

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 Zentrumsparthei, 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-

gung beitrug, daß es sich bei Rosenberg und anderen Autoren ohnehin um keinen wissenschaftlich ernstzunehmenden Gegner handelte. Der Rez. kann bestätigen, daß z. B. in Seminaren zum Thema „Kirche und NS“ von studentischer Seite vor allem Unverständnis darüber geäußert wurde, daß man sich mit einer solchen „Spinnerei“ überhaupt ernsthaft auseinandersetzte. Tatsächlich setzte sich die Kirche „gründlicher und weitaus ernthafter mit dem Werk (dem „Mythos“ Rosenbergs) auseinander als die Parzeispitze selbst“ (32). Und im Blick auf die damalige Faszination solcher Thesen tat sie dies zu Recht.

Die Auseinandersetzung in Deutschland ist schon vor drei Jahrzehnten im Buch Baumgärtners behandelt worden. Der Autor geht, gestützt auf den Nachlaß Hudals und die Akten des Sacrum Officium, dem inner-vatikanischen Ringen um Verurteilung nationalsozialistischer Bücher und Thesen nach. Hier klaffen zwar viele Lücken; und sehr oft geben die offiziellen Akten, die zudem wohl noch lückenhaft sind, keine Antwort auf die Frage nach dem Verantwortlichen für Initiativen oder auch Blockaden. Aber zusammen mit anderen Quellen, vor allem den Memoiren Hudals, ergibt sich eine Reihe von Rückschlüssen oder wenigstens Wahrscheinlichkeiten.

Das überraschendste und interessanteste Ergebnis ist: Der immer wieder als „Nazi-Bischof“ verschriene Titularbischof Alois Hudal, Rektor der Anima, ist die eigentlich treibende Kraft für die Indizierung von Rosenbergs „Mythos“, die am 14.2.1934 bekanntgegeben wurde; und nicht nur das: Er zeichnet auch für fast alle anderen (meist erfolglosen) Initiativen im Hl. Offizium verantwortlich, nationalsozialistische Thesen und Bücher zu verurteilen; er ist „die entscheidende Kraft . . .“, die die Kurie immer wieder drängte, sich vom (weltanschaulichen) Nationalsozialismus deutlich zu distanzieren“ (231). Zu seinem Versuchten (und dann von beiden Seiten abgelehnten) Brückenschlag im Buch „Grundlagen des Nationalsozialismus“ (1936) besteht hier kein Widerspruch bzw., es handelt sich für ihn um zwei Seiten derselben Strategie: Hudal wollte durch Verurteilung des „linksradikalen“ Flügels des NS diesen nach dem Vorbild des italienischen Faschismus „zähmen“ bzw. einen Klärungsprozeß in ihm erzwingen. Es war also die Strategie „Mit Hitler gegen Rosenberg“. Dem dienten auch Indizierungen und partielle Verurteilungen. In einem aufschlußreichen Dokument im Nachlaß Hudals (178f.) wird diese Linie besonders deutlich.

Und ein weiteres interessantes Ergebnis: Rosenberg selbst steht hier eigentlich nicht im Mittelpunkt. Seine Indizierung (zu der selbst kein Gutachten im Nachlaß Hudals erhalten ist) steht im Zusammenhang der Indizierung von Bergmanns „Nationalkirche“, zu der Hudal ein umfangreiches Gutachten lieferte (abgedr. in: Anhang 8, 337-350). Eigentlicher Kern und Skopus der Verurteilung ist die Idee einer „deutschen Nationalkirche“ (162), was zeigt, in welchem Maße die römischen Auseinandersetzungen mit den Ideologien des 20. Jhdts. noch im Schatten der ekklesiologischen Kontroversen der vergangenen Jahrhunderte stehen!

Die Indizierung Rosenbergs sollte freilich nach Hudal nur der Anfang sein. Sein weiteres Projekt war ein „Syllabus“ zu verurteilender nationalsozialistischer Thesen. Das Projekt scheiterte (nach der Deutung des Verf.s), weil die damit betrauten Jesuiten Hürth und Rabeneck Hitlers „Mein Kampf“ in das Schußfeld mit einbeziehen wollten (187). Jedenfalls wurde das Syllabus-Projekt am 18.11.1936 mit dem Vermerk „dilata sine die“ auf Eis gelegt. Hudal vermutet als eigentlich Verantwortlichen dafür Pacelli (188f.), worin ihm der Verf. folgt (190f.). Freilich war der Ersatz für diesen nicht zustande gekommenen „Syllabus“ die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ vom März 1937. Außerdem leitete der so nicht weitergeführte Syllabus-Entwurf über die Indizierung der „Geistlehre“ Bergmanns, jetzt auf der Grundlage von „Mit brennender Sorge“, zum Dekret der Studienkongregation vom 13.4.1938, welches einige extreme rassistische Thesen verurteilte (227-231).

Zur geplanten („unterschlagenen“) Anti-Rassismus-Enzyklika, zu der im Auftrag Pius' XI. die Jesuiten La Farge und Gundlach Entwürfe lieferten (und die nach Gundlach vor allem an der Verschleppung des Jesuitengenerals Ledóchowski scheiterte) liefert der Verf. zwar keine neuen Quellen, jedoch begründete Erwägungen. Fest steht, daß Pacelli, jetzt als Pius XII., angab, von dem Projekt nichts zu wissen und bei Ledóchowski genauere Informationen einholen wollte. Daraus seien nur zwei Rückschlüsse

möglich: Entweder wußte Pacelli tatsächlich von nichts, dann sei dies ein Zeichen des Mißtrauens Pius' XI. gegenüber ihm, der ihn nicht einweihte, wo er nun einen schärferen Konfrontationskurs fahren wollte – oder er verschwieg sein Wissen, was jedoch erst recht signalisierte, daß er hier nicht tätig werden wollte (237).

„Wer an der Kurie sorgte dafür, daß sich der Heilige Stuhl bedeckt hielt?“ (239). Für Hudal war es niemand anderer als Pacelli, zu dem er freilich in großen Spannungen stand. Dem scheint andererseits gegenüberzustehen, daß Pacelli hauptverantwortlich für „Mit brennender Sorge“ war. Der Verf. meint hier, daß eine Enzyklika, die von ihrem Wesen her einen mehr positiven Charakter trägt, weniger an Konfrontation bedeutete als ein eindeutig negativer „Syllabus“, der, wie die Präzedenzfälle von 1864 und 1907 zeigten, irreparable Schäden verursachen mußte (244f.). „Mit brennender Sorge“ sei eher als „Zugeständnis“ Pacellis an Pius XI. zu werten (245). Was jedenfalls Pacelli kennzeichne, sei ein letztlich „vorbürgerlicher“ Primat der Diplomatie (245–247).

Letztlich zeichnen sich so, wie der Verf. zusammenfassend feststellt, drei verschiedene Richtungen in der römischen Kurie ab: 1. die Hudals, welche den NS als (national-konservative) politische Bewegung (der er positiv gegenüberstand) von seiner Weltanschauung trennen und damit kirchlich zähmen wollte. Es war ein illusorisches Ziel, aber immerhin als treibende Kraft nicht ohne positive Bedeutung; „Es war Hudal, der das Sanctum Officium regelrecht zwang, sich mit dem Nationalsozialismus innerlich auseinanderzusetzen“ (253); 2. die Pius' XI. der radikalen Ablehnung und auch lehramtlichen Verurteilung des NS; 3. die (nicht nur gegenüber dem NS, sondern auch gegenüber dem Kommunismus) diplomatische Pacellis.

Im Anhang sind zunächst Artikel der „Civiltà Cattolica“ und des „Osservatore Romano“ über Rosenberg aus dem Jahre 1934 abgedruckt (263–336). Hier wäre es freilich wünschenswert gewesen, nicht nur die Artikel des „Osservatore Romano“ (nach einer zeitgenössischen maschinenschriftlichen Übersetzung), sondern auch die der „Civiltà Cattolica“ (die im Original wohl an Universitäten ohnehin leicht einsehbar sind) in deutscher Fassung zu liefern, zumal für die Benutzung durch Studierende. Es folgt eine Reihe unveröffentlichter Gutachten hauptsächlich von Hudal (337–372).

Der Wert der Publikation besteht vor allem darin, daß sie die Schlüsselstellung Hudals in den Initiativen zur Verurteilung der NS-Ideologie deutlich macht und gleichzeitig eine gerechtere Beurteilung und Einordnung dieser umstrittenen Persönlichkeit ermöglicht. Einige kritische Bedenken möchte der Rez. zur Bewertung der Rolle Pacellis und ebenso zu der Frage anbringen, ob die Hudalsche Politik der Einzelverurteilungen wirklich der Eigenart der Herausforderung des NS gerecht wurde bzw. ob hier nicht „Mit brennender Sorge“ die zeitgerechtere Antwort war. Die Darstellung von Pacelli-Pius XII. als „Diplomat“, der er durch und durch war, ist zweifellos zutreffend. Und doch ist zu bedenken, daß seine Kennzeichnung als blockierende Kraft und größter Hemmschuh bei allen Initiativen gegen den NS bei Hudal sehr persönlich bedingt ist und nicht unkritisch übernommen werden sollte. Nicht zu überzeugen vermag der Verf. jedenfalls darin, daß er „Mit brennender Sorge“ als grundsätzlich „sanftere“ Antwort im Vergleich zu einem „Syllabus“ darstellt. Dies war die Enzyklika eben gerade in ihrer Überarbeitung durch Pacelli nicht. Zu Recht schreibt der Verf. an anderer Stelle, daß sie erst durch Pacellis Redaktion die Verwandlung in „jene flammende Anklage gegen das totalitäre Naziregime“ erfuhr (223). Was die Partei vor allem in der Enzyklika irritierte und was die weiteren Repressivmaßnahmen gegen sie und die katholische Kirche überhaupt provozierte, waren eben nicht die auf Faulhaber zurückgehenden doktrinären Passagen über „reinen Gottesglaube, reinen Christusglaube, reinen Kirchenglauben“ etc., sondern die von Pacelli stammende massive Anklage gegen die Konkordatspolitik der Regierung als von vornherein unehrlich und als eine Politik der systematischen Verdrehung, Vernebelung und Aushöhlung. Sicher war der Effekt keine Verbesserung, sondern eine Verschärfung der Kirchenverfolgung. Es fragt sich jedoch, ob Pacelli im Ernst je meinen konnte, mit einem solchen Ton ein Entgegenkommen der Regierung erreichen zu können. War nicht doch das primäre Ziel der Enzyklika die moralische Stärkung des katholischen Volkes? Gerade hier stellt sich die Frage, ob die Hudalsche Taktik des „Syllabus“ bzw. der Einzelverurteilung gleichsam einzelner nationalsozialistischer „Häresien“, die, ähnlich dem Syllabus von 1864, zu endlosen anschließenden Kontroversen

Anlaß geboten hätte, nicht im Grunde eine stumpf gewordene Waffe war und ob nicht aus diesem Grunde Pacelli diese Linie nicht fortsetzen wollte. „Mit brennender Sorge“, das mehr die Gesamtherausforderung annimmt und sie ohne allzu subtile Distinguirungen vom zentral Christlichen her beantwortet, erscheint hier auch aus heutiger Sicht als „prophetischeres“ Dokument.

KL. SCHATZ S. J.

KREINER, ARMIN, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*. Freiburg i. Br.: Herder 2006. 544 S., ISBN-13: 978-3-451-28776-3 / ISBN-10: 3-451-28776-5.

Der Titel enttäuscht etwaige christologische oder ikonologische Erwartungen (vgl. 15 – leider!): Armin Kreiner (= K.) legt eine strenge analytisch-religionsphilosophische Studie zum Gottesbegriff vor, die aus seinen Mainzer Vorlesungen erwuchs. Zwölf fortschreitende Einzelstudien problematisieren und entfalten die Möglichkeit des Redens von Gott. Zunächst der strittige Gottesbegriff (Kap. 1: 17–33), den K. nicht als Namen versteht (22), aber dessen Prädikate entfaltbar sein müssen (33). Problematisch ist die Apophatik unbeschadet mystischer Erfahrung (Kap. 2: 35–73): Wäre Gott strikt unbeschreibbar oder auch jedes Prädikat zusätzlich negierbar, so bliebe diese These zumindest paradox; „Unendlichkeit“ könne nur auf ein Prädikat erster Stufe bezogen und nicht unqualifiziert Gott schlechthin zugeschrieben werden (53). Nicht-duale Mystik habe kein aussagefähiges Erkenntnissubjekt (55–56), rein unvermittelte mystische Erfahrung könne nicht als solche behauptet werden (59). Ohne prädikative Bestimmbarkeit löse sich der Begriff Gottes auf (61); pure Apophatik hingegen müsse sich über Gott ausschweigen – wenn sie sich auf Aussagen über das Wirken Gottes beschränke, sage sie dennoch über ihn selbst aus (70). Gottesrede weiche in Analogie, Metapher und Mythos (Kap. 3: 75–109): in Analogie, die aufgrund gewährter Partizipation an Gottes Vollkommenheit Ähnlichkeiten anführe und prinzipiell in univokale Rede übersetzbar wäre (insofern nennt K. sie „parasitär“: 90), in Metaphern, die aber (gegen alle „Pan-Metaphorik“) wiederum wörtliches Verstehen von Ähnlichkeiten ermöglichen (96), und im Mythos, deren Bedeutung wieder nur interpretationsbedürftig bleibe (106). Gott werde so nicht wirklich beschreibbar; aber auch die klassischen Einwände, direkte Gottesrede vergegenständliche ihre „Sache“ (zu Fichte bzw. Tillich) oder hebe ihre Geheimnisthaftigkeit auf (Kap. 4: 111–145), scheinen ins Leere zu gehen: Die Beschreibbarkeit Gottes impliziere nicht seine „Begreifbarkeit“ (116) oder depotenziere ihn zum Seienden neben anderen (gegen Tillichs Ausschluß einer naturalistischen Ontologie: 121). Auch sei „Unbegreifbarkeit“ Gottes nicht notwendig, um sein unverfügbares Geheimnis zu sichern (gegen Rahner: 126–128). Ein antirealistischer Wahrheitsbegriff, der nur auf religiöse Praxis abhebt, erscheine zwar pragmatisch verführerisch, da er rationale Wahrheitsansprüche und die mit ihnen verbundenen Konflikte unterlaufe, bleibe aber beim dürftigen (rhetorischen) Verzicht auf wahrheitsfähige Aussagen (130–143). Zur Entstehung des Gottesbegriffs (Kap. 5: 147–175) trage der offenbarungstheologische Rekurs auf göttliche Selbst-Definition nichts aus, „wenn nicht vorher schon in etwa klar ist, was mit ‚Gott‘ gemeint ist“ (155). Umgekehrt lasse sich von den Entstehungsbedingungen her kein Verdikt gegen den Begriff formulieren (158–160): „der Offenbarungsbegriff [sei] ein Bestandteil des Gottesbegriffs – nicht umgekehrt“ (172; vgl. 222). Dessen Geltung (Kap. 6: 177–222), „in einem pluralistisch gestimmten Kontext“ (177) müsse auch auf traditionsexterne Kriterien rekurrieren, nämlich sowohl die Standards menschlicher Rede beachten (logische Konsistenz und Kohärenz: 186–195) als auch explikative Funktionen benennen (Wirklichkeitsverständnis und Problemlösung durch religiöse Optionen: 196–211), denn das „Ziel einer vollständigen ‚naturalistischen‘ Erklärung ist ein Ideal bzw. eine Erklärbarkeitsbehauptung“ (208). Die pragmatische Abwehr des „Wahren“ durch das „Richtige“ eines guten Lebens verschiebt das Problem, da letzteres nur „im Kontext eines bestimmten Gottesverhältnisses“ zu bestimmen sei (221). Im Kontext biblisch-christlich-kirchlicher Tradition erhebt K. die „Maxime religiöser Rede von Gott“ (Kap. 7: 223–255). Mit Anselm sei eine dem Gegenstand angemessene Vollkommenheit zu explizieren (232–239), deren Prädikate vom Begriff der vollkommenen Person abgeleitet werden (240–252) und den Kern der Gottesidee betreffen (253–255). Gott könne