

lizismus durch das so genannte Engelwerk zu begegnen. Der Blick auf den historischen Fall, der frappante Ähnlichkeiten im Bereich des vermeintlich frommen Lebens (Geisterglaube; außerordentliche Medien und Botschaften) mit den Praktiken des Engelwerks aufwies, sollte als Warnung dienen [243f.].

Weiß zeichnet die Geschehnisse akribisch nach, lässt die Quellen reichlich zu Wort kommen und lässt die Leserin bzw. den Leser auch durch die lebendige Darstellungsweise einen intensiven Anteil an ihnen nehmen. Er schreibt keine »chronique scandaleuse« oder eine »Kriminalgeschichte des Christentums«, obwohl es sich um tatsächlich erschreckende Vorkommnisse handelt. Man kann nach der Lektüre Otto Weiß' Fazit nur beipflichten: Es geht um den »Missbrauch von Macht« und Autorität in der Kirche, auch durch Männer der Kirche. Es geht aber auch um deren Ängste und Unsicherheiten angesichts persönlicher Krisen wie angesichts einer sich dramatisch verändernden Gesellschaft, die sie nahe an der Verzweiflung Zuflucht dort suchen ließen, wo ihnen der Himmel offen zu stehen schien. Weiß' Buch legt zugleich den Blick frei auf ultramontane Netzwerkstrukturen und auf das radikale ultramontane, antiaufklärerische und antimoderne Projekt, dem sich die Protagonisten allesamt verschrieben hatten. Sie zogen es gegen ihre Gegner (Theologen wie Dollinger oder auch den eher staatskirchlich orientierten Passauer Bischof von Hofstätter) unter Berufung auf den himmlischen Auftrag und seine Unterstützung ohne jegliche Rücksichtnahme durch. Sie erreichten jedoch nicht immer das Ziel, wie das von Senestrey und Schaezler im Auftrag der »Höheren Leitung« betriebene Vorhaben zeigt, Johann Michael Sailer in Rom indizieren zu lassen. Otto Weiß' Studie ist unverändert qualitativ und verdient noch immer Aufmerksamkeit.

Bernhard Schneider

IRENE DINGEL, HEINZ DUCHHARDT (HRSG.): Die europäische Integration und die Kirchen. Band II: Denker und Querdenker (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beiheft 93). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2012. IX, 169 S. ISBN 978-3-525-10115-5. Geb. € 39,99.

Der von den beiden Direktoren des Mainzer Instituts für Europäische Geschichte herausgegebene Band enthält acht Beiträge einer Vorlesungsreihe von 2010/11. Es ging um die Frage, wie sich kirchliche bzw. kirchennahe Institutionen und deren Repräsentanten zum Prozess der europäischen Einigung positionierten und ihn zu beeinflussen versuchten. Es ist ein bunter Strauß entstanden, der sich zeitlich vom 19. Jh. bis zur Gegenwart erstreckt, sowohl einzelne Fallbeispiele beleuchtet als auch systematische Überblicke bietet und historische, kirchen- und theologiegeschichtliche sowie politikwissenschaftliche Perspektiven vereint. Auch wenn der rote Faden nicht immer unmittelbar erkennbar ist, handelt es sich um ein spannendes und anregendes Buch zu einem bedeutsamen Thema.

Der Historiker *H. Duchhardt* stellt den Nordhäuser Pfarrer E. Baltzer vor, der wegen seiner rationalistischen Einstellung 1847 mit seiner unierten (nicht lutherischen, so S. 2) preußischen Landeskirche brach, eine »Freie Protestantische Gemeinde« gründete und sich politisch engagierte, u. a. im Vorparlament der Frankfurter Paulskirche. In zwei Schriften aus den Jahren 1871 bzw. ca. 1885 (posthum veröffentlicht 1931) trat er für pazifistische Ideale und die Schaffung eines internationalen Vertragsrechtes sowie für die Gründung einer »Europäischen Union« ein, für die er eine Satzung als »politischer Friedensbund« entwarf. Während er in seiner ersten Schrift ausdrücklich auf das Urchristentum Bezug nahm, argumentierte er später nur noch politisch. Die Frage, ob es einen – vom Autor offenbar vermuteten – Zusammenhang gibt zwischen der Abwendung

Baltzers von Kirche und Theologie und der Entwicklung seiner zukunftsweisenden politischen Gedanken, muss offen bleiben.

Ebenfalls einer Gestalt des 19. Jh. wendet sich der kath. Kirchenhistoriker *A. Holzem* zu. Der Historiker *J. Janssen* verwarf das dominante preußisch-protestantische Geschichtsbild und vertrat einen »vorwiegend [groß-]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« (43). Durch das Infallibilitätsdogma sah Janssen seine Europa-Vision durchkreuzt und schloss sich zunächst den Kritikern an. Unter dem Eindruck des Kulturkampfes revidierte er seine ablehnende Haltung wieder. »Von seinen Ideen eines katholischen Europa unter deutscher Führung jedoch hatte die internationale wie nationale Entwicklung nichts übrig gelassen.« (46) Für die katholisch Intellektuellen des Kaiserreiches konstatiert Holzem abschließend auch allgemein »ein weitgehendes Nicht-Verhältnis ... zum Thema und Problem ›Europa‹« (ebd.).

Der evang. Systematiker *G. Etzelmüller* befasst sich mit dem Thema »K. Barth als Europäer und europäischer Theologe«. Er zeigt auf, dass der politische Gedanke einer europäischen Gemeinschaft bei Barth kaum eine Rolle gespielt habe. Zunächst hätten theologische Überlegungen, die Forderungen nach rechter Gotteserkenntnis und Evangeliumsverkündigung, im Vordergrund gestanden, später der Kampf gegen den Nationalsozialismus als »antichristlicher Gegenkirche« (59). Nach 1945 begegne das Stichwort Europa in Barths Schriften sogar noch seltener als vorher. Ausführlich geht Etzelmüller auf Barths ambivalentes Verhältnis zum Sozialismus vor dem Hintergrund des Ost-West-Konfliktes ein. Trotz der Ablehnung einer Identifizierung von christlichem Glauben und sozialistischer Weltanschauung habe Barth kein klares Nein gegenüber dem Kommunismus ausgesprochen, vielmehr für einen »dritten Weg« plädiert. In diesem Zusammenhang weist Etzelmüller auf einige aus heutiger Sicht offensichtliche Fehleinschätzungen Barths hin – so wenn Barth meinte, die Regierung der DDR sei grundsätzlich willens gewesen, mit politischem Widerspruch einer freien Kirche zu rechnen, oder wenn er sich gegen seine Instrumentalisierung durch die kommunistische Regierung in Ungarn nicht öffentlich verwahrte, was 1958 schon W. A. Visser 't Hooft kritisierte. Eine weitere Fehleinschätzung Barths war es wohl, wenn er meinte, der Kommunismus habe sich im Unterschied zum Nationalsozialismus nie des Antisemitismus schuldig gemacht.

Landesbischof *F. Weber* erinnert an den Gefängnispfarrer H. Poelchau, der in den vergangenen Jahren wieder stärker ins öffentliche Bewusstsein gerückt ist, weil er dem inhaftierten Grafen v. Moltke und seiner Frau als Kurier für deren 2011 publizierten Briefwechsel diente. Vielleicht etwas einseitig wird Poelchau dem Lager der religiösen Sozialisten um Tillich zugeordnet. Im Zusammenhang der Kontakte Poelchaus zum Kreisauer Kreis geht der Autor auf die auf ein »Europa der Regionen ... auf integral-föderalistischer Basis« abzielenden europapolitischen Vorstellungen des Kreises ein (89). Der genaue Anteil Poelchaus an diesen Überlegungen wird leider nicht so recht deutlich.

Der Kirchenhistoriker *R. Altnurme* präsentiert einen Abriss der Kirchengeschichte Estlands. Im Zuge der Russifizierung wurde die Orthodoxie im 19. Jh. in dem traditionell lutherischen Land immer stärker. Nach Gewährung der Glaubensfreiheit 1905 kam es dann aber zu zahlreichen Re-Konversionen. Dies hing vermutlich damit zusammen, dass Esten in der lange Zeit von der baltisch-deutschen Oberschicht dominierten lutherischen Kirche zunehmend an Einfluss gewannen und dass unter den Protagonisten der estnischen nationalen Bewegung lutherische Theologen waren. Nach Erlangung der Unabhängigkeit Estlands 1918 spaltete sich die selbstständige Estnische Apostolisch-

Orthodoxe Kirche von der russisch-orthodoxen Kirche in Estland ab. Auf Grund der sowjetischen Herrschaft 1940/1944–1991 wurden die Kirchen völlig marginalisiert. Die lutherische Kirche entwickelte sich in Richtung einer Freikirche. Unter den Exil-Esten kam es teilweise zu einer engen Verbindung von Nationalgefühl und lutherischem Glauben. Die estnisch-orthodoxe Kirche wurde zwangsweise wieder in die Struktur der durch Immigration aus anderen Teilen der Sowjetunion gestärkten russisch-orthodoxen Kirche eingebunden bzw. ebenfalls ins Exil gedrängt. Nach Wiedererlangung der Souveränität wurde rechtlich die Situation aus der Zeit vor 1940 wiederhergestellt, »die Bereitschaft der Esten, die Kirchen als selbstverständlichen Teil der Gesellschaft anzuerkennen«, war indessen »erloschen« (106).

Der Politikwissenschaftler *R. Rotte* untersucht das Verhältnis des Heiligen Stuhls zu den europäischen Einigungsbestrebungen. Grundsätzlich stand man diesen Bestrebungen positiv gegenüber und unterstützte sie. Freilich sei für den Heiligen Stuhl »die europäische Integration dauerhaft nur als Einigung von Staaten und Gesellschaften auf der Basis der christlichen Werte ... vorstellbar« (122) und dementsprechend bemühe er sich um eine institutionelle Ausgestaltung z. B. gemäß den friedenspolitischen Vorstellungen des Papstes oder dem Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre und lehne mit der katholischen Lehre unvereinbare Entwicklungen in Europa vehement ab. Während der Heilige Stuhl eine Erweiterung der Europäischen Gemeinschaft durch katholische und auch orthodoxe Staaten Osteuropas begrüße, stehe er einer Erweiterung durch muslimische Länder ablehnend gegenüber. Das Verhältnis zu den protestantisch geprägten Staaten Europas wird leider nicht thematisiert.

Mit den Protestanten in der CDU und ihrem Verhältnis zur Europaidee setzt sich der evang. Kirchenhistoriker *J.-Chr. Kaiser* auseinander. Dazu holt er weit aus und stellt zunächst die Rezeption der Europaidee in Deutschland vor 1945 sowie das ökumenische Europaengagement jeweils zusammenfassend dar. Kaiser kommt zu dem Ergebnis, »dass Deutschland aufgrund der Erfahrungen des Ersten Weltkriegs und seines Ausgangs aufs Ganze gesehen europakritisch orientiert war«, erst nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs sei »eine Mehrheit der Bürger wie der Christen« vor dem Hintergrund des beginnenden Kalten Krieges bereit gewesen, »sich auf Europa und die Ökumene substantiell einzulassen« (143). In den Gremien der Genfer Ökumene hätten die Vertreter des deutschen Protestantismus um Niemöller auch nach 1945 der Europaidee eine klare Absage erteilt. Ursachen hierfür seien antikatholische Ressentiments sowie ein theologisch-moralisch stark verbrämter »linker« Nationalprotestantismus« (150) gewesen. Beim Evang. Arbeitskreis der CDU vermochte Kaiser kein eigenes europapolitisches Profil zu erkennen. Dort habe man weithin lediglich kritiklos der Westintegrationspolitik Adenauers zugestimmt und versucht, den Angriffen der »Niemöller-Adepten« mit pragmatischen Argumenten zu begegnen. Vor allem habe man sich gegen den Vorwurf verteidigen müssen, als Protestanten einer katholisch dominierten Partei anzugehören.

Der Archivar *H. Bogs* würdigt den weitgehend in Vergessenheit geratenen hessennassauischen Kirchenpräsidenten (1964–68) *W. Sucker*, der eine Marginalisierung des Christentums in Europa auf Kosten einer »Fehlorientierung des Menschen an [rechte oder linke] Ideologie und totalitären Heilsversprechen« befürchtete (162). Dem wollte er durch Mission in konfessions- und nationenverbindender europäischer Gemeinschaft begegnen. Diesseitigen Heilsversprechen erteilte er unter Berufung auf Luther eine klare Absage: Die Erde sei »der Ort des Relativen«, der Staat habe »nicht das ewige Heil der Menschen und die Kirche nicht das zeitliche Wohl der Menschen zu besorgen« (zit. n. 161). Zwischen seinem hochpolitischen Amtsvorgänger Niemöller und seinen mehr oder weniger von der »68er«-Bewegung geprägten Nachfolgern habe der als unpo-

lisch wahrgenommene Sucker »keinen Platz im kollektiven Gedächtnis« seiner Landeskirche finden können (156).
Thomas Martin Schneider

LUDWIG SIEP, THOMAS GUTMANN, BERNHARD JAKL, MICHAEL STÄDTLER (HRSG.): Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen. Tübingen: Mohr Siebeck 2012. 336 S. ISBN 978-3-16-150642-0. Geb. € 69,00.

Der vorliegende Sammelband geht dem keineswegs linear, sondern labyrinthisch verlaufenden Transformationsprozess religiöser zu säkularer Normenbegründung seit der frühen Neuzeit differenziert nach. Im ersten Teil werden philosophisch-historische, im zweiten Teil eher systematische Perspektiven ausgelotet. Der historische Teil ist dadurch besonders profiliert, dass jeweils zwei Autoren einen Problemzusammenhang thematisieren. Dadurch entsteht ein Dialog, in dem sich Übereinstimmungen, aber auch unterschiedliche Akzente und Spannungen dokumentieren. *Maximilian Forschner* betont etwa die Kontinuität zwischen Thomas und Wilhelm von Ockham in dem Sinn, dass beide einen theologischen Horizont zugrunde legen; *Günther Mensching* akzentuiert hingegen den epochalen Umbruch zwischen Aristotelischer Teleologie und dem Ockhamschen Voluntarismus, der den einzelnen als individuellen Träger universaler Rationalität verstand. *Reinhard Brandt* und *Ludwig Siep* erörtern die Rolle von Hobbes und Locke in dem Transformationsprozess der Normensäkularisierung. Brandt sieht bei beiden Denkern eine anthropologisch empirische Orientierung und er erklärt den dritten Teil des Hobbes'schen Leviathan mit seinen religiösen Referenzen für systematisch widersinnig. In Hobbes' früherer Schrift ›De cive‹ will er allerdings noch einen theistischen Begründungshorizont ausmachen. Demgegenüber findet Siep mit guten Gründen bei Hobbes eine durchgehende zweckrationale Argumentationslinie, während Locke den Gottesbegriff als Legitimationsinstanz festhalte. Dies ist freilich ein Gott, der aus der natürlichen Vernunft zu erkennen ist.

Eine dritte Etappe gilt dem Begründungshorizont bei Kant und Hegel: *Walter Jaeschke*, einer der besten Kenner der Materie, widmet seinen tiefeschürfenden Text der Umakzentuierung in den Begründungsformen auf die Struktur des Willens. Bei Kant tritt die Religion im normativen Zusammenhang daher gänzlich in den Hintergrund. Auch Hegel setzt, Jaeschke zufolge, das säkulare Prinzip letztlich unbefragt voraus; nur indirekt als Maßstab überpositiver ›Gesinnung‹ kommt Religion ins Spiel. Die eigentliche Problemlinie verlaufe in der Vermittlung von apriorischer Vernunft und Geschichte. Diesen Faden nimmt *Michael Städtler* auf und führt ihn im gesellschaftstheoretischen Sinn weiter: erstmals Hegel habe die gesellschaftliche Vermittlung der Normativität reflektiert.

Auch die systematischen Beiträge gruppieren sich dialogisch. *Kurt Seelmann* wendet sich den Verhaltensdelikten zu, was Anlass zu der Frage gibt, welche Delikte im freiheitlich liberalen Rechtsstaat kriminalisiert werden. Dabei zeigt sich, dass die Säkularisierung des Rechtes weitgehend abgeschlossen ist und dass es in der materialen Krieteriologie die Orientierungsgewissheit des Menschen ist, die höchst möglichen Rechtsschutz gebietet. Auch *Frank Saliger* unterstreicht, dass das Strafrecht heute nur noch ein Strafrecht der Freiheit sein kann.

In den Abhandlungen von *Michael Anderheiden* und *Bernhard Jakl* wird sodann eine Kontrastierung von intersubjektiven und individualistischen Grundrechtskonzeptionen skizziert. Dabei spielt das im deutschen Idealismus entwickelte, von Habermas nachmetaphysisch rekonstruierte Anerkenntnistheorem als mittlerer Weg eine entscheidende Rolle. Die Bedeutung intersubjektiver Konzeptionen zur Konkretisierung der letztlich