ist mir ein Rätsel. – Er berichtete recht aufschlussreich, und für mich auch neu, über die Stimmung in der Arbeiterschaft, mit der er offenbar einen ganz engen Konnex hält²⁸.

Kontakt zum Kreisauer Kreis

Als Poelchau im Herbst 1941 Kontakt mit dem Kreisauer Kreis bekam, hat er bereits differenzierte Erfahrungen des Widerstands. Er hatte viele politischen Gefangenen kennengelernt, er begleitete ihre Familien, er wusste, wann er Menschen trauen und wie viel er ihnen zutrauen durfte an Hilfs- und Opferbereitschaft, und er kannte die andere Seite, die Methoden der Gestapo und der Justiz.

In dieser Zeit, als er eigentlich in seinem Beruf als Seelsorger völlig ausgelastet war und darüber hinaus als Fürsorger in vielen humanitären Fragen konspirativ arbeitete, fand er es hilfreich, über eine andere Zukunft, gemeinsam mit Gleichgesinnten nachzudenken.

Der Kreisauer Kreis

Ende der 40er Jahre, also zeitlich noch sehr nahe an dem Erlebten, beschreibt Poelchau in seinem Bericht *Die letzten Stunden* die Ereignisse um den 20. Juli 1944 und gibt zugleich einen umfassenden Einblick in die Widerstandskreise und die Diskussionen um das Attentat. Er schreibt:

Es ist für mich schwierig, über den Komplex des Attentats vom 20. Juli 1944 zu berichten. Mein Urteil ist subjektiv befangen, da ich selbst zum Kreisauer Kreis gehörte, jenem Kreis, der sich um den Grafen Helmuth von Moltke und den Grafen Peter Yorck von Wartenburg in Schlesien gebildet hatte. Außerdem habe ich nur einen bestimmten kleinen Teil der Verschwörer kennengelernt. Ich kam mit etwa 80 Teilnehmern des 20. Juli in nähere Berührung. Ich besuchte alle diese Gefangenen, den größten Teil von ihnen aber nur einmal, weil es binnen 14 Tagen geschehen musste. Nach den vierzehn Tagen kamen sie – bis auf neunzehn – zurück in das Gefängnis in der Lehrter Straße [...].

Diese achtzig Männer gehörten verschiedenen Gruppen an. Wenn man über die Menschen des 20. Juli etwas aussagen will, so muss man – meiner Meinung nach – drei Hauptgruppen unterscheiden. Erstens den »zivilen Kreis« um den früheren Leipziger Oberbürgermeister Dr. Goerdeler. Er bestand im Wesentlichen aus Industriellen und Volkswirtschaftlern. [...] Die zweite Hauptgruppe umfasste die Offiziersverschwörung. Ihr eigentliches Zentrum war das Oberkommando des Heeres [...].

28 Helmuth James VON MOLTKE, Briefe an Freya 1939–1945, München 1988.

Die dritte Gruppe war der »Kreisauer Kreis«. Den geistigen Mittelpunkt bildeten Helmuth von Moltke und Peter Yorck von Wartenburg. Aus der Diplomatie kamen die Legationsräte Hans-Bernd von Haefen (ein Bruder, Werner von Haefen, war ein Freund Stauffenbergs) und Adam von Trott zu Solz, die die Verbindung zu den älteren Angehörigen des Auswärtigen Amtes, wie dem Botschafter Ulrich von Hassel, herstellten.

Der Kreisauer Kreis beschränkte sich aber nicht nur auf Vertreter der Diplomatie, er hatte in seinen Reihen Wirtschaftler, Verwaltungsfachleute, Geistliche und Gewerkschaftler. Soziale, politische und kulturelle Strömungen ganz verschiedener Art sind in ihm zusammengefließen. »Gemeinsam freilich war all diesen Strömungen – ob in der Jugend- und Arbeitslagerbewegung, im sozialistischen Umfeld, in den christlichen Kirchen oder im Rückgriff auf preußische Reformtraditionen – das Drängen nach einer umfassenden, tiefgreifenden Erneuerung aller menschlichen Lebensbereiche und das Anliegen der Überwindung alter, festeingessener Gegensätze in Staat und Gesellschaft, wie sie gerade für das Schicksal des Weimarer Deutschland so verhängnisvoll waren«²⁹. Von den Sozialisten seien genannt: Carlo Mierendorff, Theo Haubach und Adolf Reichwein. Als Mierendorff bei einem Luftangriff im Herbst 1943 ums Leben kam, trat Julius Leber an seine Stelle.

Aus kirchlichen Kreisen gehörten dem Kreis an: von der katholischen Seite P. Roesch, damals Provinzial der bayrischen Jesuiten, und Alfred Delp, Jesuitenpater in München; von der evangelischen Kirche Konsistorialrat Eugen Gerstenmaier, einer der wenigen des Kreisauer Kreises, die am Leben geblieben sind, und ich selbst.

Die drei verschiedenen Gruppen hatten durchaus nicht übereinstimmende politische Ansichten. Gemeinsam war allen der Wille, Hitler auszuschalten, den Krieg zu beenden und erträgliche Friedensbedingungen zu erreichen. Über den Weg zu diesem Ziel gab es die widersprechendsten Auffassungen. [...] Der Kreisauer Kreis hatte sich am Anfang betont zurückgehalten. Er unterschied sich in manchen Dingen von den anderen Gruppen. Es ging ihm um mehr als um einen äußeren Staatsstreich. Man dachte nach und diskutierte über die gesellschaftliche Umgestaltung Deutschlands und Europas im Geiste eines christlichen Humanismus, den man mit den Ideen des Sozialismus verbinden wollte. Die Arbeit des Kreises war gut organisiert. Es gab Sondergruppen für die verschiedenen Sachgebiete: Sozialpolitik, Kulturpolitik, Wirtschaftspolitik, Außenpolitik. Diese Sondergruppen traten auf Tagungen zusammen, meistens zu den Festen Ostern, Pfingsten usw. und berieten ihre Probleme so weit, bis konkrete Entwürfe für eine kommende, gesetzgeberische Gestaltung erarbeitet waren.

Die einzelnen Gruppen arbeiteten so unabhängig voneinander, daß die Mitarbeiter der einen Gruppe den anderen nicht bekannt waren. Ich war in der kulturpolitischen Gruppe tätig und habe erst viel später erfahren, wer noch alles dem Kreisauer Kreis angehört hat. Man versuchte bei allen Debatten, von der Situation auszugehen, die sich am »Tage X« ergeben müßte, das heißt am Tage des Endes der Hitlerherrschaft. Der Tag X wurde im Kreisauer Kreis nicht von vornherein als der Tag eines Attentats erwartet. Man hielt das Regime für zu fest gegründet, um sich der Illusion hinzuge-

29 Wilhelm Ernst WINTERHAGER (Bearb.), *Der Kreisauer Kreis*, Berlin 1985, S. 84.

ben, man könne es von innen stürzen. Nur die äußeren Ereignisse an den Fronten, so argumentierte man, konnten mit der Zeit eine gemeinsame Aktion reifen lassen. Ein zu frühzeitiges Losschlagen müßte das Unternehmen unnötig gefährden. Die Frage des Attentats wurde Ende 1943 und im Frühjahr 1944 immer stärker diskutiert. Helmut von Moltke vertrat die Ansicht, eine gewaltsame Beseitigung Hitlers könne nichts nützen. Erst nach Moltkes Verhaftung im Mai 1944 entschied sich Peter Yorck von Wartenburg, der jetzt den Kreisauer Kreis führte, für eine gewaltsame Lösung³⁰.

Soweit der Bericht Harald Poelchau, der die Diskussion um das Attentat nur sehr vermittelt miterlebt hat, während der Schwerpunkt seiner Arbeit in der Mitarbeit bei der 1. Kreisauer Tagung zum Thema »Kirche und Staat« lag.

Die Arbeitsverfahren im Kreisauer Kreis

Es war Moltke wichtig, ein möglichst breites Spektrum an Vorschlägen für die Neuordnung Deutschlands zu diskutieren. Man hat den Kreisauer Kreis daher auch eine »große Koalition« des bürgerlich-liberalen Widerstands genannt. Mehrere Teilnehmer der Kreisauer Treffen kannten sich schon seit fast 15 Jahren, seit der Löwenberger Arbeitsgemeinschaft (Hans Peters, Horst von Einsiedel, Carl Dietrich von Trotha, Peter Graf York von Wartenburg, Adolf Reichwein, Otto Heinrich von der Gablentz). Die Arbeitsweise dieses Arbeitslagers unter Leitung von Eugen Rosenstock-Huessy hat auch den Kreisauer Kreis beeinflusst. Im rückständigen mittelschlesischen Industriebezirk Waldenberg haben junge Bauern, Arbeiter und Studenten damals gemeinsam nach Verbesserungen der sozialpolitischen Situation gesucht.

Es war daher die Arbeitsmethode dieser Gruppen, über konkrete Fragen – sei es des Staatsaufbaus, der Wirtschaft oder der Erziehung – Gesprächspartner entgegengesetzter Standpunkte verhandeln zu lassen: Einen Anhänger der Planwirtschaft mit einem Verfechter privatwirtschaftlichen Wettbewerbs, einen Protestanten mit einem Katholiken oder einen Kirchenmann mit einem Sozialisten. Die Ergebnisse stimmten die Einzelnen mit den hinter ihnen stehenden Gruppen ab, und dies erwies sich als eine höchst fruchtbare Arbeitsgrundlage³¹.

30 POELCHAU, Die letzten Stunden, S. 99ff.

31 ANNECORE LEBER/FREYA VON MOLTKE, Für und Wider, Berlin 1961, S. 99.

Kreisauer Positionen

Spricht man über Kreisauer Positionen, ist die Denkschrift über *Ausgangslage, Ziele und Aufgaben*, die im Frühjahr 1941 entstand, zu nennen. In ihr wird mitunter fast in chiliastischer Weise und mit apokalyptischen Tönen durchsetzt von der Notwendigkeit eines grundlegenden Neuanfangs der abendländischen Gesellschaft gesprochen. Hans Mommsen weist übrigens darauf hin, dass diese Philosophie des »Neuanfangs« nach 1945 u.a. von Hanna Arendt aufgegriffen wurde³². Drei Prinzipien stehen im Zentrum der Denkschrift: Wiedererweckung des Gefühls der inneren Gebundenheit an transzendente Werte, des Verantwortungsgefühls des Einzelnen und der Ausdrucksformen.

Kleine Gemeinschaften, wie Familie, Berufsverbände und lokale Bindungen bilden den Kern des gesellschaftlichen Organismus, um »jede Form vorstaatlicher Kommunikation genossenschaftlicher Prägung [...] zum Ausgangspunkt der politischen Verfassung zu machen«³³.

Staatspolitisch zukunftsweisend war die Idee,

an die Stelle der bisherigen großen Nationalstaaten »historisch gewordene Selbstverwaltungskörperschaften« zu setzen, die [...] durch eine direkt gewählte europäische Legislative und ein Kabinett von Fachministern regiert werden sollten, denen ein Länderkabinett aus Vertretern der Länderregierungen zur Seite stand³⁴.

Im Kreisauer Europa-Konzept wurde die Idee eines Europa der Regionen, das die gegenwärtige Diskussion bestimmt, bereits vorgedacht. Dies bedeutete zugleich, dass die zukünftige Europapolitik auf integral-föderalistischer Basis aufgebaut sein sollte³⁵.

Interessant an den Vorstellungen zur Außenpolitik war der europäische Rahmen, in dem die Kreisauer dachten: So beschäftigten sie sich im Juni 1943 mit Fragen einer innereuropäischen Einheitswährung und dem Wegfall der Zollschränken. Entscheidend aber war für Moltke, dass es nach dem Krieg um die »Wiederherstellung des Bildes des Menschen im Herzen unserer Mitbürger« gehen müsse³⁶. Verbunden wurde das Ziel der »Wiederherstellung christlicher Lebenshaltung mit der Lösung der sozialen Frage«³⁷. Weitere Themenkomplexe, die von den verschiedenen Kreisauer

32 Hans MOMMSEN, Die künftige Neuordnung Deutschlands und Europas aus der Sicht des Kreisauer Kreises, in: Peter STEINBACH/Johannes TUCHEL (Hg.), Widerstand gegen den Nationalsozialismus, Bonn 1994, S. 249.

33 Ebd., S. 257.

34 Ebd., S. 253.

35 Vgl. Walter LIPGENS, Europa-Föderationspläne der Widerstandsbewegungen 1940–1945, München 1968, S. 388ff.

36 MOMMSEN, Die künftige Neuordnung, S. 254.

37 Ebd., S. 258.

Gruppen bedacht wurden, handelten vom Staatsaufbau – tragend war hier der Subsidiaritätsgedanke³⁸ – sowie Fragen der Wirtschaft; man dachte an »geordneten Leistungswettbewerb, der sich im Rahmen staatlicher Wirtschaftsführung vollzieht«³⁹, die allerdings in Spannung zu dem ebenfalls präferierten Gedanken der Selbstverwaltung steht. Die Wirtschafts- und Sozialordnung war am Mittel- und Kleinbetrieb orientiert. Auf das Wegweisende dieser Vorstellungen soll hier nur kurz hingewiesen werden. Zu umfangreich sind die Arbeitsergebnisse, um sie in diesem Rahmen auch nur annähernd zu skizzieren.

Wie intensiv der Kreisauer Kreis seine staats-, gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Vorstellungen immer wieder auch im Rahmen der jüdisch-christlichen Tradition reflektiert hat, scheint im Rückblick bemerkenswert. So beginnt der Text der Kreisauer Tagung vom Mai 1942 mit dem Satz:

Wir sehen im Christentum wertvollste Kräfte für die religiös-sittliche Erneuerung des Volkes, für die Überwindung von Hass und Lüge, für den Neuaufbau des Abendlandes, für das friedliche Zusammenarbeiten der Völker [...]⁴⁰.

Und ich erinnere an ein Memorandum, das Ende 1943 den amerikanischen Kirchen zugeschickt wurde. Es behandelte sechs Themen:

1. das Grundprinzip der Selbstverwaltung im Rahmen der Rechtsstaatlichkeit,
2. das Ziel der Befreiung der Massen von wirtschaftlicher Not,
3. die Entwicklung auf ein Vereintes Europa hin,
4. das Minderheitenrecht einzelner Volksgruppen,
5. eine internationalen Instanz zur Friedenserziehung und
6. zur christlichen Fundierung.

Der sechste Abschnitt lautet:

Die Christen aller Länder werden sich die Forderung nach religiöser und geistiger Freiheit zu Eigen machen. Man wird aber hinzufügen müssen, daß das Maß dieser Freiheit praktisch umso größer sein wird, je mehr das persönliche und öffentliche Leben in Wirklichkeit christlich begründet und gestaltet wird. Die eigentliche Bedrohung dieser Freiheit liegt wohl darin, daß die innere Gestaltungskraft den modernen Hindernissen einer christlichen Existenz nicht gewachsen ist. Wird doch dies, wie die ganze Neuzeit beweist, nicht schon durch die formale Proklamierung gewährleistet und auch nicht durch Erziehung zu Idealismus und Rationalismus allein erreicht. Die gewaltige Diskrepanz zwischen den grundsätzlichen christlichen Forderungen und dem Maß ihrer irdischen Verwirklichung sollte uns wohl auch bei der künftigen

38 Ger VAN ROON, Neuordnung im Widerstand, München 1967, S. 545.

39 Ebd., S. 548.

40 Ebd., S. 542.

internationalen Zusammenarbeit und ihrer allmählichen, schrittweisen praktischen Verwirklichung immer warnend und anfeuernd vor Augen stehen. Nur Personen, die diese Diskrepanz wirklich ernst nehmen, bieten eine Gewähr, daß nicht christliche Begründungen zu sehr anderen Zielen, z.B. imperialistischen, missbraucht werden. Reiner Idealismus auf dem Gebiet der internationalen Zusammenarbeit birgt die große Gefahr, gegebene Wirklichkeiten nationaler, geschichtlicher, geographischer, kultureller und konfessioneller Art zu übersehen und zu vergewaltigen. Wir dürfen nicht so sehr von einem Wunschbild aus, sondern in Demut und ehrlichem Streben nach christlicher Sachgerechtigkeit die schwere Aufgabe unserer Generation zu erfüllen suchen. Eine nur rationalistische Erziehung hat uns verführt, sowohl die menschliche Natur wie den sozialen Tatbestand der Massenexistenz und die Dämonie zu verkennen, denen die Vermassung der Menschen freie Bahn verschafft hat.

Den wesentlichsten und unmittelbaren Beitrag zur Friedensgestaltung von christlicher Sicht sehen wir in der Bekämpfung dieser Dämonie, in der Überwindung der Massenexistenz durch eine christlich soziale Ordnung und vor allem in der Formung und Begegnung christlicher Persönlichkeiten⁴¹.

Die Argumentationsweise hier erinnert bis hin zur Wortwahl an einen Aufsatz, den Paul Tillich in den von ihm herausgegebenen *Neuen Blättern für den Sozialismus* veröffentlicht hat⁴². Tillich schrieb:

Der religiöse Sozialismus meint, daß die Kirche diese Lage des Proletariats verstehen muss und daß ihr daraus die Kraft erwachsen muss, gegen eine Gesellschaftsordnung zu kämpfen, die mit Notwendigkeit immer neuen Millionen den Sinn eines vollen Menschenlebens raubt. Eine solche Gesellschaftsordnung, meint der religiöse Sozialismus, ist dämonisch, es herrschen in ihr sinnwidrige, lebenszerstörende Mächte. Und die Religion hat die Aufgabe, in Nachfolge der Propheten die Dämonie solcher Verhältnisse zu enthüllen und sie dadurch überwinden zu helfen; [...] Wo die Religion zur Dienerin der herrschenden Klassen geworden ist, da ist sie schon nicht mehr Religion, sondern dämonischer Missbrauch des Heiligen. [...] Mit gleicher Schärfe, mit der der religiöse Sozialismus das Dämonische in der Kirche bekämpft, bekämpft er das Entleerte, Geistlose und Flache im Sozialismus.

Es ist bekannt, dass vier ehemalige Mitarbeiter der *Neuen Blätter für den Sozialismus* im Kreisauer Kreis mitgearbeitet haben, nämlich die SPD-Mitglieder Theodor Haubach, Carl Mierendorff, Adolf Reichwein und eben der Schüler Tillichs, Harald Poelchau.

Sie haben in die Kreisauer Diskussionen den Wunsch nach einer gerechten, sozialen Wirtschaftsordnung und einer verantwortlichen Bildungspolitik in der Tradition der Propheten der Hebräischen Bibel eingebracht. Sie waren sich als Christen der Begrenztheit ihres Handelns und Planens

⁴¹ Ebd., S. 58f.

⁴² Paul TILLICH, Religiöser Sozialismus, in: *Neue Blätter für den Sozialismus* 1 (1930), S. 396ff.

bewusst, wie Tillich formuliert: »Das Ewige und Vollkommene verwirklicht sich nie ganz in der Zeit, aber es bricht hinein in die Zeit und schafft Neues in ihr«⁴³.

Die aktuelle Aufgabe

Wilfried Knauer, Leiter der Gedenkstätte in der JVA Wolfenbüttel, in der vom Oktober 1937 bis zum März 1945 mehr als 600 Frauen und Männer, Ausländer und Deutsche mit der Guillotine und dem Strang hingerichtet wurden⁴⁴, antwortet auf die rhetorische Frage, ob man sich mit der Justiz der NS-Zeit anders als aus akademischem Interesse beschäftigen müsse, mit der Feststellung, dass dies für die Familien der Hingerichteten ganz anders aussehe. Er erinnert daran, dass die Todesstrafe immer als entehrend empfunden wurde, zumal dann, wenn die Opfer nicht aus dem Bereich der klassischen Schwerekriminalität kamen. Knauer macht deutlich, dass die politischen Gegner der Nationalsozialisten zwar zwischenzeitlich zu einer gewissen öffentlichen Anerkennung gefunden haben, dagegen

waren die von deutschen Gerichten Verurteilten weiterhin stigmatisiert, war gegen sie doch ein förmliches »ordentliches Gerichtsverfahren« durchgeführt worden. Für die Familien der Verurteilten ist die Aufarbeitung der Hintergründe der Verurteilung wichtig.

Die Gedenkstätte in Wolfenbüttel leistet diese Arbeit, indem sie die

im engeren Sinne juristischen Hintergründe, also die damals geltenden Rechtsnormen für die Todesurteile [...] als auch die historischen und politischen Zusammenhänge, die überhaupt erst solche Urteile ermöglichten⁴⁵

darstellt. Die Zahl derer, die nach den Begleitumständen des Todes ihrer Verwandten fragen, wächst. Der Bundesgerichtshof hat übrigens erst 1995 in einem Urteil zum Wirken von Richtern in der ehemaligen DDR sich zur Justiz der NS-Zeit positioniert und festgestellt, dass diese nicht zu Unrecht als »Blutjustiz« bezeichnet worden sei⁴⁶. Erst mit dem NS-Unrechts-

⁴³ Ebd., S. 403.

⁴⁴ Es handelt sich neben einigen wegen Kapitalverbrechen Verurteilten vor allem um Menschen, die wegen Feindsender-Hörens, Schwarzschlachtens, Fahnenflucht verurteilt wurden und um eine große Gruppe von ausländischen Zwangsarbeitern sowie »Straf- und Kriegsgefangene aus den von der deutschen Wehrmacht besetzten Ländern, die zumeist wegen Bagatelldelikten zum Tode verurteilt worden waren. Hinzu kamen Sinti und Juden«. Siehe Wilfried KNAUER, »Warum das alles noch?« Oder ist die Beschäftigung mit der Justiz der NS-Zeit nur von »akademischem Interesse«, in: Mitteilungsblatt des Niedersächsischen Richterbundes 1 (2010), S. 57–62.

⁴⁵ Ebd., S. 60.

⁴⁶ Ebd., S. 62.

Aufhebungsgesetz von 1998 resp. 2002 hat der Bundestag die »gesetzgeberischen Grundlagen für die Aufhebung von Urteilen deutscher Gerichte der NS-Zeit« geschaffen⁴⁷. Knauer – und ich bin sicher, dass Harald Poelchau dies nicht anders sehen würde – kommt zu folgendem Schluss:

Die auch formelle Aufhebung der damaligen Urteile und die damit verbundene moralische Rehabilitierung der Opfer ist der lang erwartete Schritt in eine Zukunft, in der die Familien auf einer neuen Grundlage, zwar nicht den Frieden mit ihrer Leidensgeschichte, aber dennoch die Möglichkeit eines veränderten Umgangs mit erlittenem Leid erhalten. Man kann dies durchaus auch als einen Beitrag zum »Rechtsfrieden« sehen⁴⁸.

Es bleibt zu hoffen und dafür zu arbeiten, dass unser Rechtssystem nie wieder auf der Grundlage »positiven Rechts« – so Gustav Radbruch – »gesetzliches Unrecht«⁴⁹ erzeugt und es bleibt die Aufgabe, den Menschen, die diesem System zum Opfer fielen und denen, die im Zentrum des Systems gegen das System wirkten, ein Gedächtnis zu stiften, das Heutige ermutigt, menschlich zu handeln.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Ebd.

Riho Altnurme

Die Erfahrungen der christlichen Kirchen mit Nationalismus, religiösem Pluralismus und Totalitarismus im 20. Jahrhundert

Das Beispiel Estlands¹

Die christlichen Kirchen in Estland haben im 20. Jahrhundert eine wechselvolle Geschichte erlebt. Die zwei größten Kirchen – die lutherische und die orthodoxe – waren noch am Beginn des Jahrhunderts die wichtigsten Kirchen im Russischen Zarenreich. Das Verhältnis beider Kirchen zum estnischen Nationalismus war voller Widersprüche. 1905 verkündete der Zar die Religionsfreiheit, und das markierte für den religiösen Pluralismus den legalen Anfang, der folglich nach der Proklamation der selbstständigen Estnischen Republik an Gewicht zunahm. Die Position der größeren Kirchen in den 20er Jahren war etwas schwächer als früher. Die 1930er Jahre brachten für die lutherische und die orthodoxe Kirche eine engere Verbindung mit dem Staat. Als Ergebnis der Herrschaft der totalitären Regime in Estland in den Jahren 1940–1991 wurden die Kirchen an die Peripherie der Gesellschaft gedrängt. Aus dieser Situation sind die Kirchen auch nach der Wiedererlangung der Selbstständigkeit Estlands 1991 nicht herausgekommen. Heute hat Estland eine stark säkularisierte Gesellschaft, die man als pluralistisch, aber manchmal auch als religionsfeindlich oder gleichgültig bezeichnen kann.

Vom 19. ins 20. Jahrhundert – nationale Ideologie und die Kirchen

Das Luthertum galt seit der Reformation auf estnischem Gebiet als dominierende Konfession. Auch im Russischen Zarenreich war für die lutherische Kirche eine staatliche Förderung gesichert. Die Orthodoxie ist seit den 1840er Jahren immer stärker geworden, anfangs mit versteckter und später mit immer deutlicherer öffentlicher Unterstützung. Ein massenhafter Über-

¹ Das Projekt wurde vom Estnischen Ministerium für Bildung und Wissenschaft (mit dem Sonderforschungsprogramm Nr. SF0180026s11) und von der Europäischen Union durch den Europäischen Fonds für Regionale Entwicklung (Exzellenzzentrum CECT) gefördert.

tritt von Esten (und Letten) zur Orthodoxie wurde in der neueren Kirchengeschichte hauptsächlich mit sozialen Gründen in Verbindung gebracht, nämlich dem Wunsch der Esten, ihre wirtschaftliche und rechtliche Lage zu verbessern². Die in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts einsetzende Russifizierung bestätigte die Positionen der orthodoxen Kirche, jedoch nicht dauerhaft.

Im Jahr 1905 hatte Kaiser Nikolaus II. ein Manifest über die Gewährung der Glaubensfreiheit erlassen. Seit diesem Manifest waren der Abfall von der Orthodoxie und die Konversion zu einem anderen Bekenntnis nicht mehr strafbar. Als Folge davon kehrte in den Jahren 1905–1909 ein großer Teil der orthodoxen Esten in die lutherische Kirche zurück. Der Umfang der Re-Konversion im 20. Jahrhundert schwankte, hat sich aber hauptsächlich auf Süd-Estland konzentriert. Auf den Inseln Estlands – auf Saaremaa und Muhumaa – nahm die Zahl der Mitglieder der orthodoxen Kirche bis zum Jahr 1917 sogar zu³.

Die verbreitete Auffassung von den Beziehungen der lutherischen und orthodoxen Kirche zum estnischen Volk und dem Nationalismus ist bis heute widersprüchlich. Die lutherische Kirche wurde traditionell für die »deutsche« und die orthodoxe Kirche für die »russische« Kirche gehalten. Diese Auffassung unterscheidet sich nicht von jener am Anfang des Jahrhunderts. Obwohl viele Geistliche Esten waren und mehrere von ihnen auch Führer der estnischen Nationalbewegung, hat ihr Bezug zur Kirche sich nicht unterstützend ausgewirkt, eher im Gegenteil. Die nationale Rhetorik betonte vielmehr die Aufforderung, zusammen mit der deutschen Macht auch auf die deutsche Kirche zu verzichten. In gewissem Sinn kann man hier eine nähere Beziehung zur Orthodoxie sehen – diese Stimmen, die unmittelbar die von den Baltendeutschen geleitete Kirche angriffen, hielten die Verbindung zur orthodoxen Kirche (als ein Teil des russischen Staatsapparats, in dem man ein Gegengewicht zur Macht der baltisch-deutschen Gutsherren gesehen hat) für besser.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts, in den Anfangszeiten der Nationalbewegung, kann man von deutschen Estophilen unter den Geistlichen sprechen, die die nationale Identität der Esten von außen zu gestalten begannen. In den 1870er Jahren gelang es allerdings immer mehr Esten, an der Universität Tartu zu studieren. Die Zahl der Theologen unter den damals dort studierenden Esten war nicht nur am höchsten, sondern sie engagierten sich

2 Siehe Hans KRUUS, *Talurahva käärimine Lõuna-Eestis XIX sajandi 40-ndail aastail* [mit einem Referat: Die Bauernbewegung in Südostland in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts], Tartu 1930.

3 Andrei SÖTŠOV, *Eesti Õigeusu Piiskopkond Stalini ajal 1945–1953* [Zusammenfassung auf Englisch: Estonian Orthodox Eparchy under the Regime of Joseph Stalin 1945–1953], Tartu 2004, S. 27.

auch begeisterter als die anderen Akademiker in der nationalen Bewegung⁴. Sie waren in nationalem Sinn die Radikalen, die sich von baltisch-deutschen Pastoren dadurch unterschieden, dass sie ihnen die Trennung der Kirche vom Volk wegen ihrer Verneinung der nationalen Bewegung vorwarfen. Die Baltendeutschen legten ihrerseits dem Amtsantritt der estnischen Pastoren immer neue Hindernisse in den Weg. Diese Probleme setzten sich fort, bis Estland selbstständig wurde.

Der Anteil der Geistlichen an den Aktivisten der Nationalbewegung nahm im Lauf der Zeit ab, an ihre Stelle traten Vertreter anderer Berufe. Jedoch entstammten nach wie vor zahlreiche Wortführer der nationalen Bewegung dem kirchlichen Milieu.

Einer der einflussreicheren Protagonisten der nationalen Bewegung war Jakob Hurt, ein lutherischer Geistlicher, der in seiner Rede *Über unsere geschulten und gebildeten Männer* in Helme am 6. Juli 1870 betonte, dass das estnische Volk trotz seiner geringen Zahl »groß an Geist« werden solle. Das ist eins der bekanntesten Leitworte der nationalen Bewegung, dessen Ursprung man in der theologischen Ausbildung Jakob Hurts finden kann⁵.

Die andere Koryphäe der estnischen Nationalbewegung, Carl Robert Jakobson, wurde traditionell für einen Atheisten und Antiklerikalen gehalten. Jakob Hurt teilte 1878 mit, dass er sich von der von Jakobson redigierten Zeitung *Sakala* wegen dessen antireligiösen Ansichten getrennt habe. Später wurde Jakobsons Bezug zur Religion differenzierter gesehen. Jakobson bezog vor allem gegen die Haltung der lutherischen Kirche im Baltikum Position, mit der sie den baltischen Adel unterstützte. Er selbst stammte aus einer herrnhuterischen Familie und vertrat auch die Ansicht, dass gerade die Herrnhuter Bewegung die Inhalte des Christentums (die später von Villem Reiman und anderen verbreitet wurden) nach Estland gebracht habe. Die Pastoren wurden im *Sakala* für ihre mangelnde christliche Einstellung gerügt – auch darin konnte man die Einflüsse der Herrnhuter Bewegung sehen⁶. Seine Affinität zur Zentralregierung Russlands trug dazu bei, dass Jakobson die Orthodoxie als »Glaube des Kaisers« höher einstuft als den lutherischen Glauben⁷.

4 Mart LAAR, *Äratajad. Rahvuslik ärkamisaeg Eestis 19. sajandil ja selle kandjad* [Zusammenfassung auf Englisch: National Awakening in Estonia in 19th Century and its Actors], Tartu 2005, S. 240.

5 Jaan UNDUSK, *Kolm võimalust kirjutada eestlaste ajalugu: Merkel-Jakobson-Hurt* [Referat: Drei Möglichkeiten die Geschichte der Esten niederzuschreiben: Merkel-Jakobson-Hurt], in: *Keel ja Kirjandus* 11 (1997), S. 721–734; 12 (1997), S. 797–811.

6 Ea JANSEN, *Eestlane muutuv asjas. Seisusühiskonnast kodanikuühiskonda* [Zusammenfassung auf Englisch: Estonians in a Changing World. From Estate Society to Civil Society], Tartu 2007, S. 337.

7 Seppo ZETTERBERG, *Eesti ajalugu* [Geschichte Estlands], Tallinn 2009, S. 339.

Jakobsons Einstellung zur Orthodoxie verursachte einen Schulterschluss der estnischen orthodoxen Geistlichkeit mit den Vertretern der Nationalbewegung, als Hurts Anhänger (darunter viele lutherische Geistliche) in den 1880er Jahren aus den nationalen Behörden verdrängt wurden. Unter den orthodoxen Geistlichen war der Anteil der Esten bis zur Selbstständigkeit Estlands größer als unter den lutherischen Pastoren.

Eine neue Generation, die die Entstehung des Nationalstaats begrüßte, wird durch den Nationalisten und Theologen Johann Kõpp repräsentiert, dessen Lebenslauf sehr eng mit der Begründung der nationalen estnischen Universität zusammenhing. Als erster estnischer Dekan der Theologischen Fakultät, als Prorektor (1923–1928) und als Rektor (1928–1937) der Universität konnte er fast die ganze erste selbstständige Periode Estlands hindurch seine Pläne zur Gestaltung der höheren Ausbildung in nationalem Sinn umsetzen. Christliche Weltanschauung und nationale Ideale schienen für Johan Kõpp kein Widerspruch zu sein. In einer Rede an die Geistlichen der lutherischen Kirche im Jahr 1939 forderte er, dass man sich von dem Standpunkt: in erster Linie bin ich Christ, erst danach Este, befreien solle. Christ und Este konnte man auch gleichzeitig sein. Wenn zwischen dem Glauben und dem Nationalgefühl Widersprüche entstünden, handle es sich um ein missverständenes Nationalgefühl. Das Nationalgefühl sei, und solle auch ethisch sein: frei von Selbstsucht, für Mitglieder anderer Nationalitäten das gleiche Lebensrecht einräumend, das man für sich selbst beanspruchte⁸. Ein solches Nationalgefühl hielt Johan Kõpp zugleich für christlich. Diese Ansichten nahm er 1944 mit ins Exil, von wo aus er viele Jahre die lutherische Kirche leitete. Das war eine Arbeit, die das Kunststück erforderte, die nationalen und religiösen Gefühle der Menschen zu verschmelzen. Im Exil konnte die Kirche vielleicht am erfolgreichsten Nationalität und Christentum einander näher bringen.

Die Gestaltung des religiösen Pluralismus

Die christlichen Kirchen und Gruppen konnten sich in Estland erst nach Wiedergewinnung der Selbstständigkeit völlig frei entwickeln und ihrer Arbeit widmen. Die Unabhängigkeit brachte eine fast uneingeschränkte Glaubensfreiheit mit sich. Selbstverständlich gab es auch in der Republik Estland bestimmte Anforderungen, um als Glaubensgemeinschaft zugelassen zu werden, jedoch war die Lage nicht mit der Situation im Russischen Zarenreich vergleichbar. Zugleich gab es hier deutlichere Unterschiede zum Beispiel zwischen der orthodoxen Kirche und den Freikirchen. Solange die

⁸ Johan Kõpp, *Vaimu valgusel* [Unter dem Licht des Geistes], Tartu 2009, S. 128f.

orthodoxe Kirche im Russischen Zarenreich als Staatskirche bevorzugt war, konnten sich die Freikirchen nur mühsam etablieren und wurden seit dem Ende des 19. Jahrhunderts als halblegale Kirchen zusätzlich des Proselytismus bezichtigt. In einer Situation, in der der größte Teil der Einwohner bereits lutherisch oder orthodox getauft war, hätten die Freikirchen – so warf man ihnen vor – keine andere Möglichkeit gesehen, als um Mitglieder zu werben. Das Manifest der Glaubensfreiheit von 1905 hatte den Kirchen gewisse Rechte zugestanden, sie waren jedoch im Blick auf ihr selbstständiges Handeln nicht ausreichend. So bildete sich eine eigensprachige Geistlichkeit, in der orthodoxen Kirche proportional stärker als in der lutherischen Kirche (im Vergleich entsprechend zu den Russen und Deutschen), die die Integration der orthodoxen Kirche in die Gesellschaft, trotz ihrer früheren engen Verbindung zum Staat bzw. zum Russischen Zarenreich, erleichtert hat⁹.

Im Jahr 1919 beschloss die Gründungsversammlung (*Asutav Kogu*), dass in Estland keine Staatskirche errichtet werden sollte. Für die lutherische Kirche war der Beschluss, die Kirchengüter auf der gleichen Grundlage wie alle anderen Gütern zu verstaatlichen und die Regulativsteuer (Naturalsteuer zugunsten der Kirche) abzuschaffen mindestens genauso wichtig. Die Kirche verlor damit ihre bisherigen Einkommensquellen und musste eine neue wirtschaftliche Grundlage finden. Zu diesem Zweck wurden Mitgliedsbeiträge eingeführt. Die Geistlichen der apostolisch-orthodoxen Kirche waren früher als Angestellte vom Staat unterhalten worden. Im estnischen Staat wurde nun das Verpachten kirchlicher Grundstücke und Unterhalt vonseiten der Gemeinde ihre hauptsächliche Einkommensquelle. Die Freikirchen dagegen waren an die Situation gewöhnt, sich selbst um ihren Unterhalt kümmern zu müssen. Solche Gesetzesänderungen förderten die Einbürgerung neuer Glaubensgemeinschaften in Estland. Doch waren schon in den 1930er Jahren die führenden Personen der lutherischen Kirche gezwungen, zuzugeben, dass die Spendenbereitschaft der Gemeindemitglieder kleiner war als man vermutet und sich erhofft hatte und dass der Wegfall der staatlichen Förderung ein heftiger Schlag für das wirtschaftliche Leben der Kirchengemeinden gewesen war¹⁰.

Obwohl im Zeitraum von 1919 bis 1925 eine Reihe von Gesetzen zur Regulierung des Glaubenslebens verabschiedet worden war, handelte man inhaltlich nach den alten Gesetzen (z.B. wurden die Ehen immer noch nur in den Kirchen geschlossen), in Übereinstimmung mit den vielen allgemeinen Prinzipien, die von der Gründungsversammlung festgelegt worden

9 Riho ALTNURME (Hg.), *Estonian Church Life in the First Period of Independence*, in: *History of Estonian Ecumenism*, hg. von Riho ALTNURME, Tartu/Tallinn 2009, S. 21.

10 Ebd., S. 23.

waren. 1925 wurden dann Gesetze verabschiedet, die von linker politischer Gesinnung beeinflusst waren und die Ideen der mit der Kirche verbundenen Nationalisten umsetzten, denen zufolge die Kirche vor allem auf die Gemeinde Rücksicht nehmen sollte. Die allgemeine Kirche verlor damit ihre Prärogative bei der Gestaltung ihrer kirchlichen Arbeit. Die Politiker, die die Gesetze verabschiedeten, hegten unter anderem die Vorstellung, dass das zur Zersplitterung der (lutherischen) Kirche beitragen könnte (was in gewisser Hinsicht auch geschah). Gleichzeitig lag eine solche Gestaltung den Befürwortern der Idee der Volkskirche und sicher auch den kongregationalistischen Glaubensgemeinschaften nahe.

Die 1930er Jahre verursachten mit ihrer politischen Wende nach rechts auch ein anderes Verhalten in den Kirchen. Durch das Kirchengesetz von 1934 erhielten in Estland die großen Kirchen mit mindestens 100 000 Mitgliedern – wie z B. die lutherische und die orthodoxe Kirche – eine bevorzugte Position. Mit dem Grundgesetz von 1938 bekamen sie die Gelegenheit, den Status einer öffentlich-rechtlichen Körperschaft zu erwerben, was sowohl die Möglichkeit eröffnete, stärker als bisher staatliche Förderung zu beanspruchen, als auch eine größere Abhängigkeit vom Staat bedeutete, auch hinsichtlich der Besetzung der höheren geistlichen Ämter¹¹. Die kleineren Kirchen und Gemeinden erfuhren dadurch zwangsläufig weniger öffentliche Aufmerksamkeit.

Nach Angaben der Volkszählungen gab es in Estland in der ersten selbstständigen Zeit 78% Lutheraner, 19% Orthodoxe, 1,5% Mitglieder der Freikirchen und freien Gemeinschaften und 0,2% Mitglieder der Römisch-Katholischen Kirche (die Anteile haben sich während der betrachteten Periode nur unwesentlich geändert)¹².

Zu den Freikirchen gehören in Estland historisch die Baptisten, Evangeliums-Christen, Pfingstler, »Freigläubige«, Adventisten und die Methodisten. Wenn die Zahl der Personen, die den Mitgliedsbeitrag der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche entrichteten, im Zeitraum zwischen 1922 bis 1934 ständig abnahm, dann hat die Mitgliedschaft der freien Gemeinden zwischen den beiden Volkszählungen stetig zugenommen. Hier war auch die Tatsache von Belang, dass nach dem Gesetz über die Glaubensgemeinschaften von 1925 der Austritt aus der lutherischen oder orthodoxen Kirche

11 Veiko VIHURI, Hugo Bernhard Rahamägi, Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku teine piiskop 1934–1939 [Zusammenfassung auf Englisch: Hugo Bernhard Rahamägi, The Second Bishop of the Estonian Evangelical Lutheran Church 1934–1939], Tartu 2007, S. 228.

12 1922. a. üldrahvalugemise andmed. Vihk II. Üleriikline kokkuvõte. Tabelid [Daten der Volkszählung im Jahr 1922. Teil II. Gesamtstaatliche Zusammenfassung], Tallinn 1924, S. 138f., Rahvastiku koostis ja korteriolud. 1. III 1934 rahvaloenduse andmed. Vihk II [Wohnungssituation der Bevölkerung. Daten der Volkszählung vom 1. März 1934], Tallinn 1935, S. 118–121.

leichter wurde. Wenn es laut der im Jahr 1922 durchgeführten Volkszählung 5214 Baptisten und 10867 Vertreter »sonstiger Christengläubiger und Sekten« gab, dann gab es im Jahr 1934 laut Volkszählung 8752 Baptisten, 4178 Evangeliums-Christen, 2310 Adventisten, 1242 Methodisten, 306 Freigläubige, 191 Pfingstler. Obwohl der Anteil der Mitglieder von Freikirchen an der Gesamtbevölkerung gering blieb, war ihr Einfluss auf das Glaubensleben Estlands erheblich, insbesondere bei der größten Freikirche, den Baptisten, deren Aktivitäten in Estland 1884 einsetzten.

Die Mitglieder der estnischen katholischen Kirche waren in dieser Zeit hauptsächlich Polen und Litauer, die als Arbeiter, Staatsangestellte oder Soldaten nach Estland gekommen waren und vor allem in Tallinn, Tartu, Narva, Pärnu und Valga größere Gruppierungen gebildet hatten. Vor dem Ersten Weltkrieg lebten in Estland fast 6000 Katholiken, aber bis 1920 waren kaum 2000 übrig geblieben. Fast die Hälfte von ihnen wohnte in Tallinn, aber ein großer Teil pflegte gar keine Beziehung mehr zur Kirche. In der Gesetzgebung hatte die katholische Kirche den gleichen Status wie andere Kirchen, doch die Tätigkeit der katholischen Kirche war vor dem Jahr 1930 in Estland nicht besonders lebhaft.

Am Ende der ersten selbstständigen Periode Estlands wurde die katholische Kirche in der Öffentlichkeit jedoch immer populärer; zu den Gottesdiensten in Tallinn und in Tartu kamen auch Menschen von außerhalb der Gemeinde gekommen; der katholische Monatsbrief *Kiriku Elu* (»Das Leben der Kirche«) wurde offiziell erlaubt. In vier Schulen wurde katholischer Religionsunterricht durchgeführt¹³.

Andere, nicht christliche Religionen waren deutlich weniger vertreten. Die erste islamische Gemeinde in der Republik Estland wurde 1926 in Narva angemeldet. Außer dieser Muhamed-Gemeinde wurde im Jahr 1940 eine zweite Gemeinde in Tallinn zugelassen. Zur gleichen Zeit waren in Estland mehrere jüdische Organisationen aktiv. Die Synagogen befanden sich in gemieteten Räumlichkeiten in Tallinn und in Tartu, außerdem gab es noch Betsäle in Valga, Pärnu und Viljandi. Von den größeren Weltreligionen war in Estland in den 1920er Jahren auch der Buddhismus vertreten, dessen Repräsentant Karl Tõnisson (auch Karlis Tennissons, 1873–1962) der erste estnische buddhistische Mönch (Bruder Vahindra) war, der Estland 1930 verlassen hat. Als Reflex moderner religiöser Trends kann man den in 1920er Jahren gegründeten *Taara*-Glauben sehen. Das Ziel dieser zu fremden Einflüssen, vor allem zum Christentum, einen Gegensatz bildenden neuen Glaubensbewegung war, ein nationaler Glaube der Esten zu werden. 1930 ist es der Bewegung, nach mehreren Ablehnungen gelungen,

¹³ ALTNURME, Estonian Church, S. 28–31. Siehe auch Vello SALO, The Catholic Church in Estonia, 1918–2001, in: *The Catholic Historical Review* 2/88 (2002), S. 281–292.

ihren eigenen religiösen Verein *Hiis* (»Der heilige Hain«) anzumelden. Auch die Theosophie und andere (para)religiöse Gemeinschaften konnten in Estland eigene Vertreter etablieren.

Im Zuge der allgemeinen Toleranz wurde ein unmittelbares Verbot nur für die Zeugen Jehovas ausgesprochen. 1934 wurde den Zeugen Jehovas verboten, eigene Radiosendungen auszustrahlen; die religiöse Literatur wurde ebenfalls konfisziert. Am 18. Juli 1935 wurde die Tätigkeit der »Wachturm Bibel- und Traktat-Gesellschaft« (*Vahi-Torni, Piibli ja Traktaatide Seltsi*) aufgrund des Gesetzes über Verteidigungsfälle verboten und das Vermögen der Gemeinschaft konfisziert¹⁴.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche und die nationale Frage

Schon im Jahr 1917 begann auf entsprechenden kirchlichen Versammlungen die Gründung der lutherischen und orthodoxen Kirchen, die das ganze Gebiet Estlands umfassen sollten. Erst 1919 jedoch ließ es die komplizierte politische Lage zu, dass eine funktionierende Kirchenstruktur gebildet werden konnte.

Der I. Kirchenkongress der lutherischen Kirche wurde vom 31. Mai bis zum 1. Juni 1917 in Tartu abgehalten. Man legte fest, dass die Mitglieder aller Nationalitäten vollberechtigte Mitglieder der Kirche werden könnten, wobei die Kirche die religiösen Interessen und die Rechte der nationalen Minderheiten in der Kirchenverwaltung aufgrund eines Proporzsystems wahrte. Der II. Kirchenkongress am 10.–12. September 1919 bestätigte inhaltlich die Beschlüsse des Vorgängerkongresses sowie seine Satzung und wählte die Kirchenleitung – erster Bischof wurde der bisherige Pastor der Keila-Gemeinde, Jakob Kukk – und das Konsistorium. Im Unterschied zu früher wurden jetzt alle leitenden Posten der Kirche hauptsächlich von Esten bekleidet. Erwähnenswert ist, dass es in dieser Zeit (nach Angaben aus dem Jahr 1922) unter der estnischen Bevölkerung 1,7% Deutsche gab¹⁵. Die Deutschen und die Schweden gründeten in der Kirche ihre nationalen Propsteien.

Für die Kirche kann man in der Ausbildung der Geistlichen einen gewissen Bruch beobachten – die meisten Studenten in der Theologischen Fakultät an der Universität Tartu waren Esten, die Deutschen gründeten später eine eigene Bildungseinrichtung, die *Lutherakademie* (1931–1939). Doch

¹⁴ Ringo RINGVEE, *Riik ja religioon nõukogudejärgses Eestis 1991–2008* [Zusammenfassung auf Englisch: *State and Religion in Post-Soviet Estonia 1991–2008*], Tartu 2011, S. 28.

¹⁵ Siehe Mikko KETOLA, *The Nationality Question in the Estonian Evangelical Lutheran Church, 1918–1939*, Helsinki 2000.

gehörte die Fakultät nicht ganz den estnischen Lehrkräften; die estnischen Theologen bevorzugten eher das Amt des Geistlichen vor einer wissenschaftlichen Karriere. Von einer theologischen Ausbildung in estnischer Sprache kann in dieser Periode keine Rede sein. Noch im Jahr 1933 wurde für Professor Bulmerincq die Genehmigung verlängert, alttestamentliche Exegese in deutscher Sprache zu unterrichten. Aus der Auswahl der Lehrkräfte für die Stellen kann man schlussfolgern, dass die professionellen Qualitäten vor der Nationalität rangierten. Im Jahr 1924 wurde ein Balten-deutscher, Karl Konrad Grass, als Professor für das Neue Testament eingestellt, obwohl er angekündigt hatte, dass er erst in fünf Jahren in der Lage sein würde, die Vorlesungen in estnischer Sprache zu halten. Auch alle anderen Bewerber für diese Stelle waren Deutsche¹⁶.

Etwas heftigerer Streit entzündete sich an dem Bestreben der Leitung der lutherischen Kirche, die Domkirche, deren Eigentümer die baltisch-deutsche Gemeinde war, in ihre Verfügungsgewalt zu bekommen. Der Streit wurde durch die Intervention des Staates gelöst, der die Domkirche im Jahr 1927 übernommen und sie dem lutherischen Bischof zur Verfügung gestellt hatte. Die deutsche Gemeinde, die entsprechend der Empfehlung des Staates die Kirche zusammen mit dem Bischof und der neu gegründeten estnischen Gemeinde hätte weiterbenutzen können, zog sich aber enttäuscht zurück und nutzte seitdem zusammen mit einer anderen deutschen Gemeinde die Kirche Niguliste.

Anfang der 1920er Jahre bildeten sich in der Estnischen Evangelischen Lutherischen Kirche (EELK) drei theologische Richtungen aus: eine liberale (die »protestantische«), eine konservative und eine kirchlich-konfessionelle bzw. »vereinigende« Richtung¹⁷. Die neue Freiheit ermöglichte es, Gemeinschaften nach den jeweiligen theologischen Standpunkten auszurichten. Die theologische Ausrichtung korrelierte mit der nationalen: Die konservative Richtung wurde zum großen Teil von den baltisch-deutschen Gläubigen unterstützt. Die liberale Richtung (Führer waren Theodor Tallmeister und Voldemar Kuljus) hatte die Verbalinspirationslehre der Konservativen (Führer: Harald Pöld) zurückgewiesen und stellte die Autorität von Dogmen und Bekenntnisschriften in Frage. Die markantesten Beispiele liberaler Theologie waren die Ablehnung der Jungfrauengeburt und der leiblichen Auferstehung¹⁸. Im Jahr 1939 führten die Meinungsverschiedenheiten zwischen der konservativen und der kirchlich-konservativen Rich-

16 Riho ALTNURME, Olaf Sild Tartu Ülikooli usuteaduskonnas [Zusammenfassung auf Englisch: Olaf Sild and the Faculty of Theology at Tartu University], in: Mille anni sicut dies hesterna... Studia in honorem Kalle Kasemaa. Toim. Marju Lepajõe ja Andres Gross [Tausend Jahre wie ein Tag... Festschrift für Kalle Kasemaa], Tartu 2003, S. 309.

17 Eine Doktorarbeit zu diesem Thema bereitet in Tartu Priit ROHTMETS vor.

18 VIHURI, Hugo Bernhard Rahamägi, S. 51.

tung zur Entlassung des Bischofs Rahamägi, wobei die konservative Partei wegen einer Gesetzesänderung die Regierung auf ihrer Seite in den kirchenpolitischen Kampf ziehen konnte. Die baltisch-deutschen Vertreter der konservativen Richtung mussten im September die Entlassung des Kirchenoberhaupts miterleben, um dann schon im Oktober 1939 größtenteils nach Deutschland zu emigrieren. Zu jener Zeit verschwand der größte Teil der baltisch-deutschen Minderheit aus der Kirche; nach der Flucht der Küsten-Schweden im Jahr 1944 wurde die lutherische Kirche die Kirche einer Nation – die der Esten.

Die orthodoxe Kirche und die Konflikte zwischen der estnischen und russischen Nationalität

Das wichtigste Ereignis für die orthodoxe Kirche war im Jahr 1917 die Einsegnung des estnischen Oberpriesters Paul Kulbusch (Platon) am letzten Tag des Jahres. Am 14. Januar 1919 wurde Platon durch die Rotarmisten umgebracht. Im gleichen Jahr wurde in der Vollversammlung des estnischen Bistums beschlossen, dass die Estnische Apostolisch-Orthodoxe Kirche (EAOK) nach der Emanzipation Estlands eine unabhängige und selbstständige Kirche sein sollte.

Im Jahr 1920 beschloss der Heiligste Synod der russisch-orthodoxen Kirche, die Estnische Apostolisch-Orthodoxe Kirche für unabhängig zu erklären. Im Allgemeinen zog die vom Moskauer Patriarchat verliehene Unabhängigkeit im kirchlichen Leben keine Änderungen nach sich. Hauptsächlich wegen der von der Sowjetmacht verursachten Kommunikationsprobleme mit dem Moskauer Patriarchat entschloss sich die Estnische Apostolisch-Orthodoxe Kirche im Jahr 1922, in die Obhut des Patriarchats in Konstantinopel zu wechseln. Im Jahr 1923 wurde durch Patriarch Meletios IV. (*tomos*) die selbstständige estnische Metropole gegründet.

Die orthodoxe Kirche in Estland ist in dieser Zeit durch das Bemühen, das Gemeindeleben nach nationalen Grundsätzen zu gestalten, charakterisiert. In derselben Zeit verhielten sich die kirchliche und die weltliche Macht ebenso wie die Presse gegenüber der orthodoxen Kirche als einer Repräsentantin des »russischen Glaubens« geradezu feindlich, obwohl die meisten Gemeinden der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche estnische Gemeinden waren¹⁹.

19 Jaanus PLAAT, *Usuliikumised, kirikud ja vabakogudused Lääne- ja Hiiumaal: usühenduste muutumisprotsessid 18. sajandi keskpaigast kuni 20. sajandi lõpuni* [Zusammenfassung auf Englisch: Religious Movements, Churches and Free congregations in Läänemaa and Hiiumaa: Processes of Change in Religious Organisations from the Mid-18th to the End of 20th Century], Tartu 2001, S. 161.

Die Gründung der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche hat die russischen Orthodoxen schmerzlich getroffen. Es entstand sogar ein Entwurf, die russisch-orthodoxen Gemeinden Estlands mit der Russischen Orthodoxen Kirche zu verbinden. Der Plan wurde allerdings nicht umgesetzt. Als Lösung galt die Gründung eines russischen Bistums, das jedoch die Spannungen nicht beseitigen konnte, die auf der nationalen Ebene sowie in der Kirche und im Verhältnis zum Staat entstanden waren.

In Tallinn wurden im Zug von Umbauten zwei orthodoxe Betsäle abgerissen (am Russischen Markt und bei dem Balti-Bahnhof), und im Jahr 1928 wurde im Parlament über einen Gesetzesentwurf zum Abriss der Alexander-Nevski-Kathedrale diskutiert. Dagegen protestierten zusammen mit der russischsprachigen Bevölkerung auch die Bischöfe von Narva und Petseri – genauso wie Vertreter der baltisch-deutschen lutherischen Kirchenkreise. Die Kathedrale wurde dann doch nicht abgerissen, immerhin aber 1936 von ihrer Kuppel die Vergoldung entfernt.

Der sog. Petschory-Klosterkrieg war der heftigste Ausdruck des Widerstands. Nach dem Gesetz über die Glaubensgemeinschaften und ihrer Verbände von 1925 war es in Estland nicht mehr möglich, Klöster anzumelden. Die Streitigkeiten darüber, ob das Kloster Petschory (gegründet ca. 1470) sich dem Synod der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche (EAOK) unterstellte oder nicht, zogen sich lange hin. Nach dem Tod des ersten Bischofs von Narva und Irboska im Jahr 1929 wählte die Vollversammlung des Bistums den Bischof von Petschory, Joann, zum Bischof, obwohl er das Alleinrecht vom Synod der EAOK verletzt hatte. Metropolit Alexander erklärte die Wahlen daraufhin für ungültig.

Der Konflikt verschärfte sich 1930, als der Synod der EAOK einen Ausschuss mit Peeter Päts an der Spitze bildete, um das Kloster unmittelbar dem Synod zu unterstellen und um seine wirtschaftliche Lage zu klären. Die Übernahme der Klosterleitung rief starken Widerstand auch unter der örtlichen russischen Bevölkerung hervor. Trotzdem wurde Bischof Joann im Jahr 1932 aus seiner Funktion als Klosteroberhaupt wegen Korruption entlassen. Beschwerden an die Adresse des Patriarchen von Konstantinopel hatten keinen Erfolg. Neuer Bischof wurde im Jahr 1933 Nikolai Leisman, der Propst des Landkreises Pärnu. Dadurch wurde das Kloster Petschory dem Synod der EAOK unterstellt. Die Aufgaben des Bischofs von Narva gingen an den Metropoliten persönlich über, bis im Jahr 1937 Bischof Pavel (Dmitrovski) sein Amt antrat²⁰.

20 SÕTŠOV, Eesti Õigeusu Piiskopkond Stalini, S. 33.

Die Kirchen und der Totalitarismus

Obwohl die Situation, die 1934 in der Republik Estland herrschte, nicht unbedingt als demokratisch bezeichnet werden kann, kann man doch nur für die sowjetische Zeit von 1940 bis 1991 und während ihrer kurzen Unterbrechung durch die deutsche Okkupationszeit 1941–1944 von einer Vorherrschaft des Totalitarismus in Estland sprechen.

Was änderte sich in der sowjetischen Zeit für die Kirchen? Für die lutherische Kirche bedeutete dies vor allem den Verlust des Status als Volkskirche. Die Kirche verlor die Selbstverständlichkeit für die Menschen. Obwohl auch in der Phase der ersten Selbstständigkeit die Position der Kirche nicht mit derjenigen in manchen anderen Ländern vergleichbar war, änderte die sowjetische Zeit die Position der Kirche im Bewusstsein der Menschen radikal. Nach der Wiedererlangung der Selbstständigkeit war die Bereitschaft der Esten, die Kirchen als selbstverständlichen Teil der Gesellschaft anzuerkennen, erloschen.

In Estland hat sich zu Beginn der sowjetischen Zeit keine die Kirche unterstützende Verbindung zwischen Religion und Nationalität herausgebildet – mindestens nicht in dem Umfang wie in Litauen oder Polen. Die lutherische Kirche war im Bewusstsein der Menschen mit den Baltendeutschen verknüpft, und die sowjetische Propaganda hat diese vermeintliche Verbindung noch stärker betont²¹.

Die theologische und religiöse Ausbildung war nur in sehr begrenztem Umfang möglich. Dadurch hatten die Geistlichen keine Möglichkeit, ausreichend auf ihren Dienst vorbereitet zu werden. Noch weniger hatten normale Bürger die Möglichkeit, ausreichende Kenntnisse über den Glauben und die Kirche zu erwerben. Diese Situation verhinderte, dass auch nach der Wiedererlangung der Selbstständigkeit das Verpasste zügig nachholen konnte – z.B. die Einführung des Religionsunterrichts in allgemeinen Schulen, was in der damaligen Atmosphäre sonst vielleicht möglich gewesen wäre²².

Die Haltung der normalen Bürger zur Religion gewann unter dem Einfluss von Medien und Literatur karikaturistische Züge. Die biblischen Geschichten wurden durch Karikaturen von Jean Effel erklärt. Literatur- und Kunstwerke, die die Kirche in einem positiven Licht zeigten, hatten keine Wirkung. Die Kirche war praktisch auf keine Weise in der Öffentlichkeit

21 Lea ALTNURME, *Kristlusest oma usuni, uurimus muutustest eestlaste religioossuses 20. sajandi II poolel* [Zusammenfassung auf Englisch: *From Christianity to own belief. A study about the changes in the religiosity of the Estonians in the 2nd half of the 20th century*], Tartu 2006, S. 63.

22 Siehe Olga SCHIHALEJEV, *From Indifference to Dialogue? Estonian Young People, the School and Religious Diversity*, Münster 2010.

sichtbar. Das mit der Kirche verbundene Brauchtum hatte sich hauptsächlich auf den weihnachtlichen Kirchgang (wenigstens das!) reduziert; die ältere Generation ließ sich immerhin noch kirchlich beerdigen²³.

Die Gemeinden hatten eine schwache wirtschaftliche Grundlage, womit auch der schlechte Zustand der Gemeindegebäude einherging. Es stimmt zwar, dass es in der sowjetischen Zeit keiner viel besser hatte, aber die fehlende Bereitschaft, der Kirche wirtschaftliche Alternativen zu zugestehen – bedingt durch die Mentalitätsveränderung –, hinderte die Kirche nach der Wiedererlangung der Selbstständigkeit daran, ihre wirtschaftliche Lage aktiv zu verbessern (z.B. einen einheitlichen Mitgliedsbeitrag oder Kirchensteuer als Teil des staatlichen Besteuerungssystems einzuführen oder die Kooperationen zu verwalten, die die Kirche finanziell hätten unterstützen können).

Das größte Problem innerhalb der Kirche, das die sowjetische Zeit gebracht hatte, war wahrscheinlich, dass man nicht mehr gewohnt war, in einer freien Gesellschaft zu handeln, und dass man es nicht schaffte, die Kirche als gleichwertigen Teil dieser Gesellschaft zu etablieren. Gleichzeitig aber hatte die Kirche in der feindlichen Umgebung zum Überleben erforderliche Kenntnisse erworben, die zum Teil in der neoatheistischen und antiklerikalen Gesellschaft nützlich werden konnten. Dazu gehörte der Kongregationalismus – das Maß an Selbstständigkeit der Gemeinden nahm zu und schuf die Möglichkeit, eine unabhängig von der Zentralverwaltung der Staatsmacht existierende Kirche zu etablieren und zugleich die Bindung an die örtlichen Gemeinschaften zu suchen. Man hatte gelernt, die Jugendarbeit zu pflegen, auch dann, wenn es verboten war – wie die freien Gemeinden im Zarenreich. Man kann sagen, dass es den freien Gemeinden in einigen Situationen vielleicht sogar besser gelang zu überleben als den großen Kirchen. Die lutherische Kirche bewegte sich in Richtung Freikirche, um den Status einer Staatskirche in einem kirchenfeindlichen Staat zu vermeiden. Die durch diese Bewegung entstandenen Denkstrukturen haben sich bei dem Versuch eine größere Selbstständigkeit wiederzuerlangen, für die Kirchen als Hindernis erwiesen²⁴.

Es ist richtig, dass die Kirche in den 1970er Jahren anfing, Verbindungen zu den Dissidenten aufzubauen – wenn auch nicht aktiv, so doch wenigstens symbolisch, als einzige Organisation im sowjetischen System, die eine

23 Siehe Atko REMMEL, *Religiooinvastane võitlus Eesti NSV-s aastail 1957–1990. Tähtsamad institutsioonid ja nende tegevus* [Zusammenfassung auf Englisch: *Anti-religious struggle in Estonian SSR in 1957–1990. Main institutions and their activities*], Tartu 2011.

24 Siehe Riho ALTNURME, *Vergangenheitsbewältigung und Neuanfang? Fallbeispiel: Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche (EELK)*, in: Katharina KUNTER/Jens Holger SCHJØRRING (Hg.), *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn*, Erlangen 2007, S. 130–142.

andere Ideologie vertrat. Das war eine Tatsache, die der Kirche bei der Wiedererlangung der Selbstständigkeit eine zusätzliche Autorität verlieh. Andererseits gab die Verbindung der lutherischen Kirche zur Republik Estland in den 1920er/1930er Jahren den Menschen, die die Verbindung der Kirche zu den Baltendeutschen persönlich nicht erlebt hatten, einen zusätzlichen Anstoß, sich der Kirche anzuschließen. Zugleich aber wurde diese Autorität schon bald nach Wiedererlangung der Selbstständigkeit zum Teil durch persönliche Erinnerungen, zum Teil durch die historische Aufarbeitung reduziert, weil die Kirche in der Sowjetzeit doch ziemlich intensiv mit den Behörden zusammengearbeitet hatte²⁵.

Die orthodoxe Kirche wurde in der sowjetischen Zeit durch Immigration beeinflusst. Seit den 1950er Jahren waren die aus anderen Gebieten der Sowjetunion nach Estland eingewanderten Menschen wenigstens von ihrer Identität her (nach dem heutigen Stand der Forschung) orthodox – auch wenn sie sich während der sowjetischen Zeit von der Kirche fern hielten. Die Leitung der Kirche ging ins Exil, die im Heimatland gebliebenen Orthodoxen wurden in die Struktur der russischen-orthodoxen Kirche eingebunden. Der Anteil der Esten unter den Orthodoxen war stark reduziert. Die Wiederherstellung der lokalen orthodoxen Kirche im Jahr 1993 brachte einen langwierigen Konflikt wegen des Kircheneigentums mit sich. Zum Jahr 2002 wurde das Eigentumsproblem durch Verträge zwischen zwei orthodoxen Kirchen und dem Staat gelöst und neben der Estnischen Apostolischen Orthodoxen Kirche auch die Estnische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats angemeldet. Doch es gibt leider immer noch gewisse Spannungen zwischen diesen Kirchen.

Schluss

Zweifellos ist die heutige religiöse Lage in Estland sehr stark von dem Verhältnis der Kirchen zur Nationalität sowie zum Totalitarismus beeinflusst. Heute können wir über religiösen Pluralismus in Estland sprechen. Kirchen und Glaubensgemeinschaften sind vor dem Gesetz gleich. Manchmal kommen Zweifel auf, ob das auch wirklich zutrifft. Anscheinend spielen auch hier die Entwicklungen im vergangenen Jahrhundert eine Rolle,

25 Siehe Indrek JÜRJO, *Pagulus ja Nõukogude Eesti. Vaateid KGB, EKP ja VEKSA arhiivide dokumentide põhjal* [Exil und Sowjetestland. Einblicke nach Archivmaterialien von KGB, EKP und VEKSA], Tallinn 1996, S. 151–179 (das Kapitel über lutherische Kirche) und Riho ALTNURME, *Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949*. [Zusammenfassung auf Englisch: *The Estonian Evangelical Lutheran Church and the Soviet State 1944–1949*], Tartu 2001.

die das Bedürfnis, Kirchen und Kirchengemeinschaften als gleichwertig zu sehen, hervorgebracht haben.

Ob eine solche Entwicklung richtunggebend für alle »neuen« europäischen Staaten sein könnte, wird sich zeigen.

Ralph Rotte

Der Heilige Stuhl und die europäische Integration

Einleitung

Am 11. November 1948 verwies Papst Pius XII. in einer Ansprache an die Delegierten eines Kongresses der Union Europäischer Föderalisten auf

les efforts que, depuis près de dix ans, Nous multiplions sans relâche en vue de promouvoir un rapprochement, une union sincèrement cordiale entre toutes les nations. [...] Nous parlions d'une union européenne [...]. [...] Et si l'on tient à ce que cette union atteigne son but, si l'on veut qu'elle serve utilement la cause de la liberté et de la concorde européenne, la cause de la paix économique et politique intercontinental, il est grand temps qu'elle se fasse. [...] les nécessités actuelles imposent cette union¹.

Neun Jahre später präziserte er seine Vorstellungen von der anzustrebenden Verfasstheit der gerade aus der Taufe gehobenen Europäischen Gemeinschaft (EWG und Euratom) in einer kritischen Betrachtung der bis dahin erzielten Fortschritte und Rückschläge der Integration dahingehend, dass er, zum Teil indirekt, folgende Forderungen für die politischen Institutionen und Politiken der Gemeinschaft forderte:

la décision majoritaire au Conseil des ministres [...], [...] l'assemblée [i.e. die Parlamentarische Versammlung bzw. das spätere Europäische Parlament] [...] capable d'imposer sa volonté et d'exercer le contrôle parlementaire [...], [...] l'établissement d'une autorité politique européenne possédant un pouvoir véritable qui mette en jeu sa responsabilité [...] [sowie] une politique extérieure commune².

Aufgrund dieser teilweise regelrecht visionären Positionierung des Papstes zugunsten einer föderalen Europäischen Union, die bis in die frühen 1940er Jahre zurückreicht, wird die Haltung des Heiligen Stuhls zur europäischen Einigung generell als grundsätzlich positiv betrachtet³. Gleichwohl war die

1 PIUS XII., Discours aux délégués du congrès international de l'Union Européenne des Fédéralistes (11 novembre 1948), in: Simon DELACROIX (Hg.), Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII, Bd. 8, Saint-Maurice 1959.

2 PIUS XII., Discours aux Congrès de l'Europe (13 juin 1957), in: Ebd., Bd. 19, Saint-Maurice 1959.

3 Vgl. z.B. Andreas RAUCH, Der Heilige Stuhl und die Europäische Union, Baden-Baden 1995; Stefan HÖRNER, Der Vatikan und die Neuordnung Europas, Frankfurt a.M. 1996; Ferdinand KINSKY, European Unity and Diversity. A Christian Point of View, in: The European Legacy 3 (1998), H. 2, S. 55–65; Ralph ROTTE, Die Außen- und Friedenspolitik des Heiligen Stuhls, Wiesbaden 2007, S. 152–157; Michal GOLANSKI, Die Katholische Kirche in der Europäischen

päpstliche Unterstützung des Integrationsprozesses von Anfang an keineswegs uneingeschränkt befürwortend. Insbesondere seit dem Pontifikat Johannes Pauls II. sind die kritischen Untertöne in der Wahrnehmung der EU durch den Heiligen Stuhl, auf die noch einzugehen sein wird, deutlich stärker geworden und werden auch von Benedikt XVI. deutlich unterstrichen. Vor diesem Hintergrund will der vorliegende Aufsatz eine systematische, wenngleich knappe Bestandsaufnahme der Perzeption der europäischen Einigung durch den Heiligen Stuhl skizzieren, indem die aus der Sicht der Kurie positiven wie negativen Aspekte der Integration, wie sie sich seit den 1950er Jahren bis heute vollzogen hat, aufgezeigt und in den Kontext der grundsätzlichen Auffassungen des Heiligen Stuhls von der politisch-gesellschaftlichen Ordnung Europas gestellt werden.

Die fundamentale Positionierung der Kurie zum Projekt der europäischen Integration und seiner institutionell-politischen Ausgestaltung lässt sich idealtypisch anhand von fünf interagierenden Grundprinzipien entwickeln. Dazu gehören *erstens* die Besonderheiten des eigenen (völkerrechtlichen) Status, welche dazu führen, dass der Heilige Stuhl eher indirekt Europapolitik betreibt und als Nichtmitglied der EU neben einer allgemein mahnenden Begleitung des Einigungsprozesses primär auf eine Einflussnahme über die europäischen Bischöfe und die katholische Öffentlichkeit setzt. *Zweitens* ist die Sicht Europas als Friedensprojekt prägend, welches jedoch nicht als simpler Pazifismus missverstanden werden darf, was z.B. Auswirkungen auf die Sicht der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik und die Gemeinsame Sicherheits- und Verteidigungspolitik hat. *Drittens* ist für die apostolische Bewertung des institutionellen Aufbaus der EU sowie für die Finalität Europas das Subsidiaritätsprinzip als einer der Kernpunkte der katholischen Soziallehre entscheidend. *Viertens* ist für die vatikanische Wahrnehmung der weltanschaulichen Ausrichtung und den Mitgliederkreis der EU die Frage der Verankerung der Integration in der christlich-katholischen Wertetradition und den Neuevangelisierungsbestrebungen des Heiligen Stuhls entscheidend. Schließlich spielt *fünftens* spätestens seit Johannes Paul II. die kapitalismuskritische Grundhaltung des Apostolischen Stuhls bei der Perzeption der von der Europäischen Union primär bedienten Politikfelder und politischen Grundentscheidungen eine zentrale Rolle.

Union vor dem Hintergrund der Entstehung einer neuen politischen Ordnung Europas, München 2009; Heinz HÜRTE, Papst Pius XII. und die Einigung Europas, in: Heinz DUCHHARDT/Małgorzata MORAWIEC (Hg.), Die europäische Integration und die Kirchen. Akteure und Rezipienten, Göttingen 2010, S. 21–34.

Strukturelle und institutionelle Rahmenbedingungen der Europapolitik des Heiligen Stuhls

Das Verhältnis des Heiligen Stuhls als Spitze der römisch-katholischen Kirche mit seinem traditionell den Staaten gleichgestellten Völkerrechtscharakter *sui generis* beruht auf der Gleichzeitigkeit des eigenen Anspruchs, gegenüber den übrigen Akteuren des internationalen Systems eine moralisch-religiös begründete Sonderrolle zu spielen, und des zentralen Ziels der Förderung von internationalem Frieden und sozioökonomischem Fortschritt⁴. Das Selbstverständnis des Heiligen Stuhls mit seinem von Gott abgeleiteten Anspruch einer universalen Aufgabe impliziert unmittelbar die unverrückbare Notwendigkeit der klaren Unabhängigkeit gegenüber anderen Akteuren des internationalen Systems. Daher kann der Apostolische Stuhl grundsätzlich kein Vollmitglied internationaler Organisationen werden. Dies gilt für die Vereinten Nationen ebenso wie für die Europäische Union:

Es würde eine bedauernswerte Grenzverwischung zwischen geistlicher und weltlicher Macht bedeuten, wenn man dem Papste einen Platz in den Körperschaften dieser Gesellschaft anweisen wollte, selbst dann, wenn es nur christliche Staaten auf der Welt gäbe. Als Stellvertreter des Friedensfürsten hat der Papst die Sendung, jedes Mal, wenn es die in der Geschichte der Menschheit immer wieder wechselnden Umstände verlangen, die echten Forderungen der Gerechtigkeit und der christlichen Liebe zu verkünden und die Völker zu warnen vor Ideen und Theorien, die die sittliche Ordnung zersetzen. Da er Vater aller Christen ist, wären seine Stellung und seine Wirksamkeit für den Frieden ernstlich bedroht, wenn er sich in der Person seiner Vertreter in die politischen, wirtschaftlichen und technischen Debatten hineingezogen sähe, die nun einmal notwendig die Aufmerksamkeit der Organe der Staatengesellschaft in Anspruch nehmen⁵.

Damit folgt der Heilige Stuhl auch einer weitreichenden Interpretation seines neutralen Status, wie ihn Art. 24 des Lateranvertrags von 1929 fest schreibt:

Hinsichtlich der ihm auch auf internationalem Gebiete zustehenden Souveränität erklärt der Heilige Stuhl, dass er den weltlichen Streitigkeiten zwischen den anderen Staaten und den ihretwegen einberufenen internationalen Kongressen fernbleiben will und wird, sofern die streitenden Parteien nicht gemeinsam an seine Friedensmission

⁴ Vgl. ROTTE, Die Außen- und Friedenspolitik, S. 57–61.

⁵ Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft. Aufriss einer Ethik der internationalen Beziehungen. Nach der Neubearbeitung von 1948 übersetzt und mit einer Einführung versehen von Albert HARTMANN, Augsburg 1950, S. 138.

appellieren. In jedem Falle behält er sich jedoch vor, seine moralische und geistige Macht geltend zu machen⁶.

Die aus dieser Grundposition institutioneller Unabhängigkeit zur Wahrung der eigenen moralischen Integrität und Selbstbestimmung stammende Selbstwahrnehmung führt im Verhältnis zur Europäischen Union neben der prinzipiellen Unmöglichkeit eines Beitritts des Heiligen Stuhls als Völkerrechtssubjekt zur EU zu einer sorgfältigen Betonung der Unterscheidung von Heiligem Stuhl und Staat der Vatikanstadt. Obwohl beide formal durch die Person des Papstes als Kirchen- bzw. Staatsoberhaupt quasi in permanenter Personalunion aufs Engste miteinander verbunden, sind, achtet der Heilige Stuhl penibel darauf, dass praktisch für das Funktionieren der Institution der Kurie notwendige, internationale Verpflichtungen und Verträge, welche mit einer Einschränkung der apostolischen Souveränität verbunden wären, ausschließlich vom Vatikanstaat eingegangen werden⁷.

So hat das Völkerrechtssubjekt Heiliger Stuhl das Völkerrechtssubjekt Vatikanstaat beispielsweise in den Verhandlungen mit der EU über ein Finanzabkommen vertreten, das im Dezember 2009 unterzeichnet wurde⁸. Inhalt dieses Vertrages sind neben organisatorischen Belangen der Ausgabe von Euro-Münzen durch den Vatikanstaat als faktisch assoziiertes Mitglied der Währungsunion weitreichende Verpflichtungen zur Bekämpfung von Geldwäsche sowie Betrug und Fälschung im Finanzsektor⁹. Obwohl der Staat der Vatikanstadt organisatorisch zweifellos für das Geldwesen in seinem Gebiet zuständig ist, betreffen die Maßnahmen gegen Geldwäsche und organisierte Kriminalität sachlich auch den Heiligen Stuhl, dessen Budget und Finanztransaktionen umfangreicher sind als diejenigen des Vatikanstaats. Gleichwohl gelten die EU-Vorschriften formal nicht direkt für den Heiligen Stuhl, zumal das Abkommen mit der EU in Art. 10 zusätzlich vorsieht, dass sich der Staat der Vatikanstadt in den entsprechenden Fragen vorbehaltlos der Jurisdiktion des Europäischen Gerichtshofs unterwirft. Erst durch den separaten und nur im Innenverhältnis der Kurie relevanten, weil so etwa der Rechtsprechung des EuGH entzogenen Erlass über die Vermeidung und Bekämpfung illegaler Aktivitäten im Finanzwesen in Form eines *Motu Proprio* durch Benedikt XVI. vom 30. Dezember 2010

6 Die Lateran-Verträge zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien vom 11. Februar 1929. Autorisierte Ausgabe mit einer Einleitung des Päpstlichen Nuntius Eugenio Pacelli in Berlin, Freiburg i.Br. 1929.

7 Vgl. Romuald R. HAULE, *Der Heilige Stuhl/Vatikanstaat im Völkerrecht*, Köln 2006, S. 123–151.

8 Vgl. Währungsvereinbarung zwischen der Europäischen Union und dem Staat Vatikanstadt vom 9. Dezember 2009, in: *Amtsblatt der Europäischen Union*, C 28/13 (4.2.2010).

9 Der Vatikanstaat verpflichtet sich darin zur Umsetzung von 27 Rechtsvorschriften der EU (inkl. Änderungen).

wurden die Regeln des Währungsabkommens auch für den Heiligen Stuhl in Kraft gesetzt¹⁰.

Obwohl der Heilige Stuhl damit sorgfältig darauf bedacht ist, auch in den Beziehungen zur EU seine Unabhängigkeit so weit wie irgend möglich zu wahren, nimmt er seit Beginn des europäischen Integrationsprozesses auf verschiedene Weise am institutionellen Zusammenwachsen der europäischen Staaten teil. Neben direkten Interventionen des Papstes durch Gespräche mit Entscheidungsträgern und Botschaften sowie der indirekten Einflussnahme auf die diesbezügliche Arbeit der nationalen Bischofskonferenzen und kirchlichen Würdenträger steht die Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft (*Commissio Episcopatum Communitatis Europensis* – COMECE) im Mittelpunkt der Einflussbemühungen der katholischen Kirche auf den Integrationsprozess und seine weltanschauliche Ausrichtung¹¹. Die COMECE wurde 1980 gegründet und besteht aus delegierten Bischöfen der nationalen (bzw. regionalen) katholischen Bischofskonferenzen in der Europäischen Union, welche sich mindestens zweimal im Jahr in Vollversammlungen unter Anwesenheit des Apostolischen Nuntius bei der EU treffen.

Die COMECE analysiert und kommentiert die politische Entwicklung der Europäischen Union. Geleitet bzw. unterstützt wird die Arbeit des COMECE von einem Exekutivrat aus einem Präsidenten, zwei Vizepräsidenten und dem Generalsekretär sowie einem ständigen Sekretariat in Brüssel¹². Die COMECE nimmt öffentlich zu ihr bedeutsam erscheinenden Fragen Stellung und ist in diesem Sinn eine der größten, wenn auch kaum bekannten »Interessengruppen«, die um eine Beeinflussung der Politik der Europäischen Union bemüht ist. Die Äußerungen der COMECE reichen dabei beispielsweise von Fragen der Folgen der EU-Osterweiterung für die Landwirtschaft, die Stabilisierung der Balkan-Region und die Migrationspolitik über die Frage der Neuausrichtung der Lissabon-Strategie der EU und die Pflege der transatlantischen Beziehungen bis hin zu Problemen der

10 Vgl. BENEDIKT XVI., Apostolic Letter in the form of a »Motu Proprio« for the Prevention and Countering of Illegal Activities in the Area of Monetary and Financial Dealings of 30 December 2010, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20101230_attivita-illegali_en.html> (Zugriff am 29.9.2011)

11 Vgl. Josef HOMEYER, 25 Jahre im Dienst der Ecclesia in Europa, in: *Osservatore Romano* (Wochenausgabe in deutscher Sprache), Jg. 36, Nr. 30/31, 28.7.2006, S. 11.

12 Gegenwärtig gehören der COMECE 26 Bischöfe aus Belgien, Bulgarien, Deutschland, England und Wales, Estland, Frankreich, Irland, Italien, Griechenland, Lettland, Litauen, Luxemburg, Malta, den Niederlanden, Österreich, Polen, Portugal, Rumänien, Schottland, Skandinavien (Dänemark, Schweden und Finnland), der Slowakei, Slowenien, Spanien, der Tschechischen Republik, Ungarn und Zypern an. Die Bischofskonferenzen der Schweiz und Kroatiens entsenden Beobachter. Die Deutsche Bischofskonferenz wird seit 2006 durch Kardinal Reinhard Marx (Erzdiözese München und Freising), die Österreichische seit 1997 durch Bischof Egon Kapellari (Diözese Graz-Seckau) vertreten.

nuklearen Proliferation und der Weiterentwicklung des europäischen Sozialmodells. Der Verpflichtung gegenüber der katholischen Soziallehre gemäß stehen Fragen, welche sich mit humanitären und Menschenrechtsproblemen befassen, im Mittelpunkt.

Ein bekannter Schwerpunkt in neuester Zeit war die sehr intensive Beteiligung der COMECE an den Diskussionen im Konvent zur Zukunft Europas 2001 bis 2003, der unter der Leitung Valérie Giscard d'Estaings mit der Erarbeitung des Vertrags über die schließlich gescheiterte Verfassung für die EU befasst war. Dabei setzten sich die Bischöfe – durchaus erfolgreich – für die Garantie der Menschen- und Bürgerrechte, insbesondere der Religionsfreiheit, die Gemeinwohlausrichtung der EU und das Subsidiaritätsprinzip als Grundelemente des Verfassungsvertrages ein. Die Betonung der religiösen Traditionen und christlichen Wurzeln Europas, die gemäß der COMECE in einem expliziten Gottesbezug in der Präambel des Vertrags gipfeln sollte, konnte trotz wiederholter Interventionen in den Verhandlungen jedoch nicht durchgesetzt werden. Die Positionen der COMECE widersprechen dabei naturgemäß nie denen des Heiligen Stuhls, wie aus den lobenden Worten Johannes Pauls II. für ihre Arbeit hervorgeht:

Your Commission and the continent's Episcopates are appropriately dedicating themselves to the religious and cultural formation of the faithful and to the ongoing guidance of those responsible for European unification at all levels. [...] I encourage you to continue your praiseworthy service to the European cause [...]¹³.

Unterstützung des Friedensprojekts Europa

Man tut der Außenpolitik des Heiligen Stuhls sicherlich nicht Unrecht, wenn man die anfängliche Haltung der päpstlichen Diplomatie zu Beginn des europäischen Integrationsprojekts nach 1945 in den omnipräsenten Kontext des Ost-West-Konflikts stellt. Die Vermeidung eines Krieges zwischen den Supermächten und die Bewahrung des internationalen Friedens war seit dem Pontifikat Pius' XII. prioritär für die Außenpolitik des Heiligen Stuhls. Exemplarisch für das apostolische Engagement ist dabei die Friedensbotschaft Johannes XXIII. in der Enzyklika *Pacem in Terris* vom Frühjahr 1963, die unter dem Eindruck der vorangegangenen Kuba-Krise entstand¹⁴. Entsprechend engagierte sich die Diplomatie des Apostolischen

¹³ JOHANNES PAUL II., Address to the Commission of Episcopates of the European Union (COMECE), 30. März 2001, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/documents/hf_jp-ii_spe_20010330_comece_en.html> (Zugriff am 24.9.2011).

¹⁴ Vgl. Hansjakob STEHLE, Geheimdiplomatie im Vatikan – Die Päpste und die Kommunisten, Zürich 1993, S. 269–295.

Stuhls intensiv in den Spannungsbemühungen der 1970er Jahre, etwa im Rahmen des KSZE-Prozesses¹⁵.

Die Bemühungen um internationalen Ausgleich, Abrüstung und eine friedlichere Weltordnung sind dabei jedoch nicht mit einem naiven Pazifismus oder Mangel an realpolitisch relevanten Positionen zu verwechseln. Denn seit Pius XII. bezog der Heilige Stuhl in der Tradition Pius' XI. klar Stellung gegen die materialistisch-totalitäre kommunistische Ideologie und betonte auf der Basis der katholischen Lehre den unbedingten Primat der freien Würde der Person und des transzendentalen Aspekts des Menschen gegenüber dem Staat. Auch wenn sich der Heilige Stuhl dabei nicht direkt in die Grundkonstellation des Kalten Krieges hineinziehen ließ, war klar, dass er in seiner Ablehnung des Realsozialismus deutlich näher beim Lager der westlichen Demokratien stand als beim sowjetischen Block. Während des Pontifikats Johannes Pauls II. intensivierte sich diese Haltung bis hin zur faktischen Kooperation mit den USA bei der Unterstützung der Gewerkschaftsbewegung in Polen in den 1980er Jahren, die als Startschuss für die schließliche Auflösung des Ostblocks gelten kann¹⁶. Für die Position des Heiligen Stuhls gegenüber der europäischen Integration war damit während der grundsätzlich bipolaren Phase des internationalen Systems bis Ende der 1980er Jahre von zentraler Bedeutung, dass die Kooperation und Integration der westeuropäischen Staaten nicht nur als Garant für die Verhinderung eines neuerlichen Krieges nach dem Muster der beiden Weltkriege angesehen wurde, sondern auch als wichtiger Beitrag zur Einhegung des sowjetischen Machtbereichs und zur Überwindung des Realsozialismus. Mit dem Wegfall des Ost-West-Konflikts hat dieser Aspekt der europäischen Einigung klarerweise seine Bedeutung eingebüßt und die Möglichkeiten einer kritischeren Sicht der EU deutlich erweitert.

Dass die positive Haltung des Heiligen Stuhls gegenüber dem europäischen Einigungsprozess nach innen und außen dabei keineswegs strikt pazifistisch ist, muss ebenfalls klar betont werden. Man muss gar nicht auf Pius' XII. partielle Verteidigung von Atomwaffen und der Drohung mit einem Nuklearkrieg in der Doktrin der NATO während der 1950er Jahre zurückgehen¹⁷, welche sich spätestens in den Debatten um die Rüstungs-

15 Vgl. Agostino Kardinal CASAROLI, *Der Heilige Stuhl und die Völkergemeinschaft. Reden und Aufsätze*, Berlin 1981, S. 139–193; Hanno HELBLING, *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958–1978*, Berlin 1981, S. 176–182; Giovanni RULLI, *Il IV »seguito« della CSCE a Helsinki*, in: *La Civiltà Cattolica* 3415 (1992), S. 86f.; Paul WUTHE, *Für Menschenrechte und Religionsfreiheit in Europa. Die Politik des Heiligen Stuhls in der KSZE/OSZE*, Stuttgart 2002.

16 Vgl. ROTTE, *Die Außen- und Friedenspolitik*, S. 208–214.

17 Nach Pius' XII. Interpretation der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg kann auch die Führung eines Atomkrieges zu Verteidigungszwecken legitim sein, sofern er erfolgversprechend und begrenzt, d.h. kontrollierbar ist bzw. im rechten Verhältnis zu den zu verteidigen-

wettläufe und Kriegsdrohungen der 1980er Jahre grundsätzlich gewandelt hat. Gerade Johannes Paul II., einer der vehementesten Kritiker der östlichen wie westlichen Militärstrategien des Kalten Krieges, hat nach 1990 maßgeblich dazu beigetragen, unter Rückgriff auf die christliche Lehre vom gerechten Krieg den Einsatz von Waffengewalt als *ultima ratio* der Wahrung grundlegender Menschenrechte durch den Heiligen Stuhl zu legitimieren. Vor dem Hintergrund der Kriege in Folge des Zerfalls Jugoslawiens formulierte Johannes Paul II. Bedingungen, die für eine militärische humanitäre Intervention erfüllt sein müssen. Diese besagen, dass (1) alle Möglichkeiten von Verhandlungen ausgeschöpft, (2) alle in den internationalen Organisationen vorgesehenen Krisenmanagement-Mechanismen gescheitert und (3) die zu schützenden Bevölkerungsteile im Begriff sein müssen, dem ungerechten Aggressor zum Opfer zu fallen und unterzugehen¹⁸. Entsprechend verurteilte der Heilige Stuhl klar das Versagen der europäischen Staaten angesichts des Bosnien-Krieges Mitte der 1990er Jahre und forderte wiederholt die Intervention der NATO zur Beendigung der Kämpfe und Vertreibungen. Begründet wurde dies mit der Sicht, dass fundamentale Verletzungen der Menschenrechte als Ursache einer Durchbrechung des Prinzips der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten der Staaten und im äußersten Notfall auch als Legitimation eines nicht nur diplomatischen internationalen Eingreifens zu interpretieren sind:

Die Verbrechen gegen die Menschlichkeit können nicht als interne Angelegenheiten einer Nation betrachtet werden. [...] Gegen alle mutmaßlichen ›Gründe‹ für den Krieg muss angesichts ebenso dramatischer wie komplexer Situationen der herausragende Wert des humanitären Rechtes und damit der Pflicht, das Recht auf humanitäre Hilfe für die leidende Bevölkerung und die Flüchtlinge zu gewährleisten, bekräftigt werden. [...] Ich möchte hier noch einmal meine tiefe Überzeugung bekräftigen, dass

genden Gütern steht. Pius XII. betonte, »dass ein Staat, der vom Herrschaftsanspruch eines totalitären Staates bedroht ist oder dessen Opfer ist, nicht in passiver Gleichgültigkeit verharren kann. Er hat das Recht und die Pflicht, sich in der Verteidigung zu halten bzw. sich zu verteidigen, selbst mit gewaltsamen Mitteln«. In: José Antonio ALMEIDA, Das Menschheitsproblem des Atomkrieges. Pius XII. und die Atomwaffen, Essen 1961, S. 21. Dies schließt den begrenzten Einsatz von Atomwaffen nicht aus. Pius XII. »entschließt sich nicht dazu, die Möglichkeit einer sittlichen Anwendung von Atomwaffen abzulehnen, bei der ihre Wirkungen auf die strikten Erfordernisse der Verteidigung beschränkt bleiben. Er will sogar, dass diese Möglichkeit geschaffen werde. Mit realistischen Augen sieht er, dass ein Krieg mit nuklearen Waffen notwendig werden kann, damit ›in den internationalen Beziehungen nicht brutaler Gewalt und Gewissenlosigkeit freie Bahn gelassen werde und ›die Existenz und die kostbarsten Güter der Völker geschützt bleiben. [...]; man muss sich mit allen Mitteln bemühen, den Atomkrieg mit Hilfe internationaler Vereinbarungen zu verhindern oder für seine Anwendung genügend klare und enge Grenzen zu ziehen, damit seine Wirkungen auf die strikten Erfordernisse der Verteidigung beschränkt bleiben«. Ebd., S. 107f.

18 Vgl. Jorge HEVIA, La Santa Sede y la injerencia umanitaria, in: *Política Exterior* 50 (1996), S. 141–152, hier S. 143f.

angesichts der modernen bewaffneten Konflikte das Mittel der Verhandlung zwischen den Parteien – mit geeigneten Vermittlungs- und Befriedungsinterventionen vonseiten internationaler und regionaler Stellen – allergrößte Bedeutung gewinnt, sei es, um den Konflikten selbst zuvorzukommen, oder sie, wenn sie einmal ausgebrochen sind, dadurch beizulegen, dass durch eine unparteiische Abwägung der auf dem Spiel stehenden Rechte und Interessen der Friede wiederhergestellt wird. [...] Wenn die Zivilbevölkerung Gefahr läuft, unter den Schlägen eines ungerechten Angreifers zu erliegen und die Anstrengungen der Politik und die Mittel gewaltloser Verteidigung nichts fruchteten, ist es offensichtlich legitim und sogar geboten, sich mit konkreten Initiativen für die Entwaffnung des Aggressors einzusetzen. Diese Initiativen müssen jedoch zeitlich begrenzt und in ihren Zielen klar bestimmt sein, sie müssen unter voller Achtung des internationalen Rechtes durchgeführt und von einer auf überregionaler Ebene anerkannten Autorität garantiert werden. Keinesfalls dürfen sie der reinen Logik der Waffen überlassen werden¹⁹.

Als grundsätzliche Voraussetzung einer völkerrechtlichen Legitimierung militärischen Eingreifens gegen oder in Drittstaaten sieht der Heilige Stuhl die Mandatierung durch die Vereinten Nationen, ein Grund – neben der als noch nicht ausgeschöpft betrachteten diplomatischen Möglichkeiten der Konfliktlösung –, warum sich der Heilige Stuhl teilweise vehement gegen den Zweiten und den Dritten Golfkrieg (1990/91 und 2003) sowie gegen die NATO-Intervention im Kosovo 1999 wandte²⁰.

Was folgt daraus für die europäische Einigung? Zum einen wird deutlich, dass die Motivation der EG/EU als Friedensprojekt vom Heiligen Stuhl uneingeschränkt positiv gesehen wird, um auf dem europäischen Kontinent zukünftige Kriege zu verhindern²¹. Sowohl während wie auch – in veränderter Form – nach dem Kalten Krieg begnügt sich die päpstliche Sicht der Integration jedoch nicht auf die Binnenperspektive der Schaffung eines »Raums der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts« (Art. 3 [2] EU-Vertrag), sondern fordert durchaus eine Funktion Europas als internationale Ordnungsmacht ein. Wie die Kriege in Jugoslawien gezeigt haben, kann dies bis hin zur militärischen Intervention gehen. Insoweit sich die Europäische Union als Zivilmacht im Sinn Hanns Maulls versteht²², die Waffen-

19 Johannes Paul II.: Botschaft zur Feier des XXXIII. Weltfriedenstages am 1. Januar 2000, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jpii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_ge.htm> (Zugriff am 18.9.2011), Ziff. 7, 9–11.

20 Vgl. ROTTE, Die Außen- und Friedenspolitik, S. 221–229 und 234–239.

21 Vgl. auch COMECE, Das Werden der Europäischen Union und die Verantwortung der Katholiken, Brüssel, 9. Mai 2005, Ziff. 17–18.

22 Vgl. François DUCHÊNE, Die Rolle Europas im Weltsystem. Von der regionalen zur planetarischen Interdependenz, in: Max KOHNSTAMM/Wolfgang HAGER (Hg.), Zivilmacht Europa – Supermacht oder Partner?, Frankfurt a.M. 1973, S. 11–35; Hanns W. MAULL, Zivilmacht: Die Konzeption und ihre sicherheitspolitische Relevanz, in: Wolfgang HEYDRICH u.a. (Hg.), Sicherheitspolitik Deutschlands: Neue Konstellationen, Risiken, Instrumente, Baden-Baden 1992, S. 771–786; Anand MENON, Empowering Paradise? The ESDP at ten, in: International

gewalt nur als letztes Mittel der Politik ansieht und sich grundsätzlich der Doktrin der humanitären Intervention verpflichtet sieht, wie dies zu großen Teilen den Petersberg-Aufgaben der EU und der Europäischen Sicherheitsstrategie (2003) entspricht²³, ist auch von einer grundsätzlichen, zumindest stillschweigenden Unterstützung des Heiligen Stuhls für die Weiterentwicklung der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik bzw. der Gemeinsamen Sicherheits- und Verteidigungspolitik der EU auszugehen. Dies gilt umso mehr, als sich auch die EU auf die Fahnen geschrieben hat, militärische Gewalt nur völkerrechtskonform, also mit Billigung der Vereinten Nationen (d.h. des Sicherheitsrates), anzuwenden²⁴.

Der Aufbau Europas: Das Subsidiaritätsprinzip als Leitlinie

Aus der Würde des Menschen, die ihm als Person und geschaffenes Abbild Gottes (»imago Dei«) mit unveräußerlichen Menschenrechten sowie als soziales Wesen, das seine Persönlichkeit nur in der Gemeinschaft entwickeln kann, zukommt²⁵, leitet die katholische Soziallehre bekanntlich die drei Grundprinzipien Gemeinwohlorientierung, Subsidiarität und Solidarität ab²⁶. Für die institutionelle Ausgestaltung der Europäischen Union ist insbesondere das Subsidiaritätsprinzip relevant, wonach menschliche Aktivität auf der sozialen und organisatorischen Ebene stattfinden soll, auf der sie am besten geleistet werden kann, ausgehend vom Einzelnen mit seiner Würde und seiner Freiheit über die Familie, Gruppen und Verbände, politische Organisationsebenen bis hin zum Staat. Aufgrund des Subsidiaritätsprinzips »müssen alle Gesellschaften höherer Ordnung den niedrigeren gegenüber eine Haltung der Hilfeleistung (»subsidium«) – also der Unterstützung, Förderung und Entwicklung – einnehmen«²⁷. Grundlage für eine internationale

Affairs 85 (2009), H. 2, S. 227–246; Nicole DEITELHOFF/Anna GEIS, Entkernt sich der Leviathan? Die organisatorische und funktionelle Umrüstung in der Sicherheits- und Verteidigungspolitik westlicher Demokratien, in: *Leviathan* 38 (2010), H. 3, S. 389–410.

23 Vgl. Katharina MAJCHRZAK, Die Krisenkapazität der Europäischen Union im Kontext der Petersberg-Aufgaben, Münster 2010.

24 Vgl. Aurel SARI, Status of Forces and Status of Mission Agreements under the ESDP. The EU's Evolving Practice, in: *European Journal of International Law* 19 (2008), H. 1, S. 67–100.

25 Vgl. Franz FURGER, Einführung in die Moraltheologie, Darmstadt 1997, S. 31–33.

26 Vgl. Stephan H. PFÜRTNER/Werner HEIERLE, Einführung in die katholische Soziallehre, Darmstadt 1980, S. 139–143; DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Katechismus der Katholischen Kirche. Kompendium, München 2005, Ziff. 131–156.

27 Vgl. ebd., Ziff. 147.

Ordnungspolitik und internationale Organisationen sind gemäß dem Subsidiaritätsgebots zwei Grundprinzipien²⁸.

Für den Heiligen Stuhl kommt den Vereinten Nationen seit Johannes XXIII. und Paul VI. eine zentrale Rolle in der friedlichen Ordnung des internationalen Systems zu. Die Vereinten Nationen sind für den Heiligen Stuhl das tragende Forum und Instrument einer *Global Governance* als Weltordnungspolitik zur Überwindung von Krieg und Kriegsursachen, für die zwei Prinzipien gelten sollen: (1) Der unmittelbare faktische Sachzwang grenzüberschreitender Probleme, für die auf nationaler oder regionaler Ebene keine Lösungskompetenz mehr besteht, soll durch ethische Grundelemente im Sinn einer auch werteorientierten *Governance* ergänzt werden. (2) Grundlegend für eine nachhaltige und gerechte internationale Ordnungspolitik ist die Anerkennung des Grundsatzes der Subsidiarität, um einerseits ihre Effektivität und Verlässlichkeit zu gewährleisten und andererseits Demokratiedefizite und eine Marginalisierung einzelner Staaten und Gesellschaften zu vermeiden.

Während diese Grundsätze ursprünglich in Bezug auf die Vereinten Nationen formuliert und von Johannes Paul II. wie Benedikt XVI. wiederholt bekräftigt wurden²⁹, lassen sie sich durchaus auch auf die EU übertragen. Demnach wäre die Entwicklung der EU zu einem zentralistischen europäischen »Superstaat« ausgeschlossen, da er als Widerspruch zum Subsidiaritätsprinzip und zum Selbstbestimmungsrecht der Völker betrachtet wird:

übernationale politische, wirtschaftliche und rechtliche Institutionen [sind] nötig, die allerdings nicht den Sinn haben können, eine Super-Nation aufzubauen, sondern im Gegenteil den einzelnen Regionen Europas verstärkt ihr eigenes Gesicht und Gewicht zurückgeben sollten. Regionale, nationale und supranationale Institutionen sollten so ineinandergreifen, dass Zentralismus wie Partikularismus gleichermaßen ausgeschlossen werden³⁰.

Der Aufbau Europas muss daher auf der Basis der historisch gewachsenen, für die Identität der Bürger weiterhin bedeutenden Nationen und Nationalstaaten föderal oder konföderal erfolgen. Auch für die Europäische Union

28 Celestino MIGLIORE, Statement at the 59th General Assembly: Informal consultations on the report of the High-level Panel on Threats, Challenges and Change and on the United Nations Millennium Project 2005 report, 22. Februar 2005, URL: <<http://www.holyseemission.org/22February2005.html>> (Zugriff am 19.9.2011), Ziff. 2.

29 Vgl. Heribert Franz KÖCK, Der Heilige Stuhl und die Vereinten Nationen, in: Politische Studien 47 (1996), Sonderheft 1/96, S. 72–101; BENEDIKT XVI., In der Wahrheit liegt der Friede. Botschaft anlässlich des XXXIX. Weltfriedenstages am 1. Januar 2006, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_benxvi_mes_20051213_XXXIX-world-day-peace_ge.htm> (Zugriff am 8.9.2011).

30 Joseph Kardinal RATZINGER (BENEDIKT XVI.), Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten, Regensburg 2005, S. 136.

sollen demokratische Formen der Ausübung politischer Autorität gelten. Demokratische Mitbestimmung und die Vermeidung der Bevormundung einzelner Gruppen oder Staaten sind ein Grundsatz, der sowohl für die nationale als auch für die internationale Ebene Gültigkeit besitzt. Für alle Ebenen des öffentlichen Lebens gilt außerdem der Grundsatz größtmöglicher Transparenz und Glaubwürdigkeit. Dadurch soll das Selbstbestimmungsrecht des Menschen auch im sozialen und politischen Kontext gewährleistet werden. Daraus folgt aber, dass eine Europäische Union, die durch die Technokratie von Brüsseler Beamten in Kommission und Rat sowie durch die – geradezu ein wesentliches, durchaus beabsichtigtes Entscheidungsprinzip darstellende³¹ – enge Interaktion und undurchsichtige Vernetzung von Politik, Bürokratie und Lobbys gekennzeichnet ist, nicht im Sinn der Ordnungs- und Organisationsvorstellungen des Heiligen Stuhls für die EU sein kann.

Diese Haltung lässt sich durchaus mit derjenigen des Bundesverfassungsgerichts zur europäischen Integration vergleichen, die schwerpunktmäßig die Bewahrung der Einflussmöglichkeiten der demokratisch gewählten Parlamente und damit eines wesentlichen Mindestmaßes an in nationaler Hand verbleibenden Kompetenzen fordert. Die notwendige Balance zwischen supranationalen und nationalen Kompetenzen im Sinne des Subsidiaritätsprinzips – und damit implizit die Notwendigkeit des Fortbestands der nationalen Ebene – wird entsprechend auch von der COMECE ange-mahnt:

Die Achtung des Subsidiaritätsprinzips ist Bedingung für die effektive Beteiligung der Europäischen Bürger am europäischen demokratischen Prozess. Es sichert Ausgewogenheit und Kohärenz zwischen europäischen Institutionen, die das europäische Gemeinwohl fördern, und nationalen und regionalen Regierungen³².

Europa als christliche Wertegemeinschaft

Für den Heiligen Stuhl ist die europäische Integration dauerhaft nur als Einigung von Staaten und Gesellschaften auf der Basis der christlichen Werte, die die ethisch-moralischen Wurzeln Europas bilden, vorstellbar.

³¹ Vgl. Christian JOERGES, Die Europäische Komitologie. Kafkaeske Bürokratie oder Beispiel ›deliberativen Regierens‹ im Binnenmarkt, in: Christian JOERGES/Josef FALKE (Hg.), Das Ausschusswesen der Europäischen Union. Praxis der Risikoregulierung im Binnenmarkt und ihre rechtliche Verfassung, Baden-Baden 2000, S. 17–44; Tanja A. BÖRZEL, European Governance – Verhandlungen und Wettbewerb im Schatten der Hierarchie, in: Ingeborg TÖMMEL (Hg.), Die Europäische Union. Governance und Policy-Making, Wiesbaden 2008, S. 61–91.

³² COMECE, Vertrauen der Bürger in die Zukunft Europas schaffen. Erklärung der COMECE zum Europäischen Rat von Laeken, Brüssel, 5. Dezember 2001, Ziff. 8.

Entsprechend kommt aus der Sicht der Kurie der Bewahrung des christlichen Erbes und seiner Relevanz für politisches Handeln ebenso eine zentrale Rolle in der EU zu wie der Aufrechterhaltung bzw. dem Ausbau des Einflusses der (i.e. L. christlichen) Religion auf die europäischen Gesellschaften im Sinn der grundlegenden Missionsaufgabe der Kirche³³, die letztlich auf dem Wahrheitsanspruch des römisch-katholischen Glaubens beruht³⁴. Johannes Paul II. formulierte seine Vision von einem christlichen Europa in seiner Rede anlässlich der Verleihung des außerordentlichen Aachener Karlspreises an ihn 2004 folgendermaßen:

Ich denke an ein Europa ohne selbstsüchtige Nationalismen, in dem die Nationen als lebendige Zentren kulturellen Reichtums wahrgenommen werden, der es verdient, zum Vorteil aller geschützt und gefördert zu werden. Ich denke an ein Europa, in dem die großen Errungenschaften der Wissenschaft, der Wirtschaft und des sozialen Wohlergehens sich nicht auf einen sinnentleerten Konsumismus richten, sondern im Dienst eines jeden Menschen in Not sowie der solidarischen Hilfe für jene Länder stehen, die ebenfalls das Ziel der sozialen Sicherheit verfolgen. Möge Europa, das in seiner Geschichte so viele blutige Kriege hat erleiden müssen, ein tätiger Faktor des Friedens in der Welt sein. Ich denke an ein Europa, dessen Einheit in einer wahren

33 Vgl. z.B. Knut WENZEL, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i.Br. 2005, S. 218–230; BENEDIKT XVI., Allen Menschen die Liebe Gottes bringen und sie mit dem Zeugnis der Nächstenliebe verkünden. Ansprache vor dem Angelus-Gebet am 1. Oktober 2006, in: *Osservatore Romano* (Wochenausgabe in deutscher Sprache), Jg. 36, Nr. 40, 6.10.2006, S. 5.

34 Die theologische Begründung der Einzigartigkeit des katholischen Glaubens ist eindeutig und wurde im Jahr 2000 von der Glaubenskongregation unter der Leitung ihres Präfekten Kardinal Josef Ratzinger nochmals klar ausgeführt: Wegen der Offenbarung durch den einzigen allmächtigen Gott in Gestalt Jesu Christi »muss [...] die Einzigartigkeit der von ihm gestifteten Kirche als Wahrheit der katholischen Glaubenslehre fest geglaubt werden. Wie es nur einen einzigen Christus gibt, so gibt es nur einen einzigen Leib Christi, eine einzige Braut Christi: »die eine alleinige katholische und apostolische Kirche«. [...] Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. [...] Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche. [...] Mit dem Kommen Jesu Christi, des Retters, hat Gott die Kirche für das Heil aller Menschen eingesetzt [...]. Diese Glaubenswahrheit nimmt nichts von der Tatsache weg, dass die Kirche die Religionen der Welt mit aufrichtiger Ehrfurcht betrachtet, schließt aber zugleich radikal jene Mentalität des Indifferentismus aus, die durchdrungen ist von einem religiösen Relativismus, der zur Annahme führt, dass »eine Religion gleich viel gilt wie die andere«. Wenn es auch wahr ist, dass Nichtchristen die göttliche Gnade empfangen können, so ist doch gewiss, dass sie sich objektiv in einer schwer defizitären Situation befinden im Vergleich zu jenen, die in der Kirche die Fülle der Heilmittel besitzen«. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung »Dominus Iesus« über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Rom, 6. August 2000.

Freiheit gründet. Die Religionsfreiheit und die gesellschaftlichen Freiheiten sind als edle Früchte auf dem Humus des Christentums gereift. Ohne Freiheit gibt es keine Verantwortung: Weder vor Gott noch gegenüber den Menschen. Die Kirche will gerade nach dem Zweiten Vatikanum der Freiheit weiten Raum zumessen. Der moderne Staat weiß darum, kein Rechtsstaat sein zu können, wenn er nicht die Freiheit aller Bürger, sowohl in ihren individuellen wie auch in ihren gemeinschaftlichen Ausdrucksmöglichkeiten, schützt und fördert. Ich denke an ein geeintes Europa dank des Engagements der jungen Menschen. Mit welcher Leichtigkeit verstehen sich die Jugendlichen untereinander, ungeachtet bestehender geographischer Trennlinien! Aber wie kann eine junge Generation erstehen, die empfänglich ist für das Wahre, das Schöne, das Edle, für das, wofür es sich lohnt, Opfer zu bringen, wenn in Europa die Familie nicht mehr eine gefestigte Einrichtung darstellt, die offen ist für das Leben und für selbstlose Liebe? Eine Familie, in der auch die älteren Menschen im Blick auf das Allerwichtigste ganz selbstverständlich dazugehören: die aktive Vermittlung der Werte und des Lebenssinnes. Das Europa, das mir vorschwebt, ist eine politische, ja mehr noch eine geistige Einheit, in der christliche Politiker aller Länder im Bewusstsein der menschlichen Reichtümer, die der Glaube mit sich bringt, handeln: engagierte Männer und Frauen, die solche Werte fruchtbar werden lassen, indem sie sie in den Dienst aller stellen für ein Europa des Menschen, über dem das Angesicht Gottes leuchtet³⁵.

Für Johannes Paul II. ist die christliche Tradition als Basis der europäischen Werte geradezu unerlässlicher Bestandteil und definierende Grundlage für eine globale zivilisatorisch-humanitäre Mission Europas:

il y a une urgence, non moins grande, à favoriser un consensus constructif sur *les valeurs éthiques* qui orientent la société. [...] l'Europe ne peut renier ses racines chrétiennes; elle est invitée à les redécouvrir, à en vivre, à en témoigner. C'est le meilleur service qu'elle puisse rendre à l'humanité. Elle y trouvera ce qui a forgé son identité, marqué la plus grande part de son histoire, ce qui caractérise encore sa culture au-delà des contestations. Car il importe de bien fonder, et de promouvoir dans les comportements et dans les institutions le sens de la vie humaine, le respect de la vie à toutes les étapes de l'existence, l'importance des relations familiales dans une union stable et généreuse, le respect des droits fondamentaux de la personne, le sens des libertés fondamentales, y compris de la liberté de conscience et de pratique religieuse, l'accueil des travailleurs et des immigrés, la possibilité de dépasser les repliements sur soi égoïstes, l'esprit de conciliation et de collaboration, la recherche d'une justice authentique, inséparable de la charité, les bases d'une civilisation de l'amour, l'acceptation d'une fin transcendante qui donne un sens à la vie et à la mort³⁶.

35 JOHANNES PAUL II., Ansprache von seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. anlässlich der Verleihung des außerordentlichen Karlspreises am 24. März 2004 in Rom, URL: <http://www.karlspreis.de/preistraeger/seine_heiligkeit_papst_johannes_paul_ii/ansprache_von_seiner_heiligkeit_papst_johannes_paul_ii.html> (Zugriff am 29.9.2011).

36 JOHANNES PAUL II., Discours du Pape Jean-Paul II au Conseil Fédéral du Mouvement International Européen, 28. März 1987, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/spee

Die Bedeutung der christlichen Religion und insbesondere des Katholizismus für die Identität und damit die geistige Grundlage der europäischen politischen Einigung wird auch von Benedikt XVI. immer wieder unterstrichen, der sich in dieser Frage faktisch nicht von seinem Vorgänger unterscheidet:

In vielen Ländern Europas ist das Verhältnis von Staat und Religion [...] in eine eigenartige Spannung geraten: Auf der einen Seite sind die politischen Autoritäten sehr darauf bedacht, den bloß als individuelle Glaubensüberzeugungen der Bürger verstandenen Religionen keine öffentliche Bühne zukommen zu lassen, auf der anderen Seite besteht der Versuch, Maßstäbe einer säkularen Öffentlichkeit auch für die Religionsgemeinschaften zur Anwendung zu bringen. Es scheint, man wolle das Evangelium an die Kultur anpassen, ist jedoch peinlich darauf bedacht zu verhindern, dass die Kultur vom Religiösen mitgestaltet wird. Dagegen ist die Haltung vor allem einiger mittel- und osteuropäischer Staaten hervorzuheben, dem Grundanliegen des Menschen, dem Glauben des Menschen an Gott und dem Glauben an das Heil durch Gott Raum zu geben. [...] Der Bau eines gemeinsamen »Hauses Europa« kann nur gelingen, wenn sich dieser Kontinent seiner christlichen Fundamente bewusst ist und die Werte des Evangeliums sowie des christlichen Menschenbildes auch in Zukunft das Ferment europäischer Zivilisation sind³⁷.

Dabei sieht Benedikt XVI. die Hauptbedrohung der christlich-religiösen Wurzeln Europas und damit des europäischen Integrationsprojekts insbesondere in einer Weltanschauung, die er »positivistische Vernunft« nennt und die etwa mit utilitaristisch-materialistischer Rationalität bzw. säkularistisch-postmoderner Wertebeliebigkeit gleichgesetzt werden kann. Für den Heiligen Stuhl, der in der Entwicklung der europäischen Gesellschaften und auch des politischen Denkens eine starke solcherart positivistische Tendenz sieht, ist dies gleichbedeutend mit einem fundamentalen Verlust von Kultur:

Wo die positivistische Vernunft sich allein als die genügende Kultur ansieht und alle anderen kulturellen Realitäten in den Status der Subkultur verbannt, da verkleinert sie den Menschen, ja bedroht seine Menschlichkeit. Ich sage das gerade im Hinblick auf Europa, in dem weite Kreise versuchen, nur den Positivismus als gemeinsame Kultur und als gemeinsame Grundlage der Rechtsbildung anzuerkennen, alle übrigen Einsichten und Werte unserer Kultur in den Status einer Subkultur verweisen und damit Europa gegenüber den anderen Kulturen der Welt in einen Status der Kulturlosigkeit

ches/1987/march/documents/hf_ip-ii_spe_19870328_movimento-europeo_fr.html> (Zugriff am 25.9.2011).

37 BENEDIKT XVI., Ansprache an den neuen Botschafter Österreichs beim Heiligen Stuhl vom 3. Februar 2011, URL:<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20110203_ambasciatore-austria_ge.html> (Zugriff am 8.8.2011).

gerückt und zugleich extremistische und radikale Strömungen herausgefordert werden³⁸.

Eine utilitaristische oder postmoderne Rationalität ohne verbindliches Grundgerüst von Werten negiert nach Auffassung Benedikts XVI. wesentliche Aspekte des europäischen geistigen Erbes, ohne dessen Anerkennung das europäische Integrationsprojekt nur oberflächlich und wenig nachhaltig sein kann:

Die Kultur Europas ist aus der Begegnung von Jerusalem, Athen und Rom – aus der Begegnung zwischen dem Gottesglauben Israels, der philosophischen Vernunft der Griechen und dem Rechtsdenken Roms entstanden. Diese dreifache Begegnung bildet die innere Identität Europas. Sie hat im Bewusstsein der Verantwortung des Menschen vor Gott und in der Anerkennung der unantastbaren Würde des Menschen, eines jeden Menschen, Maßstäbe des Rechts gesetzt, die zu verteidigen uns in unserer historischen Stunde aufgegeben ist³⁹.

Was folgt daraus aus der Sicht des Heiligen Stuhls für den Fortgang des europäischen Einigungsprozesses? Zum einen müssen laut Benedikt XVI. und seinen Vorgängern die christlichen Werte in Europa wieder gestärkt werden. Demokratie und Rechtsstaatlichkeit als Kernpunkte europäischer politisch-gesellschaftlicher Errungenschaften dürfen sich nicht im moralisch »luftleeren« Raum bewegen, sondern sind immer an christliche Grundüberzeugungen rückzubinden und damit gegenüber allzu simplen individualistischen Freiheitsvorstellungen einzuschränken: Weder darf der demokratisch legitimierte Mehrheitswillen grenzenlos alles bestimmen, noch darf sich das positive Gesetz über das moralische hinwegsetzen, wie es durch die Religion – und – nach Benedikts XVI. Auffassung – durch die gottgegebene Vernunft ergibt. Entsprechend formuliert der Heilige Stuhl immer wieder Appelle an die europäischen politischen Eliten und die Öffentlichkeit, diese Wertebasis nicht zu vergessen, welche auch durch neue Reevangelisierungsbemühungen der katholischen Kirche in Europa gestärkt werden soll. Zum anderen folgt daraus ganz praktisch, dass der Heilige Stuhl spätestens seit dem Ende des Kalten Krieges eine Erweiterung der EU durch die mehrheitlich katholischen Staaten Osteuropas befürwortet, welche als Chance für eine Aufwertung römisch-christlicher Überzeugungen auch in der bestehenden Union interpretiert wird. In diesem Sinn äußerte sich Benedikt XVI. sehr positiv zu einem Beitritt Kroatiens zur EU:

38 BENEDIKT XVI., Gut und Böse unterscheiden und so wahres Recht setzen. Ansprache vor dem Deutschen Bundestag in Berlin am 22. September 2011, in: *Osservatore Romano* (Wochenausgabe in deutscher Sprache), Jg. 41, Nr. 39, 30.9.2011, S. 4f., hier S. 5.

39 Ebd.

In diesem Sinne denke ich, ist es logisch, gerecht und notwendig, dass es beitrifft. Ich denke auch, dass die Freude darüber vorherrscht, dort zu stehen, wo Kroatien historisch und kulturell immer gewesen ist. Natürlich kann man auch einen gewissen Skeptizismus verstehen, wenn ein zahlenmäßig nicht großes Volk in dieses Europa eintritt, das bereits fertig und aufgebaut ist. Man kann verstehen, dass vielleicht Angst da ist vor einem zu starken zentralistischen Bürokratismus, einer rationalistischen Kultur, die die Geschichte und den Reichtum der Geschichte und auch den Reichtum der historischen Verschiedenheit nicht genügend berücksichtigt. Mir scheint, dass gerade dies auch die Mission dieses Volkes sein könnte, das jetzt beitrifft: in der Einheit die Verschiedenheit zu erneuern. Die europäische Identität ist eine eigene Identität im Reichtum der verschiedenen Kulturen, die im christlichen Glauben, in den großen christlichen Werten übereinstimmen. Damit dies erneut sichtbar und wirksam wird, scheint mir eine Mission der jetzt beitretenden Kroaten gerade auch darin zu bestehen, gegen einen gewissen abstrakten Rationalismus die Historizität unserer Kulturen und die Verschiedenheit zu verstärken, die unser Reichtum ist⁴⁰.

Ähnlich befürwortend fällt die Unterstützung, wenngleich auch vor rein ökonomischen Motiven einer EU-Integration warnend, für den Beitritt etwa Moldawiens aus. Hintergrund hierfür dürften die durchaus vergleichbaren gesellschaftlich-politischen Wertvorstellungen von katholischer und orthodoxer Kirche sein, sofern diese aus Sicht des Heiligen Stuhls nicht als Nationalkirchen praktisch vom Staat vereinnahmt worden sind (wie in Serbien oder Russland). Schließlich besteht bereits seit dem Pontifikat Johannes Pauls II. ein verhältnismäßig intensiver Dialog zwischen der katholischen Kirche und der Orthodoxie⁴¹. Vor diesem Hintergrund wird auch ein Beitritt mehrheitlich orthodoxer Staaten zur EU als Möglichkeit einer Stärkung der christlich-religiösen Basis der Union begriffen:

Es ist gut, dass Moldawien den Wunsch hat, in das gemeinsame europäische Haus zurückzukehren, aber dieses legitime Anliegen kann nur unter Achtung der positiven Werte Ihres Landes verwirklicht werden. Es darf nicht einzig und allein von der Wirtschaft und dem materiellen Wohlstand bestimmt sein. Die in der Vergangenheit erfolgte Ideologisierung dieser beiden Elemente weist auf die Gefahren hin, die es zu vermeiden gilt. Denn sie können zum einseitigen Verzicht auf die jahrhundertealten Werte eurer Kultur führen. Diese Zugehörigkeit, die ein wichtiges Element ist, wird nur dann glaubwürdig sein, wenn die Europäische Union den besonderen Beitrag anerkennt, den Moldawien zu leisten vermag, um gemeinsam in eine von der Identität jeder Nation bereicherte Zukunft voranzugehen. Wegen seiner christlichen Tradition und seines christlichen Glaubens kann Moldawien der Europäischen Union mutig

40 BENEDIKT XVI., Pressekonferenz auf dem Flug nach Kroatien am 4. Juni 2011, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20110604_intervista-croazia_ge.html> (Zugriff am 29.9.2011).

41 Vgl. ROTTE, Die Außen- und Friedenspolitik, S. 138–141.

dabei helfen, das wiederzuentdecken, was diese oft nicht mehr sehen will und sogar verleugnet⁴².

Mit der Betonung des christlichen Charakters Europas ist dabei natürlich auch eine implizite Grenzziehung verbunden: Ein Erweiterung der EU um muslimische Länder ist für den Heiligen Stuhl nur sehr schwer vorstellbar. Entsprechend ist die angestrebte Bewahrung der christlichen Wurzeln Europas, wie sie von Benedikt XVI. etwa während seiner Türkeireise 2006 unterstrichen wird, faktisch gleichbedeutend mit der Ablehnung einer Vollmitgliedschaft der Türkischen Republik in der Europäischen Union, zumal sich der Heilige Stuhl angesichts der Probleme der christlichen Minderheit ohnehin in einem deutlichen Spannungsverhältnis zu Ankara befindet:

We have viewed positively the process that has led to the formation of the European Union. Those engaged in this great project should not fail to take into consideration all aspects affecting the inalienable rights of the human person, especially religious freedom, a witness and guarantor of respect for all other freedoms. In every step towards unification, minorities must be protected, with their cultural traditions and the distinguishing features of their religion. In Europe, while remaining open to other religions and to their cultural contributions, we must unite our efforts to preserve Christian roots, traditions and values, to ensure respect for history, and thus to contribute to the European culture of the future and to the quality of human relations at every level⁴³.

Demgegenüber ist somit im Sinn der Idee Johannes Pauls II. von Europa als »a continent bringing together the Eastern and Western traditions of Christianity«⁴⁴ eine Erweiterung um die osteuropäischen Staaten (wohl bis auf Russland) durchaus denkbar und wünschenswert⁴⁵.

42 BENEDIKT XVI., Ansprache an den neuen Botschafter Moldawiens beim Heiligen Stuhl am 9. Juni 2011, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20110609_ambassador-moldavie_ge.html> (Zugriff am 28.9.2011).

43 BENEDIKT XVI./BARTHOLOMÄUS I., Common Declaration of Pope Benedict XVI. and the Ecumenical Patriarch Bartholomew I., 30. November 2006, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/november/documents/hf_ben-xvi_spe_20061130_dichiarazione-comune_en.html> (Zugriff am 1.10.2011).

44 Michael SUTTON, John Paul II's idea of Europe, in: Religion, State & Society 25 (1997), H. 1, S. 17–29, hier S. 25.

45 Vgl. JOHANNES PAUL II., Botschaft zur Feier des XXXIII. Weltfriedenstages am 1. Januar 2000, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_ge.htm> (Zugriff am 21.9.2011), Ziff. 3.

Kapitalismuskritische Vorbehalte des Heiligen Stuhls

Die Sorge um einen Verlust der christlich-spirituellen und damit moralischen Fundierung und Ausrichtung der Europäischen Union und der von ihr verfolgten Politiken verbindet sich offensichtlich mit der insbesondere seit dem Ende des Kalten Krieges so forcierten kapitalismuskritischen Positionierung des Heiligen Stuhls. Bereits 1987 mahnte Johannes Paul II. eine sozialpolitisch verantwortungsbewusste Politik der EG und ihrer Mitgliedsstaaten an, welche im Übrigen deutlich an die seit der Finanzkrise 2008 diskutierte europäische »Wirtschaftsregierung« erinnert:

Le domaine économique se prêtait en premier lieu à un projet communautaire et il représentait déjà–il représente toujours une tâche difficile, vu les niveaux de vie différents et les intérêts immédiats souvent opposés. La concertation des instances politiques et économiques pour faire face à des problèmes sociaux comme celui du chômage représente aussi une œuvre importante et urgente⁴⁶.

Insgesamt bestehen von Seiten des Heiligen Stuhls durchaus gravierende Vorbehalte gegenüber den im Rahmen des Binnenmarktkonzepts vor allem von der Europäischen Kommission vorangetriebenen Deregulierungs- und Liberalisierungsbemühungen. Denn Johannes Paul II. wandte sich in seinen Enzykliken und Reden nicht nur gegen die sozialistischen Vorstellungen zu Gesellschaft, Wirtschaft und Staat, sondern kritisierte – insbesondere nach dem Ende des Kalten Krieges – ebenso scharf die extremen Ausprägungen des westlichen Kapitalismus⁴⁷. Marktwirtschaft und Kapitalismus sind danach aus Sicht der katholischen Kirche nur so lange positiv zu bewerten, als sie ein Wirtschaftssystem beschreiben, das die fundamentale Rolle der freien menschlichen Kreativität im ökonomischen Sektor, das Privateigentum und die damit einhergehende Verantwortung für die Produktionsmittel anerkennt. Sobald der ökonomische Sektor der Gesellschaft eine uneingeschränkte, quasi anarchische Freiheit ohne Beschränkung durch einen Gesetzesrahmen gewinnt, der ihn auf seine Dienstfunktion für die materielle wie transzendente Freiheit des Menschen als Ganzes limitiert, muss die katholische Position ablehnend sein⁴⁸.

Was ist aus Sicht des Heiligen Stuhls gegen solche Exzesse des Kapitalismus, wie sie in der globalen Finanzkrise seit 2008 augenfällig zu werden

46 JOHANNES PAUL II., Discours du Pape Jean-Paul II au Conseil Fédéral du Mouvement International Européen, 28. März 1987, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1987/march/documents/hf_jp-ii_spe_19870328_movimento-europeo_fr.html> (Zugriff am 25.9.2011).

47 Vgl. Ralph ROTTE, Jenseits des Alltagsgeschäfts. Der Heilige Stuhl zur Neuordnung der internationalen Beziehungen, in: Herder-Korrespondenz 63 (2009), H. 9, S. 469–473.

48 Vgl. Damon LINKER, John Paul II, intellectual, in: Policy Review 103 (2000), S. 3–18.

scheinen, zu tun? Nach Johannes Paul II. besitzt ein ökonomisches System per se keine brauchbaren Kriterien, um höhere oder niedrigere menschliche Bedürfnisse zu unterscheiden. Daher ist es seiner Auffassung nach notwendig, den Kapitalismus in eine soziale Ordnung zu verwandeln, »capable of solving rather than aggravating the problem of alienation, [...] directing our gaze upward, to a higher common good than economic prosperity«⁴⁹. Wesentlich für die Weiterentwicklung des ökonomischen Systems ist damit die Überwindung einer »verengten Nützlichkeitsperspektive [...], die Werten wie Solidarität und Altruismus nur abseits und ganz am Rande Raum lässt«⁵⁰. Johannes Paul II. fordert daher dazu auf,

die dringende Notwendigkeit zur Kenntnis zu nehmen, dass das wirtschaftliche Handeln und die entsprechenden Maßnahmen das Wohl eines jeden Menschen in seiner Ganzheitlichkeit anstreben sollen. Das ist nicht nur eine Forderung der Ethik, sondern auch einer gesunden Wirtschaft⁵¹.

Hier ergibt sich neben dem Verweis auf das Prinzip der sozialen Verantwortung im Sinn der oben genannten religiös-moralisch begründeten Bewahrung der europäischen Kultur auch der Bezug zum Prinzip der Subsidiarität: Insofern sich Regierungen und politische Eliten der Mitgliedsstaaten der EU aus innen- bzw. sozialpolitischen Überlegungen heraus der Intensivierung der Souveränitätsteilung in Form einer Stärkung der supranationalen Organe – insbesondere der Europäischen Kommission – widersetzen, entsprechen sie durchaus der Grundhaltung des Heiligen Stuhls zur Integration.

Benedikt XVI. präzisiert die Bedeutung nichtökonomischer, d.h. sozialer und ethischer Elemente menschlichen Lebens auch für die Wirtschaft durch den Verweis auf die ebenfalls bereits bei Johannes Paul II. zu findende Idee einer erziehungsbedingten Stärkung des verantwortlichen und verantwortungsbewussten Konsumenten mit ethischen Orientierungen gegenüber anderen, profitorientierten Marktteilnehmern im Sinne einer als »wirtschaftliche Demokratie« bezeichneten echten Konsumenten- statt Konsumsouveränität⁵².

Ein Übermaß an Spekulation, wie sie durch die Liberalisierung der Finanz- und Kapitalmärkte auch durch die EU und ihre Mitgliedsstaaten befördert wurde, wird vom Heiligen Stuhl spätestens seit Mitte der 1990er

49 Ebd., S. 14.

50 JOHANNES PAUL II., Botschaft zur Feier des XXXIII. Weltfriedenstages am 1. Januar 2000, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_08121999_xxxiii-world-day-for-peace_ge.htm> (Zugriff am 22.9.2011), Ziff. 15.

51 Ebd., Ziff. 16.

52 Vgl. BENEDIKT XVI., Enzyklika Caritas in Veritate vom 29. Juni 2009, URL: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-vi_enc_20090629_caritas-in-veritate_ge.html> (Zugriff am 10.10.2011), Ziff. 66.

Jahre als gefährlich erachtet, weil sie einen korrumpierenden Effekt habe, indem sie die Gier nach Reichtum um jeden Preis fördere. Außerdem führe die Volatilität der Finanzmärkte zur Destabilisierung der gesamten Volkswirtschaft, nachdem die Kurzfristigkeit von Finanzinvestitionen und die permanente Gefahr des Kapitalabflusses die Unterlassung langfristiger Investitionen und sozial orientierter Anstrengungen verursacht haben. Für die Finanzmärkte werden daher eine größtmögliche Transparenz und der Vorrang des Staates gefordert, der einer Aushebelung von politischen oder sozialen Wahlmöglichkeiten durch die Marktkräfte entgegenwirken soll. Denn die politischen Autoritäten bleiben nach der katholischen Soziallehre auch und gerade unter den veränderten Bedingungen der internationalen Kapitalmärkte zur Durchsetzung des langfristigen Gemeinwohls gegenüber dem Markt verpflichtet. Auch diese Positionen werden von Benedikt XVI. in *Caritas in Veritate* unterstrichen und zeigen, dass der Heilige Stuhl durchaus einer konsequenten Regulierung der globalen Finanzmärkte, etwa durch die Einführung einer *Tobin Tax* wohlwollend gegenübersteht, ohne ihre grundlegende, prinzipiell durchaus positive Allokationsfunktion in Abrede zu stellen⁵³.

Im Gegensatz zu radikaleren Globalisierungskritikern erkennt der Heilige Stuhl durchaus einen Zusammenhang von Menschenrechten (d.h. Freiheit und Entwicklung) und Handel an. Deshalb fordert er u.a. die Öffnung der Märkte der Industrieländer für Agrarprodukte der Entwicklungsländer sowie eine Senkung der Einfuhrzölle. Dies betrifft nicht zuletzt die zwar formal gegebene Marktöffnung des europäischen Agrarmarktes für die Staaten des afrikanisch-karibisch-pazifischen Raums, mit denen die EU die Lomé- und Cotonou-Abkommen geschlossen hat, welche jedoch durch die Exportsubventionspolitik der Union für Agrarprodukte unterlaufen wird und durch Dumpingpreise zum Ruin der Landwirtschaft in den Entwicklungsländern beiträgt⁵⁴. Generell soll der Protektionismus dabei zwar abgeschafft werden, eine faire Ausgestaltung des internationalen Handelsregimes muss indes den unterschiedlichen Entwicklungsstand der Staaten berücksichtigen, der in dieser Sichtweise im Fall eines einfachen Freihandels zu neuen Ungerechtigkeiten führt und die schwächeren Staaten in einer Armutsfalle festsetzt. Daher ist eine einfache Marktöffnung, wie sie bislang

⁵³ Vgl. ROTTE, *Jenseits des Alltagsgeschäfts*, S. 469–473.

⁵⁴ Vgl. David DE MEZA, *Not even strategic trade theory justifies export subsidies*, in: *Oxford Economic Papers* 41 (1989), S. 720–736; Maurizio CARBONE, *Mission impossible. The European Union and Policy Coherence for Development*, in: *European Integration* 30 (2008), H. 3, S. 323–342; Alan MATTHEWS, *The European Union's Common Agricultural Policy and Developing Countries. The Struggle for Coherence*, in: *Ebd.*, S. 381–399; Francisco MARI/Anja RUF (Red.), *Die Agrarpolitik endet nicht an Europas Grenzen. Dossier vom Evangelischen Entwicklungsdienst und »Brot für die Welt«*, Beilage zu *Welt-Sichten*, Nr. 7/2011.

etwa die WTO fordert, ohne Berücksichtigung der schwächeren Wettbewerbsfähigkeit der Entwicklungsländer mit ihren Defiziten in Infrastruktur und Humankapitalausstattung für den Heiligen Stuhl nicht ausreichend für eine nachhaltige, gerechte Entwicklung. Insoweit die Europäische Union mittlerweile einen grundsätzlich differenzierten Ansatz der Entwicklungsförderung verfolgt – wengleich nicht immer tatsächlich konsistent umsetzt, wie die Gemeinsame Agrarpolitik zeigt –, liegt sie durchaus auf der Linie der Forderungen des Heiligen Stuhls.

Fazit:

Die Haltung des Heiligen Stuhls zur europäischen Integration

Der Heilige Stuhl hat die stärkere Kooperation und Integration zunächst Westeuropas nach dem Zweiten Weltkrieg durchgängig prinzipiell unterstützt, nicht zuletzt deshalb, weil mit dem *Pooling* von Souveränität der »Mythos von der absoluten Souveränität der Staaten« als »wahre Ursache der Kriege«⁵⁵ überwunden werden sollte. Die Europäische Union ist demnach Ausdruck der »Übereinstimmung, die zwischen den Interessen ihrer jeweiligen Länder und denen der weiterverbreiteten Einheit«⁵⁶ besteht, welche jedoch nicht zu einem zentralistischen Super-Staat führen darf.

Zugleich waren in der Wahrnehmung der EG/EU jedoch auch Befürchtungen bezüglich der christlichen Prägung eines integrierten Europa und eine mangelnde Einbindung des osteuropäischen Abendlandes mit seiner ausgeprägten katholischen Tradition immer präsent, wie die diesbezüglichen Äußerungen und Stellungnahmen seit 1945 zeigen⁵⁷. Nach dem Ende der Teilung Europas in Ost und West und der Erweiterung der EU um die mittel- und osteuropäischen Staaten wurde die Sorge um die christlichen Wurzeln der europäischen Einigung immer stärker durch die gleichermaßen ergänzende und präzisierende Ablehnung einer vordringlich an wirtschaftlichen Interessen ausgerichtete Integration abgelehnt:

eine bloße Zentralisation wirtschaftlicher oder legislativer Kompetenzen kann auch zu einem beschleunigten Abbau Europas führen, wenn sie etwa auf eine Technokratie hinausliefe, deren einziger Maßstab in der Konsumsteigerung läge⁵⁸.

55 CASAROLI, *Der Heilige Stuhl*, S. 133.

56 JOHANNES PAUL II., »Grundrechte« müssen an der Natur des Menschen ausgerichtet sein. Ansprache während der Audienz für die Teilnehmer an der Konferenz der Parlamentspräsidenten der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union am 23. September 2000, URL: <http://dbk.de/stichwoerter/data/00688/print_de.html> (Zugriff am 22.9.2011), Ziff. 2.

57 Vgl. CASAROLI, *Der Heilige Stuhl*, S. 130–132.

58 RATZINGER, *Grundsatz-Reden*, S. 134.

Diese Haltung wird durch die globale Finanz- und Wirtschaftskrise seit 2008 noch bestärkt und fügt sich nahtlos in die Betonung religiös-moralischer Werte als notwendige Basis der europäischen Einigung und des Subsidiaritätsprinzips als Vorbehalt gegenüber einer bürgerfernen, zentralistisch-technokratisch geprägten EU-Struktur ein. Es ist daher durchaus angemessen, dem Heiligen Stuhl eine ambivalente Haltung zur europäischen Integration auf zwei unterschiedlichen Abstraktionsebenen zuzuschreiben: Die im Grundsatz uneingeschränkt positive Unterstützung der Einigung der europäischen Staaten verbindet sich mit einer bisweilen sehr deutlichen, bis zur klaren Ablehnung gehenden Skepsis gegenüber konkreten institutionellen und politikfeldspezifischen Entwicklungen. So schließt sich der Kreis der Stellungnahmen des Heiligen Stuhls vom Beginn des Integrationsprozesses nach dem Zweiten Weltkrieg bis heute. Denn faktisch unterscheidet sich die Position Benedikts XVI. kaum von der Pius' XII., der 1948 forderte:

Les nécessités actuelles imposent cette union. Toutefois, cette union ne sera valable que si elle se fonde sur une base spirituelle. Seule, la religion est capable de cimenter les nations en un bloc cohérent [...]. Une fois la culture détachée de la religion, l'unité s'est désagrégée⁵⁹.

59 PIUS XII., Discours aux délégués.

Jochen-Christoph Kaiser

Protestanten in der CDU und die Europaidee nach 1945

Die Europaidee hatte im Denken des kirchlich gebundenen deutschen Protestantismus bis 1945 keinen festen Ort. Wohl gab es seit Ende des 18. Jahrhunderts transnationale Verflechtungen des evangelischen Christentums in Europa, die aber zumeist von evangelikal-neupietistischen Strömungen getragen wurden¹ und im Spektrum der Landeskirchen nicht institutionalisiert waren. Die Ökumene als Zusammenschluss vieler nichtkatholischer christlicher Gemeinschaften bildete sich erst Anfang des 20. Jahrhunderts heraus.

Einen Rückschlag erlitten die jungen ökumenischen Gruppierungen in Deutschland am Ende des Ersten Weltkriegs. Der Sieg der Entente und die als diskriminierend empfundenen Bestimmungen des Versailler Vertrags signalisierten den deutschen Protestanten, dass trans- und internationale Zweckgemeinschaften anscheinend nicht in ihrem Interesse lagen: In Völkerbund und Ökumene saßen die Vertreter der ehemaligen Feindstaaten an den Schaltstellen; innerhalb letzterer verweigerten sie den Deutschen den erhofften Beistand im Kampf gegen das politische Generalverdikt des Kriegsschuldparagraphen von Versailles. Die Folge war ein anhaltendes Misstrauen unter den deutschen Kirchenführern wie ihrem Kirchenvolk gegenüber der ökumenischen Bewegung, wie es in plastischer Weise von der deutschen Delegation bei der Stockholmer Weltkirchenkonferenz den Vertretern der ehemaligen Feindstaaten entgegengebracht und von jenen – besonders den Franzosen – auch erwidert wurde².

Nach dem Zusammenbruch 1945 änderte sich die Lage abrupt, da ausländische Kontakte jetzt plötzlich überlebenswichtig wurden. Politisch ging es um die Frage eines deutschen Neubeginns und seine ökonomische wie militärische Absicherung gegenüber der sowjetischen Expansionspolitik. Für die Protestanten erhielt auch die Ökumene einen neuen Stellenwert, da

-
- ¹ Vor allem von der 1846 in England unter Beteiligung deutscher Gruppen gegründeten europäischen Allianzbewegung. Vgl. Joachim COCHLOVIUS, Art. Evangelische Allianz, in: TRE 10 (1982/83), S. 650–656.
 - ² Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, 19.–30. August 1925, amtlicher deutscher Bericht im Auftrage des Fortsetzungs-Ausschusses, erstattet von Adolf DEISSMANN, Berlin 1926; Hanns KERNER, Luthertum und Ökumene. Bewegung für Praktisches Christentums 1919–1926, Gütersloh 1983; Marianne JEHL-WILDBERGER, Adolf Keller (1872–1963). Pionier der Ökumenischen Bewegung, Zürich 2008, S. 268ff.

sie dringend benötigte Hilfslieferungen schickte. ›Ex occidente lux‹ schien nach 1945 die Devise zu lauten – und im Okzident lag Europa, jedenfalls der westliche Teil, auf den sich nun unter Einschluss der Vereinigten Staaten alle außen-, gesellschafts-, sicherheitspolitischen und ökonomischen Hoffnungen richteten. Jedenfalls war das die Ansicht einer Mehrheit der westdeutschen Bevölkerung und auch der Protestanten unter ihnen, wenn gleich schon hier darauf aufmerksam zu machen ist, dass eine gewichtige Minderheit aus Angehörigen der alten, kampferprobten Bruderräte der Bekennenden Kirche mit Rücksicht auf das an die Russen verlorene evangelisch geprägte Mittel- bzw. Ostdeutschland ganz anders dachte.

Die ab 1945 zur Union stoßenden Protestanten taten sich mit Europa aus den angedeuteten Gründen anfangs schwerer als die katholischen Parteimitglieder, die seit Mitte der 1920er Jahre Kontakte zu anderen christlichen, d.h. katholischen politischen Gruppen konservativen Zuschnitts in Europa unterhielten und sich außerdem auf weltkirchliche Kontakte stützen konnten. Die aus Zentrum, Bayerischer Volkspartei und Verbandskatholizismus stammenden CDU/CSU-Mitglieder nahmen zudem 1945 für sich in Anspruch, sie seien dezidierte Anhänger der Anti-Hitler-Koalition gewesen. Auf dieser Basis knüpften sie nach 1945 an die älteren christdemokratischen europäischen Verbindungen an, wie sie nach 1945 der Zusammenschluss der *Nouvelles Équipes Internationales* pflegte und frühzeitig die deutschen Christdemokraten darin einbezog.

Dieser Beitrag geht der Frage nach, ob und in welcher Hinsicht die Protestanten in CDU/CSU ein eigenes europapolitisches Profil entwickelten, das sich am Ende von jenem des katholischen Mehrheitsflügels unterschied, oder ob sie dem von Adenauer vorgezeichneten Kurs der Westintegration mit dem Fernziel einer europäischen Föderation ohne Einschränkungen folgten. Er will darüber hinaus die unterschiedlichen europapolitischen Optionen des deutschen Protestantismus näher in den Blick nehmen und beschäftigt sich in einem Unterabschnitt auch mit dem 1952 gegründeten Evangelischen Arbeitskreis [EAK] der CDU/CSU.

Eine der zentralen Grundfragen in diesem Zusammenhang lautet, ob es einen eigenständigen Europakurs des EAK innerhalb der CDU/CSU gegeben hat oder ob – abgesehen von Grundsatzfragen wie dem differierenden Menschenbild der Katholiken und Protestanten (Naturrecht) – beide Konfessionen prinzipiell ähnlich dachten oder praktisch-politisch ohne deutlich erkennbare Trennlinien agierten. Da letzteres – um es bereits an dieser Stelle vorweg zu nehmen – tatsächlich der Fall war, muss die Fragestellung um die Europavorstellungen nicht allein der CDU-Protestanten, sondern des deutschen Protestantismus insgesamt erweitert werden, was aus sachlichen Gründen unerlässlich erscheint.

Eine letzte Vorbemerkung: Anhand der Referenten und Themen der Ringvorlesungen des letzten und des aktuellen Semesters in diesem Hause³ sowie des Inhaltsverzeichnisses der vor kurzem erschienenen Publikation von Heinz Duchhardt und Małgorzata Morawiec⁴ könnte man ohne weiteres nachweisen, dass das ›Europa‹ des 20. Jahrhunderts in geistesgeschichtlicher resp. ideologischer Sicht vor allem Thema katholischer Gruppierungen und damit auch des Katholikenflügels der CDU gewesen ist, an das sich die Protestanten ohne eine eigene Profilierung eher anhängten. Vermutlich ging das auch gar nicht anders, wenn man als evangelischer Christ mit Affinitäten zur Union nicht dem Kurs der neuen, diesmal ›linken‹ Nationalprotestanten um den Niemöllerkreis mit ihrer Fundamentalopposition folgen und somit Wiederbewaffnung bzw. Westintegration ablehnen wollte⁵. Das einzige Manko auch in diesem Fall williger Adaption der Adenauerschen Außen- und Deutschlandpolitik blieb seinerzeit der Streit um den Konfessionsproporz und die Sorge zahlreicher Protestanten, von den Katholiken, die bei wichtigen Personalentscheidungen scheinbar bevorzugt wurden, gleichsam ›über den Tisch‹ gezogen zu werden. Wenn das hieb- und stichfest zu beweisen gewesen wäre, hätte das die innerevangelische Auseinandersetzung zusätzlich beflügelt.

Noch 30 Jahre später handelt der Artikel der *Theologischen Realenzyklopädie* zum ›Stichwort Europa‹ [1983] die evangelischen Kirchen in diesem Kontext nur knapp ab. Der Verfasser, emeritierter Sozialethiker an der Kirchlichen Hochschule Bethel und damals leidenschaftlicher Parteigänger der Gruppe um Niemöller und Heinemann, Wolfgang Schweitzer (1916–2009), stellt darin unzweideutig, wengleich von parteilicher Position aus fest, dass die Wiedervereinigung Vorrang vor Europa gehabt habe und

3 Von 14 Vorlesungen der Reihe im WS 2009/10 und im WS 2010/11 waren neun katholischen Themen gewidmet und fünf evangelischen. Ähnlich verhielt es sich mit der Konfession der Referent/innen.

4 Heinz DUCHHARDT/Małgorzata MORAWIEC (Hg.), *Die europäische Integration und die Kirchen. Akteure und Rezipienten*, Göttingen 2010.

5 Anders Claudia LEPP, *Tabu der Einheit? Die Ost-West-Gemeinschaft der evangelischen Christen und die deutsche Teilung (1945–1969)*, Göttingen 2005: Sie bezeichnet die Verfechter einer (west-)deutschen Neutralität, welche sich gegen die Westintegration wandten, um die Deutsche Frage offenzuhalten, als »Nationalneutralisten« und stützt sich dabei auf Alexander GALLUS, *Die Neutralisten. Verfechter eines vereinten Deutschland zwischen Ost und West 1945–1990*, Düsseldorf 2001. Innerhalb der Kirchlichen Zeitgeschichte setzte sich der Terminus bisher allerdings nicht durch, während sich der Begriff des ›Nationalprotestantismus‹ seit langem eingebürgert hat, jedoch stets auf den zeitgeschichtlichen Kontext hin überprüft werden muss, in dem er gebraucht wird. Siehe Manfred GAILUS/Hartmut LEHMANN (Hg.), *Nationalprotestantische Mentalitäten in Deutschland (1870–1970). Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes*, Göttingen 2005 sowie die beiden aufschlussreich-kritischen Rezensionen zu diesem Band von Martin GRESCHAT (URL: <<http://aps.sulb.uni-saarland.de/theologie.geschichte/inhalt/2007/49.html>> [Zugriff am 14.01.2012]) und Christopher KOENIG (URL: <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2005-4-059>> [Zugriff am 14.01.2012]).

schon wegen des damit nahezu notwendig verknüpften Anschlusses an den Westen sowie der Stellung eines deutschen Truppenkontingents in der Europäischen Verteidigungsgemeinschaft und später der NATO bei einer starken Minderheit des deutschen Protestantismus auf Widerspruch, ja regelrechten Widerstand gestoßen sei. Theologische Grundüberzeugungen und sich daraus vermeintlich ergebende praktisch-politische Schlussfolgerungen hätten sich untrennbar miteinander vermischt. – Auch das Sachregister der neuesten Spezialdarstellung über die Protestanten in der frühen Bundespolitik und ihre politischen Parteien, die Wuppertaler theologische Habilitationsschrift von Michael Klein aus dem Jahre 2005, weist das Stichwort Europa nicht aus⁶! Und ein 2011 erschienener Sammelband über die Politisierung des Protestantismus schließlich enthält zwar einige Beiträge zur Bedeutung dieses Phänomens in Großbritannien, Skandinavien und Tschechien, entfaltet aber keine europäische Perspektive des Themas⁷. Diesen Versuch unternahm kürzlich Johannes Wischmeyer in einem Beitrag über »Kirchliche Zeitgeschichte im Kontext historischer Europaforschung«, der realiter wohl in erster Linie die Fragestellungen und ersten Ergebnisse des Graduiertenkollegs am Institut für Europäische Geschichte in Mainz vorstellen will⁸.

Diese Hinweise mögen als Beispiele genügen, m. E. deuten sie auf einen klaren Sachverhalt hin, der auch inhaltlich begründbar wäre und sich an weiteren Belegen historisch-konkret festmachen ließe. Freilich ist es nicht so, dass es nach 1945 zunächst keine Statements der nichtkatholischen Kirchen und Religionsgemeinschaften zu Europa und dem europäischen Einigungsprozess gegeben hätte. An dieser Stelle ist auf die Genfer Ökumene zu verweisen, die sich mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen zwar

6 Michael KLEIN, Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien. Anti-Parteien-Mentalität und parteipolitisches Engagement von 1945 bis 1963, Tübingen 2005.

7 Klaus FITSCHEN u.a. (Hg.), Die Politisierung des Protestantismus. Entwicklungen in der Bundesrepublik Deutschland während der 1960er und 70er Jahre, Göttingen 2011.

8 Erschienen in den Mitteilungen zur Kirchlichen Zeitgeschichte 5 (2011), S. 9–31. Wischmeyer verzichtet in seinen Ausführungen allerdings auf Konkretionen: Er wirbt zwar zu Recht für die Integration einer europäischen Perspektive in die Kirchliche Zeitgeschichte, da der Nationalstaat heute keine Grenze mehr für historische Forschung darstelle. Wenn er jedoch von einer festzustellenden Konjunktur europäischer Themen in der Kirchlichen Zeitgeschichte spricht, die innerhalb der historischen Europaforschung mehr und mehr zu einer eigenen Größe werde (S. 10), scheint mir das derzeit noch ein gewisser Euphemismus zu sein, sieht man von den begrüßenswerten Initiativen des Mainzer IEG auf diesem Felde einmal ab. Und die von ihm vorgestellten vier Zugangsformen (S. 13), die er für die kirchliche Zeitgeschichte für besonders fruchtbar hält (Weiterentwicklung institutionen- und biographiegeschichtlicher Ansätze »durch eine stärkere Betonung der Handlungskomponente«, Einbeziehung medienhistorischer Zugänge und der »Mentalitätsgeschichte und historischen Werteforschung« sowie schließlich die »ideengeschichtliche Rekonstruktion historischer Ordnungsmodelle«), bilden nicht unbedingt neue methodische Zugriffsweisen – ob in traditionellen oder trans- bzw. internationalen Forschungskontexten.

erst am 23. August 1948 anlässlich der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz förmlich konstituierte, die aber schon Jahre zuvor, vor allem während der NS-Diktatur und der deutschen Okkupation halb Europas, mit Hilfe eines konspirativen Nachrichtennetzes enge Verbindungen zu allen europäischen Kirchen geknüpft hatte, auf die man nach dem Krieg zurückgreifen konnte. Im Zentrum dieser Bemühungen stand der niederländische Theologe und spätere erste Generalsekretär des ÖRK, Willem Adolf Visser 't Hooft, der in geschickter Weise die bescheidenen, aber immerhin vorhandenen Möglichkeiten des deutsch dominierten europäischen Großraums dazu nutzte, den Kontakt unter den Kirchen im besetzten Europa nicht abreißen zu lassen und gleichzeitig Informationen über deren Lage zu sammeln⁹. Auf diese Weise war der im Entstehen begriffene Ökumenische Rat der Kirchen bestens informiert, als es 1945 an den Neuaufbau Europas ging, dem sich vor allem die nicht unter der Belastung der neuen deutschen Frage stehenden protestantischen Glaubensgemeinschaften Europas bald intensiv widmen sollten.

Im Folgenden sollen drei Punkte erörtert werden: Zunächst geht es um einen knappen Abriss der Geschichte der Europaidee bis 1945 aus deutscher Sicht, ohne allerdings auf die Abendlandidee und Europavorstellungen von Einzelkämpfern wie den Begründern der Paneuropa-Union aus dem Umfeld des Grafen Coudenhove-Kalergi einzugehen¹⁰. Ein zweiter Abschnitt geht dann auf das ökumenische Europaengagement ein, an dem freilich in erster Linie die nichtdeutschen europäischen Kirchen teilhatten, und versucht, die erheblichen Streitigkeiten, die seitens der deutschen Delegierten in diese Konferenzen hineingetragen wurden, aus der besonderen Situation des deutschen Protestantismus angesichts der Teilung Deutschlands zu erklären. Denn die harte Kritik der ›linken‹ nationalprotestantischen Gruppen bis Ende der 1950er Jahre an dem Ja der Bundesregierung zur atomaren Bewaffnung der Bundeswehr dämpfte die ohnehin gebremste Europabegeisterung der evangelischen Bevölkerung in Westdeutschland zusätzlich. Diese Auseinandersetzungen betrafen die Evangelischen innerhalb der Union in besonderem Maß, mit denen sich der dritte Teil beschäftigt: Ohnehin hatten sie alle Hände voll damit zu tun, den Vorwurf der anderen Par-

9 Dazu vgl. Anm. 15. Siehe auch Rolf-Ulrich KUNZE, Die ganze Kirche für die ganze Welt. Willem Adolf Visser 't Hooft und der Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: Joachim GARSTECKI (Hg.), Die Ökumene und der Widerstand gegen die Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen, Stuttgart 2007, S. 32–46.

10 Vgl. Vanessa CONZE, Das Europa der Deutschen. Ideen von Europa in Deutschland zwischen Reichstradition und Westorientierung (1920–1970), München 2005. Siehe auch Irene DINGEL, Der Abendlandgedanke im konfessionellen Spannungsfeld. Katholische und evangelische Verlautbarungen (um 1950/60), in: Dies./Matthias SCHNETTGER (Hg.), Auf dem Weg nach Europa. Deutungen, Visionen, Wirklichkeiten, Göttingen 2010, S. 215–236.

teien einschließlich der SPD abzuwehren, die CDU/CSU sei und bleibe eine katholische Partei unter dem Deckmantel der Interkonfessionalität, gewissermaßen das alte Zentrum im Tarnmantel einer christlichen *Volks*partei. Ein Teil dieser Auseinandersetzungen wurde von den Mitgliedern des 1952 gegründeten Ev. Arbeitskreises der CDU ausgefochten, vor allem von dem Bundestagspräsidenten Hermann Ehlers¹¹, weniger eigentlich von seinem Nachfolger Eugen Gerstenmaier, der sich in Sachen EAK auffällig zurückhielt und eher die Bühne der Bundesparteitage für Stellungnahmen über die Bedeutung des großen ›C‹ in der Partei und eben die Deutung von Westintegration und Wiederbewaffnung als alternativlosen Kurs der Adenauer-schen Europapolitik nutzte. Trotz mancherlei Versuchen, eigene Vorstellungen zur Europa- und Außenpolitik zu formulieren, wie es der kleine elitäre Zirkel des ›Kronberger Kreises‹ versuchte¹², wird man aber konstatieren müssen, dass Widerspruch oder gar Gegnerschaft der Protestanten in der Union zum Kurs Adenauers undenkbar gewesen wären. Daran hatte die kompromisslose und intransigente Opposition der bruderrätlichen Hardliner ganz wesentlichen Anteil, die Differenzierungen innerhalb des Lagers ihrer Gegner erschwerten bzw. unmöglich machte.

1. Die Rezeption der Europaidee in Deutschland zwischen 1933 und 1945

Dass Vorstellungen eines vereinten Europa in der Weimarer Republik genauso wenig in der deutschen Mehrheitsgesellschaft Gehör fanden wie der ökumenische Gedanke innerhalb der deutschen Landeskirchen und des Kirchenbundes, wurde schon erwähnt. Das hatte mit den aus der Niederlage herrührenden, bedrückenden Erfahrungen des Waffenstillstands und des Friedensvertrags zu tun und mit der gravierenden Wirtschaftskrise durch die Hyperinflation, für die man die Verantwortung gemeinhin den Alliierten zuschrieb. Denn deren Zusagen, auf die man sich verlassen hatte – man denke an die Hoffnungen in die 14 Punkte Woodrow Wilsons –, wurden nach dem raschen Rückzug der Amerikaner aus Europa nicht mehr realisiert. Kirchlicherseits mussten die Deutschen die Erfahrung machen, dass ihnen ihre europäischen Mitchristen trotz inständiger Bitten nicht zur Seite

¹¹ Allgemein zu Ehlers: Andreas MEIER, Hermann Ehlers. Leben in Kirche und Politik, Bonn 1991. Siehe auch Karl Dietrich ERDMANN (Hg.), Hermann Ehlers. Präsident des Deutschen Bundestages. Ausgewählte Reden, Aufsätze und Briefe 1950–1954, Boppard/Rh. 1991; Thomas RACHEL (Hg.), Hermann Ehlers. Evangelische Verantwortung gestern und heute, Berlin 2005.

¹² Dazu Christian SAUER, Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik, Stuttgart 2000.

standen, wenn es um den Kriegsschuldartikel 231 des Versailler Vertrages ging, der *den* Deutschen und ihrer politischen Führung pauschal die Alleinverantwortung für den Ausbruch des Weltkriegs zuwies. Außerdem bildete die Ökumene damals wie heute ein buntes Bild, das nicht ohne pazifistische Züge war, die auch im Nachkriegsdeutschland des Ersten Weltkriegs illusorisch und selbst einer geschlagenen Großmacht wie dem Deutschen Reich als nicht würdig erschienen¹³. Dass die Glaubenssolidarität der Kirchen sich 1925 in Stockholm nicht auch auf die politische Verantwortung am Ausbruch des Weltkriegs erstreckte, die viele Kirchen Europas vor allem Deutschland zumaßen, empfanden die betroffenen Vertreter der deutschen Kirchen als ausgesprochen unbrüderlich, zeigten damit aber nur, dass sie aus der problematischen Verquickung von religiösen und politischen Zielsetzungen im Sinn der politischen Theologien des Kaiserreichs und der Kriegszeit nichts gelernt hatten. Denn der theologische Neuaufbruch nach 1918 – die Dialektische Theologie Karl Barths und seiner Freunde –, der sich energisch gegen eine solche Vermischung wandte, wurde von führenden Vertretern der Landeskirchen und ihrer Vorfeldorganisationen bis Anfang der 1930er Jahre kaum oder gar nicht rezipiert. Da hielt man es eher mit der Lutherrenaissance der Schule des Berliner Kirchenhistorikers Karl Holl, der das Bild des Reformators nach dessen Sieg über die quälenden Glaubenszweifel als heldische Gestalt zeichnete, an der sich das geschlagene Deutschland und seine durch den Verlust der Symbiose von Thron und Altar besonders getroffenen Protestanten wieder aufrichten konnten. Der Mix aus vaterländischer Gesinnung und konservativ-antidemokratischem Einstellungsverhalten war an den Rändern offen für manche Ideen der völkischen Bewegung, die sich seit jeher gegen trans- und internationale Bindungen der Nation gesträubt hatte und im Gepäck jene Belastungen mitbrachte, die sich beispielhaft in der Programmatik der Deutschen Christen und ihrer Sympathisanten im Raum der Kirche ab 1930 zeigen sollten. Ganz oben auf dieser Agenda standen neben den Warnungen vor einem aus erbbiologischen bzw. sozialdarwinistischen Gründen unerwünschten Wohlfahrtsstaat antisemitische und allgemein fremdenfeindliche Bezüge, die sich in Sonderheit gegen die äußere Mission und ökumenische Kontakte mit am Ende daraus entstehenden Bindungen und Abhängigkeiten der deutschen evangelischen Kirche von ausländischen Gremien richteten. Diesem Anti-ökumenismus lag – ausgenommen einige evangelische Verbandsformen – kein klar umrissenes Konzept des Gesamtprotestantismus zugrunde, ent-

13 Als protestantischer Wortführer dieser pazifistischen Bestrebungen galt vor allem der Theologe Friedrich Siegmund-Schultze, nach dem Ersten Weltkrieg Präsident der deutschen Sektion des ›Internationalen Versöhnungsbundes‹. Vgl. Hans-Elmar TENORTH u.a. (Hg.), Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969). Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, Stuttgart 2007.

sprach aber doch einem verbreiteten diffusen Lebensgefühl, das in der Weltwirtschaftskrise ab 1930 auch die geeigneten Rahmenbedingungen fand, um größere Bevölkerungskreise für solche Anschauungen latent bis offen zu gewinnen.

Nach 1933 und erst recht mit Kriegsbeginn und der Eroberung eines großen Teils des Kontinents änderte sich diese Grundeinstellung gegenüber dem europäischen Umfeld, und damit sind wir bei der Europapolitik der Nationalsozialisten, die auch zur Vorgeschichte der europäischen Einigung im 20. Jahrhundert gehört. Freilich zielten deren europäische Interessen in erster Linie auf politische Herrschaft, und sie begannen damit, ihre autoritäre, auf militärischer Durchsetzungs- und Wirtschaftskraft beruhende Hegemonialpolitik ganz bewusst darauf zu beziehen.

Berührungspunkte zu den NS-Europavorstellungen gab es auch im deutschen Protestantismus; denn das überwiegend staatsloyal orientierte Außenamt der Reichskirche mit Bischof Heckel¹⁴ an der Spitze arbeitete bald Pläne aus, die sich mit der Frage beschäftigten, wie es nach einem Sieg über die Westmächte mit der Kirche in einem deutsch geführten Europa weitergehen sollte. Der politische Neubau Europas müsse flankiert werden von einem kulturellen Neubeginn, in dessen Rahmen auch die Kirche eine Rolle spielen werde. Konkret hieß das: Der angloamerikanische Einfluss auf die protestantischen Kirchen in Europa musste ausgeschaltet werden. Und die von Genf aus agierende ökumenische Bewegung habe künftig völlig in den Hintergrund zu treten. Da der Ökumenische Rat der Kirchen noch nicht offiziell begründet war, müsse man ihn nicht auflösen, sondern nur unbeachtet lassen. An seine Stelle sollte eine ›Zwischenkirchliche Arbeitsgemeinschaft der europäisch-kontinentalen Kirchen‹ treten, die sich nach Berlin orientierte – so die Überlegungen Eugen Gerstenmaiers, der seinerzeit als Konsistorialrat im Kirchlichen Außenamt tätig war¹⁵. Derartige Ideen stießen allerdings selbst in traditionell deutschfreundlichen Kreisen des europäischen Protestantismus auf wenig Gegenliebe. Auch setzte sich nach Kriegsbeginn mit dem Aufstieg Martin Bormanns in den engsten Führungszirkel des Regimes sehr bald eine kirchen- und religionsfeindliche Linie der NS-Religionspolitik durch, die derartige von der offiziellen evangelischen Kirche selbst kommende Vorschläge nicht zum Zuge kommen

14 Zu diesem ersten deutschen ev. Auslandsbischof vgl. Rolf-Ulrich KUNZE, Theodor Heckel (1894–1967). Eine Biographie, Stuttgart 1997.

15 Martin GRESCHAT, Der Protestantismus und die Entstehung der europäischen Gemeinschaft, in: Ders./Wilfried LOTH (Hg.), Die Christen und die Entstehung der europäischen Gemeinschaft, Stuttgart 1994, S. 25–96. bes. S. 26–28 und Eugen GERSTENMAIER, Vermerk vom 7. August 1940 über die ›Zwischenkirchliche Arbeitsgemeinschaft der europäisch-kontinentalen Kirchen‹, in: Armin BOYENS, Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945. Darstellung und Dokumentation, München 1973, S. 321f.

ließ. Etwas besser ließen sich die Verhandlungen mit den orthodoxen und protestantischen Kirchen auf dem Balkan an, wo antibolschewistische Argumente eher überzeugten als im Westen und Norden des Kontinents und wo unter den Evangelischen die ethnische wie religiöse Diasporasituation die Übernahme solcher Vorstellungen begünstigte. In Kontinentaleuropa lehnten vor allem die Niederländer solche Pläne rundheraus ab, gefolgt von den Franzosen. Der als Generalsekretär des ÖRK in Aussicht genomene Niederländer Visser 't Hooft taktierte jedoch vorsichtiger. Sein Motiv, die ›Arbeitsgemeinschaft‹ nicht rundheraus abzulehnen, bezog sich auf die damit gegebene Chance, möglichst lange intensivere Kontakte unter den evangelischen Kirchen in den besetzten Gebieten aufrecht zu erhalten. Darüber informierte er auch seine Freunde im neutralen Ausland, so dass man voneinander wusste, was die kirchlichen Belange anging.

Die europäischen Widerstandsbewegungen wollten naturgemäß mit dieser aus Deutschland kommenden Europaidee aufgrund der NS-Zwangsvorstellungen wenig zu tun haben. ›Europa‹ signalisierte in den frühen 1940er Jahren Gewaltherrschaft und Zwang unter deutscher Hegemonie und keine Gemeinsamkeiten unter Wahrung der Menschenrechte in Frieden, Freiheit und Wohlstand. Doch waren manche dieser zum Katholizismus gehörenden christlichen Gruppen schon vor 1945 bereit, auch die Deutschen in ein neu zu schaffendes freies Europa aufzunehmen, um sich gegen die von einem aggressiven Sowjetkommunismus ausgehenden Bedrohungen zu wappnen, der nach der Niederlage des Nationalsozialismus an dessen Stelle treten konnte. Ein vom Faschismus befreites und gereinigtes Deutschland sollte wieder an die Zivilisation angeschlossen und damit domestiziert werden, nachdem die Zielperspektive eines von den Deutschen beherrschten Europa erledigt war.

Als Zwischenbilanz ließe sich resümieren, dass Deutschland aufgrund der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und seines Ausgangs aufs Ganze gesehen europakritisch orientiert war. Das galt auch für die evangelischen Kirchen und ihr Verhältnis zu Ökumene. Erst nach dem totalen Zusammenbruch 1945 und der Bildung der beiden Blöcke war eine Mehrheit der Bürger wie der Christen bereit, sich auf Europa und die Ökumene substanziell einzulassen. Freilich wurde dieser Gesinnungswandel auf Seiten der Protestanten erschwert durch die Frage der deutschen Teilung und den Meinungsstreit darum, ob Wiederbewaffnung und Westintegration das Hauptziel der Wiedervereinigung behinderten, gar preisgäben, oder ob ein starkes, im europäischen Kontext fest eingebundenes Westdeutschland die Erreichung dieses Ziels nicht doch eher befördern würde.

2. Die Genfer Ökumene und Europa

Unter den zum Teil schon seit den 1920er Jahren bestehenden christlich-demokratischen Parteien in Europa, die mehrheitlich katholisch geprägt waren, gab es seit jeher Kontakte, die über die neutrale Schweiz auch während des Krieges weiter gepflegt wurden und aus denen mit gewisser Folgerichtigkeit 1947 eine neue verbandliche Gruppierung entstand, die *Nouvelles Équipes Internationales* [NEI]¹⁶. Eine intensivere Beschäftigung mit diesem lockeren Zusammenschluss würde unser Thema sprengen; deshalb kann hier nur auf einen Punkt, der für die westeuropäische Orientierung von zentraler Bedeutung ist, näher eingegangen werden: Innerhalb der NEI diskutierte man früh über die Integration der Deutschen in ein neues Europa und hatte dabei auch die Deutsche Frage im Blick. Man verwarf jede Kollektivschuldthese und wollte die Deutschen wieder in das freie Europa hinein holen. Auch wenn man die Scheidung der Bevölkerung in ›gute‹ und ›schlechte‹ Deutsche nicht akzeptierte, war das antiborussische Trauma doch so wirksam, dass man die Vorstellung eines guten, nämlich westlichen, und eines bösen, östlichen, auf Preußen bezogenen Deutschland pflegte und behauptete, dieses sei mit einem gewissen Recht nun zur sowjetischen Besatzungszone geworden und könne keinen Anspruch darauf erheben, eines Tages ebenfalls in Westeuropa aufzugehen¹⁷. Solche für uns heute nur noch schwer nachvollziehbare Auffassungen standen vermutlich unter dem Einfluss des englischen Kriegs-Vansittartismus mit der propagandistisch überhöhten Theorie einer Typologie der ›bösen Deutschen‹ von Friedrich dem Großen über Bismarck zu Hitler – mithin ein Deutschlandbild, das idealtypisch an der Grenzlinie des Limes geteilt war und allein dessen westlicher Teil im Sinn eines friedlichen und freien Europa besserungs- und integrationsfähig erschien¹⁸. Historisch war das zwar Unfug, aber in der Vorstellungswelt einiger christlicher Parteien Europas fest verankert. Und es lässt sich vorstellen, was die Niemöller-Heinemann-Fraktion des deutschen Protestantismus von solchen Behauptungen hielt, die man als

16 Wolfram KAISER, Deutschland exkulpiert und Europa aufbauen. Parteienkooperation der europäischen Christdemokraten in den Nouvelles Equipes Internationales 1947–1965, in: Michael GEHLER [u.a.] (Hg.), Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert, Wien u.a. 2001, S. 695–719. Siehe auch Winfried BECKER/Rudolf MORSEY, Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert, Köln/Wien 1988. 1965 wurde die NEI in ›Europäische Union christlicher Demokraten‹ umbenannt. Sie fusionierte 1976 mit der Europäischen Volkspartei (EVP). Siehe jetzt auch Winfried BECKER, Die Nouvelles Equipes Internationales und der Föderalismus, in: Historisch-Politische Mitteilungen 15 (2008), S. 81–102.

17 KAISER, Deutschland, S. 710f.

18 Allgemein zum Vansittartismus siehe Jörg SPÄTER, Vansittart. Britische Debatten über Deutsche und Nazis 1902–1945, Göttingen 2003.

diffamierend empfand und darin das eigene Vorurteil bestätigt sah, dass die Katholiken in ihrer Aversion gegen Preußen als der einstigen protestantischen Schutzmacht Ostdeutschland politisch ohne weiteres preiszugeben bereit waren.

Doch nun zur Ökumene. Die von Genf aus inspirierten ökumenischen Gremien entstanden später als die NEI, was nicht verwundert, da christliche Parteien auf Seiten der Protestanten bisher nie zustande gekommen waren¹⁹. Zu den Vorläufern dieser kirchenpolitischen Gruppen gehörte der deutsch-französische Bruderrat, in dem, wie der Name schon andeutet, deutscherseits vor allem Vertreter der bruderrätlichen Richtung der Bekennenden Kirche saßen²⁰. Der Bruderrat war 1950 und damit im gleichen Jahr gegründet worden wie die ›Ökumenische Kommission für europäische Zusammenarbeit‹, dann umbenannt in ›Kommission christlicher Verantwortung für europäische Zusammenarbeit‹. Visser 't Hooft förderte die Bildung dieser Gruppe, da die ›Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten‹ des ÖRK sich mit der ganzen Welt befassen musste und nicht in der Lage war, europäische Sonderprobleme hinreichend zu behandeln. Gleichwohl nahmen immer auch Mitglieder dieser Kommission an den Sitzungen der Arbeitsgemeinschaft teil. Das Problem der Ökumenischen Kommission war der Gegensatz zwischen jenen Laienmitgliedern, denen es beim Thema Europa um »rein relative Urteile« ging, und jenen Kirchenführern, die hier theologisch »mit letzter christlicher Vollmacht« sprechen wollten. Nur unter einer solchen Voraussetzung waren sie bereit, am europäischen Einigungsprozess aktiv mitzuwirken. Sie lehnten auch das Attribut ›ökumenisch‹ im Namen ab, um jede Verwechslung mit einer der inoffiziellen Gruppen im Weltrat der Kirchen zu vermeiden. Die Bildung einer ›Konferenz europäischer Kirchen‹ stand damals noch nicht zur Debatte und wurde von den Franzosen ausdrücklich verworfen; erst 1959 konnte sie gegründet werden.

Was es bedeutete, mit diesem Anspruch auf eine ›letzte geistliche Vollmacht‹ Kirchen- und Europapolitik zu betreiben, wurde auf einer Tagung des deutsch-französischen Bruderrats im Juni 1951 deutlich, auf der es zu schweren Auseinandersetzungen zwischen den Deutschen und den anderen Teilnehmern kam. Dabei hatte Niemöller das Thema Europa ausdrücklich vorgeschlagen, um es nicht politischen und gewerkschaftlichen Organisationen allein zu überlassen. Realiter ging es aber kaum um nationale Diver-

¹⁹ Man denke nur an die kurzlebige Deutsche Reformationspartei des Hofpredigers Bruno Doehring (1928) oder an den Christlich-Sozialen Volksdienst, eine Abspaltung von der DNVP. Zu letzterem vgl. Günther OPITZ, *Der Christlich-Soziale Volksdienst. Versuch einer protestantischen Partei in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1969.

²⁰ Dazu GRESCHAT, *Der Protestantismus und die Entstehung der europäischen Gemeinschaft*, S. 56ff.

genzen, sondern die Scheidelinie der Argumentation verlief zwischen Barthianern und jenen, die sich durchaus Politikgestaltung aus christlicher Verantwortung vorstellen konnten, ohne daraus gleich ein neues missionarisches Konzept im Sinn einer politischen Theologie zu kreieren, wie Gollwitzer, Heinemann und Niemöller unterstellten. Dahinter stand neben der idealistisch anmutenden radikalen Trennung von Glauben und politischem Handeln ein unzweideutig antikatholisches Ressentiment. Denn die Deutschen waren fest davon überzeugt, dass die bereits bestehenden europäischen Institutionen, darunter der Europarat (gegr. 05.05.1949), überwiegend katholisch geprägt seien und sich nicht um protestantische Belange kümmern. In dialektischem Umkehrschluss meinte man, die Kritik an der katholischen Europaidee sei bereits ein produktiver Beitrag zur ökumenischen Einheit [!]. Am heftigsten wurde jedoch über ein Referat des französischen Philosophieprofessors Pierre Burgelin zum Thema ›Kirche und Europaidee‹ diskutiert. Man widersprach heftig dessen These, »die Kirche habe an der Realisierung bestimmter menschlicher, sozialer und insofern auch politischer Werte mitzuwirken«. Dem hielten die Barthianer entgegen, Auftrag der Kirche sei *allein* die Predigt des Evangeliums, im Osten wie im Westen. Die Gegenseite widersprach dem nicht, meinte jedoch, »daß zum Evangelium untrennbar die Konkretion gehöre, gerade auch in politischer Hinsicht«. Der Graben schied also – wie gesagt – nicht *Franzosen* und Deutsche, sondern die unentwegten Barthianer auf der einen und die Pragmatiker auf der anderen Seite. Die Gruppe um Niemöller, Gollwitzer und Heinemann ließ sich in ihrem Kurs auch dann nicht beirren, als der Franzose René Courtin, einst Mitglied der französischen Widerstandsgruppe Combat und nach dem Krieg der Vereinigung europäischer Christdemokraten²¹ sowie einer der Gründungsväter der EWG, mit Nachdruck darauf hinwies, dass die Franzosen niemals einer Wiedervereinigung zustimmen würden, sollten die Deutschen die Westintegration ablehnen. Auch komme das Zugeständnis der Neutralität für die Bundesrepublik nicht in Frage. Niemöller, Gollwitzer und Heinemann wollten das jedoch nicht wahrhaben: Vor allen Heinemann insistierte auf der Blockfreiheit Westdeutschlands und ließ sich selbst durch Kompromissvorschläge Adolf Freudenbergs, einst Mitarbeiter der Ökumene in Genf und jetzt Pfarrer der Ev. Kirche in Hessen und Nassau, nicht umstimmen. Auch Paul Graf York von Wartenburg, der ältere Bruder des 20. Juli-Opfers Peter Graf York, Leiter des Kirchlichen Hilfswerks in der französischen Zone und später Diplomat im Auswärtigen Amt, hatte mit seinen Vermittlungsversuchen keinen Erfolg. Er argumentierte, Westintegration heiße nicht, sich einfach an die USA anzuhängen, sondern »im Bündnis mit Amerika die europäische Eigenart und Besonderheit zu

21 Der späteren EVP (Europäischen Volkspartei).

entfalten«. Dazu gehöre dann auch, »auf die berechtigten sozialen Anfragen aus dem Osten neue und überzeugende Antworten zu finden«. Genau das sei das Aufgabenfeld der Christen in der deutsch-französischen Zusammenarbeit²².

Die nach den radikalen Beschlüssen der Zweiten Reichsbekenntnissynode von Berlin-Dahlem im Oktober 1934 so genannten Dahlemiten ließen sich freilich nicht beirren. Immerhin war Heinemann bereits vom Amt des Bundesinnenministers zurückgetreten; wenig später sollte er das – dann scheiternde – Experiment der Gesamtdeutschen Volkspartei wagen. Und Niemöller galt inzwischen ohnehin als enfant terrible – obzwar immer noch hoch angesehen wegen seiner Verdienste im Kirchenkampf und seiner jahrelangen Haft im KZ Dachau. Aber seine scharfen Angriffe auf den alten Kanzler und seine intransigente Haltung in der Frage nach deutscher Einheit, der er Westintegration und Wiederbewaffnung unbedingt vorordnete, kosteten ihn viele Sympathien. Am problematischsten war jedoch die theologische Grundhaltung, die politische Entscheidungen nicht dem Bereich der »vorletzten Dinge« zuordnete, sondern ihnen einen geistlichen Letztcharakter im Sinn der Wahrheitsfrage zubilligte, was nicht nur sektiererische Züge trug, sondern auch einen totalitären Anspruch beinhaltete: Im Kampf gegen die Atombewaffnung der Bundeswehr wurde dies 1958 in einer der Spandauer EKD-Synode überreichten Erklärung der Bruderräte noch einmal deutlich, als es in der neunten und zehnten These hieß:

9. Wir fordern alle, die mit Ernst Christen sein wollen, auf, sich der Mitwirkung an der Vorbereitung des Atomkriegs vorbehaltlos und unter allen Umständen zu versagen. 10. Ein gegenteiliger Standpunkt oder Neutralität dieser Frage gegenüber ist christlich nicht vertretbar. Beides bedeutet die Verleugnung aller drei Artikel des christlichen Glaubens²³.

Damit war den Gegnern der Politik der kirchlichen Bruderschaften der rechte Glaube abgesprochen, ganz so, als sei die Verdammungsformel der Barmer Erklärung am Schluss der jeweiligen Thesen auch hier anwendbar.

3. Protestanten in der CDU – Der Evangelische Arbeitskreis

Auch wenn sich die protestantischen Gegner Adenauers nicht dezidiert gegen Europa und eine Annäherung der europäischen Staaten im Sinn eines allmählichen Einigungsprozesses aussprachen, lag es doch auf der Hand, dass der Kampf gegen die Westintegration und den dafür zu entrichtenden

²² GRESCHAT, Der Protestantismus und die Entstehung der europäischen Gemeinschaft, S. 56–58.

²³ Christian WALTHER (Hg.), Atomwaffen und Ethik. Der deutsche Protestantismus und die atomare Aufrüstung 1954–1961. Dokumente und Kommentare, München 1981, S. 84.

Preis eines deutschen Wehrbeitrags mindestens eine antieuropäische Stoßrichtung besaß. Damit korrespondierte die Forderung nach Blockfreiheit und Neutralität der Bundesrepublik wie eines wiedervereinigten Deutschland, was den Staaten Westeuropas angesichts des politischen wie militärischen Bedrohungspotenzials aus dem Osten nicht nachvollziehbar und als Vabanquespiel des Heinemann- und Niemöllerkreises mit höchst ungewissem Ausgang erschien, – gehörte doch die Neutralisierung Deutschlands und in der Folge sein Abschied aus dem Staatenverbund der freien Welt zu den Bedingungen der Sowjets für eine Zusammenführung der beiden deutschen Staaten. Alle Einrahmungs- und Domestizierungsbemühungen der Westalliierten wären damit hinfällig geworden, und darüber hinaus bestand die Gefahr einer völligen Vereinnahmung Deutschlands durch die Sowjetunion mit einer deutlichen Schwächung der demokratischen Staaten Westeuropas. Insofern richtete sich der rigide Kurs der bruderrätlichen Richtung des deutschen Protestantismus aus dieser Perspektive mehr als mittelbar doch eindeutig gegen westlich-liberale Einigungspläne des Kontinents.

Innerhalb des Protestantismus blieb das zwar eine Minderheitenposition, führte jedoch in den Kirchen, Verbänden und den Massenveranstaltungen der Kirchentage zu heftigsten Auseinandersetzungen. Auch die parteipolitischen Bindungen evangelischer Christen, vor allem derjenigen in der CDU/CSU, blieben davon nicht unberührt. Ging es doch nicht allein um die politische Frage, wie man zu Westintegration und Wiederbewaffnung stand, sondern grundsätzlicher um das rechte Verständnis von Politik, die in demokratisch-pluralistischem Sinn stets mehrere Optionen bereithielt, von denen keine an sich mit dem Anspruch letzter Richtigkeit und Wahrheit auftreten durfte. Nun erhoben diesen Anspruch in gewisser Weise auch die Anhänger des Adenauerkurses, indem sie proklamierten, zur Politik des alten Kanzlers gebe es keine Alternative, wie es Politiker noch heute tun, um einmal getroffene Entscheidungen als unabänderlich zu sanktionieren und durchzusetzen. Auch in dieser Behauptung der bürgerlichen Parteien der jungen Bundesrepublik lag ein Sendungsbewusstsein, das andere Optionen faktisch ausschloss. Aber die Überzeugung, in der Westintegration liege die einzige Chance für einen deutschen Neubeginn, besaß weniger einen religiös eingefärbten Unterbau, sozusagen kein ›Heilsversprechen‹, obschon die Gegner diesen Vorwurf gelegentlich erhoben. Jedenfalls bezogen sich die evangelischen CDU-Parteigänger nicht ausdrücklich auf diese problematische Überhöhung ihrer Grundsatzentscheidung, der Europapolitik Adenauers zu folgen. Dass auch auf dieser Seite diffuse Vorstellungen eines vom Bolschewismus bedrohten christlichen Abendlands eine Rolle spielten, dass es mithin nicht allein um Sachentscheidungen, sondern auch um die Verfolgung ideologiebestimmter Zielsetzungen ging, soll allerdings nicht bestritten werden.

Die faktische Spaltung des deutschen Protestantismus nach 1945 in den gegebenen Antworten auf die deutsche Frage hatte seine Mitglieder stark in Mitleidenschaft gezogen. Das machte sich auch innerhalb der Union bemerkbar, deren Überkonfessionalität man im evangelischen Lager nicht recht traute, was man auch in den Wahlkämpfen der 1950er und frühen 1960er Jahren immer wieder drastisch zum Ausdruck brachte. Noch 1962 konnte eine Broschüre erscheinen, deren Verfasser der Union eigentlich wohlgesonnen war, hier jedoch vom »evangelischen Unbehagen an der CDU« sprach²⁴. Es ging um die Rolle des großen »C« in der Programmatik und um die Kernfrage, ob das Bekenntnis zum Christentum tatsächlich das wichtigste und womöglich das einzige verbindende Element in der Fülle ansonsten auseinanderdriftender Meinungen sei. Zudem musste es den evangelischen Flügel der CDU hart treffen, dass der nach 1945 zeitweise wohl prominenteste deutsche Protestant, Martin Niemöller, sie so heftig bekämpfte. Auch der Rücktritt Gustav Heinemanns vom Amt des Bundesinnenministers, die Aufkündigung seiner Mitgliedschaft in der CDU und die Gründung der Gesamtdeutschen Volkspartei wirkten vielfach verstörend. Nicht nur im Hinblick auf Europa und den deutschen Wehrbeitrag gerieten die Protestanten in der Union nun in die Defensive, auch der von den Bruderschaften und der GVP öffentlich immer wieder erhobene Vorwurf, sie seien die willfähigen Bundesgenossen einer Partei mit unverwechselbarem katholischen Gesicht, musste die evangelischen Mitglieder an der Basis wie in Führungspositionen der CDU treffen. Die Gründung des Evangelischen Arbeitskreises, vorangetrieben vor allem durch den inzwischen zum Bundestagspräsidenten gewählten oldenburgischen Kirchenjuristen Hermann Ehlers, war auch eine Reaktion auf die von diesen Konflikten verunsicherte evangelische Identität innerhalb der Union. Man wollte das protestantische Potenzial sammeln und stärken, zumal die Wahlstatistiken der 1950er Jahre deutlich machten, dass die Katholiken wesentlich beständiger christdemokratisch wählten und die evangelischen Landeskirchen selbst und ihre Führer bei überwiegender Sympathie für die CDU/CSU auf eindeutige Wahlempfehlungen, wie sie in den Hirtenbriefen der katholischen Bischöfe zum Ausdruck kamen, ganz bewusst verzichteten²⁵.

24 Wolfgang HÖPKER, Das evangelische Unbehagen an der CDU. Anmerkungen zur großen Parteireform der Union, in: *Zeitwende. Die neue Furche* 33 (1962), H. 7, S. 433–438.

25 Vgl. die Diss. von Peter EGEN, Bundesgeschäftsführer des EAK von 1968 bis 1979, Die Entstehung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU, o.O. u. J. [Bochum 1971]. Siehe ferner Gerhard BESIER, Christliche Parteipolitik und Konfession. Zur Entstehung des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 3 (1990), S. 166–187; Albrecht MARTIN/Gottfried MEHNERT (Hg.), *Der Evangelische Arbeitskreis der CDU-CSU 1952–2002. Werden, Wirken, Wollen*, Berlin 2002.

Das Thema ›Europa‹ spielte – wie schon angedeutet – innerhalb der Verlautbarungen des EAK und seiner Zeitschrift *Evangelische Verantwortung* zwar eine Rolle, aber die einschlägigen Kundgebungen auf den Bundestagungen sowie die von der Zeitschrift übermittelten Informationen und Kommentare folgten ganz eindeutig den Vorgaben der offiziellen CDU-Programmatik und lassen insofern kein eigenes evangelisches Profil erkennen, auch nicht in der Auseinandersetzung mit den konfessionsverwandten Befürwortern der Blockfreiheit der Bundesrepublik und eines wiedervereinigten Deutschland oder sonst in der Debatte um die Deutsche Frage. Stattdessen setzte man sich mit dem Spitzenpolitiker Hermann Ehlers an zwei Fronten mit den innerprotestantischen Kritikern auseinander: Einmal wies man die Behauptungen eines überwiegend katholischen Charakters der CDU immer wieder ab, und zweitens verwahrte sich der EAK entschieden gegen die theologische Überhöhung politischer Entscheidungen durch den neuen ›linken‹ Nationalprotestantismus. Besonders Ehlers wandte sich stets kämpferisch gegen eine Vermischung von Theologie und Politik, d.h. gegen die Verwendung theologischer und gleichzeitig hochmoralischer Argumente in der Tagespolitik, wozu die einstigen Dahlemiten und nun ›linken‹ Bruderschaften allzu leicht neigten. Im Vergleich zu diesem Flügel des deutschen Protestantismus erschien Ehlers' Politisierungsprogramm für den deutschen Protestantismus wesentlich moderner, wenngleich in konservativem Gewand. Man könnte ihn mit Martin Greschat einen ›konservativen Modernisierer‹ innerhalb des neu erwachenden politischen Protestantismus nennen, dessen Protest gegen irrationale theologisierende Äußerungen die Korrespondenz von Ehlers in jenen Jahren in der Art eines roten Fadens durchzieht²⁶. In Sonderheit wandte er sich gegen jene Niemöller-Adepten, die jede Kritik an ihrem Meister damit beantworteten, die Kritiker stünden nicht auf dem Boden der reinen Lehre von Barmen und setzten sich – in Sachen Wiederbewaffnung und Westintegration – über das Stuttgarter Schuldbekenntnis hinweg.

Es sei schlimm, dass Theologen meinten, dass ihr Umgang mit dem Worte Gottes es unnötig mache, zu irgendwelchen Fragen in der Welt einen Sachverständigen – vielleicht sogar einen Politiker – einmal zu hören. Nein, sie geben ihm Ratschläge, als ob sie allein von den Dingen durch eine Art höherer Erleuchtung etwas verstünden.

Ehlers war also der konservative Modernisierer:

Er kämpfte für die Westorientierung der Bundesrepublik, drängte auf rationale Entscheidungen und akzeptierte unterschiedliche politische Auffassungen. Er würdigte das Grundgesetz, trat für Parteien, Parlamentarismus und eine hierauf basierende

26 Martin GRESCHAT, *Protestantismus im Kalten Krieg. Kirche, Politik und Gesellschaft im geteilten Deutschland 1945–1963*, Paderborn u.a. 2010, S. 160. Zitate hiernach.

Demokratie ein. Dabei erfasste sein Blick vorsichtig Europa, ging also über die nationalen Grenzen hinaus.

Ganz ähnlich dachten viele andere Mitglieder des EAK, an erster Stelle vielleicht Staatssekretär Walter Strauß im Bundesjustizministerium. Ehlers verfocht den Staatsgedanken aber unter Eliminierung seiner autoritären und nationalistischen Elemente. Er hatte Bundesgenossen im EAK, in den Ev. Akademien, auf den Kirchentagen und im Kronberger Kreis, die allesamt nicht das Bild des deutschen Protestantismus allein bestimmten, aber eben auch vorhanden waren und sich öffentlich in diesem Sinn artikulierten²⁷.

Ein Thema, das die EAK weit intensiver beschäftigte als Europa und der Kampf gegen die innerprotestantischen Gegner, war der Vorwurf des katholischen Charakters der CDU und einer Benachteiligung der evangelischen Mitglieder bei der Besetzung höherer Beamtenstellen in der Ministerialbürokratie. An diesem Punkt zeigte sich, wie die scharfen Attacken aus GVP und selbst der SPD auf die vermeintlichen Alibi-Protestanten in der Union bei diesen Wirkung zeigten: Bis in den 1960er Jahre hinein legte man sorgfältig Konfessionsstatistiken an und erregte sich, wenn mehr Katholiken in Spitzenstellungen gelangten als Protestanten. Eine schließlich vom Bundesinnenministerium durchgeführte Untersuchung ergab jedoch, dass die Ministerialbeamten ganz überwiegend noch aus den alten Berliner Ressorts stammten und evangelischer Konfession waren. Eine scheinbare Bevorzugung der Katholiken ergab sich nur bei Neuberufungen, die man ohne weiteres als Maßnahmen zur Herstellung der bisher nicht vorhandenen Parität interpretieren konnte. Damit hatten beide Recht: die klagenden Protestanten und die bislang zu kurz gekommenen Katholiken – ein Ergebnis, das erst allmählich den konfessionellen Frieden in der Union wiederherstellte²⁸.

Wenn man ein knappes Fazit aus diesen Ausführungen ziehen will, fällt auf, dass der innerevangelische Gegensatz um die angemessene Lösung der Deutschen Frage für den gegen die Adenauer-Politik opponierenden Flügel des deutschen Protestantismus absolute Priorität vor der Westintegration und der damit verbundenen Wiederbewaffnung besaß. Die Letzteren verstand man als unüberwindbare Hindernisse für die Realisierung der Wiedervereinigung, weil damit auf die sowjetischen Sicherheits- und Wirt-

²⁷ Ebd.

²⁸ GRESCHAT, Protestantismus, S. 364. Siehe auch Walter STRAUSS, Die Personalpolitik in den Bundesministerien zu Beginn der Bundesrepublik Deutschland, in: Dieter BLUMENWITZ u.a. (Hg.), Konrad Adenauer und seine Zeit, Bd. 1, Stuttgart 1976, S. 275–282, und Martin BROCKHAUSEN, Geboren im Widerstand. Zur Erinnerung an den Nationalsozialismus in der CDU/CSU 1950–1990, in: Andreas HOLZEM/Christoph HOLZAPFEL (Hg.), Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit, Stuttgart 2005, S. 203–234.

schaftsinteressen keine Rücksicht genommen würde. Die Anhänger der Europapolitik Adenauers verwiesen hingegen ohne konfessionsbestimmte Unterschiede einhellig darauf, dass nur eine außenpolitisch und militärisch abgesicherte sowie wirtschaftlich blühende Bundesrepublik auf Dauer die Wiedervereinigung erreichen könne, und wussten sich damit im Einklang mit den westeuropäischen Staaten und den USA. Das war von damaliger Warte sicherlich genauso gewagt wie die anderslautende Theorie und lässt sich trotz mancher Bemühungen, der Adenauerschen Politik im Sinn einer *self-fulfilling prophecy* zu bescheinigen, sie sei 1989 mit historische *Folgerichtigkeit* in die Wiedervereinigung eingemündet (Hans-Peter Schwarz), nicht historisch verifizieren und entspricht damit eher einem politischen Werturteil. Was bei der Untersuchung des gestellten Themas ferner ins Auge fällt, ist das Faktum, dass der Versuch, politische Optionen nach absoluten Wahrheitskriterien und religiös-theologisch zu legitimieren, innerhalb der Debatten unter christlichen Politikern heute ad acta gelegt worden ist und anscheinend keine Rolle mehr spielt. Dass Gefahren dieser Art damit nicht gebannt sind, zeigen freilich Beispiele wie der aktuelle Streit um Stuttgart 21 und die Castortransporte mitsamt der Atompolitik, die auch in säkularisierter Form an die Weltanschauungskämpfe der Vergangenheit erinnern.

Holger Bogs
(unter Mitarbeit von Stefan Schmunk und Marcus Stippak)

Wolfgang Sucker – Entwurf eines ökumenischen Europabildes

»Die Voraussetzung für die Einheit Europas ist die Einigung im Glauben«, schrieb Wolfgang Sucker in seinem Artikel *Die Christenheit und Europa*, der 1963 in den *Mitteilungsblättern* des Evangelischen Bundes veröffentlicht wurde¹. Schon anhand dieses kurzen Satzes lässt sich erahnen, wie der damalige (seit 1957) stellvertretende Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und Präsident des Evangelischen Bundes (seit 1963) die gesellschaftlichen Anforderungen seiner Zeit bewertete. Europa und die Europäer sah er vor die elementare Aufgabe gestellt, zusammenzufinden, um zum Wohl der Menschen die Einheit unter christlichem Vorzeichen zu realisieren und so dem bedrängenden Anspruch von Immanenzphilosophien verhafteten Gesellschaftsmodellen mit ihren auf das Diesseits ausgerichteten Heilsversprechen einen Kontrapunkt entgegenzusetzen. Die (west-)europäischen Völker befänden sich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs in einer schwungvollen Phase des gesellschaftlichen und ökonomischen Aufbruchs, dessen erwartungsvolles Ziel – so Sucker –, die alle Menschen umfassende Einheit, nur auf der Grundlage des Christentums zu erreichen sei.

Für Wolfgang Sucker lag der Schlüssel dazu in einer intensiv praktizierten Ökumene der christlichen Konfessionen. Daraus resultierten für ihn ein umfassender ökumenischer Missionsauftrag und ein damit einhergehender umfangreicher Bildungsauftrag. Ein nur dem Säkularen verhaftetes Konglomerat von europäischen Völkern und Nationen, eine realpolitische Entwicklung, die sich durch den Beginn eines europäischen Einigungsprozesses ab den 1950er Jahren abzeichnete, war und konnte für Sucker nicht das entscheidende Element bzw. Charakteristikum Europas sein. Dessen Grundwert blieb für ihn immer das allgemeine Christentum bzw. die Gesamtheit seiner Bestandteile, die er gern als verschiedene »Christentümer«² bezeichnete. Ein Versagen dieser »Christentümer« in der historischen Situation der 1950er und 1960er Jahre, die sich durch einen rapiden sozialen, politischen

1 Wolfgang SUCKER, Die Christenheit in Europa, in: Der Evangelische Bund, *Mitteilungsblätter* 1 (1963), S. 1–3, hier S. 1.

2 Diesen öffnenden Plural benutzte Sucker oft, so z.B. ebd., S. 2.

und ökonomischen Umbruch auszeichneten und innerhalb eines sich abzeichnenden systemimmanenten und auf Dauer ausgelegten Ost-West-Konflikts abliefen, kam für Wolfgang Sucker dem Untergang Europas gleich. Oder anders ausgedrückt: Die dem Totalitarismus unterworfenen europäischen Völker (Osteuropas) waren in der Wahrnehmung Wolfgang Suckers für Europa verloren.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, sich anhand einiger exemplarischer Vorträge und Texte diesen Zielvorstellungen Wolfgang Suckers zu nähern. Angesichts des vorgegebenen Rahmens und der wenigen Arbeiten, die zu Wolfgang Sucker und seinem Wirken vorliegen³, sind die nachstehenden Ausführungen als ein Versuch zu verstehen, dem Leser zumindest schlaglichtartig Suckers Europabild und Ökumene-Verständnis vorzustellen⁴. Diese Schlaglichter beruhen auf ersten Analysen, die die Autoren aus einer Auswertung einer Auswahl an einschlägigen Vortrags- und Textmanuskripten Suckers gewinnen konnten. Einschränkend wirkt sich hierbei auch aus, dass Wolfgang Suckers Vorträge aus der Zeit von 1946 bis Ende der 1950er Jahre nur sehr lückenhaft vorliegen bzw. nur unvollständig erhalten sind⁵. Insgesamt erwartet den Leser somit weniger eine Präsentation von bereits abgeschlossenen Forschungsergebnissen im eigentlichen Sinn als vielmehr erste noch weiter zu verifizierende Thesen, die zugleich als Einladung zu verstehen sind, das Leben und Wirken Wolfgang Suckers, der bislang von der Forschung nur partiell erfasst wurde, näher zu analysieren.

3 Ernst DONDORF, *Von seinem Licht ein Strahl. Ein kleines Buch der Freundschaft*. Unveröffentlichtes Manuskript [1980]; Erich GELDBACH, *Welt des Wandels – Treue zur Reformation: Wolfgang Sucker*, in: Gottfried MARON (Hg.), *Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes*, Göttingen 1986, S. 93–105; Holger BOGS/Walter FLEISCHMANN-BISTEN (Hg.), *Erziehung zum Dialog. Weg und Wirkung Wolfgang Suckers*, Göttingen 2006.

4 Vgl. dazu Hans-Martin BARTH, *Erst das Evangelium, dann die Ökumene! Zur Erinnerung an die ökumenische Bedeutung Wolfgang Suckers aus Anlass seines 100. Geburtstages*, in: BOGS/FLEISCHMANN-BISTEN, *Erziehung zum Dialog*, S. 50–64, sowie Reinhard FRIELING, *Brauchen wir ein Evangelisches Konzil? Wolfgang Suckers frühe Impulse für die europäische Stimme in Europa*, in: Ebd., S. 65–74.

5 Der schriftliche Nachlass Wolfgang Suckers wird im Zentralarchiv der EKHN verwahrt (Best. 163). So fehlen die Texte seiner Vorträge der Jahre 1947/48, darunter auch zu Europa – z.B. beim Tag der Evangelischen Akademie Nassau-Hessen in Darmstadt am 5.10.1947 der Vortrag »Die gegenwärtige Gestalt des europäischen Geistes« (Titelnachweis in Best. 78 – Handakten Hans Kallenbach).

Der vergessene Kirchenpräsident

Beschäftigt man sich mit der Geschichte der 1947 begründeten EKHN, so stechen zwei Namen besonders hervor: Martin Niemöller, der zwischen 1947 und 1964 Kirchenpräsident war, und Helmut Hild, der zwischen 1969 und 1985 dieses Amt innehatte. Wolfgang Sucker hingegen und sein Wirken – nicht nur als Kirchenpräsident der EKHN zwischen 1964 und 1968 – wurden bislang in der Forschung kaum untersucht.

Wolfgang Sucker wurde am 21. August 1905 in Liegnitz geboren und starb überraschend im Alter von nur 63 Jahren am 30. Dezember 1968 in Darmstadt. An dieser Stelle soll nicht auf seinen sich in vielen Stationen vollziehenden Lebensweg eingegangen, sondern es kann nur stichpunktartig der Blick auf sein Wirken nach 1945 gelenkt werden⁶. Im Jahre 1947 gründete er in Bensheim das Konfessionskundliche Institut⁷, dessen Leitung er von Beginn an übernahm – hierfür wurde er von der hessen-nassauischen Landeskirche vom Pfarrdienst freigestellt –, und war zugleich Vorsitzender des Evangelischen Bundes in Hessen-Nassau. 1950 wurde Sucker von der Kirchensynode in die Kirchenleitung der EKHN berufen, 1957 zum Stellvertretenden Kirchenpräsident der EKHN ernannt und 1963 Präsident des Evangelischen Bundes.

Dass der 1964 zum Kirchenpräsidenten gewählte und nach nur vier Amtsjahren verstorbene Wolfgang Sucker zwischen Niemöller und Hild im kollektiven Gedächtnis der EKHN kaum noch wahrgenommen wurde und wird, hat sicherlich nicht nur mit dem alles überstrahlenden Renommee Niemöllers und Hilds zu tun, sondern es liegt auch an der Wahrnehmung von Suckers Wirken innerhalb der EKHN und der hessen-nassauischen Kirchengeschichtsschreibung⁸.

Wie schwierig man sich mit Wolfgang Sucker in der EKHN tat, vermerkte Suckers enger Freund und Propst von Starkenburg, Ernst Dondorf, als er aus Anlass von dessen 75. Geburtstag 1980 schrieb:

-
- 6 Zu den Grundzügen seiner Biographie vgl. Holger BOGS/Alexandra JORDAN, »Treue gegen Treue«. Wolfgang Sucker – Biographische Streiflichter, in: BOGS/FLEISCHMANN-BISTEN, *Erziehung zum Dialog*, S. 17–49; Christian WEISE, Sucker, Wolfgang Friedrich Heinrich, in: *Biographisches-Bibliographisches Kirchenlexikon (BBKL)*, Bd. 29, Nordhausen 2008, Sp. 1411–1416.
 - 7 Zum Wirken Suckers im Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim siehe u.a.: Cordelia KOPSCH, »... wir müssen alle Christenheit zum Evangelium rufen«, in: BOGS/FLEISCHMANN-BISTEN, *Erziehung zum Dialog*, S. 75–93, hier S. 75ff.
 - 8 Natürlich spielt hierbei auch eine zentrale Rolle, dass Wolfgang Sucker nur für den relativ kurzen Zeitraum von vier Jahren wirken konnte und sowohl sein Amtsvorgänger als auch sein Nachfolger zu den prägenden Personen der EKHN wurden.

Erst hatte ich vor, ein kleines Buch der Freundschaft zu schreiben, das in einem ersten Teil verdeutlichen sollte, was Freundschaft ist, in einem zweiten Abschnitt das Leben mit dem Freunde schildern, den ersten Teil gewissermaßen mit Blut und Leben anfüllend und dann in einem dritten Kapitel von der Vergänglichkeit reden sollte, um herauszustellen, wie rasch dieses unser Leben vergeht und wie wenig über den Tod hinaus bleibt. Dies schien mir deshalb so wichtig zu sein, weil die Bedeutung Wolfgang Suckers gar nicht recht erkannt schien, weil er zu rasch vergessen war und weil für viele die kurze Zeit seines Wirkens als Kirchenpräsident nur ein Stückchen ferne, unbedeutende Geschichte ist⁹.

Bezeichnend war auch, wie sich unmittelbar nach Suckers Tod die damalige Synode verhielt. Knapp zweieinhalb Monate, nachdem Sucker begraben worden war, fand am 23. März 1969 die erste Sitzung der Frühjahrssynode statt. Dort hieß es zur Eröffnung:

Die Persönlichkeit des Heimgegangenen und sein Lebenswerk wurden in ihrer Bedeutung für unsere Kirche, für die Evangelische Kirche in Deutschland und die Ökumene, aber auch im kulturpolitischen Raum und damit für die breitere Öffentlichkeit anlässlich der Trauerfeier am 5. Januar dieses Jahres in Darmstadt und in den folgenden Wochen und Monaten mündlich und schriftlich in nahezu umfassender Weise gewürdigt, so daß sich die Synode, ohne an dieser Stelle noch etwas hinzufügen zu können, heute nur mit Dankbarkeit daran erinnern kann¹⁰.

Wohlgemerkt: Der Sprecher empfand Dankbarkeit für die an anderen Stellen ausgesprochenen Würdigungen, nicht aber für Sucker selbst. Es folgte eine Lesung aus dem 119. Psalm, die länger als die Würdigung Suckers war. Die Synode ging unmittelbar zur Tagesordnung über.

Warum wurde dieser Kirchenpräsident wiederholt ausgeblendet und fand keinen Platz im kollektiven Gedächtnis der EKHN? Letztlich lassen sich hierauf nur einige Indizien als erste Antworten finden. Auf viele seiner Zeitgenossen wirkte Sucker unpolitisch, weil er gedanklich die zwei »Reiche« trennte, d.h. Geistliches und Weltliches auseinanderzuhalten versuchte. In einer sich (zunehmend stärker) politisch verstehenden und auch so von außen wahrgenommenen Landeskirche gereichte dies Sucker nicht zum Vorteil. Und weil sich Sucker darin von Niemöller und Hild unterschied, erscheint in der Retrospektive seine Amtszeit als Kirchenpräsident in der Geschichte der EKHN allenfalls als Episode. Suckers Zeitgenossen war dies bewusst. Nicht zufällig wurde er in einem Nachruf als »einsamer Rufer in der Wüste« beschrieben¹¹. Doch wird man Wolfgang Sucker in keiner Weise gerecht, wenn man ihn auf seine Amtszeit als Kirchenpräsident redu-

9 DONDORF, Von seinem Licht ein Strahl, S. 199.

10 Verhandlungen der Kirchensynode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau. Vierte Kirchensynode, 3. Tagung vom 23. bis 26. März 1969 in Frankfurt a.M., S. 17f.

11 So Heinrich STUBBE in seinem Nachruf »Christ und Welt«, in: Der Evangelische Bund, Mitteilungsblätter 1/2 (1969), S. 3.

ziert. Vielmehr muss auch seine Zeit und sein Wirken als Stellvertreter des Kirchenpräsidenten Niemöller und im Evangelischen Bund gesehen werden. Für seine Vernachlässigung spielt sicherlich auch eine Rolle, dass Suckers Amtszeit in eine Phase der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland fiel, die in den letzten Jahren in der Forschung als Übergangsperiode von der Nachkriegszeit zu einem Jahrzehnt »nach dem Boom« gewertet wurde¹². In diesem Zeitraum änderte sich nicht nur die westdeutsche Gesellschaft und die politische Kultur, sondern auch die evangelischen Landeskirchen durchlebten einen Transformations- und Veränderungsprozess ungeahnten Ausmaßes, der mit einem umfassenden Generationenwechsel, auch in den zentralen kirchlichen Ämtern, einherging¹³. Diese sowohl in der wissenschaftlichen Forschung als auch innerkirchlich vorgenommene Fokussierung auf die unmittelbare Nachkriegszeit und zugleich auf die 1970er Jahre als Beginn eines Veränderungs- und eines innerkirchlichen Demokratisierungsprozesses haben dazu geführt, dass man Wolfgang Sucker und seine Amtszeit aus dem kollektiven Gedächtnis der EKHN verbannte und aus der Kirchengeschichtsschreibung ausblendete. Hier zeichnet sich ein Forschungsdesiderat ab, das hoffentlich in Bälde aufgegriffen wird.

Erfahrene und gelebte Ökumene

Um Suckers Europabild angemessen erfassen zu können, ist es zunächst unumgänglich, sich zu vergegenwärtigen, dass Sucker seit der nationalsozialistischen Diktatur ein aktiver Ökumeniker war. Dieses Anliegen teilte er mit Niemöller, der während seiner Haft im Konzentrationslager Dachau gemeinsame Gottesdienste mit katholischen Mithäftlingen feierte. Wie Niemöller erfuhr auch Sucker in gemeinsamen Andachten und Gottesdiensten, insbesondere in seiner Zeit als Wehrmachtssoldat (1940–1945), die gelebte Gemeinsamkeit aller Christen, die sich unter dem Druck des totalitären diesseitigen Heilsanspruchs in Gestalt des Nationalsozialismus herausgebildet hatte.

Gleichwohl unterscheiden sich die ökumenischen Aktivitäten von Niemöller und Sucker: Augenfällig ist insbesondere die sehr unterschiedliche Wahrnehmung des orthodoxen Christentums. Während Niemöller den Kontakt dorthin bereits früh suchte und fand, konzentrierte sich Sucker lange

¹² Vgl. hierzu: Anselm DOERING-MANTEUFFEL/Lutz RAPHAEL, Nach dem Boom. Perspektiven auf die Zeitgeschichte nach 1970, Göttingen 2008.

¹³ Vgl. hierzu: Stefan SCHMUNK, Die Ökonomie des Glaubens. Die Ev. Kirche Hessen/Nassau und der Sprung in die Moderne, 1945–1980, Diss. TU Darmstadt 2011.

Zeit auf den Katholizismus. Die Kraft der Orthodoxie erlebte er erst relativ spät und erst kurz vor seinem Tod, nämlich im Rahmen der vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968¹⁴. Uppsala wurde durch zwei unterschiedliche Ereignisse bzw. Entwicklungen nachhaltig geprägt: Einerseits durch die Studentenunruhen der 68er Generation und andererseits durch das Zweite Vatikanische Konzil, das zwischen 1962 und 1965 stattgefunden hatte¹⁵. Die darauf bezogenen Diskussionen wirkten prägend auf Sucker. Vor allem aber führte die erneute Bestärkung der Einheitsformel von Neu-Delhi bei ihm zu einer veränderten Wahrnehmung des orthodoxen Christentums und zu einer ökumenischen Öffnung.

Einen Anhaltspunkt für die unterschiedliche ökumenische Ausrichtung von Niemöller und Sucker liefern zudem die zahlreichen Auslandsreisen, die beide Theologen als Kirchenpräsidenten der EKHN unternahmen. Von Martin Niemöller ist hinlänglich bekannt, dass er unglaublich viel reiste. Er bereiste die ganze evangelische Welt (USA, Australien, Großbritannien, Skandinavien) und darüber hinaus gelegentlich Länder der sogenannten »Dritten Welt« und des von der Sowjetunion dominierten »Ostblocks«. In katholisch geprägte Länder reiste Niemöller jedoch eher selten. Sucker hingegen ging vergleichsweise selten auf Reisen. Und anders als Niemöller besuchte er regelmäßig die katholisch geprägten Länder Österreich und Italien. Seine beiden wichtigsten Ansprechpartner waren die Evangelisch-lutherische Kirche in Österreich und die Waldenser in Italien. In Italien engagierte er sich zudem wiederholt in der Urlauberseelsorge¹⁶. Hin und wieder besuchte er außerdem Großbritannien und fallweise andere Länder zu Kongressen. So unterschiedlich die Ausrichtung der von Niemöller und Sucker gelebten Ökumene auch war, so muss zugleich bedacht werden, dass sich beide in dieser Perspektive als Kirchenpräsident und Stellvertreter aufs Beste ergänzten.

Ökumene und Europa

Bei Wolfgang Sucker war die Ökumene aufs engste verknüpft mit seiner persönlichen Vorstellung von und über Europa. Dies kann exemplarisch an zwei Vorträgen Suckers vor Augen geführt werden, die er Mitte der 1960er Jahre hielt, sowie an einem 1963 veröffentlichten Artikel. Der erste Vortrag unter dem Titel *Die Entdeckung der ökumenischen Dimension der Chris-*

14 Vgl. zu Uppsala: Jutta KOSLOWSKI, *Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion*, Berlin 2008.

15 Ebd.

16 Zunächst auf der Insel Capri, später in der sizilianischen Stadt Taormina.

tenheit stammt aus dem Jahr 1964. Sucker hatte ihn am 28. Juni in Ellwangen gehalten. Hier ging er wie folgt auf sein Thema ein:

Wie meinen Sie, müßte einer unserer Urenkel im 21. Jahrhundert die gegenwärtige Situation der Christenheit in der Welt, in Europa, in Deutschland beschreiben? [...] Ich meine, unser Urenkel müßte über die Geschichte der Christenheit in dieser unserer Zeit die Überschrift setzen: »Das ökumenische Zeitalter der Christenheit«¹⁷.

Es wird deutlich, welch enormen Stellenwert die Ökumene für Sucker hatte. Die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts war für ihn »das ökumenische Zeitalter der Christenheit«, zumindest wünschte er sich, dass es in dieser Form von zukünftigen Generationen und Christen wahrgenommen werden sollte. Dies lag begründet in der theologischen Schwerpunktsetzung Suckers. Er sah im Leben und Wirken Jesu Christi den zentralen, überkonfessionellen Grund der »Christentümer« – hierbei handelt es sich sozusagen um Suckers Dreh- und Angelpunkt der Ökumene –, denn ausschließlich Jesus Christus sei von »entscheidungsschwerer Bedeutung für jeden Menschen, gleichgültig wann und wo er lebt«¹⁸.

Am 12. Dezember 1965, vier Tage nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils, äußerte sich Sucker in einer Rundfunkansprache des Hessischen Rundfunks über die Ergebnisse der über drei Jahre andauernden Beratungen und Gespräche. Der Dialog innerhalb der katholischen Kirche, der während des Konzils weithin nach außen sichtbar geworden sei, erwecke in ihm Hoffnung und Zuversicht. Er sagte dazu: »Es ist immer dann fruchtbare Zeit in der Christenheit, wenn sie unter dem Zwiespalt zwischen ihrem Auftrag einerseits und ihrem Wirken und ihrer Gestalt andererseits leidet«¹⁹. Diese Hoffnung auf fruchtbare Veränderung übertrug Sucker auch auf das Verhältnis der christlichen Kirchen untereinander, ungeachtet der Tatsache, dass die Praxis nicht immer zuversichtlich stimmte, wenn man beispielsweise daran denkt, dass es damals etwa beim Umgang mit konfessionsverschiedenen Ehen noch Unterschiede zwischen den Positionen der christlichen Kirchen gab²⁰. Einen Vortrag über die Chancen eines die Konfessionsgrenzen überschreitenden Dialogs beendete er mit den Worten:

17 ZA EKHN 163/202.

18 Ebd.

19 Rundfunkansprache »Zum Abschluß des Konzils« vom 12. Dezember 1965, HR, in: ZA EKHN 163/202.

20 Wolfgang Sucker diskutierte das Thema der »Mischehe«, eine in den 1950er und 1960er Jahren gebräuchliche Bezeichnung für die Eheschließung zwischen einem evangelischen und einem katholischen Ehepartner, in einer Publikation des Konfessionskundlichen Instituts bereits Ende der 1950er Jahre. Siehe: Joachim LELL u.a. (Hg.), *Die Mischehe. Ein Handbuch für die evangelische Seelsorge*, Göttingen 1959. Eine zeitgenössische Diskussion zum Thema Mischehe und insbesondere Suckers Position hierzu findet sich in: *Der Spiegel* 20 (1961): »Mischehen. Wie Bruder und Schwester«.

Auch hier ist die katholische Kirche in Bewegung gekommen [...] Ja es zeigt, wie sehr die Provokation durch die Welt beiden Kirchen gemeinsam ist und sie zur Zusammenarbeit auch auf ethischem Felde zusammenzwingt. Lassen Sie mich schließen mit dem Satz: Das Konzil ist zu Ende, eine neue Arbeit der Kirchen miteinander beginnt²¹.

Bereits zwei Jahre zuvor, in dem eingangs erwähnten Artikel *Die Christen und Europa*²², sprach Sucker von einem »Zeitalter der europäischen Einigung«, welches bereits angebrochen sei. Dieser Einigung stehe selbst die Reformation nicht im Wege, die Sucker keineswegs als Spaltung Europas interpretierte. Umgekehrt verwahrte sich Sucker gegen die Vorstellung, die europäische Einigung könne nur durch eine Überwindung bzw. durch ein Rückgängigmachen der Reformation erreicht werden. Europa, so Sucker, könne nicht gerettet werden, »indem man es auffordert zu einer vergangenen Lebensgestalt zurückzukehren«²³. Damit erteilte er der Vorstellung von einer wiederherzustellenden Einheit Europas im Sinn des mittelalterlichen christlichen Abendlands und dem katholischen Anspruch auf die Rückführung der evangelischen Christentümer in die katholische Einheit eine klare Absage. Zugleich richtete er den Blick in die Zukunft, wenn er allen christlichen Konfessionen die für sie existentielle Herausforderung ankündigte, den christlichen Glauben in Europa und in der Welt neu verkünden zu müssen. Denn die gesamte Welt erlebe derzeit eine »totale Verweltlichung«. Sucker konstatierte:

Den Europäer kann man als völlig der Immanenz verfallen beschreiben, als Sendbote dieser Immanenzverfallenheit missioniert er heute die ganze Welt, die sich trotz ihres nachkolonialen Zeitalters [...] im Prozeß einer totalen Europäisierung befindet: [...] die Errungenschaften Europas überfluten heute die ganze Welt, und wir müssen zur Verdeutlichung sagen: dabei steht der Europa konstituierende christliche Glaube nie mit im Angebote. Wir befinden uns eben in der nachchristlichen Epoche Europas, das sich von seinem Wurzelgrund abgewandt hat. Christlich gesprochen: Europa unterliegt der Notwendigkeit einer neuen Missionierung und Evangelisierung²⁴.

Als »Charakteristikum des europäischen Lebens« bezeichnete er das »Gegenüber von Staat und Kirche«, d.h. den Dualismus von Diesseitigkeit und Religion. Für Sucker stand fest, das »Heil des Menschen kommt durch Gottes Gnade«. In der Gegenwart aber gehe es,

21 Rundfunkansprache »Zum Abschluß des Konzils« vom 12. Dezember 1965, HR, in: ZA EKHN 163/202.

22 SUCKER, Die Christenheit in Europa, S. 1–3.

23 Ebd.

24 Ebd.

wenn vom Heil des Menschen die Rede ist, [allein] um die Versuche der Herstellung einer endgültigen Weltgestalt, möge man die nun »Drittes Reich« oder »Klassenlose Gesellschaft« nennen.

In dieser Tendenz erkannte Sucker »den Krebschaden Europas«, der in die ganze Welt ausstrahle: Diese werde »zu einem Schlachtfeld von Kriegen, in denen Absolutismen widereinander streiten« und sich anschicken, die christliche Vorstellung von einem Reich Gottes in die diesseitige Welt zu verlagern und so zu pervertieren²⁵.

Die von Sucker skizzierte Perspektive war düster und der von ihm ange-deutete Ausweg erscheint auch aus heutiger Sicht äußerst beschwerlich. So hätten gerade die Europäer in der Vergangenheit die leidvolle Erfahrung gemacht, dass Versuche, diesseitige Heilsversprechen zu realisieren, wiederholt scheiterten. Darüber hinaus hätten die Europäer »aus der christlichen Verkündigung gelernt«, dass »die Erde [...] der Ort des Relativen, des Zeitlichen, des Begrenzten und Unvollkommenen« sei. Dementsprechend sei unter den Europäern die »klare Erkenntnis darüber vorhanden gewesen [...], daß der Staat nicht das ewige Heil der Menschen und die Kirche nicht das zeitliche Wohl der Menschen zu besorgen hat«. Europa, so Sucker, könne man daher »als den Raum beschreiben, in dem man sich für seine Lebensgestalt im großen und kleinen auf Vorläufiges, immer Abbruchreifes »verläßt«.

Nach Ansicht Suckers drohten diese Einsichten und Erfahrungen angesichts einer immer weiter um sich greifenden »Verweltlichung« aber verloren zu gehen. Er forderte daher im Sinn Luthers dazu auf, an dem Wort Gottes festzuhalten. Wenn das Christentum an Bedeutung verliere, komme dies einem »Ende Europas« gleich: »Europa ist dort, wo die Verkündigung des Evangeliums eine öffentliche Macht ist«²⁶.

Sein Aufruf zu einer »neuen Missionierung und Evangelisierung« war folglich an alle »Christentümer« adressiert. Um totalitaristische Macht- und Gestaltungsansprüche abwehren zu können, müssten die »Christentümer« aufhören, miteinander zu konkurrieren: »Für sich selbst kämpfende Konfessionen sind eine Unmöglichkeit geworden«. Vielmehr müsse man »die Notwendigkeit einer gesamtchristlichen Strategie in ökumenischer Verbundenheit« erkennen²⁷. Durch die Pflege des Dialogs sollten sich die verschiedenen »Christentümer« aufeinander zu bewegen und ergänzen und es auf diese Weise dem (europäischen) Menschen ermöglichen, sich neu auf die

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd.

²⁷ Als Sucker diesen Aufsatz schrieb, dachte er dabei noch nicht an die orthodoxen Kirchen in den mittel- und osteuropäischen Staaten, die er mit Blick auf die Dominanz der Sowjetunion als verloren betrachtete. Erst 1968, auf der vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, erkannte er deren Behauptungs- und Lebenswillen.

Bibel und Jesus Christus zu besinnen. Vor diesem Hintergrund erschien Europa zunächst als Missionsland, aber zugleich auch als Vorbild. Denn wenn es gelänge, dass man in Europa den Dialog und damit den Weg hin zu einer »Einigung im Glauben« wählte, dann erscheine

Europa als der Raum, der über die ganze Welt hin exemplarisch wirkt mit seiner Kraft, in Gegensätzen zu leben und sich vor ihnen nicht zu fürchten. Europa ist wirklich Raum eines exemplarischen Gesprächs²⁸.

Genau darauf setzte Sucker seine Hoffnung, die darin gründete, dass durch das »menschenunabhängige Wirken des Evangeliums und aus der ehrfürchtigen Liebe zu dem Personsein des Anderen« Toleranz entstünde²⁹. Dies war für Sucker eines der zentralen Anliegen. Es zeigt zugleich, wie sehr für ihn Ökumene mit Toleranz gegenüber den »Anderen« verbunden war. Genau darauf baute sein Europabild auf.

Schlussbemerkung

Gemessen an den oben angesprochenen Ausführungen Suckers aus den 1960er Jahren sollte sich Europa zu einem christlich geprägten Raum vieler Völker unterschiedlicher und dennoch toleranter und dialogfähiger Konfessionen entwickeln. Seine Position war aber im Grunde eine defensive. Denn sie speiste sich aus dem Bemühen, die drohende Bedeutungslosigkeit des Christentums und die Fehlorientierung des Menschen an Ideologien und totalitären Heilsversprechen zu verhindern. Dem entgegenzuwirken, hätte es nach Ansicht Suckers großer Anstrengungen bedurft. Hierbei ruhte seine Hoffnung auf der Bildung bzw. der Bildungspolitik. So schrieb er schon 1963:

In diesem Zusammenhang setzen wir unsere Hoffnung besonders auf die Schule und erhoffen uns [...] vor allem auch eine Immunisierung des jungen Menschen gegen die sich ständig anbietenden Absolutismen und Totalitarismen. Für das Kommende brauchen wir kritische Menschen – unter dem Gesetz des Gewissens und der Vernunft³⁰.

Doch gerade junge Menschen scheinen seinem erzieherischen Ansatz kein oder nur wenig Gehör geschenkt zu haben. Die »68er« Bewegung erwies sich in Suckers Augen als unvernünftig und als nicht hinreichend immunisiert gegen den Totalitarismus (in diesem Fall linker Prägung). Aber nicht nur die studentische Jugend, sondern auch die evangelische Kirche selbst

²⁸ Siehe Anmerkung 1.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

war nicht dialogfähig genug, was 1968 auf der konfliktträchtigen Herbstsynode der EKHN, aber auch in anderen Landeskirchen augenfällig wurde. Da Sucker bereits 1968 verstarb, hatte er nur wenige Jahre lang die Möglichkeit, sich aus der gesellschaftlich hervorgehobenen Position eines Kirchenpräsidenten heraus für seinen bildungspolitischen Ansatz und sein Europabild einzusetzen.

Autorenverzeichnis

Professor Dr. Riho Altnurme, University of Tartu, Faculty of Theology,
Ülikooli 18, 50090 Tartu, Estland

Holger Bogs, Leiter des Zentralarchivs der Evangelischen Kirche in Hessen
und Nasau, Ahastraße 5 a, 64285 Darmstadt

Professor Dr. Dr. h.c. Heinz Duchhardt, Sprecher des Graduiertenkollegs
»Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ›Europa««, Staudinger-
weg 9, 55128 Mainz

PD Dr. Gregor Etzelmüller, Universität Heidelberg, Wissenschaftlich-Theo-
logisches Seminar, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg

Professor Dr. Andreas Holzem, Eberhardt-Karls-Universität Tübingen,
Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kir-
chengeschichte, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Professor Dr. Jochen-Christoph Kaiser, Universität Marburg, FB Evange-
lische Theologie, Fachgebiet Kirchengeschichte, Lahntorstraße 3, 35037
Marburg

Professor Dr. Ralph Rotte, RWTH Aachen, Philosophische Fakultät, Insti-
tut für Politische Wissenschaft, Mies-van-der-Rohe-Straße 10, 52074
Aachen

Landesbischof Professor Dr. Friedrich Weber, Evangelisch-lutherische
Landeskirche in Braunschweig, Vorsitzender des Missionsausschusses des
Evangelisch-lutherischen Missionswerkes in Niedersachsen, Dietrich-Bon-
hoeffer-Straße 1, 38300 Wolfenbüttel

Personenregister

- Adam 23
Adenauer, Konrad IX, 136, 140,
147f., 151f.
Alexander, Metropolit der EAOK
105
Antonelli, Giacomo 32
Arendt, Hanna 89
Arnold, Wilhelm 44
Aquin, Thomas von 42
- Baltzer, Eduard VII, 1–6, 8
Baltzer, Johann Friedrich 1
Barclay, Robert 6
Barth, Karl VIII, 51–76, 141, 145f.
Baumgarten, Hermann 22
Benedikt XVI., Papst 112, 114f.,
121, 123, 125–128, 130–133
Bereczky, Albert 69, 71
Bismarck, Otto von 11, 23, 47, 144
Böhmer, Johann Friedrich 21
Bonhoeffer, Friedrich 57
Bormann, Martin 142
Briand, Aristide 8
Burckhardt, Jacob 23
Burgelin, Pierre 146
- Calvin, Johannes 25
Castel, Charles-Irénée de, Abbé de
Saint-Pierre 6
Cavour, Camillo Benso von 28
Christian II., Kurfürst von Sachsen
19
Coudenhove-Kalergi, Richard 8
Courtin, René 146
- Daladier, Édouard 59
- Delp, Alfred 87
Dmitrovski, Pavel 105
Doehring, Bruno 145
Döllinger, Ignaz von 37–42
Dondorf, Ernst 155f.
Droste-Vischering, Clemens August
von 45
Droysen, Gustav 14
Dupanloup, Félix Antoine Philibert
29
- Effel, Jean 106
Ehler, Hermann VIII, 140, 149–151
Einsiedel, Horst von 88
Erzberger, Matthias 30f.
- Ficker, Julius 24
Freudenberg, Adolf 146
Friedrich III., Deutscher Kaiser 3
Friedrich II., König von Preußen 11,
22f., 144
Fronmüller, Josephine 20, 24, 45
Fronmüller, Maria 20, 24, 45
- Gablentz, Otto Heinrich von der 88
Gerlach, Ludwig von 45
Gerstenmaier, Eugen 84, 87, 140,
142
Guisan, Henri 66
Goerdeler, Carl Friedrich 86
Görres, Joesph 23
Gollwitzer, Helmut 146
Grass, Karl Konrad 103
- Haeften, Hans-Bernd von 87
Haeften, Werner von 87

- Hassel, Ulrich von 87
 Haubach, Theodor 87, 91
 Hauer, Wilhelm 79
 Heckel, Theodor 142
 Heinemann, Gustav 137, 144, 146–149
 Heinrich VIII., König von England 34
 Hefele, Carl Joseph von 42f.
 Herder, Benjamin 31, 42, 46
 Hild, Helmut 155f.
 Hildebrandt, Franz 57
 Hitler, Adolf 55, 57f., 62, 64, 72, 87f., 136, 144
 Hohenlohe-Ingelfingen, Prinz Adolf zu 38
 Holl, Karl 141
 Hromádka, Josef 55, 57, 60, 62, 70f.
 Hurt, Jakob 97
- Jakobsen, Carl Robert 97f.
 Janssen, Johannes VII, 9–49
 Jesus Christus 56, 59–61, 82, 159, 162
 Joann, Bischof von Petschory 105
 Johannes XXIII., Papst 116, 121
 Johannes Paul II., Papst 112, 116–119, 121, 123–125, 127–130, 132
- Kant, Immanuel 6
 Ketteler, Wilhelm Emmanuel von 42, 44
 Kleutgen, Josef 33, 38
 Klopp, Onno 23, 30, 44, 46, 48
 Köstlin, Julius 24
 Kōpp, Johan 98
 Kues, Nikolaus von 10
 Kukk, Jakob 102f.
 Kulbusch, Paul 104
- La Mennais, Hugo-Félicité Robert de 35
- Leber, Julius 87
 Leisman, Nikolai 105
 Lenz, Max 20, 24
 Leo XIII., Papst 46
 Ludwig XIV., König von Frankreich 26
 Luther, Martin 11, 20, 25, 161
- Manning, Henry Edward 34–36
 Meletios IV., Patriarch von Konstantinopel 104
 Mennicke, Carl 84
 Mierendorff, Carl 87, 91
 Moltke, Freya von 80, 85
 Moltke, Helmuth James von 80, 85–88
 Montalembert, Charles de 29
- Napoleon III., Kaiser der Franzosen 28, 30, 34
 Newman, John Henry 36
 Niederstetter, Michael 19
 Nikolaus II., Russischer Zar 96
 Niemöller, Martin 137, 144–150, 155–158
 Nobs, Ernst 66
 Novalis (Friedrich von Hardenberg) 9
- Päts, Peeter 105
 Pastor, Ludwig von 11, 13
 Paul VI., Papst 121
 Paulsen, Friedrich 44
 Paulus, Apostel 63
 Penn, William 6
 Peters, Hans 88
 Pitra, Jean-Baptiste-François 41
 Pius IX., Papst 32f., 40f.
 Pius XI., Papst 117
 Pius XII., Papst 111f., 116–118, 133
 Plaßmann, Hermann Ernst 38
 Poelchau, Dorothee 80, 85

- Poelchau, Harald VIII, 79–86, 88,
91, 93
Prenter, Regin 58
- Rahamägi, Hugo Bernhard 104
Ranke, Leopold (von) 14, 16, 21, 34
Reichwein, Adolf 87f., 91
Reimann, Villem 97
Reisach, Karl August von 29f., 32,
35, 39, 41
Röpke, Wilhelm 76
Rösch, Augustin 87
Rosenstock-Huessy, Eugen 88
Rossi, Giovanni Battista de 41
Rothe, Richard 84
- Scheler, Max 30
Schelling, Friedrich Wilhelm 23
Schenk, Claus Philipp Maria, Graf von
Stauffenberg 87
Schiller, Friedrich 22f.
Schlegel, August Wilhelm 23
Schlegel, Friedrich 23
Schneider, Andreas 30, 43, 45
Selß, Gustav 3
Sigmund-Schultze, Friedrich 141
Speltz, Johann 21f., 32
Sucker, Wolfgang IX, 153–163
Stalin, Josef 73
Stein, Carolin von 30
Steinle, Eduard von 24
- Stolberg, Friedrich Leopold zu 17
Sybel, Heinrich 14, 20, 24, 43
Sydow, Maria von 32, 35f., 38, 40f.
- Theiner, Augustin 33, 41
Thurneysen, Eduard 52
Tillich, Paul 79, 81f., 91
Trotha, Carl Dietrich von 88
Trott zu Solz, Adam von 87
Tocqueville, Alexis de 22
Tönisson, Karl 101
- Uhlich, Leberecht 2
- Vinzenz von Lérins, 39
Visser't Hooft, Willem Adolf 73,
139, 143, 145
- Waal, Anton de 22
Weber, Max 26
Wehberg, Hans 8
Wilhelm I., Deutscher Kaiser 31
Wilson, Woodrow 140
Wiseman, Nicholas 35f., 41
- Yorck von Wartenburg, Paul 146f.
Yorck von Wartenburg, Peter 86–88,
146
- Zaiser, Wilhelm 72
Zwingli, Huldrych 25

