

ausbleiben, daß die beiden ersten Bde. neben der verdienten Anerkennung auch vielfache sachliche und methodische Kritik erfuhren. Der Verf. entschloß sich daraufhin, statt einer verbesserten Neuauflage einen dritten Bd. mit Korrekturen und Ergänzungen herauszubringen, die jetzt bis zum Jahre 2000 reichen. Dieser neue und letzte Bd. weist aber neben der staunenswert vollständigen Information notwendigerweise immer noch manche Lücken auf. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt in der mangelhaften Informationspolitik der meisten Ostkirchen, für die jeweils eben kein dem „Annuario Pontificio“ vergleichbares, alljährlich vollständiges und zuverlässiges Handbuch vorliegt. Kirchengeschichtler aller Konfessionen sind damit aufgerufen, die offenen Positionen auszufüllen. Zunächst aber werden sie dankbar sein für die Fülle von sorgfältig zusammengetragenen Daten im vorliegenden Bd., der das Grundsche ma der vier alten östlichen Patriarchate beibehält, während neuere Entwicklungen (Missionen/Diaspora) in einen Anhang verwiesen sind.

G. PODSKALSKY, S. J.

PETERSEN, KARSTEN, „*Ich höre den Ruf nach Freiheit*“. Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit. Eine Studie zum Verhältnis von konservativem Katholizismus und Moderne (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte; B 105). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2005. 404 S., ISBN 3-506-72872-5.

„Ich höre den Ruf nach Freiheit ...“: Dies sind Worte aus der Rede Kettelers (= K.), damals Pfarrer von Hopsten (Westf.) und Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung, zum Mord an den Abgeordneten Lichnowsky und Auerswald, gehalten am 21. September 1848. Es war eine Rede, die ihn auf nationaler Ebene bekanntmachte und in der der spätere Mainzer Bischof ein kritisches, aber überzeugtes Ja zur Freiheit und den anderen modernen Leitideen aussprach.

Eine Untersuchung der politischen Grundideen und Leitvorstellungen K.s, welchen 1972 zuletzt Birke eine ausführliche Monographie („Ketteler und der deutsche Liberalismus“) gewidmet hat, ist nicht nur deshalb von großer Bedeutung, weil K. an unzähligen Stellen, in Schriften, Hirtenbriefen und Briefen, diesbezügliche Gedanken geäußert hat, die zudem in der Gesamtedition K.s durch Iserloh und Stoll in idealer Weise gesammelt vorliegen. Diese Untersuchung hat auch eine besondere Bedeutung für die Katholizismusforschung, weil K. nicht nur durch seine Sozialideen, sondern vor allem durch seine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Liberalismus die politische Gedankenwelt des deutschen Katholizismus geformt hat. Dabei hat die bisherige Forschung von Birke die „liberale“ Komponente im Denken K.s betont. Es wurde immer herausgestellt, daß K. gegenüber einem der Staatsvergötzung zutreibenden Liberalismus, der nach ihm seine eigenen Ideale verraten hatte, seine eigene grundsätzliche Bejahung der modernen Freiheitsforderungen prinzipiell aufrechterhielt. Diese Wertung zieht sich durch bis zu Uertz (2005: „Vom Gottesrecht zum Menschenrecht“, vom Verf. nicht mehr benutzt; vgl. meine Rez. im vergangenen Jg. dieser Zs., 452–56), nach dem K., wie kaum ein sonstiger katholischer Autor, die Kirchenfreiheit konsequent auf die Grundlage der allgemeinen Freiheit stellt.

Die Arbeit von Petersen (= P.) wurde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Kiel als Dissertation bei Fitschen angenommen. Sie zeichnet sich nicht nur durch ausführliche Benutzung und auch reichhaltige Zitation aller einschlägigen Äußerungen K.s aus; wichtig ist auch, daß der jeweilige Diskussionshorizont hergestellt wird und auch die Gegner und Kritiker K.s zu Wort kommen. So bietet der Verf. dem Leser ein lebendiges und auch zutreffendes Gesamtbild, in dem – dies sei gleich hervorgehoben – sich auch jene Äußerungen K.s finden, mit Hilfe derer man manche Folgerungen des Verf.s kritisieren mag.

Der erste Teil stellt als Querschnitt die Grundlagen des Denkens K.s dar („Zwischen Kirche, Konservatismus und den Erfordernissen der Zeit: Die Grundlagen des politischen und kirchenpolitischen Denkens und Handelns Kettelers“, 23–133). Dazu gehört einmal „Das kirchliche Prä“ (25–49). Für die Ekklesiologie K.s schließt sich der Autor vor allem an die Studie Fastenraths aus den frühen 70er Jahren („Bischof Ketteler und die Kirche“) an und hebt im übrigen das dualistische Geschichtsbild des Mainzer Bi-

schofs (Welt – Kirche, Christ – Antichrist) hervor sowie die (schon in der K.-Biographie Vigeners betonte) primäre kirchliche Verwurzelung und Interessebestimmtheit seiner politischen Ideen.

Es folgt das Kap. über „Konservative Strukturen im Denken Kettlers“ (50–133). Zu diesen gehören seine Prägung durch familiäre Herkunft, durch den Münchener Görreskreis sowie die Lektüre von Thomas von Aquin, aber auch durch zeitgenössische konservative Autoren wie insbesondere Jarcke und Stahl, denen er freilich, wie sich zeigen wird, nicht vorbehaltlos und uneingeschränkt folgt. Inhaltlich gehören dazu vor allem folgende Leitideen: Das Recht wird nicht gemacht, sondern als vorgegebenes Recht gefunden; es ist primär „historisches“ Recht und daher auch nicht einem allgemeinen Gleichheitsprinzip unterzuordnen. Ebenso wie das Recht kann auch die Gesellschaft nicht konstruiert werden, sondern ist durch den Gemeinschaftsbezug der menschlichen Natur (und die Geschichte) vorgegeben. Die Staatsgewalt ist freilich funktional: Der Staat ist für den Menschen da, zum Schutze seiner Freiheit und seines Rechts, und nicht umgekehrt (vgl. 79). Das Wesen der politischen Freiheit ist die Selbstverwaltung bzw. die Subsidiarität. In den Ideen des „christlichen Staates“ schließt sich K. Stahl an, denkt jedoch andererseits weniger obrigkeitlich als er, sondern mehr „von unten nach oben“ (88). Das ungebrochen monarchische Denken Stahls findet die Kritik K.s, dessen Einstellung gegenüber dem „Constitutionalismus“ nicht grundsätzlich ablehnend, wenn auch überwiegend skeptisch ist (92–94); seine grundsätzliche Sympathie gilt dem ständisch-korporativen System, wenngleich er in „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ (1864) unter den gegebenen Verhältnissen das allgemeine und gleiche Wahlrecht (vor allem gegenüber dem Zensus-Wahlrecht) vorzieht. Sein Mißtrauen gegenüber einem reinen Parlamentarismus und einer unumschränkten Mehrheits Herrschaft schlägt sich in „Die Katholiken im deutschen Reich“ (1873) in den beiden Forderungen nach einem Oberhaus und einem obersten Reichsgericht nieder. Insgesamt bietet sein politisches Denken ein „Gesamtbild christlich-konservativer Provenienz, das sich sowohl aus kirchlicher und scholastischer Tradition als auch aus romantisch-konservativen Ansichten zusammensetzt“ (98). Seine fundamentale Ablehnung richtet sich gegen die „moderne Souveränität“. Darunter versteht er im Grunde die Lösung des Staates von objektiven Normen bzw. die restlose „Machbarkeit“ von Recht und politischer Ordnung, und die Vorstellung von Staat als einziger Quelle des Rechtes, wie sie schon im Absolutismus des 17. und 18. Jhdts. ausgeprägt sei, in der Revolution und im Liberalismus dann umschlage in einen „Absolutismus unter dem Schein der Freiheit“ und im Sozialismus (der, nur konsequenter als der Liberalismus, den Massen das verspreche, was der Liberalismus nur einer privilegierten Minderheit Besitzender gewähre) wiederum fortgeführt werde.

Der zweite, umfangreichere Teil („Recht und Freiheit als Argumente K.s in den politischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit“, 135–366) stellt im Längsschnitt die einzelnen Stadien der Auseinandersetzung dar, in denen sich freilich eine fundamentale Identität der Grundpositionen durchhält (137). Die erste Phase ist die des Revolutionsjahres 1848 („1848: Der Kampf um die verfaßte Freiheit“, 139–194). Der Verf. stellt zu Recht die Argumente K.s in den Kontext der allgemeinen Debatte in der Nationalversammlung über die Freiheit der Kirche hinein. Im wesentlichen gibt es hier drei Positionen: Die eine will die Freiheit des Individuums mit Hilfe des Staates durch Kontrolle der Kirche. Die zweite, vor allem auf der Linken vertretene, will deshalb auf Staatskontrolle der Kirche verzichten, weil sie glaubt, die äußere Freiheit der Kirche werde die innere notwendig nach sich ziehen bzw., die (katholische) Kirche werde in ihrer ultramontan-hierarchischen Gestalt durch die Freiheit untergehen. Bei den ultramontanen Katholiken einschließlich K. wird dagegen die individuelle mit der korporativen Freiheit der Kirche und ihrer Eigenständigkeit verbunden. Zusammenfassend bemerkt der Verf., K. habe, zunächst mit den Liberalen und Demokraten in der Ablehnung des bisherigen Obrigkeitsstaates einig, dann schnell festgestellt, daß es eine Interessengemeinschaft mit ihnen nicht gegeben habe (vgl. 193 f.). Gegenüber dem individuellen „der politischen und philosophischen Moderne verpflichteten Freiheitsbild“ finde sich bei K. und den anderen ultramontanen Katholiken ein „korporatives Freiheitsverständnis“.

In der zweiten Periode und seinem ersten Jahrzehnt als Bischof („Reaktion 1850 bis 1859: Das Recht auf Freiheit“, 195–238), einer Zeit der Reaktion, die geprägt ist durch die Lahmlegung der Gießener Fakultät und die Wiedereröffnung des Mainzer Seminars, durch den Oberrheinischen Kirchenkonflikt und schließlich seine Beilegung in der Konvention K.s mit dem hessischen Minister Dalwigk, tritt die Freiheitsterminologie in den Hintergrund und die Berufung auf das positive (historische) Recht in den Vordergrund.

Dies wird anders in den 60er Jahren („1859 bis 1869: Kettelers Wiederentdeckung der Freiheit“, 239–299). Es ist die Zeit, da der Liberalismus sich wieder im Aufwind befindet, nicht zuletzt im Zuge des Ausgangs des Krieges von 1866, die Zeit der programmatischen Schriften K.s „Freiheit, Autorität und Kirche“ (1862), „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ (1864) und „Deutschland nach dem Kriege von 1866“ (1867), neben denen der Verf. freilich auch die weniger bekannten zahlreichen Hirtenbriefe K.s zum Kirchenstaat darstellt (242–260). Hier ist u. a. die Einstellung K.s zur Religionsfreiheit (= R.fr.) von Interesse. In der Schrift von 1862 hatte er ein grundsätzliches Ja zu ihr ausgesprochen. Dies trug ihm den Beifall des „liberalen Katholiken“ Montalembert ein, der sich in seiner berühmten Mechelner Rede von 1863 auf ihn berief (vgl. 278 f.). Jedoch betont der Verf., vor allem gegen Birke und Iserloh, den wesentlichen Unterschied der Positionen beider: Sei die R.fr. für Montalembert eine Notwendigkeit und einzig sinnvolle Basis für die katholische Kirche in der Gegenwart, so bei K. bloß eine Möglichkeit; sie sei für ihn kein allgemeines Prinzip, sondern eine pragmatische Lösung (vgl. 280), wie auch in seiner Antwort an Ernst v. Moy de Sons bzgl. der Niederlassung von Protestanten in Tirol deutlich werde (vgl. 280–282). Auch in seiner Schrift von 1867, jetzt nach „Syllabus“ und „Quanta cura“ und der Kritik des Jesuitenpaters Schrader an seinem Bekenntnis zur R.fr., präzisiert K. dieses sein Bekenntnis als „unter den gegebenen Verhältnissen“, d. h. konkret in Deutschland, nicht im Sinne eines allgemeinen Ideals und Menschenrechts (vgl. 295). Entscheidend sei jedenfalls für K. der Vorrang der korporativen R.fr., womit er „den modernen Begriff mit einer antimodernen Bedeutung versehen“ habe (298).

Das vierte Kap. fällt in den Rahmen des neuen Deutschen Reiches und des Kulturkampfes („1870 bis 1877: Die Freiheit der Katholiken im Deutschen Reich“, 300–366). Negativ geht die Stoßrichtung der Argumentation K.s immer gegen den Staat als Quelle allen Rechtes bzw. gegen einen Liberalismus, der sich einem neuen „Absolutismus“ verschrieben und damit seine eigenen liberalen Grundsätze verraten habe, positiv für ein korporatives Freiheitsverständnis, das darauf hinauslaufe, eine „substantialiter vormoderne Sicht“ mit der Terminologie der Zeit in Einklang zu bringen (366).

In seinen „Ergebnissen und Schlußbemerkungen“ (367–372) gelangt P. zum Fazit, es gehe K. „nicht um einen Ausgleich mit der Moderne, sondern um die Freiheit der Kirche mit dem Ziel, vormoderne und teilweise dezidiert antimoderne Strukturen und Ansichten innerhalb der Kirche zu bewahren“ (369). Nur pragmatisch habe er sich moderne Freiheitsvorstellungen zunutze gemacht. Eine Einordnung K.s in den „liberalen Katholizismus“ (so Birke), zu dem in Deutschland im wesentlichen nur die Richtung Döllingers zu zählen sei, sei jedenfalls nicht angemessen.

Über die Sinnhaftigkeit solcher Etikettierungen und Einordnungen möchten wir mit dem Verf. nicht streiten. Die einzige Frage ist, ob seine Deutung K. selbst und seiner geschichtlichen Bedeutung gerecht wird. Und hier scheinen dem Rez. zwei kritische Bedenken angebracht:

1. Wenn man die auch vom Verf. nicht verschwiegenen oder verkürzten Originaläußerungen K.s liest, muß auffallen, daß er nie den „korporativen“ gegen den „individuellen“ Freiheitsbegriff ausspielt oder letzteren einseitig dem ersteren unterordnet, sondern durchweg nur betont, daß Freiheit *nicht nur* individuelle, sondern *auch* korporative Freiheit (z. B. der Kirche) sei. K. wendet sich gegen die liberale Einseitigkeit, betont, daß beides zusammengehöre, aber der Verf. unterstellt ihm ohne Grund die andere Einseitigkeit. So behauptet er: „Unter bürgerlichem Recht und bürgerlicher Freiheit versteht K. im Sinne der Selbstverwaltung nicht zuerst individuelle Freiheit und individuelles Recht, sondern vor allem korporative Freiheit und korporatives Recht“ (73). Aus den Zitaten K.s (66, Mitte und 67, Mitte) geht dies aber nicht hervor; im Gegenteil heißt es

dort: „Die wahre Freiheit besteht a) in der Möglichkeit freier Bewegung des Individuums, der Corporation nach seiner [!] Natur – b) in Behinderung des Individuums, seine Freiheit zu mißbrauchen zum Nachtheil Anderer“ bzw. „Nach germanischem Rechte ist jeder freie Mann berechtigt, Alles zu thun, was er seiner innersten Überzeugung nach thun darf, insoweit er nicht durch wohlworbene Rechte Anderer und durch die geschichtlichen Rechte der Staatsgewalt beschränkt ist.“ Gleiches gilt für die Behauptung: „Dem weltanschaulichen individualisierten Freiheitsbegriff des modernen Liberalismus stellt Ketteler ... einen persönlichen Freiheitsbegriff entgegen, der auf einen korporativen Freiheitsbegriff hinausläuft“ (310). Dies bezieht sich auf die Zeit des Kulturkampfes. In Wirklichkeit sagt K. auch hier nur, daß die Freiheit nicht ausschließlich eine individuelle, sondern auch eine korporative Dimension habe und stellt beide gleichwertig nebeneinander, ohne die eine der anderen unterzuordnen (so 319, noch deutlicher 330: „Dieser ... Geist der Freiheit, das ist die Freiheit des Individuums, das ist die Freiheit der Familie, das ist die Freiheit der Korporation, das ist jene Freiheit, die zwar auch anerkennt, daß sie geordnet werden muß durch die Gesetze, die aber zur gleichen Zeit die Staatsgewalt auf das durchaus nöthige Maß beschränken will und daher nicht die Freiheit verwechselt mit jener absoluten Staatsgewalt, bei welcher zuletzt Keiner mehr Freiheit hat, weil Alle unter derselben Knute stehen“). Wenn es hier einen Gegner gibt, gegen den K. ankämpft, dann ist es nicht der individuelle Freiheitsbegriff, sondern der Staat als Quelle allen Rechtes. Damit entfällt aber der Hauptgrund, K.s politischem Denken eine fundamental „vormoderne“ oder „anti-moderne“ Stoßrichtung zu unterstellen, was man auch immer von seinen romantisierenden Rückgriffen auf ein idealisiertes Mittelalter oder eine „germanische“ Vorzeit halten mag. Ähnliches gilt für sein Bekenntnis zur R.fr. Daß hier die Position K.s nicht identisch ist mit der Montalemberts, sei zugegeben; sie ist weniger universal, weniger auf die historische Gesamtsituation der Kirche, mehr auf Deutschland bezogen. Aber sie ist doch mehr als ein bloßes Bekenntnis zur R.fr. als „Hypothese“ im römischen Sinne; konkret für die deutschen Verhältnisse ist die R.fr. nach K., so ganz klar in der Schrift „Deutschland nach dem Krieg von 1866“, nicht nur eine „Möglichkeit“, sondern einzig sinnvolle Basis, auf die die katholische Kirche sich zur Verteidigung ihrer Rechte und Freiheiten stützen kann.

2. Der Verf. setzt einen univoken Begriff von „Moderne“ voraus, der ihre Ambivalenzen und Widersprüche nicht sieht und letztlich dem klassischen Liberalismus verhaftet bleibt. Infolgedessen vermag er auch keinen Zugang zu der Frage zu gewinnen, mit der sich jedoch die katholischen K.-Interpreten zumal nach der NS-Zeit immer beschäftigten: ob K.s Kritik an der Staatsomnipotenz bzw. an der neuzeitlichen „Souveränität“ nicht eine hellsichtige Kritik an den Entwicklungslinien war, die zum „totalitären Staat“ führten und ob von da aus nicht viele seiner Vorstellungen (ebenso wie die der Zentrumspartei, man denke nur an die „Grundrechtsdebatte“ 1871) eine größere Nähe zum heutigen demokratischen Rechtsstaat aufweisen als die Vorstellungen zumindest der Nationalliberalen der Kulturkampfzeit. Was „Moderne“ bedeutet, ist hier zumindest sehr ambivalent, und ein Historiker sollte die Mehrdeutigkeit und innere Widersprüchlichkeit solcher Begriffe zur Kenntnis nehmen. Und daß zu unserem heutigen rechtsstaatlichen Freiheitsbegriff die „korporative Freiheit“, z. B. der Religionsgemeinschaften, zumindest auch dazu gehört, dazu dürfte ein Blick in das Grundgesetz und alle demokratischen Verfassungen genügen.

KL. SCHATZ S. J.

BURKARD, DOMINIK, *Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts*. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition (Römische Inquisition und Indexkongregation; Band 5). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2005. 416 S., ISBN 3-506-77673-8.

Die sowohl durch die neu zugänglichen Vatikanischen Akten wie durch Publikationen von z. B. Goldhagen (Die katholische Kirche und der Holocaust, 2002) neu aufgeflamte Debatte über katholische Kirche und Nationalsozialismus war bisher auf die politisch-kirchenpolitische Ebene fixiert. Abgesehen von Baumgärtner (Weltanschauungskampf im Dritten Reich, 1977) fand die ideologische Ebene der Auseinandersetzung kaum Beachtung, wozu sicher die aus späterer Perspektive gewonnene Überzeu-