

### Die europäische Integration und die Kirchen III: Personen und Kontexte

Dingel, Irene (Ed.); Kusber, Jan (Ed.); Morawiec, Malgorzata (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Dingel, I., Kusber, J., & Morawiec, M. (Hrsg.). (2017). *Die europäische Integration und die Kirchen III: Personen und Kontexte* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 115). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101557>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Irene Dingel / Jan Kusber (Hg.)

# Die europäische Integration und die Kirchen III

Personen und Kontexte



V&R

# V&R Academic



Veröffentlichungen des  
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte  
Abteilung für Universalgeschichte

Herausgegeben von Irene Dingel und Johannes Paulmann

Beiheft 115

Vandenhoeck & Ruprecht

# Die europäische Integration und die Kirchen III

Personen und Kontexte

Herausgegeben von  
Irene Dingel und Jan Kusber

Unter Mitwirkung von  
Małgorzata Morawiec

Vandenhoeck & Ruprecht

Eine Publikation aus dem Graduiertenkolleg 1575.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2017 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,  
ein Imprint der Brill-Gruppe  
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;  
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;  
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotel,  
Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,  
V&R unipress und Wageningen Academic.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.  
Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz  
BY-SA International 4.0 (»Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen«)  
unter dem DOI 10.13109/9783666101557 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz  
zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.  
Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der  
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2197-1056  
ISBN 978-3-666-10155-7

# Inhalt

Vorwort .....	VII
<i>Kiran Klaus Patel</i> Jenseits des EU-Zentrismus. Kooperation und Integration in Europa im 20. Jahrhundert .....	1
<i>Dietz Lange</i> Nathan Söderblom und die ökumenische Konferenz von Stockholm (19.–30.8.1925) in ihrer Bedeutung für die innereuropäische Verständigung .....	19
<i>Günter Buchstab</i> Eugen Gerstenmaier – europäische Perspektiven in Kirche, Widerstand und Politik .....	37
<i>Hildegard Wehrmann</i> Für ein christliches Europa: Hermann Pünder (1888–1976) .....	53
<i>Thomas Mittmann</i> Vom »christlichen Abendland Europa« zur »christlichen Verantwortung für Europa«. Europa-Diskurse und ihr Wandel in evangelischen und katholischen Akademien in der Bundesrepublik Deutschland .....	73
<i>Anja Hennig</i> Macht, Moralpolitik und Katholizismus: Politische Strategien und Erfolgsbedingungen der Katholischen Kirche im Vergleich .....	99
<i>Judith Könemann</i> Kirchen in der Öffentlichkeit – Mediale Präsenz, inhaltliche Positionierungen und Rollenverständnis in pluraler Gesellschaft .....	121

*Friederike Böllmann*

Wie viele Wege führen nach Brüssel? Die politische  
Mobilisierung religiöser Organisationen in der  
europäischen Öffentlichkeit ..... 145

*Angéla Ilić*

Identitätskonstruktionen, Europabilder und der Umgang  
mit der Vergangenheit im Europadiskurs von Kirchen  
in Kroatien, Serbien und Slowenien, 2000–2013 ..... 169

Personen- und Ortsregister ..... 197

Abkürzungen ..... 205

Autorenverzeichnis ..... 207

## Vorwort

Dass Zeitläufte auch immer Haltungen, Perspektiven und Identitätsbildungen beeinflussen, ist eine Binsenweisheit, jedoch eine, die besonders augenfällig wird, wenn sich die Zeitläufte ändern. Dies ist in den vergangenen Jahren mit Blick auf die europäische Integration, die Ideen von Europa und die Zukunft der Europäischen Union fraglos der Fall gewesen. Neue Konjunkturen des Nationalismus und des Populismus<sup>1</sup>, in denen die Europäische Union nicht nur kritisch diskutiert, sondern in ihren Institutionen abgelehnt wird, sind zu beobachten. Dieses viel diskutierte und kritisierte Europa ist auf der anderen Seite aber auch ein ökonomisches Erfolgsmodell, das von außen oft attraktiver erscheint als von innen. Während weite Teile der Ukraine ihre Zukunft in einem EU-Europa sehen, tun dies weite Teile der Briten nicht mehr und haben für den »Brexite« gestimmt. Dies zeigt, dass eine immer weitere und tiefere Integration Europas nicht mehr Konsens ist, ja es namhafte Akteure gibt, die mit einer Desintegration und einem Scheitern Brüssels leben könnten. Die Flüchtlinge, die zu Hunderttausenden 2015 nach Europa kamen, weil sie vor Krieg in ihrer Heimat oder aber katastrophalen ökonomischen Lebensverhältnissen flohen, hatten die ökonomische Attraktivität Europas, vor allem aber einiger Staaten vor Augen. Diese vielen Flüchtlinge, unabhängig welcher Religion sie angehören, werden als Herausforderung für die Zukunft Europas wahrgenommen. Die in den Kirchen in den Anfangsjahren der Europäischen Union geführten Debatten über die christlichen Grundlagen Europas und einen die Grenzen von Religion und Konfession überschreitenden Wertekonsens scheinen durch die sich zwangsläufig ergebende, religiöse Pluralisierung der Gesellschaft überholt zu werden. Zumindest im westlichen Teil Europas steht angesichts der gegenwärtigen Situation weniger die Frage nach der religiösen Prägung, als vielmehr diejenige allgemeiner zivilgesellschaftlicher Werte und Kultur als Basis für Integration im Vordergrund. Dies gilt auch für die Kirchen, deren Positionierung gegen humanitär nicht zu verantwortende Abschiebungen und für eine umfassende Flüchtlingshilfe im allgemeinen nicht an religiösen Unterschieden Halt macht. Allerdings lässt sich dieser Befund nicht verallgemeinern. Die Realität ist differenzierter. Bereits im Zuge der Osterweiterung der Europäischen Union traten die vom jeweiligen Staat-Kirche-Verhältnis beeinflussten, außerdem konfessionskulturell

---

<sup>1</sup> Jan Werner MÜLLER, Was ist Populismus? Ein Essay, Frankfurt <sup>3</sup>2016.

und sozialetisch bestimmten Divergenzen hervor. Und so positionierten sich die Kirchen und ihre Akteure auch in der für Europa spätestens seit 2015 entscheidenden Flüchtlingskrise<sup>2</sup> ganz unterschiedlich. Manche schienen sich vor diesem Hintergrund wieder stärker als Nationalkirchen zu begreifen. Der Blick ins östliche Europa ist hier aufschlussreich: Während in Russland eine mehr oder weniger tiefgehende Reorthodoxisierung und eine Ablehnung eines Westens erfolgt, dem Wertelosigkeit und selbstverschuldeter Untergang («Überfremdung» durch Migration) vorgeworfen wird<sup>3</sup>, während in der Ukraine die Rückkehr des Christlichen – ob uniert oder orthodox in Kiewer bzw. Moskauer Spielart – zu beobachten ist, kann man in Polen, aber nicht nur dort, eine fortschreitende Säkularisierung beobachten, die gerade in diesem Land von einer Funktion der katholischen Kirche als Symbol nationaler und antikommunistischer Selbstbehauptung ihren Ausgang hat. Ähnlich, aber weniger stark, ist die Entwicklung in Ungarn. Ein knappes Vierteljahrhundert nach dem Epochenjahr 1989 steht das nationale Selbstverständnis der katholischen Kirche Polens in deutlicher Spannung zur säkularen Herausforderung einer pluralistisch-demokratischen Gesellschaft. Während eine national-katholische Formation in politischer Nähe zur national-konservativen Partei »Recht und Gerechtigkeit« (Prawo i Sprawiedliwość – PiS) in Verteidigung der traditionellen Einheit von Kirche und Nation auf die als europäisch wahrgenommenen Säkularisierungsprozesse und Veränderung der Lebensstile vornehmlich negativ reagiert, ist ein »offener Katholizismus« in Polen um einen innerkirchlichen wie gesellschaftlichen Dialog zur Bewältigung säkularer Herausforderungen bemüht. Eine Versöhnung dieser unterschiedlichen Konzeptionen, ist nicht recht erkennbar, sodass Polens katholische Kirche gegenwärtig unter Spannungen leidet. Nach dem Fall des Kommunismus als antireligiöse Ideologie ist die Religion, nicht nur die katholische Kirche, in ihren Institutionen, in ihrer Akzeptanz und ihrer Positionierung in den jeweiligen Gesellschaften unter Druck. Plurale Lebensformen, Verstärkung und auch ein Aufkommen alternativer Sinnstiftungsangebote bieten starke Konkurrenz. Dies ist ein Ergebnis gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen nach 1989, das von vielen auch mit dem Weg nach Europa und seinen Organisationen verbunden wird<sup>4</sup>. Für die Kirchen und kirchennahe Akteure in Ost und West stellen sich heute Herausforderungen, die anders sind als jene

---

2 Als Einstieg siehe Stefan LUFT, Die Flüchtlingskrise: Ursachen, Konflikte, Folgen. München 2016.

3 Siehe die aus dem Graduiertenkolleg hervorgegangene Dissertation von Alena ALSHANSKAYA, Der Europa-Diskurs der Russischen Orthodoxen Kirche (1996–2011), Frankfurt a. M. 2016.

4 Jan KUSBER, Gesellschaftliche und politische Entwicklungen in Mittel- und Osteuropa seit der Wende. Ein vorläufige Analyse, in: Frei und solidarisch. Christen in Verantwortung in Europa. 17. Internationaler Kongress Renovabis 2013, Freising 2015, S. 139–158.

des 20. Jahrhunderts, welche im Zentrum des vom Leibniz-Institut für Europäische Geschichte und der Johannes Gutenberg-Universität getragenen Mainzer Graduiertenkollegs »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ›Europa« standen. Insofern sind die Beiträge dieses Bandes gewissermaßen auch ein Blick zurück in eine Zeit, die 2017 deutlich weiter entfernt zu sein scheint als noch 2014. Galt es für Akteure und Institutionen zunächst, sich zur europäischen Integration zu positionieren und ausgehend von der jeweiligen Überlegung, welches Europa man denn wolle, Entscheidungen zu treffen und Richtungen zu definieren, ging es mit politisch motivierter, fortschreitender europäischer Integration darum, eine Stimme in Europa im Angesicht zahlreicher Gruppierungen zu behaupten<sup>5</sup>, bevor das Projekt ›Europa‹ in Form der Europäischen Union gänzlich unter Druck geriet und heute mit starken zentrifugalen Kräften zu kämpfen hat, denen die christlichen Kirchen zum Teil entgegenwirken, sie zu Teil aber auch bedienen. Die Beiträge dieses Sammelbandes laden also, wie die der beiden vorhergehenden Bände, dazu ein, über das Verhältnis der Kirchen zu Europa nachzudenken – auf der Ebene der Ideen und Werte, der Institutionen und der Politik.

Am Beginn des Sammelbandes steht ein grundlegender Beitrag einführenden Charakters von Kiran Klaus Patel, der nach Kooperation und Integration in Europa im 20. Jahrhundert jenseits eines Eurozentrismus fragt und dabei etablierte Narrative kritisch wendet. Es folgen drei Beiträge, die wichtige Akteure in den Mittelpunkt stellen. Dietz Lange diskutiert Nathan Söderblom und die ökumenische Konferenz von Stockholm 19.–30.8.1925 in ihrer Bedeutung für die innereuropäische Verständigung; Günter Buchstab und Hildegard Wehrmann wenden sich zwei deutschen Politikern der Nachkriegszeit zu, die aufgrund der Erfahrungen des NS-Regimes eine christlich-europäische Grundierung eines zu schaffenden Europas vorschlugen. Es lohnt sich in dieser Hinsicht Eugen Gerstenmeier und Hermann Pünder miteinander in einen Vergleich zu setzen. Thomas Mittmann weitet diesen Blick, indem er sich jenen Institutionen zuwendet, deren Aufgabe es war, durch Bildungsarbeit in die Öffentlichkeit zu wirken. Er fragt nach Europa-Diskursen und ihrem Wandel in evangelischen und katholischen Akademien in der Bundesrepublik Deutschland.

Drei Beiträge gehen der grundsätzlichen Frage nach, welche Einflussmöglichkeiten und -mittel christliche Kirchen und ihre Vertreter im politischen Raum überhaupt besaßen und besitzen. Anja Hennig widmet sich politischen Strategien und Erfolgsbedingungen der Katholischen Kirche im Vergleich, Judith Könemann Kirchen in der Öffentlichkeit, ihrer medialen

---

<sup>5</sup> Mit umfangreich dokumentiertem Forschungsstand Jürgen ELVERT, *Die europäische Integration*, Darmstadt <sup>2</sup>2012.

Präsenz und ihrem Rollenverständnis in der pluralen Gesellschaft, während Friederike Böllmann die europäische Ebene direkt anspricht und erörtert, wie die politische Mobilisierung religiöser Organisationen in der europäischen Öffentlichkeit Gewicht zu gewinnen versucht.

Der abschließende Beitrag von Angéla Ilić zu Identitätskonstruktionen und Europabildern sowie dem Umgang mit der Vergangenheit im Europadiskurs von Kirchen in Kroatien, Serbien und Slowenien am Beginn des 21. Jahrhunderts führt in jene Region, in der sich die Außengrenzen der Europäischen Union neu konstituierten. Während Kroatien als jüngstes EU-Mitglied eine Mehrheitskirche hat, die die Europäizität des Landes nicht zuletzt durch den Katholizismus betont, finden sich in Serbien, dessen Eliten in Fragen einer Europaorientierung gespalten sind, in der Serbisch-Orthodoxen Kirche Argumentationsmuster, die denen der Russisch-Orthodoxen Kirche durchaus ähnlich sind.

Die Beiträge dieses Bandes sind aus öffentlichen Vorträgen hervorgegangen, die im Rahmen des Graduiertenkollegs »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ›Europa‹« gehalten und diskutiert wurden; der Aufsatz von Angéla Ilić ist ein Ergebnis ihrer dortigen Post-Doc-Zeit. Alle Beiträge verhalten sich komplementär und ergänzend zu den Dissertationen, die im Kontext des Graduiertenkollegs entstanden sind und noch entstehen. Sie zeigen die Vielstimmigkeit der Interessen und Positionen, die auch in einem Europa in der Krise keineswegs bedeutungslos geworden sind.

Mainz, im März 2017

Irene Dingel

Jan Kusber

Kiran Klaus Patel

## Jenseits des EU-Zentrismus Kooperation und Integration in Europa im 20. Jahrhundert

Seit mittlerweile mehr als drei Jahrzehnten widmen sich Historikerinnen und Historiker der Erforschung des europäischen Einigungsprozesses. Während lange Zeit klassisch-diplomatiegeschichtliche Studien im Vordergrund standen, ist in jüngster Zeit eine Vielzahl weiterer Ansätze und Zugriffe erprobt worden, um die zunehmende politische, ökonomische, kulturelle und soziale Verflechtung sowie den Aufbau neuer gemeinsamer Institutionen auf europäischer Ebene zu analysieren. Zugegeben, Integrationsforschung besetzt weiterhin eine eher kleine Nische im breiten Feld der Zeitgeschichte, und viele Autorinnen und Autoren von Gesamtdarstellungen zu Europa im 20. Jahrhundert oder der Periode seit 1945 meinen, auf die Einbeziehung und Untersuchung dieses Prozesses weitgehend verzichten zu können. Dennoch hat die Erforschung zentraler Motive, Akteure, Institutionen und Dynamiken des Einigungsprozesses in den letzten Jahren große Fortschritte gemacht. Dies gilt es angesichts gewisser Spezifika dieses Forschungsfeldes eigens zu würdigen: Besonders multiarchivalische, multinationale Studien stehen vor großen linguistischen und logistischen Herausforderungen; auch darstellerisch wirft jedes Projekt große Probleme auf, das eine wachsende Zahl von Mitgliedstaaten und Institutionen berücksichtigt. Daraus erklärt sich ein gewisser Trend zur Spezialisierung – sei es auf einzelne Mitgliedstaaten, kurze Untersuchungszeiträume oder eng definierte Untersuchungsgegenstände<sup>1</sup>.

Trotz aller Verdienste des bisher Vorgelegten und aller pragmatischen Argumente zur Beschränkung soll hier ein ganz anderer Weg beschritten werden. Oft greifen die in der Forschung präferierten Ansätze eher kurz, wenn sie sich auf die internen institutionellen Mechanismen der Europäischen Union und ihrer Vorläufer konzentrieren und ihr Zusammenspiel mit Mitgliedstaaten oder externen Partnern, wie Beitrittskandidaten oder den USA, untersuchen. Vielmehr, so die These dieses Aufsatzes, ist es auch notwendig, der Vielzahl von Verbindungen mit anderen Internationalen

---

1 Vgl. als Forschungsüberblicke etwa Wolfram KAISER / Antonio VARSORI (Hg.), *European Union History. Themes and Debates*, Basingstoke 2010; Kiran Klaus PATEL, *Europäische Integrationsgeschichte auf dem Weg zur doppelten Neuorientierung. Ein Forschungsbericht*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 50 (2010), S. 595–642.

Organisationen, mit Internationalen Nichtregierungsorganisationen und anderen Akteuren auf der internationalen Bühne nachzugehen, die die Anstrengungen der EG / EU<sup>2</sup> gestützt, ergänzt oder herausgefordert haben. Dieser Ansatz kontextualisiert europäische Integration und hilft, diese stärker in einer breiteren europäischen, transatlantischen und sogar globalen Geschichte internationaler Kooperation zu verankern. Dementsprechend überwindet dieser Zugriff jenen dominierenden, rein »intrinsischen« Blick auf die europäische Einigung, der diese nicht nur isoliert, sondern auch exzeptionalisiert: Dem bislang dominanten Narrativ zufolge begann die »eigentliche« Integration erst mit der EGKS, der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl 1952, um dann in der EG / EU fortgeführt zu werden. Davor gab es vielleicht noch ein paar Fehlanläufe, wie den Europarat, oder die Marshall-Plan-Organisation OEEC. Viele historische Studien unterstellen jedoch, dass die internationale Arena »leer« war, als die europäische Integration begann; dass nationale Akteure sich allein zwischen nationaler Souveränität oder EG-Integration zu entscheiden hatten. Seit Neuerem werden davon unabhängig verstärkt andere Internationale Organisationen untersucht. Bislang kaum beachtet blieben dagegen die zahlreichen und vielgestaltigen *Verbindungen* zwischen diesen verschiedenen Internationalen Organisationen und ihren Umfeldinstitutionen und weiteren Akteuren<sup>3</sup>.

Vor diesem Hintergrund vertritt dieser Beitrag die These, dass die Geschichte der EG / EU tiefer in die Geschichte der Internationalen Organisationen seit 1945 (und teilweise davor) verankert werden muss. Manche Elemente der EG / EU waren weniger neu und weniger klar definiert, als wir die längste Zeit geglaubt haben. Das also ist gemeint, wenn davon die Rede ist, dass der EU-Zentrismus dieses Forschungsfeldes überwunden werden muss.

\*\*\*

Zu vielen Fragen hatten andere Organisationen bereits Formen von Kooperation entwickelt, lange bevor die EG / EU gegründet wurden. In den 1950er Jahren hatten Internationalisierung und Globalisierung ein solches

---

2 Im Folgenden wird diese Kurzformel verwandt, um auf jenen institutionellen Kern von EGKS, Euratom, EWG und EU zu verweisen, der je nach Phase unterschiedlich zu bezeichnen wäre.

3 Erste Ansätze in diese Richtung schließen ein Johan SCHOT / Phil SCRANTON (Hg.), *Making Europe: Technology and Transformations, 1850–2000*, 6 Bde., Houndmills 2013ff.; Laurent WARLOUZET, *The Interdisciplinary Challenge in European Integration History*, in: *Journal of Contemporary History* 49 (2014), S. 837–834.

Ausmaß erreicht, dass Westeuropas Nationalstaaten keine inerten Einheiten mehr bildeten – falls sie das überhaupt je gewesen waren. In vielen Fragen mussten sich die Akteure deswegen im Wesentlichen entscheiden, welche von mehreren verfügbaren europäischen oder internationalen Lösungen sie wählen wollten. In der kurzen Phase zwischen 1945 und 1948 wurden rund hundert neue Internationale Organisationen gegründet, und von 1951 bis 1960 sprang deren Gesamtzahl von 832 auf stolze 1255. Angesichts des Kalten Kriegs lag der geographische Fokus dieser Institutionen primär auf dem Nordatlantik, und vor diesem Hintergrund war Westeuropa besonders stark von Internationalen Organisationen bevölkert<sup>4</sup>. Seit ihrer Gründung fand sich die EG / EU somit eingewoben in ein komplexes und facettenreiches Netz anderer Organisationen, wobei gerade in dieser frühen Phase die Vereinigten Staaten von Amerika eine zentrale Rolle beim Aufbau der Struktur internationaler Einrichtungen spielten – man denke etwa nur an die NATO, die OECD, GATT oder die Bretton-Woods-Organisationen. Nicht-staatliche Einrichtungen, wie die Ford Foundation oder andere philanthropische Vereinigungen, sowie ein breiter Strauß bilateraler Beziehungen kamen noch hinzu<sup>5</sup>.

Wenngleich all dies grundsätzlich bekannt ist, wird dieser Rahmen in der Forschung zumeist nur als statischer Kontext gesehen, der für die konkrete Analyse und die daraus schöpfenden Narrative weitgehend folgenlos bleibt. Die Einbettung der EG / EU in ein breites Spektrum anderer Organisationen war aber mehr als das. Sie führte vielmehr zu einer Vielzahl von Interaktionen. Immer wieder erwies sich die EG / EU dabei als fragiler Spätankömmling in einem bereits dicht peuplierten Feld Internationaler Organisationen. Das soll im Folgenden an mehreren Beispielen verdeutlicht werden, die zugleich in ein idealtypisch zu verstehendes Schema überführt werden. Danach lassen sich mehrere Interaktionsmodi zwischen der EG / EU und anderen Internationalen Organisationen unterscheiden:

---

4 Vgl. *Yearbook of International Organizations* 1986 / 87, 23 (1986), Bd. 2, Abbildung 2 & 3; Zahlen für 1945–1948: eigene Berechnung basierend auf *Yearbook of International Organizations*, 1 (1948), S. 182–394; Akira IRIYE, *Global Community. The Role of International Organization in the Making of the Contemporary World*, Berkeley 2002, S. 37–59.

5 Vgl. z. B. N. Piers LUDLOW, *The End of Symbiosis. The Nixon Era and the Collapse of Comfortable Co-existence between European and Atlantic Integration*, in: Giles SCOTT-SMITH / Valerie AUBOURG (Hg.), *Atlantic, Euratlantic, or Europe-America?*, Paris 2011, S. 60–81.

## Typologie der Beziehungen der EG / EU zu anderen Internationalen Organisationen

<b>Ausgangspunkt (Kompetenz oder Anspruch)</b>	<b>Interaktionsmodus</b>	<b>Mögliches institutionelles Ergebnis</b>	<b>Beispiel</b>
(Potentielle) Überlappung mit anderen Organisati- onen	Verdrängung  Andauernder Wettbewerb	Marginalisierung oder Zuwachs an Kompetenzen und Legitimität  Arbeitsteilung	Transport (ECMT)  Handel (EFTA)
Relatives Fehlen von Alternativen	Wenig Interaktion	Ausgeprägte EG / EU-Kompetenzen	Landwirtschaft (GAP)
Unterschiedlichkeit, Vorbildfunktion	Adaptation und Unterstützung	Partielle Konvergenz  Kooperation	Kultur (CoE)  Umwelt (UNESCO, CoE)
Einbettung in eine größere Internationa- le Organisation	Einfügung	Beitrag	Handel (GATT)  Schengener Abkommen

Im Transportsektor etwa entstand eine Art Verdrängungssituation, in der die EG-Akteure marginal blieben und andere Organisationen lange Zeit den Ton angaben. Um das etwas weiter auszuführen: Obwohl Transportintegration als Ziel im EWG-Vertrag 1957 verankert wurde, tat sich in diesem Bereich bis in die 1990er Jahre sehr wenig in der Gemeinschaft. Deswegen wird Transport oft als Misserfolg im Einigungsprozess gesehen. Das ist jedoch problematisch. Denn Jahre bevor die EWG-Verhandlungen begannen, hatten das UN Economic Commission for Europe's International Transport Committee (UNECE-ITC), die OEEC und der Europarat Transportkooperation schon auf ihre Agenda gesetzt. Vor diesem Hintergrund hatten 1953 16 westeuropäische Staaten die European Conference of Ministers of Transport (ECMT) gegründet. Die ECMT hatte keine supranationale Dimension (d. h. es gab hier keine Kompetenzübertragung von den Mitgliedstaaten auf die gemeinsame Ebene). Sie blieb eine intergouvernementale, weitgehend technische Institution, die sich aus den Experten des Sektors zusammensetzte. Als man dann in den 1960er Jahren im EG-Kontext über Transportfragen zu verhandeln begann, erklärte die ECMT immer wieder, dass sie doch eigentlich alles Notwendige leiste. Dies liefert eine

wichtige Erklärung dafür, warum die EG / EU in dem Bereich bis in die 1990er Jahre keine große Rolle spielen sollte. Man kann das als Scheitern europäischer Integration bezeichnen. Ein gänzlich Fehlen europäischer Kooperation in diesem Sektor lässt sich dagegen nicht ausmachen<sup>6</sup>.

Abgesehen vom Transportsektor verharteten auch andere Politikfelder, wie Elektrizität oder Atomsicherheit, lange Zeit außerhalb oder am Rand der EG, da die westeuropäischen Staaten andere Internationale Organisationen vorzogen<sup>7</sup>. Das beste Beispiel hierfür kommt aus dem Sicherheitsbereich: Bekanntlich scheiterte 1954 das Projekt einer europäischen Verteidigungsgemeinschaft, und zu Recht wird dies in der Forschung als schwere Niederlage für die europäische Integration gesehen. Eine wirkliche Sicherheitslücke trat dagegen nicht auf, da man längst die NATO hatte. Hieran zeigt sich, dass die Gemeinschaft zu Beginn kaum Aufgaben übernahm, die dieses zarte Pflänzlein überfordern hätten, vor allem in jenen Gebieten, die man auf Englisch »high politics« nennt, wie Sicherheits- oder Außenpolitik. Die Gemeinschaft blieb so außerhalb des Kreuzfeuers der schwierigsten internationalen Probleme der Zeit und konnte sich angesichts des Kalten Krieges auf Dinge konzentrieren, die zwar wichtig waren, aber doch nicht zentral. Die EG / EU blieb eingesponnen und umgeben von einem Schutzmantel anderer, oft wichtigerer Internationaler Organisationen, wie der NATO, so dass sie sich – wie man allerdings nur im Rückblick konstatieren kann, denn einen entsprechenden Masterplan gab es nie – zunächst auf Kleineres konzentrieren konnte.

Während somit Politikbereiche wie Transport oder Sicherheit am Rande des Tätigkeitsfelds der EG / EU blieben und im Wesentlichen in die Verantwortung anderer Internationaler Organisationen fielen, gab es auch Fälle direkter und offener Rivalität. Das bekannteste Beispiel in diesem Zusammenhang ist die Europäische Freihandelszone (EFTA). Es handelte sich um eine Einrichtung, die in den entsprechenden internationalen Verhandlungen zunächst als Dachorganisation diskutiert wurde, welche auch die EG / EU

---

6 Vgl. Kiran Klaus PATEL / Johan SCHOT, Twisted Paths to European Integration. Comparing Agriculture and Transport Policies in a Transnational Perspective, in: *Contemporary European History* 20 (2011), S. 383–403; Christian HENRICH-FRANKE, Mobility and European Integration. Politicians, Professionals and the Foundation of the ECMT, in: *Journal of Transport History* 29 (2008), S. 64–82.

7 Vgl. zu Elektrizität Vincent LAGENDIJK, »An Experience Forgotten Today«. Examining Two Rounds of European Electricity Liberalization, in: *History and Technology* 27 (2011), S. 291–310; zur Nuklearfrage, vgl. Eva G. HEIDBREDE, The Impact of Expansion on European Union Institutions, New York 2011, S. 121–138. Allgemeiner zu dieser Form der Rivalität, auch mit anderen Beispielen, Bruno DE WITTE / Anne THIES, Why Choose Europe? The Place of the European Union in the Architecture of International Legal Cooperation, in: Bart VAN VOOREN [u. a.] (Hg.), *The EU's Role in Global Governance. The Legal Dimension*, Oxford 2013, S. 23–38.

umfassen sollte. Darauf konnte man sich in den späten 1950er Jahren jedoch nicht einigen. Stattdessen wurde die EFTA gegründet als ein institutioneller Rivale mit grundsätzlich anderen Mitgliedstaaten als die EG, angeführt durch Großbritannien. Man sprach in diesem Zusammenhang damals von der Konkurrenz der inneren »Sechs« (der EWG mit Belgien, der Bundesrepublik, Frankreich, Italien, Luxemburg und den Niederlanden) und der äußeren »Sieben« westeuropäischen Staaten (der EFTA mit Dänemark, Großbritannien, Norwegen, Österreich, Portugal, Schweden und der Schweiz). Seit den 1960ern wurde die EFTA jedoch zunehmend marginalisiert, nicht zuletzt, als sich Großbritannien entschloss, bei der EG / EU um Mitgliedschaft nachzusuchen. Vom Idealtypus des Konkurrenten entwickelte sich die EFTA so in eine Konstellation der Verdrängung<sup>8</sup>. Eine klarere Arbeitsteilung gab es dagegen in einem Politikfeld wie der Entwicklungszusammenarbeit, in dem die EG / EU ein internationaler Spieler neben anderen wie der Weltbank oder dem Entwicklungsprogramm der UN wurde<sup>9</sup>.

Vor diesem Hintergrund stellen sich auch Politikbereiche, in denen die EG / EU mit der Zeit zu einem wichtigen Akteur wurde, in neuem Licht dar, wie zum Beispiel die Agrarpolitik. Diese startete von ähnlichen Grundvoraussetzungen wie der Transportsektor – zumindest, wenn man Faktoren wie strukturelle ökonomische Zwänge oder bestehende staatliche Politiken berücksichtigt. Auch hier begannen ernsthafte Verhandlungen im EG-Kontext erst nach und auf Grundlage der Römischen Verträge von 1957. Anders als der Transportbereich wurde die Agrarpolitik jedoch in den nächsten zehn Jahren zu einer der tragenden Säulen der EG. Den Ansatz des Arguments zum Transportbereich aufgreifend lautet die hier vertretene These dazu deswegen: Im Agrarbereich gab es keine Internationale Organisation, die der EG / EU den Boden so streitig gemacht hätte wie etwa die ECMT im Transportsektor<sup>10</sup>.

In wiederum anderen Bereichen profitierte die EG / EU direkt von anderen Internationalen Organisationen. Das heute visibelste Symbol der EU, die Fahne, ist ein gutes Beispiel. Diese wurde zunächst für den Europarat, das heißt für eine ganz andere Organisation, entwickelt, und 1955 dort angenommen. Erst rund 30 Jahre später, 1986, übernahmen die EG-

---

<sup>8</sup> Vgl. Wolfram KAISER, *The Successes and Limits of Industrial Market Integration. The European Free Trade Association, 1963–1969*, in: Wilfried LOTH (Hg.), *Crises and Compromises. The European Project 1963–1969*, Baden-Baden 2001, S. 371–390.

<sup>9</sup> Vgl. Martin REMPE, *Entwicklung im Konflikt. Die EWG und der Senegal, 1957–1975*, Köln 2012, Véronique DIMIER, *Bringing the Neo-Patrimonial State back to Europe. French Decolonization and the Making of European Development Aid Policy*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 48 (2008), S. 433–457.

<sup>10</sup> Vgl. PATEL / SCHOT, *Twisted Paths to European Integration*.

Institutionen dieses Symbol<sup>11</sup>. Diese Tatsache wird oft *en passant* erwähnt, ist jedoch bemerkenswert: Es sind kaum andere moderne Beispiele bekannt, in denen eine politische Entität mit weitreichenden Zielen einfach die Symbolik einer anderen Einrichtung adaptierte. Heute assoziieren viele die Fahne eher mit der EU als mit dem Europarat, was auf den Erfolg dieser Übernahme verweist.

Dieses Beispiel mag durch seine direkte Fassbarkeit bestechen; aber auch in deutlich komplexeren, inhaltlichen Fragen gibt es viele Beispiele von Anleihen, Synergien und selektiven Adaptionen. Das trifft vor allem für Politikfelder zu, in denen die EG / EU ihre Rolle *peu à peu* gewann, oft ohne formale, vertragsförmig abgesicherte Kompetenz. In Bezug auf den bereits erwähnten Europarat bildet die Kulturpolitik ein Beispiel; etwa in den Programmen zum Kulturerbe. Sogar das Konzept des Kulturerbes selbst wurde zunächst vom Europarat (und im weiteren Sinne der UNESCO) entwickelt und dann von der EG / EU übernommen<sup>12</sup>. Heute arbeiten Europarat und EU oft eng zusammen, und aufgrund seiner weitreichenderen Erfahrungen hat der Europarat – und nicht die Europäische Union – dabei häufig die Führung inne<sup>13</sup>.

Ähnliches ließe sich über andere Politikfelder wie die Umweltpolitik sagen, in der die Gemeinschaft seit den 1970er Jahren Stück für Stück Aufgaben erwarb, während andere Akteure, wie die UNESCO, der Europarat, die US-Regierung und sogar die NATO bereits früher in diesen Bereich aktiv geworden waren<sup>14</sup>. Auch die Forschungspolitik und der Bereich Gesundheit bieten Beispiele für diese Form von Austauschbeziehung<sup>15</sup>.

---

11 Vgl. Markus GÖLDNER, Politische Symbole der europäischen Integration. Fahne, Hymne, Hauptstadt, Paß, Briefmarke, Auszeichnungen, Frankfurt a. M. 1988, S. 33–127; Hartmut KÄELBLE, *European Symbols, 1945–2000. Concept, Meaning and Historical Change*, in: Luisa PASSERINI (Hg.), *Figures d'Europe. Images and Myths of Europe*, Brussel 2003, S. 47–61.

12 Vgl. Oriane CALLIGARO, *Negotiating Europe. EU Promotion of Europeanness since the 1950s*, New York 2013; Annabelle LITTOZ-MONNET, *The European Union and Culture. Between Economic Regulation and European Cultural Policy*, Manchester 2007; Monica SASSATELLI, *Becoming Europeans. Cultural Identity and Cultural Policies*, Houndmills 2009.

13 Vgl. Claske VOS, *The Ideals and Pragmatics of European Heritage. The Policy and Practice of the Regional Heritage Program in Serbia*, in: Kiran Klaus PATEL (Hg.), *The Cultural Politics of Europe. European Capitals of Culture and European Union since the 1980's*, Houndmills 2013, S. 179–197.

14 Vgl. Official Journal, C 112 / 1, 20.12.1973; Jan-Henrik MEYER, *Appropriating the Environment. How the European Institutions Received the Novel Idea of the Environment and Made It their Own*, in: KFG Working Paper Series 31 (2011); Kai F. HÜNEMÖRDER, *Die Frühgeschichte der globalen Umweltkrise und die Formierung der deutschen Umweltpolitik (1950–1973)*, Stuttgart 2004.

15 Vgl. Veera MITZNER, *Research for Growth? The Contested Origins of European Union Research Policy* (unpublizierte Dissertation, Europäisches Hochschulinstitut, Florenz, 2013); Sébastien GUIGNER, *The EU's Role(s) in European Public Health. The Interdependence of Roles within a Saturated Space of International Organizations*, in: Ole ELGSTRÖM / Michael

Eine weitere Form von Interaktion verdient besondere Aufmerksamkeit: Jene Konstellationen, in denen die EG / EU Teil einer umfassenderen Internationalen Organisation war, wie im Fall der ökonomischen Debatten im GATT seit den 1960er Jahren oder den Sicherheits- und Menschenrechtsdebatten im Rahmen der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa seit der Folgedekade. In beiden Foren gelang es der EG zumindest gelegentlich, mit einer Stimme zu sprechen, sei es über ihre EG-spezifischen Mechanismen oder durch die Europäische Politische Zusammenarbeit (EPZ). Die EPZ wurde als außenpolitisches Instrument der EG-Mitgliedstaaten 1970 ins Leben gerufen, aber erst sehr viel später in das offizielle Institutionengefüge eingebunden. Die EPZ und die EG-Kommission kooperierten zum Beispiel eng während der 1970er Jahre in den Diskussionen mit China zur Herstellung offizieller diplomatischer Kontakte<sup>16</sup>. Auch in den Verhandlungen jenes Jahrzehnts mit den im so genannten Rat für Gegenseitige Wirtschaftshilfe organisierten Ostblockstaaten konnte sich die Gemeinschaft als Akteur profilieren<sup>17</sup>. Durch all diese Verhandlungen mit oder in anderen Internationalen Organisationen gewann die EG zunehmend an Akteursqualitäten und an Bedeutung, sei es in enger Kooperation mit anderen Foren seiner Mitgliedstaaten, wie der EPZ, oder allein. In diesem Sinne trug sie auch zu einem Phänomen bei, das in der Historiographie jüngst viel Aufmerksamkeit gefunden hat: den »Löchern« im Eisernen Vorhang zwischen Ost- und Westeuropa im Verlauf der 1970er und 1980er Jahre<sup>18</sup>.

Umgekehrt ist die EG / EU mit der Zeit auch zu einem größeren Rahmen geworden, innerhalb dessen sich einige Mitgliedstaaten auf engere Formen der Kooperation eingelassen haben. Der Schengener Vertrag von 1985 zur Regulierung nationaler Grenzen wäre ein gutes Beispiel hierfür: Während er zunächst einen Sondervertrag darstellte, wurde Schengen mit dem Amsterdamer Vertrag von 1997 in die EU einverleibt, die so weiter an Akteursqualitäten und Kompetenzen gewann<sup>19</sup>. Wenige würden heute der Eurozone

---

SMITH (Hg.), *The European Union's Role in International Politics. Concepts and Analysis*, London 2006, S. 225–244.

16 Vgl. Marie Julie CHENARD, *Seeking Détente and Driving Integration. The European Community's Opening towards the People's Republic of China, 1975–1978*, in: *Journal of European Integration History* 18 (2012), S. 25–38.

17 Vgl. Suvi KANSIKAS, *Trade Blocs and the Cold War. The CMEA and the EC Challenge, 1969–1976* (unpublizierte Dissertation, Universität Helsinki, 2012); Takeshi YAMAMOTO, *Détente or Integration? EC Response to Soviet Policy Change towards the Common Market, 1970–75*, in: *Cold War History* 7 (2007), S. 75–94.

18 Vgl. z. B. Poul VILLAUME / Odd Arne WESTAD (Hg.), *Perforating the Iron Curtain. European Détente, Transatlantic Relations, and the Cold War, 1965–1985*, Kopenhagen 2010.

19 Vgl. z. B. Ruben ZAIOTTI, *Cultures of Border Control. Schengen and the Evolution of European Frontiers*, Chicago 2011.

einen ähnlichen Siegeslauf vorhersagen; das war aber eine der Ursprungs-ideen, die sich mit dem Währungs-Projekt während der 1990er Jahre verband.

In diesem Licht erscheinen Momente der EG / EU-Erweiterung als intensive Phasen von dem, was man »Forenwahl« nennen könnte. In allen EG-Erweiterungsrunden haben die Beitrittsländer auch ihre Zugehörigkeit zu anderen Internationalen Organisationen neu sortiert. Lange bevor sie der EU 2004 beitraten, schlossen sich Polen, Tschechien und andere Staaten des ehemaligen Ostblocks zum Beispiel dem Europarat und der NATO an; wiederum ist ein EU-Beitritt keineswegs der Vorreiter im Sinne der Erweiterung<sup>20</sup>.

Zusammengefasst: Aus diesen Beispielen aus Politikbereichen, die so unterschiedlich sind wie Kultur und Landwirtschaft, Handel und Umwelt, ergibt sich die Notwendigkeit, die Geschichte europäischer Integration weiter zu kontextualisieren. Oft begannen die technischen Verhandlungen in einer ganzen Reihe von Internationalen Organisationen, in der UN, der OECD, dem Europarat oder sogar der NATO, sowie in weniger bekannten, spezialisierteren Institutionen. Und immer wieder war die EG / EU ein Nachzügler, kein Pionier; zumal sie nur in manchen Fällen letztlich die Führung in der Ausgestaltung eines Politikfeldes auf internationaler Ebene einnahm. Ihre Agenda und ihre Kompetenzen ergeben sich so nicht nur aus den Verhandlungen zwischen den Mitgliedstaaten, sondern auch aus der Interaktion mit einer langen Reihe weiterer Internationaler Organisationen.

Die genaue Rolle der EG / EU variierte von Fall zu Fall. Manchmal ging es um institutionelle Konkurrenz, die in die Marginalisierung einer Internationalen Organisation zugunsten einer anderen führte; manchmal um Arbeitsteilung. Starke EU-Kompetenzen erklären sich nicht zuletzt aus dem Fehlen einer Alternative auf internationaler Ebene. In einem anderen Szenario orientierte man sich an einer anderen Internationalen Organisation als Vorbild, was zu selektiver Übernahme oder sogar zu partieller Konvergenz führen konnte, oder aber zu Kooperation. Schließlich war die EG / EU immer wieder Teil größerer institutioneller Strukturen, wie des GATT. Durch ihren Beitrag zu diesen Foren gelang es ihr zumindest gelegentlich, an internationaler Visibilität, Kreditibilität und Legitimität zu gewinnen.

Zugleich handelt sich bei den verschiedenen Bestandteilen der Typologie, das sei noch einmal betont, um Idealtypen im Weber'schen Sinne. Manchmal bewegte sich das Beziehungsverhältnis vom einen Format zum anderen, etwa vom Eingebettet-Sein zur Verdrängung. Zugleich gibt es keine einfache Antwort auf die Frage, warum das eine und nicht ein anderes institutionelles Format gewählt wurde. Die Juristen Bruno de Witte und

---

20 Vgl. HEIDBREder, *The Impact of Expansion on European Union Institutions*.

Anne Thies haben kürzlich eine Liste von Faktoren aufgestellt, die dabei eine Rolle spielten. Neben den Präferenzen der Mitgliedstaaten und der Pfadabhängigkeit von einmal getroffenen Entscheidungen in einem Politikfeld haben sie etwa auf die rechtliche Effektivität der Beschlüsse verwiesen. Zu ihrer Liste ließen sich weitere Faktoren hinzufügen, wie z. B. *package deals* mit anderen Politikfeldern im Rahmen internationaler Verhandlungen oder die Frage der Qualität der Verhandlungsführung der beteiligten Akteure. So sehr sich allgemeine Kriterien generieren lassen, werden sich Antworten nach deren Bedeutung jeweils nur für jeden spezifischen Fall einzeln bestimmen lassen<sup>21</sup>.

Internationale Nichtregierungsorganisationen und andere transnationale Akteure müssen in die Analyse ebenfalls einbezogen werden. Nicht nur, dass transnationale Akteure zwischen Mitgliedstaaten und der EG / EU eine wichtige Mittlerrolle spielten, wie die Literatur zur Integrationsgeschichte seit rund einem halben Jahrzehnt betont<sup>22</sup>. Dasselbe gilt auch für das Verhältnis zwischen den zahlreichen Internationalen Organisationen, in denen Individuen oder ganze Netzwerke Austausch blockiert, erleichtert und auf jeden Fall geprägt haben. Beispiele wären Jean Monnets Aktionskomitee für ein vereinigtes Europa, die Bilderberg Gruppe, oder transnationale Parteienzusammenschlüsse. Aber auch Individuen sind in diesem Zusammenhang zu nennen, die gleichzeitig oder nacheinander mehreren Foren angehörten. Ein gutes Beispiel bietet Paul-Henri Spaak, der nicht nur auf nationaler Ebene einer der wichtigsten Politiker im Belgien seiner Zeit war, sondern zugleich auch in mehreren Organisationen höchste Ämter bekleidete und zudem der Bilderberg Gruppe angehörte<sup>23</sup>.

Allgemein gesprochen haben solche Personen und Gruppen eine dreifache Rolle eingenommen: Erstens haben sie immer wieder politische Kooperation und Integration durch den Austausch von Informationen und den Aufbau wechselseitigen Vertrauens befördert; sowohl zwischen den Mitgliedstaaten einer Internationalen Organisation, als auch zwischen verschiedenen Internationalen Organisationen. Zweitens haben sie häufig dazu beigetragen, neue Personen in die internationale oder europäische Politik hineinzusozialisieren, sei es nach Erweiterungsrounden oder generationellen Umbrüchen. Drittens haben solche Formen des Austauschs zur Definition gemeinsamer politischer Zielvorstellungen beigetragen. Vor allem in diesen Fall waren sie weit mehr als nur das weiche Hinterland der »harten« offizi-

---

21 Vgl. DE WITTE / THIES, *Why Choose Europe?*.

22 In diesem Beitrag verwende ich die Unterscheidung in international und transnational, wie sie in der Politikwissenschaft gebräuchlich ist; für eine kritische Analyse dieses Ansatzes, vgl. Kiran Klaus PATEL, Überlegungen zu einer transnationalen Geschichte, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 52 (2004), S. 626–645.

23 Vgl. Paul-Henri SPAAK, *Combats inachevés*, 2 Bde., Paris 1969.

ellen Politik; allerdings sollte man auch ihre Rolle in den ersten beiden Szenarien nicht unterschätzen<sup>24</sup>.

Zugleich hat die Teilhabe an der Welt der Internationalen Organisationen transnationale Akteure auch zu Objekten des Wandels gemacht. So lässt sich gelegentlich ein Einfluss von Internationalen Organisationen auf Gestalt und Inhalt transnationaler Foren ausmachen. Die Landwirtschaftspolitik bietet gute Beispiele. Auch wenn, wie oben ausgeführt, in der Frühphase der Integration keine andere Internationale Organisation die EG direkt in diesem Sektor herausgefordert hätte, gab es doch ein dichtes Netzwerk transnational organisierter Interessensvertreter, v.a. auf Produzentenseite. 1957, als man sich daran machte, die Gemeinsame Agrarpolitik aufzubauen, ermutigte die Europäische Kommission die Vertreter des Sektors explizit dazu, eine Lobbygruppe spezifisch für die sechs Mitgliedstaaten der EG aufzubauen – während alle existierenden Zusammenschlüsse für den Sektor deutlich mehr Mitgliedstaaten umfassten. Tatsächlich sah das Jahr 1958 die Schaffung des *Comité des organisations professionnelles agricoles* (COPA), das in der Folgezeit zu einem immer wichtigeren Akteur wurde, da sich sowohl die Kommission als auch die Agrarvertreter selbst von diesem Zusammenschluss ein höheres Maß wechselseitiger Einflussnahme versprochen. Andere Internationale Organisationen, wie die deutlich ältere und umfassendere *International Federation of Agricultural Producers* oder die *Confédération Européenne de l'Agriculture*, verloren dagegen relativ an Bedeutung: Sie hatten nun den Nachteil, dass ihre Mitgliedsverbände nicht mit dem Zuschnitt der EG identisch waren und sich deswegen internationale und transnationale Foren nicht aufeinander abbildeten<sup>25</sup>.

Neben solchen Prozessen der institutionellen Prägung und Umformung hat europäische Integration auch zu dem geführt, was man als Ko-Konstruktion zwischen internationalen und transnationalen Akteuren bezeichnen kann. Ein Beispiel muss genügen. Jeder EU-Experte weiß um die zentrale Rolle des Europäischen Gerichtshofes (EuGH), dessen Kompetenzen diejenigen weit überschreiten, welche Judikativen in Internationalen Organisationen normalerweise haben. Diese Bedeutung war jedoch keineswegs von Anfang an festgelegt. Die Römischen Verträge von 1957 hielten

---

24 Vgl. Wolfram KAISER, *Transnational Networks in European Governance. The Informal Politics of Integration*, in: Wolfram KAISER [u. a.] (Hg.), *The History of the European Union. Origins of a Trans- and Supranational Polity, 1950–72*, New York 2009, S. 12–33; vgl. auch Michael GEHLER u.a. (Hg.), *Networks in European Multi-Level Governance. From 1945 to the Present*, Wien 2009.

25 Vgl. Kiran Klaus PATEL, *Interests and Ideas. Alan Milward, The Europeanization of Agricultural Protection, and the Cultural Dimensions of European Integration*, in: Fernando GUIRAO [u. a.] (Hg.), *Alan S. Milward and a Century of European Change*, Houndmills 2012, S. 405–421.

sich vielmehr weitgehend an das klassische Modell für Internationale Organisationen, mit eher geringen Kompetenzen für den Gerichtshof. Als wegweisend erwiesen sich dann Veränderungen ab den späten 1950er Jahren, als der juristische Dienst des Gerichtshofs für umfassendere Rechte zu plädieren begann, mit seinem Leiter Michel Gaudet als Wortführer. Gaudet war es, der besonders für ein föderales und konstitutionelles Verständnis des Gerichts eintrat, welches den EuGH nach dem Vorbild des US-Supreme Court zu gestalten versuchte. Wie die jüngsten Forschungen zum Thema zeigen, half Gaudets juristischer Dienst mit beim Aufbau europäischer Juristenverbände in den verschiedenen Mitgliedstaaten in den frühen 1960er Jahren, sowie bei der Einrichtung einer transnationalen Dachorganisation, der *Fédération internationale pour le droit européen* (FIDE). Gaudets Dienst schlug auch Themen für FIDE-Konferenzen vor, und er schuf so den Rahmen für den Kampf um die Erweiterung der juristischen Kompetenzen der EG. Das alles bildete den Hintergrund für die erste zentrale Entscheidung des EuGH in diesem Kontext, für *Van Gend en Loos* im Jahre 1963. Die technischen Details können hier nicht interessieren; im Kern ging es um den Aufbau des gemeinsamen Marktes und die direkte Wirkung von EG-Recht in den Mitgliedstaaten. Als der EuGH seine radikale Entscheidung fällte, stand eine Expertengruppe bereit, die aus akademischer Sicht diese Positionen mit trug und unterstützte. Ohne sie wäre *Van Gend en Loos* vielleicht nicht zu jenem juristischen Wendepunkt geworden, als der er seitdem in die Geschichtsbücher eingegangen ist<sup>26</sup>.

Abstrakter und in der Terminologie Pierre Bourdieus gesprochen, kann man hier die Entstehung eines »europäischen Felds« politischen Handelns beobachten: Eine offizielle Instanz versuchte dabei, ihr intellektuelles und administrativ-soziales Umfeld zu gestalten, und letzten Endes spielten Experten (in diesem Falle Juristen) eine wichtige Rolle dabei, durch ihre Denkfiguren und Legitimationsstrategien EU-Recht zu einem zentralen Wirkungsfeld der Integration zu machen. Das half dem EuGH, etablierte aber auch eine neue akademische Unterdisziplin. Als Ergebnis dieser Konstruktion erwuchs so ein neues, zunehmend autonomes politisches

---

26 Vgl. v. a. Antoine VAUCHEZ, The Transnational Politics of Judicialization. *Van Gend en Loos and the Making of EU Polity*, in: *European Law Journal* 1 (2010), S. 11–28; Morten RASMUSSEN, Establishing a Constitutional Practice of European Law. The History of the Legal Service of the European Executive, 1952–65, in: *Contemporary European History* 21 (2012), S. 375–397; Bill DAVIES / Morten RASMUSSEN, Introduction. Towards a New History of European Law, in: *Contemporary European History* 21 (2012), S. 305–318; Antonin COHEN, Constitutionalism without Constitution. Transnational Elites between Political Mobilization and Legal Expertise in the Making of a Constitution for Europe (1940s–1960s), in: *Law & Society* 32 (2007), S. 109–135.

Handlungsfeld<sup>27</sup>. Nimmt man diese unterschiedlichen Fälle zusammen, so haben transnationale Akteure ganz wesentlich zum Feld des Internationalismus beigetragen, in das die EG / EU eingebettet war.

\*\*\*

Wenn man die EG / EU so in die weitere Landschaft von Internationalen Organisationen und Internationalen Nichtregierungsorganisationen einbettet, drängt sich immer mehr die Frage auf: Was eigentlich war besonders an der EG / EU? Heute, nach dem Maastrichter und dem Lissabonner Vertrag und nicht zuletzt durch die momentanen Krisen wird ihr kaum noch jemand Relevanz absprechen können. Für die frühen Dekaden der Integration ist die Antwort dagegen deutlich komplizierter: Die Kompetenzen der EG blieben auf wenige Politikfelder beschränkt; ursprünglich kooperierten lediglich sechs Mitgliedstaaten, d. h. deutlich weniger als in Europarat, NATO, OECD oder den meisten anderen Internationalen Organisationen. Größere Erfolge konnte die EG nicht feiern; denkt man etwa an das bereits erwähnte Debakel von 1954 mit der Verteidigungsgemeinschaft oder die nachrangige Rolle, die Euratom bald spielen sollte<sup>28</sup>. Insofern erscheint die EG / EU auf der rein arbeitstechnischen Ebene nur graduell anders als diese anderen Internationalen Organisationen der ersten Nachkriegsjahrzehnte.

Was also hob die EG / EU über die anderen Internationalen Organisationen hinaus? Viele Wissenschaftler würden argumentieren, dass es die Supranationalität war, welche die EG institutionell zu einem Wesen *sui generis* machte. In dieser Frage ist eine genauere Analyse allerdings aufschlussreich. Erstens war keine Organisation von der EGKS über die EG hin zur EU unserer Tage vollständig supranational. Die Kompetenzübertragung nach Brüssel blieb immer partiell und wurde durch intergouvernementale

---

27 Vgl. zu diesem Ansatz Cécile ROBERT / Antoine VAUCHEZ, L'Académie européenne, in: *Politix* 89 (2010), S. 9–144 (Special Issue); Didier GEORGAKAKIS, The Historical and Political Sociology of the European Union. A Uniquely French Methodological Approach?, in: *French Politics* 7 (2009), S. 437–455; Pierre BOURDIEU, La force du droit. Élément pour une sociologie du champ juridique, in: *Actes de la recherche en sciences sociales* 64 (1986), S. 3–19, sowie auch William WALTERS / Jens Henrik HAAHR, *Governing Europe. Discourse, Governmentality and European Integration*, London 2005.

28 Vgl. z. B. John GILLINGHAM, *Coal, Steel, and the Rebirth of Europe, 1945–1955. The Germans and the French from Ruhr Conflict to European Community*, Cambridge 1991; Karen J. ALTER / David STEINBERG, *The Theory and Reality of the European Coal and Steel Community*, in: Sophie MEUNIER / Kathleen R. MCNAMARA (Hg.), *Making History. European Integration and Institutional Change at Fifty*, Oxford 2007, S. 89–104; Michel DUMOULIN [u. a.] (Hg.), *L'Énergie nucléaire en Europe. Des origines à Euratom*, Bern 1994; Andrew BARRY / William WALTERS, *From EURATOM to »Complex Systems«. Technology and European Government*, in: *Alternatives: Global, Local, Political* 28 (2003), S. 305–329.

Elemente flankiert. Zweitens stellt die neueste Forschung jene althergebrachte Interpretation in Frage, laut der die EGKS / EG die ersten Institutionen mit supranationalen Elementen darstellten. So haben Guido Thiemeyer und Isabel Tölle kürzlich herausgearbeitet, dass der wenig bekannte Octroi-Vertrag von 1804 zwischen Frankreich und dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation, der die Schifffahrt auf dem Rhein regulierte, alle zentralen Merkmale der Supranationalität erfüllte. Zugegeben, der Vertrag hatte nur ein kurzes Leben und wurde bald durch die deutlich bekannte Zentralkommission für die Rheinschifffahrt von 1816 ersetzt<sup>29</sup>. Dennoch zeigt sich hieran, dass Supranationalität älter ist als zumeist angenommen; genauer gesagt gingen die Herausbildung moderner, souveräner Nationalstaatlichkeit und Elemente zu deren Relativierung Hand in Hand.

Solche Vorläufer wurden in den Debatten der 1950er und 1960er Jahre nicht erwähnt. Vielmehr betonten vor allem die Protagonisten der neu geschaffenen EG-Institutionen die absolute Neuartigkeit der Situation heraus. Walter Hallstein z. B., der mächtige erste Präsident der Europäischen Kommission, zum Beispiel beschrieb die EWG als Schöpfung *sui generis*, die er von allen vorhandenen Formen der Kooperation in Europa und darüber hinaus scharf abgrenzte<sup>30</sup>. Die feierliche Gemeinsame Erklärung der Minister zur Unterzeichnung des EGKS-Vertrags 1951 betonte sogar, dass durch die neue »organization, involving a hundred and sixty million Europeans, the Contracting Parties have given their determination to set up the first supra-national institution and thus to lay the real foundations of an organized Europe«<sup>31</sup>. Gelehrte aus einer Vielzahl von Disziplinen fielen bald in diesen cantus firmus ein, und so verfestigte sich mit der Zeit ein Bild, das bis heute Prägekraft hat<sup>32</sup>.

Vor diesem Hintergrund lautet die hier vertretene These: Es waren nicht die spezifischen Kompetenzen oder die institutionelle Einzigartigkeit, welche die EG / EU zu etwas Besonderem machten. Viel wichtiger war ihre symbolische Selbstinszenierung als Neuanfang in der europäischen Nachkriegsgeschichte; als Alternative zu den Katastrophen der zurückliegenden Zeit der Kriege. Selbst wenn es nur um technische Details wie den Kohlehandel oder die Ausfuhrpreise von Schweinefleisch ging, behauptete die

29 Vgl. Guido THIEMEYER / Isabel TÖLLE, Supranationalität im 19. Jahrhundert? Die Beispiele der Zentralkommission für die Rheinschifffahrt und des Octroi-Vertrages 1804–1832, in: *Journal of European Integration History* 17 (2012), S. 177–196.

30 Walter HALLSTEIN, *United Europe. Challenge and Opportunity*, Cambridge, MA 1962, S. 28.

31 Joint Declaration of the Ministers signatory to the Treaty establishing the European Coal and Steel Pool (18. April 1951), online verfügbar über [www.cveu.eu](http://www.cveu.eu) (letzter Zugriff am 15. März 2015).

32 Vgl. z. B. Antoine VAUCHEZ, *L'Union par le droit. L'invention d'un programme institutionnel pour l'Europe*, Paris 2013; zur deutschen EU-Rechtswissenschaft: Michael STOLLEIS, *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Bd. 4, München 2012, S. 609–629.

Gemeinschaft von sich, *die* europäische Antwort auf die dringenden Herausforderungen der Zeit darzustellen. Indem man die EG / EU mit Europa gleichsetzte, übersah man zugleich großzügig die zentrale Bedeutung, welche die Einbettung der EG / EU in die weitere Welt der Internationalen Organisationen nach 1945 darstellte – einen Punkt, der zugleich einen Brückenschlag zum ersten Teil des Beitrags darstellt<sup>33</sup>.

Einige Beispiele müssen genügen: Bei der Auftaktsitzung der Gemeinsamen Versammlung der Montanunion im September 1952 war der erste Sprecher der italienische Abgeordnete Antonio Boggiano-Pico. In einer langen Rede ging er kein einziges Mal auf die Details der neuen Organisation ein, sondern betonte stattdessen »que l'idée, la grande idée de l'Europe fédérée, est en marche«<sup>34</sup>. Als das amerikanische *Time* Magazin Jean Monnet 1962 auf seine Titelseite stellte – und ihm damit eine Ehre zuteil werden ließ, in deren Genuss nur die wichtigsten Menschen der Welt kommen – hatte das wenig mit Monnets formalen Ämtern zu tun. Eigentlich bekleidete der französische Politiker zu jener Zeit kein einziges derartiges<sup>35</sup>. Vielmehr ging die Ehre an ihn für seine vergangenen Leistungen und aufgrund der großen Hoffnungen, die man mit seinen Projekten verband.

Allgemein gesprochen hofften die Föderalisten, dass die EG Ausgangspunkt für die Vereinigten Staaten von Europa werde. Gaullisten fürchteten just dies; aber auch sie identifizierten die EG so ganz mit Europa. De Gaulle selbst begründete sein Veto eines britischen Beitritts 1963 mit der Notwendigkeit, die EG zu erhalten als »une construction proprement européenne«<sup>36</sup>. Paris sprach den meisten anderen Internationalen Organisationen der Zeit, wie dem Europarat oder der OECD, keine derartige Bedeutung zu, und so trugen letztlich auch die Gaullisten dazu bei, der EG besondere symbolische Bedeutung einzuräumen. Die sogenannte Krise des Leeren Stuhls von 1965/66 samt ihrer symbolischen Aufladung, einem Wendepunkt in der Geschichte der Einigung, wäre undenkbar gewesen für Organisationen wie die OECD oder die UNECE, die genau so technisch blieben und wahrgenommen wurden wie ihre Abkürzungen klingen. Dagegen verständigten sich zumindest die politischen Eliten – die weitere Bevölkerung blieb von diesen Debatten weitgehend unberührt – darauf, dass die EG / EU

---

33 Vgl. zu diesem Teil des Beitrags auch Jacob KRUMREY, *Staging Europe. The Symbolic Politics of European Integration during the 1950s and 1960s* (unpublizierte Dissertation, Europäisches Hochschulinstitut, Florenz, 2013).

34 Historisches Archiv der Europäischen Union, Florenz, AC 563, Communauté européenne du charbon de de l'acier, Assemblée Commune, Session d'ouverture, Discours de M. le Président d'âge, 10 Septembre 1952, 2.

35 Vgl. Titelseite des *Time* Magazine, 06.10.1961.

36 Charles DE GAULLE, *Discours et messages*, Paris 1970, Bd. VI, S. 66–79, hier 69.

das *eine* visionäre Projekt in Westeuropa sei. Sowohl Befürworter als auch Gegner teilten diese Sicht<sup>37</sup>.

Vor diesem Hintergrund wurde die EG / EU immer mehr mit zwei großen Narrativen identifiziert, mit Frieden und Wohlstand<sup>38</sup>. Sicherlich, sie trug zu beiden diesen Phänomenen bei; die Details sind jedoch wichtig. Die EG baute auf der Nachkriegs-Friedensordnung mindestens so sehr auf, wie sie zu dieser beitrug. In Bezug auf den Wohlstandsgewinn ist bemerkenswert, wie wenig Forschungen wir genau zu dieser Frage haben, und wie sehr sich die vorhandenen Interpretationen unterscheiden. Manche Forscher gehen sogar so weit, von einer wachstumshemmenden – und nicht steigrenden! – Rolle der EWG in den Nachkriegsjahrzehnten auszugehen. Zusammengefasst: Die Ergebnisse sind keineswegs eindeutig, und die EG / EU *symbolisierte* Frieden und Wohlstand viel mehr, als dass man sie zu deren *Ursache* erklären kann<sup>39</sup>.

All dies verweist auf das, was ich die synekdochische Qualität des Einigungsprozesses nennen will. Eine Synekdoche ist in der klassischen Rhetorik eine Redefigur, in der man auf etwas Spezifisches verweist, um etwas deutlich Größeres zu bezeichnen; etwa wenn man 20 Segel sagt, wenn man 20 Schiffe meint. Was die EG / EU somit einzigartig machte, das war, dass sie mit einer besonderen europäischen Aura ausgestattet war. Sie symbolisierte Europa als Ganzes und zugleich den Anspruch, eine neue internationale Lösung nach den Katastrophen der vorhergehenden Jahrzehnte zu finden. In diesem Sinne wurde die EG / EU zum symbolischen Herz aller Einigungsbemühungen, auch wenn die politische Realität viel fragiler und fragmentierter blieb, als es dieses Symbol glauben machte.

Nur langsam begann sich der Graben zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu schließen, vor allem seit den späten 1960er und frühen 1970er Jahren. Die erste EG-Erweiterungsrunde 1973, die Schaffung des Europäischen Rates, der Zugewinn neuer Kompetenzen und die tektonischen Verschiebungen auf internationaler Ebene in den 1970er Jahren – all dies trug dazu bei, dass sich die EG damals langsam zum wichtigsten Gremium der Kooperation in Westeuropa mauserte.

Viele ihrer institutionellen Partner und Rivalen, das sei hinzugefügt, bildeten phasenweise die Projektionsfläche ähnlicher Aspirationen wie die

---

<sup>37</sup> Naheliegender Weise war das Interesse an der EG / EU in den Mitgliedstaaten selbst stets am größten und das bildet sich auch im Forschungsstand ab. Vgl. als einen der wenigen Überblicke zur Erforschung des Ostblocks in diesem Zusammenhang José M. FARALDO [u. a.] (Hg.), *Europe in the Eastern Bloc. Imaginations and Discourses (1945–1991)*, Köln 2008.

<sup>38</sup> Selbstverständlich war die Sichtweise im Ostblock und in postkolonialen Gesellschaften grundsätzlich anders.

<sup>39</sup> Vgl. für Details dieser Debatte Kiran Klaus PATEL, *Europäische Integration*, in: Jost DÜLFFER / Wilfried LOTH (Hg.), *Dimensionen internationaler Geschichte*, München 2012, S. 353–372.

EG; man muss nur die Präambeln der Gründungsverträge von Organisationen wie dem Europarat oder der NATO lesen. Noch in den 1950er und 1960er Jahren war die symbolische Sonderstellung der EG keineswegs geklärt, wie sich etwa in den Protokolldebatten der damaligen Zeit ablesen lässt. Die Identifizierung der EG mit Europa bildete sich erst langsam und im Verlauf der Zeit heraus<sup>40</sup>.

Die Akteure, die für eine solche, synekdochische Sicht auf die EG / EU eintraten, lassen sich nicht leicht und knapp benennen. Natürlich nahm die Europäische Kommission, quasi das synekdochische Herz der EG, immer wieder eine derartige Haltung ein, besonders unter ihren Präsidenten Hallstein (1958–1967) und Delors (1985–1995). Einen Sonderstatus für die EG zu reklamieren hieß nichts anderes, als zugleich eine wichtigere Rolle für die Kommission einzufordern. In eine ähnliche Richtung ging häufig auch das Europäische Parlament. Der Kampf um den Namen dieser Institution – ursprünglich gegründet als die »Gemeinsame Versammlung« – verdeutlicht bereits die weitreichenden Hoffnungen, die viele Parlamentarier mit dem EG-Kontext verbanden. Nationale Politiker, egal ob sie für oder gegen eine stärkere EG waren, beteiligten sich häufig ebenfalls an diesem Prozess, wie vorhin schon am Beispiel de Gaulles gezeigt. Erwähnt werden muss schließlich noch die Presse, nicht nur in Europa, sondern etwa auch in den USA, die phasenweise ebenfalls eine wichtige Rolle spielte.

\*\*\*

Letztlich dauerte es so ganze Dekaden, bis die EG / EU das wurde, was sie heute auszeichnet: dass Unterstützer wie Kritiker gleichermaßen sie als die wichtigste, wenn nicht die einzige internationale politische Vertretung Europas verstanden. Das heißt natürlich nicht, dass sich die Hoffnungen der Gründergeneration erfüllt haben. Die heutige EU ist viel weniger föderalistisch, als Monnet das gerne gehabt hätte, und immer wieder kam es zu Krisen und Niederlagen – wenn man die Entwicklung aus einer EU-zentrischen Perspektive betrachtet. Auch der Referenzrahmen hat sich deutlich gewandelt. Wiewohl die deutsch-französische Zusammenarbeit zentral bleibt, hat die Aussöhnung dieser beiden Länder ihren herausgehobenen Stellenwert verloren, und die Konstellation des Kalten Kriegs besteht nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form. Wenn sich so der Kontext und die konkreten Inhalte drastisch geändert haben, zeigt dies letztlich nur, wie wandlungsfähig solche Synekdochen sind. Vor diesem Hintergrund identifizieren heute Politiker, Medienvertreter und normale Europäer die EU immer mehr

---

<sup>40</sup> Vgl. KRUMREY, *Staging Europe*.

mit Europa als Ganzem. Das wirft zugleich ein neues Schlaglicht auf die andauernde Krise in der EU, denn vor dem Hintergrund dieser Ausführungen zeigt sich deren historische Tiefendimension. Einmal mehr geht es darum, ob die EU nun artifiziell, steril und unhaltbar ist, oder aber ob sie unvollständig, relevant und eventuell sogar visionär ist und deswegen weiter ausgebaut werden muss. Dieser Aufsatz möchte keine Antwort auf diese Frage geben; er möchte lediglich zeigen, wie sehr solche Fragen in der Vergangenheit den Prozess der Einigung nicht nur begleitet haben, sondern dass die europäische Einigung letztlich sogar direkt aus ihnen hervorgegangen ist.

Dietz Lange

## Nathan Söderblom und die ökumenische Konferenz von Stockholm (19.–30. August 1925) in ihrer Bedeutung für die innereuropäische Verständigung

Die Konferenzen von Teheran 1943 und Jalta 1945 haben auf Jahrzehnte hinaus die territorialen Verhältnisse in Europa umgestaltet. Das II. Vatikanische Konzil 1962–1965 hat zwar an der Lehre der römisch-katholischen Kirche dogmatisch gar nicht so viel verändert, dafür aber das Klima zwischen den Konfessionen nachhaltig verbessert. Die ökumenische Konferenz von Amsterdam 1948 hat erhebliche Auswirkungen auf die Versöhnung der Völker nach dem Zweiten Weltkrieg gehabt. Einen vergleichbaren Effekt hat die erste ökumenische Konferenz in Stockholm auf den ersten Blick nicht gehabt. Zwar war ihre Aufgabenstellung, die verheerende Hinterlassenschaft des Krieges in den Kirchen aufzuarbeiten und womöglich noch über sie hinaus zu wirken, vielversprechend. Doch der enorme Aufwand über viele Jahre hinweg, der für diese Konferenz betrieben werden musste, der zähe Kampf gegen gewaltige Widerstände sowohl aus politischen als auch aus kirchlichen Kreisen, der unermüdliche Einsatz hinter den Kulissen, um während der Konferenz selbst die Animositäten zwischen verschiedenen Delegationen im Zaum zu halten – all das sollte schon nach wenigen Jahren, äußerlich betrachtet, wieder verpuffen. Schuld daran waren natürlich in erster Linie die politischen Verhältnisse Europas: die Kurzsichtigkeit der Alliierten bei der Ausarbeitung und Umsetzung des Versailler Vertrages ebenso wie die Uneinsichtigkeit auf deutscher Seite, was die eigene Rolle bei der Auslösung des Weltkrieges und die Ursachen für das militärische Scheitern angeht. Nicht wenige Kritiker haben jedoch auch die Konferenz selbst und ihre Leitung verantwortlich gemacht, weil die »Botschaft«, die am Ende die Ergebnisse zusammenfassen sollte, vorsichtig ausgedrückt, wenig inspirierend ausgefallen war. Außer einer schlichten Berufung auf den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus und sehr allgemein gehaltenen Forderungen nach Linderung der großen materiellen und spirituellen Not und nach Frieden und Gerechtigkeit stand darin nicht viel Wegweisendes.

Nun zeigt freilich schon die Tatsache, dass die Stockholmer Konferenz in diesem Sammelband thematisiert wird, dass man mit diesem oberflächlichen Eindruck nicht zufrieden sein kann. Immerhin hatte man auf dieser Konferenz die einschlägigen großen theologischen und geschichtsphiloso-

phischen Themen der Zeit aufgegriffen, in zum Teil sehr aufschlussreichen Referaten behandelt und lebhaft diskutiert. Das war zum einen das unterschiedliche Staatsverständnis, das auf westeuropäischer Seite auf der Theorie vom *social contract* beruhte und dem auf deutscher Seite eine organologische Sicht gegenüberstand, die sich aus Elementen des konservativen Luthertums, dem philosophischen Erbe Fichtes und Hegels sowie der Romantik speiste und die damals gängige Rede vom deutschen Sonderweg begründete. Diese Kontroverse entzündete sich an der Frage nach der Rolle des Völkerbundes und einer internationalen Rechtsordnung. In theologischer Hinsicht ging es um das unterschiedliche Verständnis des Reiches Gottes. Ist es Gegenstand sittlicher Gestaltung durch den Menschen, wie es vor allem die angelsächsisch-reformierte Tradition sah, oder ist es gar nichts anderes als das Kommen Gottes in die Welt in Gestalt der Person Christi, während die aktive Gestaltung der Welt der menschlichen Verantwortung überlassen ist, die dafür auch moralisch einer eigenen, rein weltlichen Gesetzlichkeit zu folgen hat? So sah es damals die überwiegende Zahl der deutschen Lutheraner. Es liegt auf der Hand, dass auf beiden Gebieten, der Staatslehre ebenso wie der religiös-ethischen Auffassung, eine Lösung der vielfältigen, gewichtigen Probleme durch eine einzige elftägige Konferenz von vornherein gar nicht zu erwarten war. Schließlich waren die Gegensätze zwischen den verschiedenen Traditionen über Jahrhunderte gewachsen und obendrein erst vor kurzem durch den Krieg bis zur Unversöhnlichkeit zugespitzt worden.

Indessen vermag auch diese allgemeine Beobachtung nicht zu erklären, inwiefern denn von einer Bedeutung der Stockholmer Konferenz für die europäische Verständigung gesprochen werden kann; im Gegenteil, sie macht die Frage nur umso dringlicher. Die Antwort kann nur in einer genaueren Untersuchung der Konferenz selbst, der Bedingungen ihres Zustandekommens, der leitenden Ideen ihres Initiators Nathan Söderblom, ihres Verlaufs sowie ihrer unmittelbaren und mittelbaren Folgen bestehen.

## 1. Der Hintergrund

Die ökumenische Bewegung, die ihren ersten Höhepunkt in der Stockholmer Konferenz erreichte, hat eine komplexe Vorgeschichte, ohne deren jedenfalls skizzenhafte Darstellung unser Thema nicht zu verstehen ist. Dazu gehören zum einen die innerkirchlichen Entwicklungen des 19. und

frühen 20. Jahrhunderts, zum anderen als äußerer Auslöser der Erste Weltkrieg<sup>1</sup>.

Der erste wichtige Faktor ist die neupietistische Erweckungsbewegung, die im 19. Jahrhundert große Teile Europas und Nordamerikas erfasste. Sie wandte sich gegen die konfessionelle Erstarrung ebenso wie gegen die durch die Aufklärung und später auch die Arbeiterbewegung verursachte, zunehmende Entkirchlichung und Entchristlichung der Gesellschaft und setzte sich für ein lebendiges Christentum des Herzens ein. Dieses Engagement verband sich nicht selten mit einer geistigen Enge, die bisweilen bis zum Sektierertum gehen konnte. Doch entfaltete sie eine gar nicht zu übersehende gesellschaftliche Wirkung. Dazu gehörte innerkirchlich ein starkes Interesse an einer Überwindung der Schranken zwischen den christlichen Konfessionen. Dieses Interesse stand in Zusammenhang mit den missionarischen Bestrebungen, die ebenfalls ein wichtiges Anliegen der Bewegung waren. Damit ist nicht nur die äußere Mission, sondern auch das Bemühen um Rechristianisierung der eigenen Gesellschaft zu verstehen. Hier hatte in Deutschland die so genannte Innere Mission unter ihrem Begründer Johann Hinrich Wichern eine starke soziale Komponente. Diese wurde in der folgenden Generation durch zuerst konservative, dann vor allem liberale Theologen und Kirchenleute über das Karitative hinaus zu politischem Einsatz für die Verbesserung der sozialen Verhältnisse erweitert (Adolf Stoecker, Friedrich Naumann). Vergleichbare Entwicklungen gab es auch in anderen europäischen Ländern. Als Beispiel seien das starke soziale Engagement der anglikanischen Kirche in England seit Mitte des 19. Jahrhunderts oder auch Einzelpersonen wie Florence Nightingale mit ihrem Einsatz für Verbesserung der Krankenpflege und der Begründer der Heilsarmee William Booth genannt.

Im Zusammenhang mit der Erweckungsbewegung standen auch Neugründungen internationaler Organisationen wie des YMCA 1855 oder die *World Student Christian Federation* 1895. Auch die Evangelische Allianz (gegr. 1846), der es explizit um Überwindung der Konfessionsgrenzen ging, gehört hierher. Schließlich muss die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 erwähnt werden. Aus ihren Bemühungen um Koordination der missionarischen Aktivitäten und um Vermeidung von Konkurrenzsituationen ging indirekt im gleichen Jahr die Gründung des einen Zweiges der ökumenischen Bewegung, der Organisation *Faith and Order*, durch den anglikanischen Bischof Charles Brent hervor. Söderblom hat später die herausragende Rolle von Edinburgh als Vorbild für seine eigene Konferenz in Stockholm herausgestellt.

---

<sup>1</sup> Vgl. zum Folgenden Dietz LANGE, Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen 2011, S. 327–332.

Die erste im eigentlichen Sinn ökumenische Organisation war, wenn auch nur auf nationaler Ebene, der *Federal Council of Churches* in den Vereinigten Staaten, gegründet 1908, also noch vor *Faith and Order*. In ihm fand sich ein großer Teil der christlichen Denominationen des Landes auf föderativer Basis zusammen. Ebenfalls in diese Zeit gehört die Gründung der *World Alliance for Promoting International Friendship Through the Churches*, deren Gründungsversammlung als unmittelbare Reaktion auf den Ausbruch des Ersten Weltkrieges am 2./3. August 1914 in Konstanz stattfand. Dieser pazifistischen Organisation, an der u. a. die Quäker einen maßgeblichen Anteil hatten, waren allerdings durch den Gang der Ereignisse vorerst die Hände gebunden. Aber sie ist zu einer der Keimzellen der ökumenischen Bewegung geworden – nicht zuletzt durch Söderblom, der von Anfang an starkes Interesse für sie bekundet hatte und 1917 ihr schwedisches Komitee übernahm. Auf einer ihrer Konferenzen wurde 1919 der endgültige Beschluss für die Stockholmer Konferenz gefasst.

## 2. Der *spiritus rector*

Damit ist der Übergang gefunden zu der maßgeblichen Persönlichkeit, welche die Stockholmer Konferenz nicht nur initiiert und geleitet, sondern ihr auch die entscheidenden inhaltlichen Impulse gegeben hat, Nathan Söderblom, wiewohl er sich während der Konferenz selbst auf die Rolle als Moderator konzentrierte – und auch konzentrieren musste.

Söderblom (1866–1931) stammte aus einem von der schwedischen Erweckungsbewegung geprägten Elternhaus. Während seines Studiums gehörte er der Studentenmissionsbewegung an, und auch die Lösung der schweren religiösen Krise, die durch die Beschäftigung mit der historisch-kritischen Bibelexegese und Dogmenkritik verursacht war, gehört noch in diesen Zusammenhang. Im Jahre 1890 nahm er an einer internationalen, interdenominationellen Tagung des *Student Christian Volunteer Movement*, der Vorgänger-Organisation des *Student Christian Movement*, in Northfield/Mass. teil, die von dem bekannten Evangelisten Dwight L. Moody geleitet wurde. Hier empfing er die ersten ökumenischen Anregungen. Die in Erweckungskreisen gepflegte Frömmigkeit hat er sich zeitlebens bewahrt, die mit ihr häufig verbundene Enge jedoch vollständig abgestreift. Sein theologischer Ansatz, den er damals auszubilden begann und später nicht mehr grundsätzlich änderte, war zunächst durch Albrecht Ritschl und Otto Pfleiderer, später durch den französischen Calvinisten Auguste Sabatier beeinflusst und kann durchaus als liberal bezeichnet werden. Doch war die Achse, um die er sich drehte, die Theologie Luthers, wiewohl er sich keineswegs unkritisch an diesen anschloss.

Die Kehre zu einer freieren Auffassung des Christentums blieb gepaart mit tiefem religiösem Ernst. Beides veranlasste ihn, im Anschluss an sein Theologiestudium sich der Allgemeinen Religionsgeschichte zuzuwenden. Auf diesem Gebiet schrieb er seine Dissertation, die der Eschatologie in der altpersischen Religion galt. Er konnte sie freilich nicht fertig stellen, bevor er 1894 das Amt des Pfarrers der skandinavischen Gemeinde in Paris antrat, das er bis 1901 ausüben sollte. Neben seiner kirchlichen Tätigkeit hörte er philosophische und theologische Vorlesungen und schloss seine Doktorarbeit ab. Diese weitete er zu einem umfassenden Religionsvergleich aus, der das Thema durch alle großen Weltreligionen verfolgte. Diese Arbeitsweise baute er in seiner späteren wissenschaftlichen Tätigkeit immer weiter aus.

Durch sein Pfarramt in Paris – im Sommer jeweils als Seemannspfarrer in Calais – kam Söderblom in intensive Berührung mit den sozialen Problemen der Zeit, die er bis dahin nur oberflächlich kennen gelernt hatte. Die Auseinandersetzung damit äußerte sich zunächst ganz praktisch darin, dass er Bedürftigen in seiner Gemeinde materielle Hilfe zuteilwerden ließ. Doch interessierte ihn von vornherein auch die politische Dimension des Problems. Es bewunderte den französischen Sozialistenführer Jean Jaurès und hatte große Sympathien für die englische *Fabian Society*. Und er nutzte die Gelegenheit zu einer Studienreise zum Evangelisch-Sozialen Kongress in Erfurt 1896, kurz nach dem Abgang Adolf Stoeckers. Hier hinterließ vor allem Friedrich Naumann einen bleibenden Eindruck bei dem jungen Pfarrer.

Kurz nachdem Söderblom 1901 in Paris seine Promotion mit Glanz abgeschlossen hatte, wurde er als Professor für allgemeine Religionsgeschichte und Religionsphilosophie nach Uppsala berufen. Von der überwiegend konservativen Fakultät mit Argwohn beäugt, brachte er gegen erhebliche Widerstände den frischen Wind freier wissenschaftlicher Forschung in die schwedische Kirche – ab 1908 dann gemeinsam mit dem Kollegen für Ethik, Einar Billing. Er deckte in der Lehre das gesamte Gebiet der Religionsgeschichte ab, traktierte aber daneben auch zeitgenössische Religionsphilosophen, schwedische Kirchengeschichte, Luther und andere. Sein besonderes Interesse galt den schriftlosen Religionen, in denen viele Forscher jener Zeit meinten, das Wesen aller Religion entdecken zu können. Söderblom teilte diese Auffassung so nicht, bestand vielmehr auf der individuellen Vielfalt der Religionen, die eine monokausale Erklärung ihrer Entstehung nicht zulasse. Doch kristallisierte er zwei Elemente als besonders charakteristisch für das Wesen von Religion überhaupt heraus: die geheimnisvolle Macht des Mana und das Tabu. Beides führte er zusammen in dem Begriff des Heiligen, der noch grundlegender sei als der Gottesbe-

griff<sup>2</sup>. Das Heilige flößt sowohl abgrundtiefe Furcht als auch grenzenloses Vertrauen ein.

Das ist die große Entdeckung vor allem der Zeit von 1912–1914 – also vor dem berühmten Buch von Rudolf Otto von 1917 –, als Söderblom Professor für Religionsgeschichte auf dem neu errichteten Lehrstuhl in Leipzig war. Hier in Leipzig, wo er nach der intensiven Begegnung mit französischer Kultur in Paris nun auch die deutsche Kultur näher kennen und schätzen lernte, erlebte er den Ausbruch des Ersten Weltkrieges. So sehr er insbesondere die deutsche Musik (vor allem Bach) liebte, wurde er doch von dem exzessiven Nationalismus der Vorkriegszeit und von dem frenetischen Kriegsjubel der ersten Augusttage 1914 abgestoßen. Inzwischen war er aber – völlig überraschend – vom schwedischen König zum Erzbischof ernannt worden. Diese Funktion übte er bis zu seinem Tod 1931 aus als einer der bedeutendsten Kirchenführer, die Schweden je gehabt hat. Er hat seine Kirche – unter anderem in Zusammenarbeit mit der damals seit einigen Jahren bestehenden reformerischen Jungkirchenbewegung – aus ihrer Verknöcherung befreit und dank seiner vielfältigen internationalen Verbindungen insbesondere mit den Bischöfen der anderen nordischen Kirchen aus ihrer Isolierung herausgeführt.

Was uns an dieser Stelle interessieren muss, sind die Ideen, von denen seine kirchliche Wirksamkeit getragen war und die dann zu der Stockholmer Konferenz führten.

Dafür müssen wir zunächst kurz auf eine Veröffentlichung noch aus der Pariser Zeit eingehen, die eine wichtige Weiche für Söderbloms gesamtes Gedankengebäude stellen sollte. Das kleine Heft heißt *Die Religion und die soziale Entwicklung* und erschien 1897 (deutsch 1898)<sup>3</sup>. Die Position, die er hier einnimmt, ist für damalige Verhältnisse erstaunlich modern. Er wendet sich nämlich gleichermaßen gegen den Paternalismus der Arbeitgeber und gegen jegliche Bestrebungen eines gewaltsamen Umsturzes und setzt sich für ein gleichberechtigtes Verhältnis der Sozialpartner zueinander ein. Dieses solle durch eine Balance von Wettbewerb und Zusammenarbeit gekennzeichnet sein. Die eigenständige Rolle der Religion in der Gesellschaft sieht er darin, auf eine solche Balance hinzuwirken, ohne theokratische Herrschaftsansprüche, aber auch ohne sich der Stellungnahme zu sozialpolitischen Problemen zu enthalten und damit das Feld dem Ökonomismus, d. h. dem Marxismus als einer »Theokratie ohne Gott«, zu überlassen.

---

2 Vgl. Nathan SÖDERBLOM, Artikel Holiness, in: ERE 6 (1913), S. 731–741; DERS., Auszug aus Das Werden des Gottesglaubens, in: Dietz LANGE (Hg.), Nathan Söderblom. Ausgewählte Werke, Bd. 1, Göttingen 2011, S. 255–276.

3 Vgl. Nathan SÖDERBLOM, Religionen och den sociala utvecklingen, in: S. FRIES (Hg.), Religionsvetenskapliga kongressen i Stockholm 1897, Stockholm 1898, S. 76–143; deutsch. Die Religion und die soziale Entwicklung, Freiburg 1898.

Der zweite Gedanke stellt eine vom damaligen deutschen Luthertum abweichende Interpretation der so genannten Zwei-Reiche-Lehre dar: Das Gottesverhältnis des Menschen ist von seinen weltlichen Beziehungen klar zu unterscheiden, aber nicht von ihnen zu trennen. Denn das christliche Grundgebot der Liebe besitzt Relevanz nicht nur für den Bereich der persönlichen Beziehungen, sondern auch für die Gestaltung des öffentlichen Lebens. Der erste Gedanke, das Zusammenspiel von Wettbewerb und Zusammenarbeit, wird zu einem Strukturelement von Söderbloms Denken. Er überträgt ihn zuerst auf das Verhältnis der Religionen zueinander, um damit ein neues Verständnis der Mission zu begründen. Alle Religionen beruhen auf göttlicher Offenbarung; Absolutheit komme keiner von ihnen als solcher, sondern allein dem offenbarenden Gott zu. Das Christentum enthalte diesen Gedanken am klarsten, aber das berechtige nicht zu einem Herrschaftsanspruch, sondern es müsse sich auf einen friedlichen Wettbewerb einlassen. Darin stecken, nebenbei bemerkt, weitreichende Konsequenzen für die moderne religiös pluralistische Gesellschaft, die es ja damals so noch nicht gab. Des Weiteren bezieht Söderblom den Gedanken von Wettbewerb und Zusammenarbeit angesichts des Weltkrieges auf das Verhältnis der Völker zueinander, um damit dem herrschenden Nationalismus entgegenzutreten: Wie einst für Schleiermacher, so ist auch für Söderblom die Nation nicht der letzte Referenzpunkt für die politische Ethik; vielmehr habe jedes Volk seinen spezifischen Beitrag zum Zusammenleben der Weltgemeinschaft zu leisten. Der letzte Anwendungsbereich jener Grundidee ist das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander. Hier hat er sich gern auf Adolf von Harnacks schönes Bild bezogen, wonach die Christen in einem großen Garten in unterschiedlichen Häusern wohnen. Dies sei nicht als Folge der Sünde abzuqualifizieren, so als ob es Pflicht wäre, für alle Zeit in einem einzigen Gebäude zu hausen. Im Gegenteil: die historisch gewachsenen Differenzierungen einfach rückgängig zu machen, das ließe sich nur durch Unwahrhaftigkeit oder gar Zwang erreichen. Aber, so Harnack, es ist die Aufgabe aller Bewohner, sich gemeinsam um den Garten zu kümmern<sup>4</sup>. Ohne Bild gesprochen, bedeutet das: Die konfessionellen Trennungen sind nicht einfach ein Unglück. Die Einheit der Christen, der Söderblom ganzer ökumenischer Einsatz galt, ist demnach nicht eine Einheit der dogmatischen Lehre, der Kirchenordnung, kurz: der Institution, sondern die Einheit des Glaubens an Christus. Die konfessionelle Differenzierung ist primär ein natürlicher Vorgang, der in allen großen Weltreligionen seine Parallelen hat. Es kommt aber darauf an, diese Vielfalt an die dahinter stehende Einheit des Glaubens zurückzubinden. Die großen kirch-

---

<sup>4</sup> Vgl. Adolf HARNACK, *Protestantismus und Katholizismus in Deutschland*, in: DERS., *Aus Wissenschaft und Leben I*, Gießen 1911, S. 225–250.

lichen Gemeinschaften, die orthodoxe, die römische und die evangelische Konfession, sollen ihre jeweiligen Universalitätsansprüche, ihre »Katholizität«, gleichberechtigt nebeneinander vertreten, doch im Bewusstsein ihrer letzten religiösen Gemeinsamkeit und unter dem Vorzeichen der Liebe<sup>5</sup>. Dieses Konzept soll seinen institutionellen Ausdruck in einer föderativen Struktur finden, welche die Grundlage für eine praktische Zusammenarbeit bilden kann. Söderblom stellte sich diese bereits 1919 in Gestalt eines Weltrats der Kirchen vor, der freilich erst 1948 in Amsterdam zustande kam. Er war der Überzeugung, dass sich die von ihm entwickelte – im Kern evangelische – Auffassung auf die Dauer gegen den Alleinvertretungsanspruch der römisch-katholischen Kirche durchsetzen werde.

Sie wurde zum Prinzip der anderen großen ökumenischen Organisation neben *Faith and Order*, nämlich *Life and Work*. Söderblom war zwar durchaus auch an *Faith and Order* interessiert, arbeitete dort auch an führender Stelle mit, aber sah die Aufgabe dieser Organisation in langfristig angelegten Gesprächen zum besseren gegenseitigen Verständnis ohne Einigungszwang. *Life and Work* dagegen stand vor dringenden Aufgaben. Diese bestanden nach Söderblom nicht bloß darin, alles nur Denkbare zu tun, um die schreckliche Not zu lindern, die der Weltkrieg hinterlassen hatte. Vielmehr hatte er der Stockholmer Konferenz ein doppeltes Ziel gesetzt. Einerseits sollten sich die Kirchen der in den Krieg involvierten Völker miteinander versöhnen. Schon das war keine kleine Aufgabe, wenn man an die hasserfüllten Kriegspredigten auf beiden Seiten denkt. Andererseits sollte die Versöhnung der Kirchen die Speerspitze für eine Versöhnung der Völker sein. In Söderbloms Ausdrucksweise: Der christliche Glaube sollte die Seele des Völkerbundes werden. Dieser sei andernfalls in Gefahr, an der Unversöhnlichkeit der fortbestehenden Nationalismen zugrunde zu gehen. Konkret sollte der christliche Einfluss auf die Etablierung einer tragfähigen internationalen Rechtsordnung hinarbeiten.

Interessant ist an diesem Gedankengang nicht nur die politische Option, die schließlich in dieser Zeit in West- und Nordeuropa auch von vielen anderen vertreten wurde, sondern mehr noch der theologische Begründungszusammenhang. Der christliche Glaube als Seele des Völkerbundes, das war nicht als machtpolitisches Kalkül gemeint – es sollte ja nicht eine Kirche oder auch die intendierte Föderation verschiedener Kirchen sein, welche diese Funktion wahrnehmen sollten. Vielmehr stand dahinter Söderbloms Überzeugung, dass die erhoffte internationale Rechtsordnung eine Fortsetzung göttlichen Schöpfungshandelns sei. Er verstand sie damit

---

<sup>5</sup> Vgl. Nathan SÖDERBLOM, Religionsgeschichtliche Betrachtung der christlichen Frömmigkeitstypen (1923), in: Dietz LANGE (Hg.), Nathan Söderblom. Ausgewählte Werke, Bd. 2, Göttingen 2012, S. 209–304, bes. Teil 3, S. 274–304.

zugleich als adäquate Übersetzung des christlichen Liebesgebots in den Bereich des Politischen. Damit stellte er sich der Theologie der konservativen Lutheraner insbesondere in Deutschland entgegen, die in der Nation als natürlicher Gegebenheit den Ausdruck einer göttlichen Schöpfungsordnung sahen. Da das menschliche Handeln in diesem Bereich nach Meinung dieser Denker einer eigenen moralischen Gesetzmäßigkeit unterworfen war, konnten sie ohne Bruch nationalistische Ziele vertreten. Söderblom dagegen war zwar nicht der Meinung, konkrete politische Forderungen unmittelbar aus dem christlichen Glauben ableiten zu können, und schon gar nicht, dass es die Menschen seien, die das Reich Gottes auf Erden errichten sollen, wie es nicht wenige angelsächsische Kirchenleute annahmen. Das Körnchen Wahrheit in deren Auffassung war für ihn jedoch, dass auf Grund der Heiligkeit Gottes das Liebesgebot konsequent als letzter Maßstab auf alle Bereiche menschlichen Lebens und damit auch auf die Politik zu beziehen sei.

Was das bedeutete, lässt sich am besten an einer Predigt demonstrieren, die Söderblom am 6. September 1914, also einen Monat nach Ausbruch des Ersten Weltkrieges und in Kenntnis von Kriegspredigten und politischen Verlautbarungen kirchlicher und theologischer Stellen in den Krieg führenden Ländern gehalten hat. Die Predigt trägt den Titel *Die beiden Götter*<sup>6</sup>. Damit ist auf der einen Seite Gott als der Vater Jesu Christi, auf der anderen der Götze – oder besser: die vielen Götzen – der Nation gemeint. Der Gott der Feindesliebe steht gegen die Götter des Feindeshasses. Der Prediger versteht sich hier offensichtlich als Fortsetzer der alttestamentlich-prophetischen Tradition. Doch bezieht er damit keineswegs die Position des Überlegenen und Besserwissenden. Vielmehr wendet er sich mit gleicher Schärfe gegen den Nationalismus seines eigenen Landes, gegen die Selbstgerechtigkeit der Neutralen, wie er in einer anderen Predigt zwei Jahre später genauer ausführt<sup>7</sup>. Damit kommt zugleich der Religionswissenschaftler ins Spiel: Alle Menschen und alle Nationen finden sich in prinzipiell gleicher Weise dem Heiligen gegenüber gestellt, das ihnen unbedingt verpflichtend und richtend, aber auch um Versöhnung werbend begegnet.

Damit sind die Hauptlinien von Söderbloms einschlägiger Gedankenwelt und andeutungsweise auch die Fronten skizziert, gegen die er zu kämpfen hatte. In Stockholm prallten die Gegensätze hart aufeinander, und es bedurfte ungeheurer Anstrengungen Söderbloms selbst und einer großen Zahl von Mitarbeitern aus vielen Ländern und Kirchen, um die Stockholmer

---

6 Vgl. Nathan SÖDERBLOM, *Die beiden Götter* (1914), in: *Ausgewählte Werke*, Bd. 2, S. 127–137 (Orig.: *De två gudarne*).

7 Nathan SÖDERBLOM, *Neutral egenrättfärdighet*. *Botdagspredikan*, in: *Kristendomen och vår tid* 12 (1916), S. 116–122; englisch: *Our Spiritual Peril as Neutrals*, in: *The Constructive Quarterly* 5 (1917), S. 91–96.

Konferenz überhaupt zustande zu bringen, geschweige denn zum Erfolg zu führen.

### 3. Auf dem Weg nach Stockholm

Der Weg zur Konferenz von Stockholm begann mit einem Friedensappell gleich nach Beginn des Krieges, dem noch etliche andere folgten. Charakteristisch ist der Titel des Appells von 1917: Aufruf zu Frieden und Reformationsgedächtnis<sup>8</sup>, der die innere Zerrissenheit der Kirchen in ihrem Verhältnis zum Krieg thematisierte und so die enge Verklammerung der religiösen mit den politischen Problemen zum Ausdruck brachte. Hinzu traten Initiativen vom *British Council for Promoting an International Christian Meeting* sowie von dem englischen Bischof Temple, die Söderblom zuerst 1917 veranlassten, eine solche Konferenz ins Auge zu fassen. Gegen Ende dieses Jahres trafen sich zunächst Kirchenvertreter – vor allem Angehörige der *World Alliance* – aus den neutralen Staaten in Uppsala, um eine Realisierung für 1918 zu planen. Thematisch sollte es um die Einheit der Christen im Glauben, ihre Funktion als Salz der Erde in Bezug auf die Verständigung der Völker, eine internationale Rechtsordnung und den übernationalen Charakter der Mission gehen.

Der Verlauf des Krieges führte jedoch zunächst zu sehr zurückhaltenden Reaktionen in den Krieg führenden Ländern und zu mehreren Terminverschiebungen. Eine Wende brachte das Treffen der *World Alliance* 1919 in Oud Wassenaar. Hier wurde eine solche Konferenz definitiv beschlossen und zugleich entschieden, die Verantwortung für das weitere Vorgehen nicht dieser Organisation, sondern den Kirchen zu übertragen. Die Thematik wurde nun auf den gesamten Bereich der sozialen Probleme der Zeit ausgedehnt. Auf einer großen Vorbereitungsstagung in Genf konstituierte sich dann die ökumenische Organisation *Life and Work*, die fortan als Trägerorganisation fungierte. Die römische Kirche, die man zu der ursprünglich für 1918 vorgesehenen großen Konferenz zur Teilnahme eingeladen hatte, war dieses Mal nicht berücksichtigt worden, sicher nicht zuletzt auf Grund des Dekrets des Hl. Offiziums *De participatione catholicorum societati* »Ad procurandam Christianitatis unitatem« vom 2. Juli 1919, das allen Katholiken die Teilnahme an nicht vom Vatikan initiierten ökumenischen Veranstaltungen verbot<sup>9</sup>. Auch die Orthodoxe Kirche fehlte. Deshalb

---

8 Text auf Schwedisch, Deutsch und Französisch bei Nils KARLSTRÖM, *Kristna samförståndssträvanden under världskriget 1914–1918 med särskild hänsyn till N. Söderbloms insats*, Uppsala 1947, S. 626–631.

9 Text in *Acta Apostolicae Sedis* 11 (1919), S. 309–316.

blieben auch die Anglikaner fern. Die begrenzte Repräsentation hatte aber auch damit zu tun, dass der Generalsekretär des amerikanischen *Federal Council of Churches*, Charles MacFarland, verlangt hatte, einer solchen Vorbereitungskonferenz nicht schon die ganze Komplexität des Verhältnisses der protestantischen Kirchengemeinschaften zur Orthodoxie und zu Rom aufzubürden. Damit verband sich freilich auch sein Interesse an einer möglichst großen amerikanischen Delegation, das im Widerspruch zu den Beschlüssen von Oud Wassenaar stand. Hatte sich MacFarland damit noch durchsetzen können, so konterte Söderblom das mit einem geschickten Schachzug. Er bat ohne Rücksprache den griechischen Metropoliten Germanos Strenopoulos, zusammen mit einigen anderen orthodoxen Kirchenleuten, schon einige Tage vor der unmittelbar auf die Tagung von *Life and Work* folgende Konferenz von *Faith and Order* nach Genf zu kommen und *Life and Work* zu besuchen. Germanos war 1919 der Hauptverfasser einer Enzyklika des Patriarchats von Konstantinopel gewesen, die zu einer allgemeinen ökumenischen Konferenz einlud, die freilich nicht zustande gekommen war<sup>10</sup>. Er erklärte dann in Genf offen seine Bereitschaft zur Zusammenarbeit. Daraufhin gingen die Delegierten davon aus, dass die Ostkirche sich aktiv beteiligen würde. Außerdem setzte Söderblom durch, dass auch der Vatikan zu der großen Konferenz eingeladen wurde. Damit war er jetzt eindeutig als die zentrale Gestalt von *Life and Work* akzeptiert.

Die Beteiligung der Orthodoxen war übrigens von Söderblom schon von langer Hand mit vorbereitet worden. Sein Verbindungsmann in Konstantinopel, der Legationsrat Johannes Kolmodin, hatte seit 1918 mit dem Patriarchen über Söderbloms schon damals geplante Konferenz verhandelt. Die Ostkirche war in nationale Kirchen zersplittert, die sich untereinander nicht einigen konnten, sie litt an vielen Stellen an Verlusten durch von Rom initiierte Unionen, und in Russland unter zunehmendem Druck durch das neue Sowjetregime. Insofern bestand hier ein vitales Interesse an einer Zusammenarbeit mit anderen christlichen Gemeinschaften. Auch die Analogie zum Völkerbund war in der Einladungsenzyklika schon angedacht (vermutlich auf Anregung Kolmodins), wenn auch nicht in derselben engen Verbindung wie bei Söderblom.

Eine breite Beteiligung christlicher Kirchen stand nun also zumindest in Aussicht. Aber noch stand die dornige Frage der Kriegsschuld den großen Plänen im Weg; sie wurde in Genf höchst kontrovers diskutiert. Söderblom hatte in der Vergangenheit sowohl die deutsche Verletzung der belgischen Neutralität und die Politik der verbrannten Erde in Nordfrankreich als auch die Härte des Versailler Vertrages und später die französische Besetzung

---

<sup>10</sup> Vgl. Unto the Christian Churches of the Whole World, im Internet unter: <http://www.plasticsusa.com/ortho/enc1920.htm> (geöffnet 25.1.2010).

des Ruhrgebiets öffentlich kritisiert und dadurch auf beiden Seiten Verärgerung hervorgerufen. In zähen Verhandlungen erreichte er schließlich, dass jene Frage in Stockholm ausgeklammert wurde. Positiv unterstützte er die Vorbereitungen durch Veröffentlichung einer ganzen Reihe von Schriften über seine ökumenischen Gedanken, durch lebhaften Briefwechsel mit Kirchenführern und Politikern sowie durch die Veranstaltung von einschlägigen Vorträgen bekannter Autoren in Uppsala.

Söderblom wurde in seinen Bemühungen stark unterstützt von den übrigen nordischen Bischöfen – mit Ausnahme des ultrakonservativen finnischen Erzbischofs Gustaf Johansson. Hinzu kamen unabhängige Entwicklungen in anderen Ländern. Hier ist vor allem die von William Temple organisierte englische Konferenz für christliche Politik, Ökonomie und bürgerliche Verantwortung in Birmingham (COPEC) 1924 zu nennen, die zu der sozialetischen Thematik die fundiertesten Vorbereitungen geliefert hat. Auch die Konstituierung des Lutherischen Weltkonvents 1923 in Eisenach (Vorläuferorganisation des Lutherischen Weltbundes) ist zu nennen. Hier wollte man allerdings Söderblom zunächst gar nicht reden lassen, weil er vielen Teilnehmern als nicht lutherisch genug, d. h. als zu liberal, erschien. Sein Vortrag sollte die universale Bedeutung Martin Luthers behandeln in bewusster Konfrontation zu der damals beliebten Rede vom »deutschen Luther«<sup>11</sup>.

#### 4. Die Stockholmer Konferenz<sup>12</sup>

Nach einem Gottesdienst in der Storkyrka wurde die Konferenz am 19. August 1925 durch den König und die Repräsentanten der größten vertretenen Kirchengemeinschaften feierlich eröffnet. Es war, wie man heute sagen würde, ein äußerst medienwirksames Ereignis, das in der ganzen Welt Beachtung fand. Über 600 Delegierte aus 39 Ländern waren erschienen. Sie waren nach einem komplizierten mathematischen Schlüssel zusammengesetzt, der auch kleinen Gruppierungen wie den Nestorianern und den Thomaschristen die Teilnahme ermöglichen sollte. Die einzelnen Delegationen waren freilich trotz der ausdrücklichen Bitte der Konferenzleitung um eine möglichst vielfältige Repräsentanz theologischer und kirchlicher Rich-

11 Der Vortrag wurde in der im selben Jahr vor schwedischen Lutheranern in Amerika gehaltenen Fassung gedruckt. Deutsche Übersetzung in DIETZ LANGE (Hg.), Nathan Söderblom. Ausgewählte Werke, Bd. 4, Göttingen 2015, S. 319–332.

12 Zum Folgenden vgl. den ausführlichen Bericht von Adolf DEISSMANN, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz. Vorgeschichte, Dienst und Arbeit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum, Berlin 1926, sowie Wolfram WEISSE, Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die Ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937, Göttingen 1991.

tungen auf sehr unterschiedliche Weise zustande gekommen. Während insbesondere die amerikanische Gruppe sehr gut die religiöse Beschaffenheit des Landes widerspiegelte, bestand die deutsche überwiegend aus kirchlichen Würdenträgern konservativer Couleur, was sich dann auf den Gang der Konferenz ziemlich negativ auswirken sollte. Abgesagt hatte erwartungsgemäß der Vatikan. Desgleichen waren die äußerst konservativen Denominationen Southern Baptists und Missouri Synod nicht repräsentiert. Der finnische Erzbischof Johansson war aus Protest ferngeblieben, aber die finnische Kirche war trotzdem repräsentiert. Die Vertreter der russischen Kirche hatten keine Ausreiseerlaubnis bekommen. Aber abgesehen davon bot die Konferenz tatsächlich ein Abbild der Weltkirche; es war das erste wirklich internationale kirchliche Treffen, das sich mit den sozialen Problemen der Welt auseinandersetzte. Insbesondere die Teilnahme der Ostkirche war, wie Friedrich Siegmund-Schultze mit Recht feststellte, »ein kirchengeschichtliches Ereignis ersten Ranges«<sup>13</sup>.

Um die sozialen Probleme im Gefolge des Krieges sollte es gehen. Glaubensfragen waren damit ausgeschlossen. Dennoch war der Gehalt des christlichen Glaubens ständig präsent. Das zeigte sich nicht nur daran, dass die Gottesdienste und Andachten einen Mittelpunkt der Tagung darstellten. Er kam vielmehr auch in der verhandelten Thematik durchaus klar zum Ausdruck. Das gilt insbesondere für das eine der beiden Zentralthemen, das Verständnis des Reiches Gottes. Dieses Thema kam in durchaus differenzierter Weise zur Sprache, insofern sowohl extreme Positionen beider Seiten als auch unterschiedliche Vermittlungsversuche vertreten waren. Auf der einen Seite standen englische und amerikanische Vertreter des *Social Gospel*. Sie gaben sich auf eine uns heute naiv anmutende Weise, aber rhetorisch zum Teil glänzend, als unbändig optimistische Vorkämpfer des von den Menschen im Auftrag Jesu Christi zu errichtenden Reiches Gottes im Sinne einer idealen, freien, demokratischen Weltgesellschaft. Gott wurde dafür als Kraftquelle und als Weltenlenker in Anspruch genommen, aber im Vordergrund stand der flammende Appell an die Tatkraft der Menschen. Zu diesen Theologen gehörten u. a. der Bischof von Winchester, Theodore Woods, und der amerikanische Presbyterianer Charles F. Wishart. Auf der Gegenseite stand u. a. der rheinische Generalsuperintendent Karl Klingemann, für den Krieg und Frieden einer eigenen Gesetzmäßigkeit unterstanden, an der man ohnehin nichts ändern könne und die mit der religiösen Beziehung zu Gott überhaupt nichts zu tun habe. Er war 1908–1913 stellvertretender Vorsitzender des Alldeutschen Verbandes und wurde später

---

<sup>13</sup> Vgl. Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, Die Ökumenische Konferenz von Stockholm, vom 19.–29. August 1925. Eine kritische Würdigung ihrer Bedeutung, in: Die Eiche 13 (1925), S. 349–377, hier S. 358.

Nationalsozialist. Sehr viel ernster zu nehmen auf dieser Seite des Spektrums war der lutherische Theologe Ludwig Ihmels, der zwar auch eine scharfe Unterscheidung des Gottesverhältnisses des Menschen von den Schöpfungsordnungen Familie, Staat usw. befürwortete, denen auch er eine Eigengesetzlichkeit zuschrieb. Doch unterstrich er die Notwendigkeit der Übernahme politischer Verantwortung innerhalb dieser Ordnungen, die sie als Sauerteig durchdringen sollte. Vermittlungsversuche kamen vor allem von französischer und schweizerischer reformierter Seite, die einerseits den religiösen Charakter des Reiches Gottes deutlich von aller menschlichen Aktion unterschieden, andererseits aber die enge Verklammerung beider durch das Liebesgebot als letztes Kriterium allen menschlichen Handelns hervorhoben. Söderblom selbst stand dieser letzten Position nahe; er wandte sich sowohl gegen die Identifizierung des Reiches Gottes mit einem Weltverbesserungsprogramm als auch gegen den Gedanken eines göttlich legitimierten Ordnungsgefüges: Das Heilige ist weder menschliches Ziel noch starre Ordnung, sondern schöpferische Macht, die primär in den Herzen der einzelnen Menschen wirkt und sie in ihren Dienst stellt.

Welche Vorstellungen bestanden auf beiden Seiten über die zukünftige politische Gestaltung Europas und der Welt? Die Schlüsselfunktion kam hier dem Völkerbund und der in Zusammenhang mit ihm zu erarbeitenden internationalen Rechtsordnung zu. Beides wurde von den Vertretern des reformierten Traditionsstranges, insbesondere von den Angelsachsen, rückhaltlos bejaht. Man argumentierte hier in der Tradition von Hugo Grotius in Verbindung mit der Theorie des Gesellschaftsvertrags von Locke bis Rousseau. Genauere Beschreibungen des erhofften Zustandes sucht man in den Beiträgen zur Konferenz vergeblich; das Ideal einer Weltregierung, das während des Zweiten Weltkrieges und in den Jahren danach in kirchlichen Kreisen des Westens eine gewisse Rolle spielte, stand jedenfalls hier noch nicht im Hintergrund. Deutlich ist jedoch, dass man von der Ausbildung einer internationalen Rechtsordnung einen dauerhaften Bestand des Friedens zwischen den Völkern erwartete. Darin war die Notwendigkeit eines partiellen Verzichts auf Souveränitätsrechte der einzelnen beteiligten Nationen impliziert. Dagegen liefen die deutschen Vertreter Sturm. Sie vertraten mehrheitlich eine konservativ-monarchische Staatsauffassung wilhelminischen Zuschnitts; die demokratischen Bestrebungen der Weimarer Republik waren ihnen fremd geblieben. Ihnen war die Nation die letzte politische Referenzgröße; Karl Klingemann vertrat unverhohlen die Auffassung, manche Probleme ließen sich eben nur durch Krieg lösen. Von einer Einschränkung nationaler Kompetenzen durch den Völkerbund oder eine internationale Rechtsordnung hielten sie nichts, denn sie würde in der Praxis nur zur rücksichtslosen Durchsetzung des Rechtes des Stärkeren führen. In dieser Auffassung sahen sie sich durch den Versailler Vertrag und insbesondere

durch aus ihm abgeleitete Maßnahmen, wie die Besetzung des Ruhrgebiets, bestätigt. Söderblom stand hier prinzipiell auf Seiten der Westeuropäer und Amerikaner, hatte aber auch Verständnis für die Deutschen, wie seine schon lange vor der Konferenz wiederholt geäußerte Kritik an Versailles zeigt. Diese Kritik gipfelte bei ihm ebenso wie in England bei dem Ökonomen John Maynard Keynes in der ernsten Befürchtung, dass ein neuer Krieg drohe, wenn die Alliierten ihre Politik nicht drastisch veränderten. Das verlieh seiner Forderung nach einer christlichen Seele des Völkerbunds ihre Dringlichkeit: Nur wenn die christliche Liebe und nicht das Machtinteresse der dominanten Nationen im Völkerbund den Ton angebe, sei das Ziel einer wirklichen Gleichberechtigung der Nationen vor dem internationalen Recht zu erreichen.

Die Verhandlungen der Konferenz zu diesem Problemkreis waren in noch höherem Maße kontrovers als beim Thema des Reiches Gottes. Obwohl die Kriegsschuldfrage offiziell ausgeklammert war, ließ es sich nicht vermeiden, dass sie durch die deutsche Delegation wiederholt angesprochen wurde, zumindest implizit. Die Emotionen gingen auf beiden Seiten hoch, auch wenn man sich durchweg eines gemäßigten Tons befleißigte.

Söderblom wandte sich in seinem ausführlichen Schlussbericht gegen die Selbstgerechtigkeit beider Seiten, aber mit deutlich größerer Schärfe gegen die deutsche Delegation. Auch Friedrich Heiler urteilte mit Recht, dass die Deutschen der eigentliche Hemmschuh der Konferenz waren, nicht zuletzt durch geradezu flegelhaftes Benehmen wie laute Unterhaltung während der Vorträge in englischer oder französischer Sprache, die sie in Ermangelung von Sprachkenntnissen nicht verstanden<sup>14</sup>. Für die Zukunft setzte Söderblom große Hoffnungen in die laufenden Abrüstungsverhandlungen. An einer Stelle kehrt sogar sein alter Traum von den Vereinigten Staaten von Europa wieder, den er bereits 1916, also mitten im Krieg, einmal geäußert hatte<sup>15</sup>. Er war allerdings Realist genug, um zu wissen, dass es sich dabei auch jetzt nur um einen Traum handelte.

## 5. Die Wirkungen der Konferenz

Von den eher dürftigen inhaltlichen Ergebnissen, wie sie die »Botschaft« am Ende der Konferenz formuliert hatte, war bereits die Rede. Angesichts der kontroversen Debatten über die theologischen Grundsatzfragen und

---

<sup>14</sup> Vgl. Friedrich HEILER, Die religiöse Einheit der Stockholmer Konferenz, in: DERS., *Evangelische Katholizität*, München 1926, S. 37–56, hier S. 52.

<sup>15</sup> Vgl. Nathan SÖDERBLOM, *Svenska kyrkans kropp och själ*, Stockholm 1916, S. 156f; DERS., *Kristenhetens möte i Stockholm augusti 1925. Historik, aktstycken, grundtankar, personligheter, eftermäle*, Stockholm 1926, S. 540.

über die großen Probleme der internationalen Politik, bei denen die Standpunkte trotz aller Vermittlungsversuche am Ende immer noch weit auseinander lagen, kann das nicht verwundern. Über die anstehenden sozialen Aufgaben wie Linderung der materiellen Not, Bekämpfung der durch den Krieg verursachten Verrohung der Sitten und dergleichen war man sich zwar einig, aber dazu hätte es der Konferenz kaum bedurft. Kritisch muss überdies angemerkt werden, dass eine der schon damals brennenden, vom Krieg ganz unabhängigen sozialen Fragen, das Rassenproblem, im Programm nur ganz unzureichend berücksichtigt worden war. Es kommt zwar merkwürdigerweise auch in den Schriften der großen kirchlichen Reformbewegung in den USA, des *Social Gospel*, kaum vor. Aber die Konferenzleitung blickte leider über diesen Stand nicht hinaus.

Allerdings konnte angesichts der Ausgangslage mehr auch schlechterdings nicht erwartet werden. Allein die Tatsache, dass man über die tiefen Gräben hinweg, die der Krieg aufgerissen hatte und die keineswegs zugeschüttet waren, überhaupt miteinander redete, dass man entdeckte, wie wenig die Menschen von der anderen Seite der Kriegsfront den Zerrbildern entsprachen, welche die heimische Propaganda von ihnen gezeichnet hatte, grenzte bereits an ein Wunder, wie Söderblom mit Recht betonte. Derselbe Söderblom entgegnete allerdings auf die überschwänglich positive Bilanz, die der leicht zu begeisternde Bischof Woods in seiner Abschiedsrede zog, in seiner Replik nüchtern, dass in Stockholm nicht mehr als ein allererster Anfang gemacht worden sei<sup>16</sup>.

Dass die Rede von einem Wunder dennoch keine bloße Redensart war, zeigt das internationale Presseecho. Es war überwiegend positiv – sieht man von einigen schrill nationalistischen Kommentaren aus Deutschland und von harscher Kritik aus katholischen und ultrakonservativen protestantischen Kreisen ab. Blickt man auf die längerfristigen Auswirkungen, so muss man differenzieren. In Westeuropa und Amerika verlief die Rückkehr in den Alltag im Sinne einer schlichten Kontinuität mit den schon zuvor in Gang befindlichen Entwicklungen. Hier empfand man die Konferenz als Rückenwind.

Ganz anders in Deutschland. Hier gab es zwar eine Anzahl von Männern, sie sich aktiv für ökumenische Verständigung einsetzten, so etwa in der Berliner theologischen Fakultät Adolf Deißmann und Arthur Titius, in Marburg Friedrich Heiler, sowie der Pfarrer Friedrich Siegmund-Schultze. In Berlin arbeiteten auch einige wichtige kirchliche Persönlichkeiten wie Hermann Kapler und Otto Dibelius, die mit der Ökumene verbunden waren. Doch von einer Breitenwirkung kann man kaum reden. Vielmehr erwies sich die antiökumenisch-nationalistische Strömung in Kirche und Theologie

---

<sup>16</sup> Vgl. DEISSMANN, Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, S. 702.

auf die Dauer als stärker. Ein Symptom dafür ist die viel beachtete und außerordentlich wirkungsvolle Erklärung, welche die nationalen Lutheraner Paul Althaus und Emanuel Hirsch 1931 unter dem Titel *Evangelische Kirche und Völkerverständigung* veröffentlichten. Sie lehnten jegliche Annäherung sowohl der Völker als auch der Kirchen kategorisch ab, »solange die andern eine für unser Volk mörderische Politik gegen uns betreiben«<sup>17</sup>. Im Bereich der allgemeinen Politik waren die Signale widersprüchlich: auf der einen Seite stand die Neuregelung der Reparationen durch den Dawes- und den Young-Plan 1924 bzw. 1929 sowie der Vertrag von Locarno über die Aufnahme Deutschlands in den Völkerbund 1925, auf der anderen die zunehmende Polarisierung angesichts eben dieses Vertrages und dann erst recht der Weltwirtschaftskrise 1931.

Innerökumenisch wurde zunächst die Arbeit der Konferenz durch ein Fortsetzungskomitee weitergeführt. Dessen Arbeit stand freilich unter keinem guten Stern. Nicht nur war in der Aufgabenbestimmung unklar geblieben, wie zwischen kirchlich-praktischer Wirksamkeit und sozialwissenschaftlicher Forschung aufgeteilt werden sollte, sondern auch finanziell gab es zunehmende Schwierigkeiten. Ebenso wenig konnten die folgenden beiden ökumenischen Konferenzen in Lausanne 1927 und in Edinburgh 1937, beide unter der Ägide von *Faith and Order*, überzeugen. Die Konferenz in Lausanne ist an der Hartnäckigkeit, mit welcher der anglikanische Bischof Gore auf der *successio apostolica*, der ununterbrochenen Folge der Bischöfe vom Beginn der Kirche an, als entscheidendem Kriterium für eine kirchliche Einheit insistierte, schlicht gescheitert. In Edinburgh wurde zwar *Faith and Order* offiziell mit *Life and Work* fusioniert, aber erst in Amsterdam 1948 kam diese Maßnahme zum Tragen. Die übrigen Resultate waren eher unauffällig.

Das Verhältnis zur katholischen Kirche besserte sich vorerst nicht. Vielmehr bekräftigte Papst Pius XI. 1928 in der Enzyklika *Mortalium animos* noch einmal die immer noch unter dem Schock des Modernismus stehende, strikt ablehnende Haltung der Kurie gegenüber der ökumenischen Bewegung<sup>18</sup>.

So blieb, wie es scheint, aufs Ganze gesehen nicht viel von der Stockholmer Konferenz übrig. Doch sollte man insbesondere die Bedeutung der dort geknüpften persönlichen Kontakte nicht unterschätzen. Als Beispiel dafür möge Dietrich Bonhoeffer dienen. Er gewann zunächst nur zögerlich Kontakt zu den Ökumenikern<sup>19</sup>. Aber 1931 wurde er in die *World Alliance*

---

17 AELKZ (Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung) 34 (1931), 543f., Zitat S. 544.

18 Text in *Acta Apostolicae Sedis* 20 (1928), S. 5–16.

19 Vgl. Eberhard BETHGE, Dietrich Bonhoeffer, Theologe – Christ – Zeitgenosse, München 1967, S. 234f.

aufgenommen, und er fand über sein lebhaftes Interesse an der Erhaltung des Friedens sowie an den sozialen Problemen Berlins Kontakt zu Siegmund-Schultze. 1942 lernte er im Zusammenhang mit seinen Aktivitäten im Widerstand in Sigtuna den englischen Bischof George Kennedy Allen Bell kennen. Insofern gab es sogar auch in Deutschland unter den hier herrschenden ungünstigen Bedingungen durchaus Nachwirkungen der Stockholmer Impulse, wenn auch aus begreiflichen Gründen zunächst nur im Verborgenen.

Sodann lässt sich an der Entwicklung in der Nachkriegszeit zeigen, dass die von Stockholm ausgegangenen Impulse gewissermaßen überwintert hatten und nun, wenn auch in der neuen Weltsituation in veränderter Form, wieder zutage traten. Exemplarisch seien zwei Ereignisse der Nachkriegszeit angeführt. Die eine ist die Stuttgarter Schulderklärung vom 18./19. September 1945. Sie nimmt zwar nicht auf Stockholm Bezug, beruft sich aber darauf, »mit den anderen Kirchen der ökumenischen Gemeinschaft herzlich verbunden« zu sein<sup>20</sup>. Das heißt: Man hoffte, mit dieser Erklärung an die damaligen Bemühungen anknüpfen zu können, um auf dem Wege über eine Verständigung der Kirchen etwas zur Versöhnung der Völker beizutragen. Das andere Ereignis ist die ökumenische Konferenz von Amsterdam 1948. Hier ist mit der Konstituierung des Weltkirchenrates die Anknüpfung an Stockholm ganz offensichtlich. Auch die kirchlichen Bemühungen um den Weltfrieden, die nunmehr nach dem furchtbaren Zweiten Weltkrieg und auf Grund einer durch Stuttgart 1945 gegenüber der Weimarer Zeit gewandelten Haltung des deutschen Protestantismus unter ganz anderen Voraussetzungen standen, müssen als Nachwirkung von Stockholm verstanden werden. Die Amsterdamer Konferenz war ihrerseits ein nicht zu unterschätzender Faktor für das Zusammenwachsen Europas in den folgenden Jahren. Zwar ist der Anstoß, den die Stockholmer Konferenz zu all dem gegeben hat, inzwischen weitgehend vergessen. Umso notwendiger ist es, an ihn zu erinnern. Ohne ihn ist die Entwicklung der kirchlichen Verständigungsbemühungen nach dem Zweiten Weltkrieg nicht vorstellbar, auch wenn aus Söderbloms Traum der Vereinigten Staaten von Europa nichts geworden ist und es heute im europäischen Gebälk ganz erheblich knistert und knackt. Aber das ist eine andere Geschichte.

---

<sup>20</sup> Vgl. Hans-Walter KRUMWIEDE (Hg.), Kirchen- und Theologiegeschichte, in: Quellen IV/2 (Neuzeit), Neukirchen 1980, 163.11.

Günter Buchstab

## Eugen Gerstenmaier – europäische Perspektiven in Kirche, Widerstand und Politik

Der Bundestagspräsident mit der bisher längsten Amtszeit – von 1954 bis 1969 – ist wie viele Politiker der ersten zwanzig Jahre der Bundesrepublik kaum noch im öffentlichen Bewusstsein präsent. Dabei galt er bis zu seinem Abgang von der politischen Bühne als einer der einflussreichsten und prägendsten Persönlichkeiten der deutschen Nachkriegsepoche. Am ehesten ist sein Name wohl noch im Bonner Raum geläufig, wo der »Lange Eugen«, das frühere Abgeordnetenhaus, das jetzt UN-Einrichtungen beherbergt, noch an ihn erinnert<sup>1</sup>. Deshalb seien zunächst die wesentlichen Stationen seines Lebens in Erinnerung gerufen<sup>2</sup>.

Am 25. August 1906 wurde Eugen Gerstenmaier als erstes von neun Kindern in Kirchheim/Teck auf der Schwäbischen Alb geboren, am 13. März 1986 ist er im Alter von knapp 80 Jahren in Bonn verstorben. Nach Mittlerer Reife und einer kaufmännischen Ausbildung machte er 1931 das Abitur mit Auszeichnung nach und nahm in Tübingen das Studium in den Fächern evangelische Theologie und Germanistik auf. Als Stipendiat der Studienstiftung des Deutschen Volkes wechselte er 1932 an die Universität Rostock, wo er weiterhin Theologie studierte, aber statt Germanistik als zweites Fach Philosophie wählte. Nachhaltig beeinflusst wurde er von seinem Lehrer Friedrich Brunstäd, der in seiner Lehrtätigkeit systematische Theologie mit abendländischer Philosophie verband. Brunstäd brachte Gerstenmaier vor allem Luthers Zwei-Reiche-Lehre nahe. Nach einem

---

1 Dieses Hochhaus ist bei seinem Richtfest vom Polier mit diesem Spitznamen »getauft« worden, wohl in Anspielung auf eine Bemerkung von Hermann Ehlers, Gerstenmaiers Vorgänger im Amt des Bundestagspräsidenten. Dieser hatte den überaus agilen und energischen, aber kleingewachsenen Gerstenmaier einmal als »hundertzehn mit Hut« karikiert.

2 Zum Folgenden vgl. die Beiträge einer Vortragsveranstaltung von 2006 »100 Jahre Eugen Gerstenmaier«, in: Historisch-Politische Mitteilungen [weiter HPM] 13 (2006): Günter BUCHSTAB, Einführung, S. 211–214; Joachim SCHOLTYSECK, Eugen Gerstenmaier im »Dritten Reich« und in der Bundesrepublik: Widerstehen und sich Wehren, S. 215–223; Martin HONECKER, Gerstenmaier und die evangelische Kirche, S. 225–236; Norbert LAMMERT, Zwischen Demut und Selbstbewusstsein – Gerstenmaier als Bundestagspräsident, S. 237–246; Michael KLEIN, Eugen Gerstenmaier – Der »Chefideologe« der Union, S. 247–256; Rudolf MORSEY, Gerstenmaier und Adenauer, S. 257–269 sowie Karl BRAUER, »Mit Bibel und Pistole« – Eugen Gerstenmaier im Widerstand gegen den Nationalsozialismus, in: HPM 21 (2014), S. 349–378.

Auslandssemester 1934 in Zürich bei Emil Brunner wurde er im Herbst 1935 mit *summa cum laude* promoviert. Danach übernahm er kurzzeitig ein Vikariat in Gaildorf (Württemberg), wechselte aber schon 1936 auf die Stelle eines wissenschaftlichen Mitarbeiters im Kirchlichen Außenamt der Evangelischen Kirche in Berlin. 1942 wurde er zum Konsistorialrat ernannt. Eigentlich strebte er eine wissenschaftliche Karriere an – er habilitierte 1938 –, die ihm aber aufgrund »politischer Unzuverlässigkeit« verwehrt blieb. Nach Kriegsausbruch wurde er zunehmend gegen das nationalsozialistische Regime konspirativ tätig und kam schließlich 1942 in Kontakt zu Helmuth James Graf von Moltke und zum Kreisauer Widerstandskreis. Nach dem gescheiterten Attentat auf Hitler wurde er noch in der Nacht des 20. Juli verhaftet und vom Volksgerichtshof dann zu sieben Jahren Zuchthaus verurteilt.

Nach seiner Befreiung am 14. April 1945 wurde er im Sommer 1945 Leiter des auf seine Initiative gegründeten Hilfswerks der Evangelischen Kirche, dessen zentrale Aufgabe die Linderung der Not für Vertriebene und Flüchtlinge war. 1949 erfolgte die Weichenstellung für seinen Eintritt in die Politik, in der er nach dem Gewinn des Bundestagsmandats für den Wahlkreis Backnang-Schwäbisch-Hall nun für zwanzig Jahre eine maßgebende Rolle spielte.

Dieser Schritt in die Politik war durch seinen bisherigen Lebensweg zwar nicht zwangsläufig vorgegeben, aber durch seine Tätigkeit im Außenamt, seine Mitwirkung im Kreisauer Kreis und sein Wirken im Hilfswerk in gewisser Weise doch vorgeprägt. Seine politische und christliche Grundhaltung führte ihn in die interkonfessionelle CDU. Als Experte für Flüchtlingsfragen mit internationalen Kontakten und vor allem als prominenter Protestant war er in der jungen Partei hochwillkommen, die dem Vorwurf ihrer politischen Gegner begegnen wollte, eine Nachfolgerin der 1933 untergegangenen Zentrumspartei zu sein. Sehr schnell rückte er in die erste Reihe der CDU/CSU-Fraktion auf und wurde stellvertretender Vorsitzender des Außenpolitischen Ausschusses des Bundestags, 1953 dessen Vorsitzender. Der entschiedene Gegner des Kommunismus und Befürworter europäischer Integration unterstützte den Kurs der Westbindung Adenauers. Sein scharfer Antikommunismus und seine Hinwendung zu den USA führten zu Konflikten mit den Kritikern Adenauers in der EKD, die im Ost-West-Konflikt Äquidistanzdenken mit politischem Neutralismus verbanden. Paradigmatisch wären hier zu nennen Martin Niemöller, Helmut Gollwitzer, Gustav Heinemann. Von 1950 bis 1954 gehörte Gerstenmaier der Beratenden Versammlung des Europarats an und war auch Mitglied im Parlament der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl (EGKS), dem Vorläufer des Europäischen Parlaments.

Schon bei der ersten Regierungsbildung 1949 bot Konrad Adenauer ihm das Vertriebenenministerium an, was Gerstenmaier später als eine »Unglücksidee« bezeichnete<sup>3</sup>; er lehnte ab. Aufgrund seiner Leidenschaft für die Außenpolitik reflektierte er eigentlich auf das Amt des Außenministers, und deshalb sträubte er sich zunächst auch gegen das Angebot Adenauers, dem überraschend verstorbenen Bundestagspräsidenten Hermann Ehlers 1954 im Amt nachzufolgen, in dem er nur geringe politische Möglichkeiten für sich sah. Seine 15jährige Amtszeit wurde jedoch prägend für das parlamentarische Leben und trug entscheidend dazu bei, der noch jungen parlamentarischen Demokratie nach innen und auch international zur Anerkennung zu verhelfen.

Als Bundestagspräsident war ihm tatsächlich eine Position verwehrt, die es ihm ermöglicht hätte, das politische Tagesgeschäft aktiv mitzugestalten. Politische Akzente setzte er dennoch im Hintergrund und mit zahlreichen öffentlichen Auftritten, bei denen er zu grundsätzlichen Fragen Stellung nahm und mit rhetorischer und gedanklicher Präzision sowie mit der Tiefe und Weite seiner Bildung brillierte. Das dadurch erworbene Ansehen führte, obwohl er sich auf keine innerparteiliche Hausmacht stützen konnte, 1956 zur Wahl zu einem der stellvertretenden CDU-Vorsitzenden. In dieser Funktion avancierte er zu einem Vordenker seiner Partei, zum »Parteitheoretiker«<sup>4</sup> bzw. »Chefideologen« – so die Charakterisierung von Paul Bausch<sup>5</sup>, seines Bundestagskollegen aus Korntal. Sicher war er geschätzt und geachtet, beliebt war er allerdings weniger. Hier stand ihm sein etwas aufbrausendes Temperament im Weg. Dessen war er sich selbst wohl bewusst. In einem Interview mit Günter Gaus bekannte er 1964: »Ich kenne mein Temperament, und ich sehe seine Gefahren«<sup>6</sup>. Und im Bundesvorstand seiner Partei äußerte er einmal freimütig: »Es liegen meinem schwäbischen Zorn auch Wutausbrüche gelegentlich sehr nahe, wo die anderen Herren anderer Meinung sind«<sup>7</sup>.

Seine Ambitionen auf das Kanzleramt als Nachfolger Adenauers oder des glücklosen Ludwig Erhard oder auf das Außenministerium, das ihm Kurt Georg Kiesinger bei der Bildung der Großen Koalition zugesagt hatte, erfüllten sich nicht, so dass er weiterhin im Amt des Bundestagspräsidenten

---

3 Diskussionsbeitrag in: Hans BUCHHEIM (Hg.), Konrad Adenauer und der Deutsche Bundestag, Stuttgart 1979, Bonn <sup>2</sup>1986, S. 45.

4 Daniela GNISS, Der Politiker Eugen Gerstenmaier 1906–1986. Eine Biographie, Düsseldorf 2005, S. 385.

5 Nachlass Gerstenmaier in: ACDP 01-210-018/1. – Zum Folgenden Michael KLEIN.

6 Günter GAUS, Zur Person. Porträts in Frage und Antwort. Eugen GERSTENMAIER, Der christliche Staatsmann ist kein Missionar, München 1964.

7 Konrad ADENAUER, »...um den Frieden zu gewinnen«. Die Protokolle des CDU-Bundesvorstands 1957–1961. Bearb. von Günter BUCHSTAB, Düsseldorf 1994, S. 821.

verblieb. Seine letzte Amtszeit sei, so hielt er in seinen »Erinnerungen« fest, von »Frustration« gekennzeichnet gewesen<sup>8</sup>. Dennoch war sein Ausscheiden aus dem Amt Anfang 1969 für ihn außerordentlich schmerzlich: Aufgrund von Kampagnen, in denen es um angeblich zweifelhafte Wiedergutmachungsansprüche für seine aus politischen Gründen vereitelte akademische Laufbahn wie auch um die aus der DDR lancierten Vorwürfe, er habe mit Himmlers Sicherheitsdienst kooperiert und seine Freunde aus dem Widerstand verraten, nicht zuletzt auch um angebliche Bereicherung durch ein Immobiliengeschäft ging, sah er sich zum Rücktritt genötigt. Gegen diese Angriffe wehrte er sich verbissen, aber nicht besonders geschickt.

Nach seinem Ausscheiden aus dem Bundestag trat Gerstenmaier politisch kaum noch hervor. Immerhin war er bis zu seinem Tod Vorsitzender des sog. Ältestenrats der CDU und der Vereinigung ehemaliger Mitglieder des Deutschen Bundestages e.V.

## Kirche

Die pfarramtliche und seelsorgerische Tätigkeit als Vikar entsprach nach eigener Einschätzung nicht seinen eigentlichen Fähigkeiten, und so wechselte er 1936 in die kirchliche Administration nach Berlin<sup>9</sup>. Bis 1949 stand er im kirchlichen Dienst, zunächst bis 1944 im Kirchlichen Außenamt. Sicherlich hat die Tätigkeit in diesem Amt wesentlich sein außenpolitisches Interesse begründet, das ihn zeitlebens nicht mehr losließ. Dieses 1934 geschaffene Amt ging auf »Reichsbischof« Ludwig Müller zurück. Müller selbst wurde im Kirchenkampf von der Bekennenden Kirche vollständig abgelehnt. Größtes Misstrauen galt deshalb auch dem Außenamt, sah sie doch darin eine Institution der Deutschen Christen und der nationalsozialistischen Kirchenpolitik. Vor allem aber geriet es in der ökumenischen Welt aufgrund seiner Einbettung in die nationalsozialistische Ideologie auch im Ausland ins Abseits. Es war für Gerstenmaier also eine undankbare Aufgabe, in die er sich aber mit großem Geschick einarbeitete. Vor allem bemühte er sich um die deutsche Vorbereitung der ökumenischen Oxforder Kirchenkonferenz im Jahr 1937. Von Anfang an war er mit Vertretern der Bekennenden Kirche, der er an sich aufgrund seines lutherischen Staatskirche-Verständnisses zuneigte, wie auch ausländischen Kirchenvertretern in Kontroversen verwickelt. Dennoch konnte er gute Beziehungen zu Vertretern der Ökumene in der Schweiz und nach Skandinavien knüpfen, die

---

<sup>8</sup> Eugen GERSTENMAIER, *Streit und Friede hat seine Zeit. Ein Lebensbericht*, Frankfurt a. M. 1981, S. 540.

<sup>9</sup> Zum Folgenden Martin HONECKER und Karl BRAUER.

ihm nach Kriegsende wertvoll wurden, ebenfalls Kontakte zu den orthodoxen Kirchen in Südosteuropa. In dieser ökumenischen Tätigkeit gewann er einen scharfen Blick für die Zusammenhänge im internationalen Bereich. Auf Einzelheiten seiner Arbeit in diesem Amt kann hier nicht eingegangen werden, doch erklärt sie, warum er nach 1945 bei den Vertretern der Bekennenden Kirche auf Vorbehalte stieß, sahen sie in ihm doch einen Repräsentanten der Deutschen Evangelischen Kirche des Dritten Reichs, die sich gründlich diskreditiert hatte. Es ist deshalb erstaunlich, dass er im September 1945 auf der Kirchenkonferenz in Treysa zum Leiter des Hilfswerks der Evangelischen Kirche berufen wurde. Vermutlich kamen ihm dabei seine Widerstandstätigkeit im Kreisauer Kreis und seine Beteiligung am Attentat des 20. Juli zugute, die die Vorbehalte entkräfteten.

Eine Einrichtung wie das karitative Hilfswerk, die er schon während des Krieges mit ausländischen Kirchenvertretern erörtert hatte und das zunächst eingehende Auslandsspenden an die Gemeinden verteilte, konnte nur in der Ausnahmesituation der unmittelbaren Nachkriegszeit entstehen, als staatliche Ämter noch nicht funktionierten. Gerstenmaier ging mit ungeheurer organisatorischer und kaufmännischer Energie an die Aufbauarbeit, so dass das Hilfswerk rasch expandierte: Es wurden Maßnahmen gegen die verbreitete Arbeitslosigkeit und zur Eingliederung von Flüchtlingen und Vertriebenen entwickelt. In Espelkamp wurde eine Flüchtlingssiedlung mit 70 Betrieben aus Handwerk und Industrie geschaffen. Außerdem gründete Gerstenmaier neun hilfswerkeigene Unternehmen und nicht zuletzt das Evangelische Verlagswerk, in dem auch die Wochenzeitschrift *Christ und Welt* erschien. Es sollten also nicht nur Hilfgaben verteilt, sondern auch eine eigene Produktion in Gang gesetzt werden. Aufgrund dieser Aktivitäten wurde allerdings die Frage laut, was denn die über die karitativen Maßnahmen hinaus initiierten und vom Hilfswerk getragenen publizistischen und ökonomischen Aktivitäten noch mit der Kirche zu tun hätten. Innerkirchliche Konflikte, aber auch Auseinandersetzungen mit Finanzbehörden blieben also nicht aus, zumal sich auch das Konkurrenzverhältnis zur Inneren Mission zunehmend verschärfte. Weitergehende Pläne Gerstenmaiers, Wirtschaftsbetriebe und eine »Deutsche Sozialpolitische Gesellschaft« als Verwaltungsgesellschaft mit dem Ziel zu bilden, die einzelnen diakonischen Werke, Verbände und Aktionen der Kirche zusammenzufassen, wurden von der EKD verworfen.

Im Herbst 1951 endete seine amtliche Tätigkeit in der evangelischen Kirche offiziell; das von ihm maßgeblich aufgebaute Hilfswerk war, obwohl nicht unumstritten, eine große Leistung der Nachkriegszeit. Danach hielt er eher Distanz zum innerkirchlichen Leben. Auch wenn er als Konsistorialrat und Synodaler zu den profiliertesten protestantischen Persönlichkeiten der Nachkriegszeit zählte, ein Kirchenmann im engeren Sinne und

ein wissenschaftlicher Theologe war er aber nicht. Er selbst betont im Vorwort zu seinen Memoiren »Streit und Friede hat seine Zeit«, er habe sein

Leben, mit Luther zu sprechen, in zwei Reichen gelebt, im Reich Gottes zur rechten und in dem zur linken Hand, auf den Schnittstellen von Kirche und Staat. Der Kirchenkampf ist nur ein Beispiel dafür<sup>10</sup>.

Auch sein aktiver Widerstand im Dritten Reich, seine Tätigkeit im Hilfswerk und sein politisches Wirken nach 1949 wären in dieser Konstellation zu sehen.

## Widerstand

Unmittelbar nach Beginn des nationalsozialistischen Regimes erlebte Gerstenmaier den »Kirchenkampf« aus eigener Anschauung<sup>11</sup>. Schon 1933 geriet er an der Universität Rostock bei einer Kundgebung des »Reichsleiters der Deutschen Christen« in Konflikt mit den nationalsozialistischen Kirchengruppierungen. Und im November 1934 kam es aufgrund eines offenen Briefes, in dem er mit anderen Kommilitonen den Rücktritt von »Reichsbischof« Ludwig Müller gefordert hatte, »wegen Anstiftung zu bewaffnetem Aufbruch« zu Verhaftung, Verhör und zur Anlegung einer ersten Gestapo-Akte über ihn. In der Folgezeit bemühte er sich bei allem Zwiespalt, allen Vorbehalten und kritischer Distanz gegenüber dem Regime nach eigenen Worten, »ein loyaler Deutscher zu sein«<sup>12</sup>. – In diesem Kontext ist seine passive Mitgliedschaft in der Reiter-SA zu erwähnen, die Beitragszahlung stellte er nach der Unterbindung seiner Vorlesungstätigkeit ein –. Doch unter dem Eindruck der Münchner Konferenz von 1938 zog er für sich den Schluss, dass Hitler beseitigt werden müsse. Durch Begegnungen mit christlichen Oppositionellen wie Josef Wirmer und Jakob Kaiser kam er 1942 in Verbindung zum Kreisauer Kreis, in dem er als Experte für Kirchenfragen und Außenpolitik wesentlich an der Ausformung der verfassungs- und außenpolitischen Planungen für die Zeit nach Hitler beitrug und wichtige Kontakte im In- und Ausland herzustellen vermochte.

Die Denkschrift *Das europäische Verfassungsproblem*, der »Europa-plan« der Kreisauer vom Herbst 1942, ging vom Verzicht auf eine deutsche Hegemonialstellung aus, vom Streben nach Frieden und internationaler

---

10 Eugen GERSTENMAIER, *Streit und Friede*, S. 13.

11 Zum Folgenden Joachim SCHOLTYSECK und Karl BRAUER.

12 Eugen GERSTENMAIER, *Streit und Friede*, S. 79.

Zusammenarbeit<sup>13</sup>. Zu den Zielen einer künftigen Außenpolitik gehörten gleichermaßen gute Beziehungen nach Ost wie West sowie eine dauerhafte Partnerschaft, auch wenn die Kreisauer sich durchaus der Gefahr bewusst waren, dass es nach Kriegsende zu einem erneuten kriegerischen Konflikt mit der stalinistischen Sowjetunion kommen könne.

Die hirnverbrannte Überspitzung des Nationalstaats im Denken und Handeln des Nationalsozialismus, die vitale Interdependenz der meisten europäischen Staaten im Kriegsverlauf führten zu einer tiefgreifenden Wandlung der Vorstellungen über die europäische Einigung<sup>14</sup>,

resümierte Gerstenmaier in der Rückschau. In diesen Überlegungen spielten die Vorstellungen des Paneuropäers Graf Coudenhove-Kalergi eine bedeutende Rolle, die Gerstenmaier schon als Schüler fasziniert hatten. Dieser Visionär eines geeinten Europa, eine der interessantesten Persönlichkeiten des 20. Jahrhunderts, hatte bereits in den 1920er Jahren die »Wiedergeburt Europas als Nation« und den Schritt »aus dem völkischen Nationalismus zum europäischen Patriotismus« propagiert. Auch Moltke tendierte in diese Richtung: 1941 sprach er von einer gemeinsamen Währung, einer gemeinsamen Wirtschaft und einer gemeinsamen Außenpolitik in Europa; auch die Idee eines indirekt gewählten europäischen Regierungschefs stand im Raum. Nach den Grundsatzklärungen des Kreisauer Kreises über den zukünftigen Staatsaufbau sollte dieser »die Einheit und die zusammengefasste Führung des Reiches sichern und seine Eingliederung in die Lebensgemeinschaft der europäischen Völker ermöglichen«. Seine Mitglieder

dachten dabei durchaus nicht nur an ein spirituelles Gebilde abendländischer Kultur, sondern an einen realen Staatenverbund, eine dauernde, »supranationale« europäische politische Gemeinschaft<sup>15</sup>.

Zu einem konkreten Entwurf dazu kam es nicht, aus zwei Gründen –, wie Gerstenmaier in seinem »Lebensbericht« festhält:

Erstens bestand am Tag X plus 1, dem Tag nach dem geglückten Staatsstreich, kein unmittelbares Bedürfnis. Zweitens hätten wir es für falsch, ja taktlos gehalten, wenn ein solcher Entwurf zuerst von uns Deutschen präsentiert worden wäre<sup>16</sup>.

Gerstenmaier meinte später, einige der übrigen unterschiedlichen Konzepte, Papiere, Listen und Diskussionen, an denen er beteiligt war, seien zwar

---

13 Druck in: Der Kreisauer Kreis. Porträt einer Widerstandsgruppe. Begleitband zu einer Ausstellung der Stiftung Preussischer Kulturbesitz. Bearb. von Wilhelm Ernst WINTERHAGER, Mainz 1985, S. 222–228.

14 GERSTENMAIER, Streit und Friede, S. 157.

15 Ebd.

16 Ebd.

originell, aber nicht durchführbar gewesen<sup>17</sup>. Die europapolitischen Grundsatzüberlegungen, die die Kreisauer anstellten, zählte er aber nicht dazu. Dass die europäische Einigung unerlässlich sei, war und blieb seine Überzeugung; er verlor sie nie aus den Augen.

Die Neuordnungsvorstellungen der Kreisauer hielt er für zu theoretisch; er hatte sich längst zum praktischen Handeln, zum Tyrannenmord durchgeungen. Am 20. Juli begab er sich in den Bendlerblock, den Sitz des Heeresamts und Zentrum des Widerstands – mit Pistole und Taschenbibel bewaffnet, wie er selbst schrieb. Noch am Abend des gescheiterten Attentats wurde er dort als einziger Zivilist verhaftet, wobei er beim ersten Verhör eine Darstellung der Ereignisse gab, die einer »harmlosen Idiotenversion« glich, wie er sich später ausdrückte<sup>18</sup>. Möglicherweise war diese Taktik, den »Weltfremden« zu spielen, auch im Prozess ausschlaggebend dafür, dass er statt der beantragten Todesstrafe »nur« zu sieben Jahren Zuchthaus verurteilt wurde, möglicherweise aber spielten bei diesem vergleichsweise milden Urteil auch die Interventionen einer seiner Schwestern, die mit dem stellvertretenden Reichspressechef bekannt war, oder eines schwäbischen SS-Mannes eine Rolle, der sich bei Hitler für die verhafteten Württemberger einsetzte. Am 14. April 1945 wurde er von amerikanischen Truppen aus der Zuchthaushaft in Bayreuth befreit.

## Politik

Gerstenmaier kam 1949 als Quereinsteiger ohne parteipolitische Erfahrung in den Bundestag, doch fand er sich in der CDU/CSU-Fraktion schnell zurecht und rückte als bekannter evangelischer Kirchenmann rasch nach vorn und wurde Mitglied ihres Vorstands. Aufgrund seiner im Kirchlichen Außenamt und im Hilfswerk geknüpften internationalen Beziehungen interessierte ihn vor allem die Außenpolitik. Das dafür angemessene Betätigungsfeld fand er im Bundestagsausschuss für das Besatzungsstatut und auswärtige Beziehungen, dessen stellvertretender Vorsitzender er wurde. Für dieses Amt brachte er aufgrund seines bisherigen Werdegangs ansehnliche außenpolitische Erfahrungen mit, die ihm – nicht nur in seiner Fraktion – hohe Autorität verschafften. Er fungierte hier als eifriger Berichterstatter und leitete den rührigen Unterausschuss »Kriegsgefangene«<sup>19</sup>. 1950

---

<sup>17</sup> Ebd., S. 159.

<sup>18</sup> Johannes GROSS, Gespräch mit Eugen Gerstenmaier, in: Karl B. SCHNELTING, Zeugen des Jahrhunderts. Porträts aus Politik und Politischer Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1982, S. 9–54, hier S. 29.

<sup>19</sup> Der Auswärtige Ausschuss des Deutschen Bundestages. Sitzungsprotokolle 1949–1953. Bearb. von Wolfgang HÖLSCHER, Düsseldorf 1998, S. XXIX.

bis 1954 gehörte er außerdem der Beratenden Versammlung des Europarats, dessen Bedeutung er allerdings wegen seiner Unfähigkeit, gegen den Widerstand der nationalen Regierungen Reformen für die weitere Integration Europas durchzusetzen, zunehmend skeptisch beurteilte<sup>20</sup>, und dem »Parlament« der Montanunion an. Auf seinen Antrag beschloss der Europarat die Errichtung eines Europäischen Flüchtlingsamts. Im Auswärtigen Ausschuss des Bundestags, dessen Vorsitz er 1953 übernahm, trat er vor allem in der Diskussion um die Europäische Verteidigungsgemeinschaft und die Pariser Verträge hervor.

Bei seinem Interesse für politische Grundfragen wurde Europa eines seiner großen Themen. In der Europa-Idee sah er den »Schlüssel für die meisten sonst unlösbaren Probleme« der Bonner Außenpolitik<sup>21</sup>. Die Bildung eines europäischen Staatenbunds war für ihn aber auch eine geschichtliche Notwendigkeit, die dringlichste Aufgabe unserer Zeit – so in seiner »Résistez!«-Rede am 17. September 1954 vor der Beratenden Versammlung des Europarats<sup>22</sup>.

Der Wiederkehr der Dämonen und dem Abfall zu den alten Göttern nationalstaatlichen Souveränitätsdenkens zu widerstehen – das ist das Vermächtnis und die Verheißung des weiland geheimen<sup>23</sup> an das Deutschland von heute,

so in einer Rede anlässlich des 10. Jahrestags des 20. Juli 1944<sup>24</sup>. In der vorbereiteten Regierungserklärung der Widerständler hatte es geheißen:

Die Regierung des Deutschen Reiches sieht im Christentum die Grundlage für die sittliche und religiöse Erneuerung unseres Volkes [...] und für den Neuaufbau der europäischen Völkergemeinschaft<sup>25</sup>.

Schon in einem Aufsatz aus dem Jahr 1950 *Die Christenheit in der Europapolitik der Gegenwart* hatte er dem »Nationalismus als dem vitalsten Kind der Französischen Revolution« ein klares »Bekenntnis zu dem christlichen Abendland« entgegengestellt<sup>26</sup>. Von den Kirchen Europas sei darum

20 GERSTENMAIER, Streit und Friede, S. 340–342.

21 Hans-Peter SCHWARZ, Adenauer. Der Aufstieg 1876–1952, Stuttgart 1986, S. 651.

22 Résistez! Rede vor der Beratenden Versammlung des Europarates, Straßburg, 17. September 1954, in: Eugen GERSTENMAIER, Reden und Aufsätze, Bd. 1, Stuttgart 1956, S. 309–325.

23 Anspielung an den angeblichen Ausruf Claus Schenk Graf von Stauffenbergs vor seiner Erschießung: »Es lebe das geheime Deutschland!« Der Begriff geht auf den Kreis um Stefan George zurück, dem der junge Stauffenberg angehört hatte. Verbürgt sind seine Worte: »Es lebe das heilige Deutschland!«

24 Das Vermächtnis des Anderen Deutschland. Gedenkrede zum 10. Jahrestag des 20. Juli 1944, in: Bulletin des Presse- und Informationsamtes der Bundesregierung. Bonn 2 (1954), Nr. 134, S. 1205–1211.

25 GERSTENMAIER, Streit und Friede, S. 158.

26 Die Christenheit in der Europapolitik der Gegenwart, in: »Verantwortung und Zuversicht«, Festgabe für Bischof Dibelius zum 70. Geburtstag, Gütersloh 1950, S. 157–178, hier S. 158.

»nicht nur die Bekundung friedlicher Gesinnung gefordert, heute wird ihre tathafte Mithilfe bei einer europäischen Friedensordnung verlangt«. Als Ziel definierte er dafür »die Errichtung eines gesamteuropäischen Bundes, wie die Schaffung der Vereinigten Staaten von Europa«. Eine »technisch bestimmte Einheitszivilisation« lehnte er aber aufgrund der »kulturellen, sprachlichen und geistigen Vielfalt« ab<sup>27</sup>. »Nicht den Verzicht auf geprägte volkhafte Eigenart, wohl aber den Verzicht auf staatliche Souveränität und die Absage an wirtschaftliche Autarkie fordert die europäische Union«. Man müsse daher

zu realen Formen des Zusammenlebens und Zusammenwirkens in Europa kommen, zu Formen, die nach menschlichem Ermessen in Zukunft Kriege zwischen den europäischen Nationen ausschließen. Das ist nicht nur eine politische Notwendigkeit, nein, das ist unsere christliche Pflicht und Aufgabe. Deshalb reden wir nicht nur im Parlament und im Europarat davon, sondern hier auf dem Evangelischen Kirchentag<sup>28</sup>.

Gerstenmaier gehörte also zu den Protestanten, die ihre klare Ablehnung des Nationalismus mit einer deutlichen Zustimmung zur europäischen Integrationspolitik verbanden, und war einer der wichtigsten und wortmächtigsten Verfechter von Adenauers Politik der Westintegration, der europäischen Einigung, der Wiederbewaffnung und der Aussöhnung mit Israel. Bereits am 8. August 1950 befürwortete er im Europarat auch einen militärischen Verteidigungsbeitrag der Bundesrepublik. »Es ergibt sich aus der Lage Deutschlands als der Mitte Europas heute lediglich die Alternative: Zusammenschluss mit dem Westen oder Neutralität«<sup>29</sup>. Der Ablehnung der Wiederbewaffnung oder Neutralisierungsbestrebungen, vor allem aus dem evangelischen Lager, trat er energisch entgegen. »So, wie die Dinge stehen« – hier bezog er sich auf den Koreakrieg – »entfallen die seither oft diskutierten Zauber mittel der Wiedervereinigung und Neutralisierung Deutschlands«. Um Frieden und Freiheit zu erhalten, könne eine »bedingungslose Gewaltlosigkeit«, also ein radikaler Pazifismus nicht in Frage kommen; er verwies dazu auf den 127. Psalm: »Wenn der Herr die Stadt nicht behütet, so wacht der Wächter umsonst«. Da es »schließlich um nicht weniger oder mehr als um die Erhaltung oder den Untergang des christlichen Abendlandes« gehe, sei das Recht zur Verteidigung, zum Widerstand geboten.

---

<sup>27</sup> Unsere christliche Verantwortung für Europa. Rede auf dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Essen 25. August 1950, in: GERSTENMAIER, Reden Bd. 1, S. 162–176, hier S. 168–170.

<sup>28</sup> Ebd., S. 167f.

<sup>29</sup> Deutschland und Europa, in: Zeitenwende 14 (1952/53), S. 205–213, hier S. 207.

Wir dürfen und sollten [...] nicht von den anderen erwarten oder [...] verlangen, dass sie uns im Fall des Angriffs verteidigen, ohne dass wir selbst eine Hand dafür rühren [...], ohne dass wir selbst unter gleichen und gerechten Voraussetzungen unseren Beitrag dazu leisten<sup>30</sup>.

Dies trug ihm den Vorwurf ein, er sei gegenüber dem Westen zu nachgiebig und nicht hart genug in der Verteidigung deutscher Interessen.

Von Anfang an bestritt er leidenschaftlich, dass das Ziel der Einheit Deutschlands und die Politik der europäischen Integration und Westbindung im Gegensatz stünden. So äußerte er am 29. April 1954 im Deutschen Bundestag:

Wo es sich aber um Deutschland, um die Freiheit seiner Menschen und um seine Zukunft in der Gemeinschaft der europäischen Völker handelt, da werden wir jedenfalls auch den Mut haben, uns solchen Vorwürfen und Verdächtigungen zu stellen und mit Mannesmut unseren Weg geradeaus zu gehen.

Mit Adenauer vertrat er auch die Europäisierung des Saarlands als Vorstufe für die Schaffung einer Union der europäischen Völker.

Aufgrund dieser fast nahtlosen Übereinstimmung mit dem Kanzler verwundert nicht, dass Adenauer bei der Regierungsbildung 1953 erneut überlegte, ihn in sein Kabinett zu holen: als Beauftragten für europäische soziale Fragen mit Kabinettsrang. Schon 1949 hatte der Gründungskanzler ihn ja für ministrabel gehalten und ihm – vergeblich – das Angebot gemacht, das Vertriebenenministerium zu übernehmen. Gerstenmaier zog den Vorsitz im Auswärtigen Ausschuss des Bundestags vor (1953/54), in dem er sich mehr und mehr als führender Außenpolitiker seiner Partei profilierte. Doch dann setzte die Berufung zum Bundestagspräsidenten 1954 der konkreten Politikmitgestaltung ein Ende. In Adenauers drittem Kabinett hätte Gerstenmaier vermutlich gerne das Amt eines Europaministers übernommen. Ein solches Konkurrenzressort scheiterte aber an den Einsprüchen von Wirtschaftsminister Ludwig Erhard und Außenminister Heinrich von Brentano.

Als Bundestagspräsident blieb ihm tatsächlich nur ein geringer eigener politischer Gestaltungsraum, und er vermied es in der Regel, in die öffentlichen Debatten und Kontroversen der Tagespolitik einzugreifen. Aber keine Regel ohne Ausnahme! Schon 1950 hatte er in der erwähnten Rede *Unsere christliche Verantwortung für Europa* betont: »Der heiße Krieg muß nicht nur vermieden, nein der kalte Krieg muss auch beendet werden«. Dieses Postulat galt für ihn auch weiterhin. Immer wieder drängte er auf eine aktivere Deutschland- und Ostpolitik, so etwa mit seiner Kritik am Abbruch der Beziehungen zu Jugoslawien, nachdem Belgrad die DDR anerkannt hatte. Dass er schon im Auswärtigen Ausschuss des Bundestags als eigenständi-

---

<sup>30</sup> Wie Anm. 27, S. 171–174.

ger Abgeordneter und dann als Bundestagspräsident mehrfach Ansichten äußerte, die zum Bereich der Exekutive gehörten, führte – wie hätte es auch anders sein können – zu scharfen Auseinandersetzungen mit dem Bundeskanzler. Erinnert sei in diesem Zusammenhang auch an seine Abschlussrede für den 3. Bundestag am 30. Juni 1961, in der er vorschlug, über das Verfahren zu einem Friedensvertrag mit Deutschland eine Einigung zwischen den Westmächten und der Sowjetunion herbeizuführen. Nach hitzigen Diskussionen im Bundesvorstand der CDU musste er ein – von ihm mitverfasstes – Kommuniqué akzeptieren, in dem sich der Parteivorstand einstimmig zur »bisherigen Außenpolitik der Bundesregierung«, zur Notwendigkeit einer »allgemeinen kontrollierten Abrüstung und zur Gewährung des Selbstbestimmungsrechts für alle Deutschen« bekannte<sup>31</sup>. Von einem Friedensvertrag war darin keine Rede mehr. Jahre später räumte Gerstenmaier ein, dass seine umstrittene Ansprache »Stücke einer Regierungserklärung« enthalten habe und eigentlich ein »Mißbrauch seines Amtes« gewesen sei<sup>32</sup>. Das zeitweilige Spannungsverhältnis zwischen dem Kanzler und Gerstenmaier kommentierte Heinrich Krone, der damalige Vorsitzende der Unionsfraktion, so: »Er ist nicht in allem mit dem Kanzler einig. Im Grunde liegt er aber auf der gleichen harten Linie. Kein Utopist«<sup>33</sup>.

Zu dieser prinzipiellen Linie Adenauers bekannte er sich – trotz mancher unterschiedlicher Nuancen – auch, als Erhard Kanzler war. Er hatte zwar dessen Kanzlerschaft gefördert, dachte aber in außenpolitischer Hinsicht über vieles ganz anders als der neue Regierungschef und sein Außenminister Gerhard Schröder. Dies galt insbesondere in der Frage der deutschen Beziehungen zu Frankreich und den USA. Diese Frage war spätestens heikel geworden, als de Gaulle seine Kritik an der NATO und den USA im Jahr 1964 verschärfte. Der daraufhin einsetzenden innen- und außenpolitischen Auseinandersetzung stellte Gerstenmaier ein eigenes Konzept einer NATO-Reform entgegen – vom Kreis zur Ellipse: Bislang habe man sich die NATO als einen Kreis vorgestellt, dessen Mittelpunkt in Washington liege. Nun sei es aber Zeit, bei der NATO-Reform von der Vorstellung des Kreises abzugehen und sich mit der einer Ellipse anzufreunden, in deren einem Brennpunkt zweifellos Washington stehe, in deren anderem aber Paris oder Brüssel mit stärkeren europäischen Verteidigungsanstrengungen stehen müssten<sup>34</sup>. Das war zwar zweifellos ein schönes Bild, es ließ sich

---

31 Sitzung des CDU-Bundesvorstands vom 11. Juli 1961, S. 1000–1003; GERSTENMAIER, Streit und Friede, S. 446–451.

32 Zit. nach MORSEY, S. 266.

33 Heinrich Krone in seinem Tagebuch vom 28. Januar 1958, in: Heinrich KRONE, Tagebücher, Erster Band: 1945–1961. Bearb. von Hans-Otto KLEINMANN, Düsseldorf 1995, S. 287.

34 GERSTENMAIER, Streit und Friede, S. 510.

aber in die politische Realität nicht umsetzen. Vor allem innerhalb der Unionsparteien bildeten sich zwei heftig sich befehdende Gruppierungen von »Atlantikern« und »Gaullisten«, deren öffentlich ausgetragener Streit die Gazetten füllte<sup>35</sup>. Gerstenmaier stand zwar den »Gaullisten« in mancher Hinsicht nahe, obwohl er Vorbehalte gegenüber den Vorstellungen de Gaulles von einem »Europa der Vaterländer« oder dessen Force de Frappe hatte. Auch er stellte sich Europa nicht als »Schmelztiegel« wie die Vereinigten Staaten von Amerika oder als »Kunststoffsuperstaat« vor, blieb aber im Prinzip bei einer wie auch immer gearteten supranationalen Organisationsform, »gebildet von verschiedenartigen Völkern mit lebendiger Seele und wachem Geist«<sup>36</sup>. Er suchte in diesem heftigen Streit um ein »europäisches« oder ein »atlantisches« Europa mit seinem Konzept der Ellipse zu vermitteln, weil ihm die neue Gemeinschaft der Deutschen und Franzosen sowie die europäische Integration, zugleich auch gute Beziehungen zur Schutzmacht USA am Herzen lagen, und er befürchtete, das vereinte Europa könne eine »Bauruine« werden. Er fand aber weder bei de Gaulle noch bei der eigenen Regierung ein entsprechendes Echo.

Auch bei der Vorbereitung von Parteitagereden, für die der wortmächtige und analytisch scharfsinnige Gerstenmaier geradezu prädestiniert schien – insofern traf das erwähnte Epitheton »Chefideologe« durchaus zu –, beharrte er auf eigenständigen Positionen. Er wich nie aus, sondern stellte sich der Auseinandersetzung. Das Spannungsverhältnis von Geist und Macht durfte nach seiner Überzeugung nicht unfruchtbar werden.

Ich möchte nicht in die Situation eines Mannes kommen, der sich urbi et orbi an diesem Tisch sagen lassen müßte, dass er zwar jederzeit bereit ist, schöne Reden auf Parteitag zu halten und anderswo, dass er aber, wenn die Sache in der praktischen Wirkung nicht zum Klappen kommt, den Mund hält<sup>37</sup>.

Oder: »Es muß einen politischen Sinn haben; eine Statistenrolle spielt Gerstenmaier nicht«<sup>38</sup>.

Auf eine dieser Reden sei kurz eingegangen, weil sie zeigt, welche Grundsätze jenseits tagesaktueller Politik ihn leiteten. »Was ist des Deutschen Vaterland?« war sein Thema auf dem 10. Bundesparteitag der CDU

---

<sup>35</sup> Günter BUCHSTAB, Zwischen »Zauber und Donner«. Die CDU/CSU und de Gaulle, in: Wilfried LOTH/Robert PICT (Hg.), De Gaulle, Deutschland und Europa, Opladen 1991, S. 95–107; Torsten OPPELLAND, Alte und neue Atlantiker-Gaullisten-Kontroversen, in: HPM 11 (2004) S. 341–350; Tim GEIGER, Atlantiker gegen Gaullisten. Außenpolitischer Konflikt und innerparteilicher Machtkampf in der CDU/CSU 1958–1969, München 2008.

<sup>36</sup> Eugen GERSTENMAIER, Reden und Aufsätze Bd. II, Stuttgart 1962, S. 262.

<sup>37</sup> Sitzung des CDU-Bundesvorstands vom 22. September 1960, S. 842.

<sup>38</sup> Sitzung des CDU-Bundesvorstands vom 6. April 1961, S. 901.

1961 in Köln<sup>39</sup>. Bei der vorbereitenden Diskussion im Vorstand seiner Partei führte er aus, dass er darin auch eine Passage über die europäische Dimension der zu behandelnden Frage vorsah, natürlich eingebettet in seine tief empfundene Verantwortung vor der deutschen Geschichte mit all ihren Höhen und Tiefen. Befürchtungen, er werde bei seinen Ausführungen in tagesaktuelle Fragen eingreifen, entkräftete er von vornherein:

Unser nationales Denken erfährt eine Umformung durch unsere Europapolitik, die eine im höchsten Sinne moderne Sache ist, weil sie unserem nationalen Bewußtsein und unserer Situation von heute entspricht. Es muß die europäische Geschichte insoweit hineingezogen werden, als sie nicht die politische Organisationsform enthält. Das würde hineinführen in das Thema des Bundeskanzlers und wahrscheinlich auch in das Thema [des Außenministers] von Brentano und von [Verteidigungsminister] Strauß. Und denen habe ich nicht die Absicht ins Gehege zu kommen<sup>40</sup>.

In seiner Rede führte er dann aus, dass ein geeintes Europa eines der entscheidenden Elemente »in der Wandlung unseres nationalen Bewußtseins« sei. Dabei war ihm bei aller Bejahung des Gedankens der Einigung Europas bewusst,

dass es ein langer, oft bedrohter Prozeß werden würde, bis sich auch nur die ersten Umriss eines realen europäischen Staatenbundes, geschweige gar Bundesstaates aus den Fluten der Geschichte heben. Es ist ein Irrtum, wenn aus den Krisen, denen die Neugeburt Europas unterworfen ist, gefolgert wird, dass sie doch nur eine schillernde Seifenblase im Gewölk der Weltpolitik sei. Ich glaube, dass sich in all diesen Jahren der Krisen und Stockungen das Gefühl nicht verloren, sondern vertieft hat, dass den freien Völkern Europas schließlich gar keine andere Wahl bleibt, als sich eben in der Richtung auf einen engeren und dauernden Zusammenschluss weiterzubewegen. Diese Richtung ist nicht umkehrbar, weil es objektive weltpolitische Notwendigkeiten sind, die uns in Europa und in der freien Welt immer mehr aneinander binden werden. [...] Was sichtbar erreicht wurde und organisatorisch-politisch funktioniert

liege – so fuhr er fort –

mindestens ebenso sehr in dem neuen politischen und menschlichen Klima, das (diese Politik) im freien Teil Europas schuf. Dieses Klima ist von grundsätzlicher Bedeutung für alle konstruktive Politik<sup>41</sup>.

Diese von Gerstenmaier immer wieder mit großer öffentlicher Resonanz vorgetragenen Europavorstellungen machten ihn in den 1950er und 1960er Jahren – jenseits des offiziellen staatlichen Handelns – zu einem der wichtigsten Akteure des europäischen Integrationsprozesses. Als Abgeordneter,

---

<sup>39</sup> 10. Bundesparteitag der CDU 24.–27. April 1961. Christlich Demokratische Union Deutschlands, Bundesgeschäftsstelle (Hg.), Bonn [1961], S. 16–25; Abdruck in: GERSTENMAIER, Reden, Bd. II, S. 255–269.

<sup>40</sup> GERSTENMAIER, Reden Bd. II, S. 906f.

<sup>41</sup> Ebd., S. 260f.

führendes CDU-Vorstandsmitglied, Bundestagspräsident und als Repräsentant der Evangelischen Kirche sowie durch seine zahllosen nationalen und transnationalen Kontakte trug er als wichtiges Bindeglied zwischen Politik und Gesellschaft entscheidend zum Ideentransfer bei, so dass seine Bedeutung in diesem Prozess nicht hoch genug eingeschätzt werden kann<sup>42</sup>.

Wenn man sich die Vielschichtigkeit und Vielseitigkeit des politischen Wirkens Gerstenmaiers vor Augen führen will, muss vor allem auch seine Leistung als langjähriger Parlamentspräsident Beachtung finden<sup>43</sup>. Gerstenmaier war 15 Jahre lang Präsident des Deutschen Bundestags und damit länger als jeder andere seit Begründung des Reichstags vor mehr als 140 Jahren Präsident eines frei gewählten, zentralen deutschen Parlaments. Von entscheidender Bedeutung war damals wie heute die Frage nach dem Verhältnis von Legislative und Exekutive. Obwohl er sich als Anhänger der Lehre Montesquieus von der klassischen Gewaltenteilung zu erkennen gab, sah Gerstenmaier durchaus, dass im Parlament Parteien oder Fraktionen mit der Regierung eng verbunden seien und die Regierung in kaum einem Parlament der freien Welt so von der Gesamtheit der Volksvertreter kontrolliert wird wie im Bundestag. Aber, so betonte er auch, trotz der Tatsache, dass die Loyalität gegenüber dem eigenen Gewissen mit der Loyalität gegenüber der Partei und Fraktion aus freien Stücken zu verbinden sei, verlange das Grundgesetz von jedem Abgeordneten das eigene gewissenhafte Engagement für das Wohl des ganzen Volkes. Und dazu bekannte er sich freimütig. Dennoch betrachtete er mit Sorge die Entwicklung, dass moderne Parlamente weit mehr dem Zwang zu detaillierter Regelung von Wirtschaft und Gesellschaft durch die Gesetzgebung unterworfen sind, deren Beratung in Fraktionen, Arbeitskreisen und Ausschüssen erfolgt; er befürchtete, das Parlament könnte seine Eigenschaft einbüßen, die zentrale Stätte der Auseinandersetzung von Ideen, Problemen und Meinungen zu sein. Eine endgültige Antwort auf diese Frage des Parlamentarismus hat er allerdings ebenso wenig wie seine Nachfolger gefunden. Nicht unerwähnt bleiben soll schließlich, dass er das Hohe Haus regelmäßig zu Sitzungen im Reichstag in Berlin einberief und an dieser vielfach umstrittenen Praxis gegen Einsprüche mächtiger in- und ausländischer Widersacher entschlossen festhielt. Nachhaltig prägte er den Stil, das Zeremoniell des Parlaments; auch sorgte er für angemessene Arbeitsmöglichkeiten der Abgeordneten durch den

---

<sup>42</sup> Vgl. zu den transnationalen Kooperations- und Kommunikationsstrukturen im werdenden Europa Johannes GROSSMANN, *Die Internationale der Konservativen. Transnationale Elitenzirkel und private Außenpolitik in Westeuropa seit 1945*, München 2014. – Gerstenmaier wird hier allerdings nur am Rande erwähnt, da er in diese »Elitezirkel« organisatorisch nicht eingebunden war; er stand aber mit vielen ihrer Mitwirkenden in engem persönlichem Kontakt.

<sup>43</sup> Zum Folgenden Norbert LAMMERT, *Zwischen Demut und Selbstbewußtsein* (wie Anm. 2); GERSTENMAIER, *Streit und Friede*, S. 355–415 (13. Kapitel: Deutscher Parlamentarismus).

Neubau eines Abgeordnetenhauses in Bonn und die Schaffung des Wissenschaftlichen Dienstes des Bundestages.

In all seinen Einschätzungen und Maßnahmen scheint der programmatische Kern des gesamten Wirkens Gerstenmaiers als Bundestagspräsident darin zu liegen – nicht zuletzt aufgrund seiner Erinnerung an die Parlamentsverachtung breiter Bevölkerungsschichten und nach seinen Erfahrungen und den Diskussionen im Widerstand gegen Hitler –, dem demokratisch gewählten Parlament die zentrale Stellung zu sichern, die ihm als einzigem direkt vom Volk gewählten Verfassungsorgan zukommt.

Beim Staatsakt nach seinem Tod, am 23. März 1986, sagte Bundespräsident Richard von Weizsäcker, Gerstenmaier habe »wie wenige unserer Zeit Geschichte erlebt, Geschichte bedacht und an Geschichte mitgewirkt«<sup>44</sup>. Gerstenmaier hat dazu »einen eigenen, unverwechselbaren Beitrag geleistet«: zum Bild vom anderen Deutschland im Nationalsozialismus, »zur Fundierung der Bundesrepublik Deutschland und zur Stabilisierung ihres Parlamentarismus, zur europäischen Integration, aber auch zur geistigen Begründung christlich-demokratischer Politik und zur Verankerung der christlichen Demokratie«<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> BULLETIN Nr. 31 vom 25. März 1986, S. 242.

<sup>45</sup> MORSEY, S. 269.

Hildegard Wehrmann

Für ein christliches Europa:  
Hermann Pünder (1888–1976)<sup>1</sup>

Hermann Pünder wurde am 1. April 1888 in Trier geboren; sein Vater, der Landrichter in preußischen Diensten war, entstammte einem im Mechernicher Raum ansässigen Bauerngeschlecht, seine Mutter war die Tochter eines Bankiers. Im Jahre 1889 zog die Familie nach Köln, weil der Vater an den dortigen Rheinischen Appellhof versetzt worden war. In Köln verbrachte Hermann Pünder seine Elementarschuljahre und besuchte anschließend das Königlich-Preußische Gymnasium an St. Aposteln. Im Jahre 1900 siedelte die Familie – wegen einer erneuten Versetzung des Vaters, nämlich an das neu errichtete Reichsmilitärgericht – nach Berlin über. Jedoch absolvierten die beiden ältesten Söhne ihre restlichen Gymnasialjahre am Königlich-Preußischen Gymnasium in Münstereifel, das schon der Vater besucht hatte, und wohnten dort im Erzbischöflichen Konvikt. Zu Ostern 1906 schloss Hermann Pünder, noch nicht ganz 18 Jahre alt, seine Schulzeit mit der Abiturprüfung ab, bei der er wegen guter schriftlicher Leistungen vom Mündlichen befreit wurde.

Er studierte Rechts- und Staatswissenschaften in Freiburg i. Br. und Berlin, absolvierte ein Auslandssemester in London und legte 1909, im Alter von 21 Jahren, das erste juristische Staatsexamen mit einer guten Zensur ab. Im Herbst des gleichen Jahres trat er als Referendar in den preußischen Justizdienst ein. Im Jahre 1910 wurde er an der Universität Jena mit einer Dissertation zum Vereinsrecht zum Dr. jur. promoviert. Im April 1915 machte Hermann Pünder, der sich zu diesem Zeitpunkt bereits im Kriegsdienst befand, sein Assessor- Examen, wobei er wiederum eine gute Note erzielte.

Am Ersten Weltkrieg nahm Hermann Pünder als Offizier in unterschiedlichen Verwendungen an verschiedenen Kriegsschauplätzen teil. Er wurde mit dem Eisernen Kreuz 1. Klasse ausgezeichnet. Im Dezember 1918 kehrte er wohlbehalten nach Berlin zurück. Im Mai 1920 heiratete er Magda Statz, die Tochter eines früheren Kollegen seines Vaters. Aus der Ehe gingen fünf Kinder hervor, von denen eines wenige Tage nach der Geburt starb.

---

<sup>1</sup> Der Beitrag basiert auf meiner umfassenderen Darstellung mit dem Titel: *Hermann Pünder (1888–1976) – Patriot und Europäer*, erschienen in der Reihe *Düsseldorfer Schriften zur Neueren Landesgeschichte und zur Geschichte Nordrhein-Westfalens*, Essen 2012.

Seine Karriere begann im Januar 1919 im Preußischen Justizministerium; bereits im Herbst 1919 wechselte er als Referent in das Reichsfinanzministerium über, wo er nacheinander den Reichsfinanzministern Matthias Erzberger, Joseph Wirth, Andreas Hermes, Rudolf Hilferding und Hans Luther unterstand. Bereits im Mai 1921 wurde ihm das Amt des Chefs des Ministerbüros übertragen, das er bis zu seinem Wechsel in die Reichskanzlei beibehielt. Dieser erfolgte aufgrund der Ernennung von Reichsfinanzminister Luther zum Reichskanzler, auf dessen Antrag hin Hermann Pünder am 15. Januar 1925 von Reichspräsident Ebert zum Ministerialdirektor in der Reichskanzlei berufen wurde. Während der Konferenz von Locarno im Oktober 1925 fungierte Hermann Pünder als Verbindungsmann zwischen dem Reichskanzleramt und dem Konferenzgeschehen in Locarno.

Im Juli 1926 wurde Hermann Pünder auf Antrag des auf Hans Luther folgenden Reichskanzlers Wilhelm Marx zum Chef der Reichskanzlei im Range eines Staatssekretärs befördert. Dieses einflussreiche Amt behielt Hermann Pünder, der als Katholik dem Zentrum nahestand, auch unter dem SPD-Reichskanzler Hermann Müller-Franken bei. Besonders eng und vertrauensvoll arbeitete er mit Reichskanzler Heinrich Brüning zusammen, mit dem er sein Leben lang freundschaftlich verbunden blieb. Eine enge, von Achtung und Sympathie geprägte Arbeitsbeziehung verband ihn auch mit dem langjährigen Reichsaußenminister Gustav Stresemann. Dieser zog ihn insbesondere zu den Genfer Beratungen des Völkerbundes hinzu, bei denen er Stresemann zurarbeitete und wiederum die Verbindung zwischen dem Konferenzort und Berlin sicherstellte. Während seiner Berliner Zeit stand er der von Graf Coudenhove-Kalergi gegründeten Paneuropa-Bewegung nahe.

Mit dem Sturz Brünings im Mai 1932 endete auch die Tätigkeit Hermann Pünders als Staatssekretär in der Reichskanzlei. Im Oktober 1932 trat er ein neues Amt, nämlich das des Regierungspräsidenten in der preußischen Provinzialhauptstadt Münster, an. Dieses Amt konnte er jedoch nur neun Monate lang ausüben, da er sich weigerte, der NSDAP beizutreten. Er wurde zunächst in den einstweiligen und dann am 15. März in den endgültigen Ruhestand versetzt. Daraufhin erwarb Hermann Pünder in der Nähe von Münster einen kleinen landwirtschaftlichen Betrieb, den er zusammen mit seiner Familie bewirtschaftete.

In der Schlussphase des Dritten Reiches unterhielt er Kontakte zum Widerstand, insbesondere zu Carl-Friedrich Goerdeler. Nach dem Attentat vom 20. Juli 1944 wurde auch Hermann Pünder verhaftet und vor den Berliner Volksgerichtshof gestellt. Durch eine glückliche Fügung entging er der Todesstrafe, wurde jedoch nicht freigelassen, sondern in mehreren Konzentrationslagern festgehalten und schließlich in einen »Prominententransport« namhafter Nazigegner eingereiht, die der SS als Geiseln dienen sollten. Die Gruppe wurde in Tirol von mit dem Widerstand zusammenar-

beitenden Wehrmachtsangehörigen befreit. Über Capri, Rom, Orly, Frankfurt und Wiesbaden kehrte Hermann Pünder im Juli 1945 zu seiner Familie in der Nähe von Münster zurück.

Seine erste politische Tätigkeit nach der Rückkehr bestand in seiner Beteiligung an der Gründung der CDU in Westfalen. Bereits im November 1945 wurde er von den Alliierten – als Nachfolger von Konrad Adenauer – zum Oberbürgermeister von Köln ernannt. Diese Aufgabe meisterte er mit großer Tatkraft und erwarb sich den Respekt und das Vertrauen sowohl der Kölner Bevölkerung als auch der britischen Militärregierung.

Als ab 1947 mit der Errichtung des »Vereinigten Wirtschaftsgebietes« durch den Zusammenschluss der amerikanischen und der britischen sowie später auch der französischen Besatzungszone die Grundlagen für eine wiederbeginnende deutsche Selbstverwaltung und einen neuen Staat auf deutschem Boden gelegt wurden, wurde Hermann Pünder vom CDU-Vorsitzenden Konrad Adenauer veranlasst, für das Amt des »Oberdirektors« zu kandidieren, dessen Aufgabe in der Leitung und Koordinierung der sechs Einzelverwaltungen – Wirtschaft, Landwirtschaft, Finanzen, Post- und Fernmeldewesen, Verkehr und Arbeit – bestand. Er trat diesen Posten Ende Februar 1948 an und bekleidete damit das höchste Amt im wiedererstehenden deutschen Staat. Während dieses Zeitabschnitts wurde ein neues Wirtschafts- und Sozialsystem entwickelt, das als Modell für die Bundesrepublik diente.

Nach den Wahlen zum Ersten Deutschen Bundestag im August 1949 wurde Hermann Pünder wider Erwarten nicht mit einem Ministerposten oder einem sonstigen herausgehobenen Amt in der neuen Bundesregierung betraut. Als Mitglied des Bundestages und als Präsident bzw. Mitglied wichtiger parlamentarischer Ausschüsse widmete er sich nunmehr voll und ganz dem Ziel der europäischen Integration, für die er sich bereits während seiner gesamten politischen Laufbahn eingesetzt hatte. Nach dem Beitritt der Bundesrepublik zum Europarat im Jahre 1950 fungierte er als Sprecher der ersten Delegation des Deutschen Bundestages in dessen Beratender Versammlung. Auch gehörte er zu den 18 deutschen Delegierten, die bei der Gründung der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl im Jahre 1952 in deren Gemeinsame Versammlung entsandt wurden, und bekleidete während mehrerer Jahre das Amt des Ersten Vizepräsidenten.

Im Herbst 1957 schied Hermann Pünder aus seinen Ämtern aus, setzte sich jedoch weiterhin aktiv für das europäische Einigungswerk ein. Als Präsident, Ehrenpräsident, Vorstandsmitglied oder Mitglied zahlreicher politischer und kultureller Gremien und Vereinigungen bemühte er sich nachhaltig um internationale Verständigung und Kooperation. Besondere Erwähnung verdient sein Einsatz für die Sühnung der deutschen Verbrechen am jüdischen Volk und für die christlich-jüdische Zusammenarbeit.

Als symbolträchtiges Beispiel sei hier die von Hermann Pünder initiierte Wiederherstellung des von den Nationalsozialisten geschändeten Jüdischen Friedhofs von Münstereifel genannt.

Hermann Pünder starb am 3. Oktober 1976 in Fulda. Sein Grab befindet sich auf dem Melaten-Friedhof in Köln.

Für Aussöhnung, Frieden und Zusammenarbeit in Europa setzte sich Hermann Pünder bereits zu einer Zeit ein, da die Verwirklichung dieser Ziele noch in weiter Ferne lag. Als dann in den fünfziger Jahren das Projekt einer europäischen Gemeinschaft auf den Weg gebracht wurde, verstand es sich von selbst, dass er die ihm noch verbleibende Lebenszeit und Arbeitskraft in den Dienst dieses Vorhabens stellte.

Dabei kam für ihn nichts Anderes in Betracht als eine Integration Europas unter christlichem Vorzeichen. Für ihn war der christliche Glaube *das* wesentliche Merkmal, das die Zusammengehörigkeit der europäischen Länder in der Vergangenheit begründet hatte und das selbstverständlich auch die entscheidende Grundlage des europäischen Einigungswerkes bilden sollte, dessen Verwirklichung in der zweiten Nachkriegszeit endlich in Angriff genommen wurde. Hermann Pünders gesamter Einsatz für das Unternehmen Vereinigtes Europa steht unter dieser Prämisse.

In der Tat hat der katholische Glaube sowohl das Leben als auch die politische Tätigkeit Hermann Pünders entscheidend geprägt. In der Weimarer Republik stand er der Zentrumsparterie, also der Partei des politischen Katholizismus, nahe, an deren Ziele hier kurz erinnert sei<sup>2</sup>. Dazu gehörten: Freiheit und Schutz der katholischen Kirche, ferner Konfessionsschulen und der christliche Charakter der Ehe, auf politischem Gebiet die Förderung der bundesstaatlichen Struktur des Reiches, die Beschränkung der Staatsausgaben, die gerechte Verteilung von Steuern.

Im wirtschaftlichen und sozialen Bereich strebte die Partei den Interessenausgleich zwischen Kapital, Grundbesitz und Arbeit, die Förderung des bäuerlichen und bürgerlichen Mittelstandes, Freiheit für die Lösung sozialer Aufgaben und der gesetzliche Schutz der Arbeitnehmer gegen sie bedrohende Missstände im Mittelpunkt. Insgesamt zielte sie jedoch auf eine grundsätzliche Wahrung der bestehenden Verhältnisse ab. In der Weimarer Republik war die Partei bis 1932 an jeder Regierung beteiligt und stellte in neun von zwanzig Kabinetten den Regierungschef. Nach Überwindung des Kulturkampfes in der Bismarck-Ära war die Partei des politischen Katholizismus mithin zum staatstragenden Faktor geworden. Was ihr nicht gelang, war hingegen die Emanzipation von der strikten kirchlichen Leitung, die

---

2 Vgl. dazu Karl-Egon LÖNNE, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1986.

auch einer Öffnung des Zentrums für protestantische Wähler im Wege stand.

Hermann Pünder gehörte zu der vergleichsweise geringen Zahl von Akademikern im Beamtentum, die zusammen mit den Akademikern im Klerus und in den freien Berufen sowie dem katholischen Adel den »Oberbau« der Partei bildeten, die insgesamt eher mittelständisch geprägt war. Er verstand sich allerdings selbst stets als parteiunabhängigen Berufsbeamten, und dies ist auch wohl der Grund dafür, dass er der Partei offenbar nie formal beitrug, wenngleich seine politische und weltanschauliche Prägung durch die Zentrumsparterie unverkennbar ist. Seine einzigartige Laufbahn hatte er allerdings nicht seiner Partei zu verdanken, sondern seinem Engagement und seinen Fähigkeiten. Belegt wird dies beispielsweise durch die Tatsache, dass der auf den Zentrumskanzler Wilhelm Marx folgende Sozialdemokrat Hermann Müller-Franken Hermann Pünder als Chef des Kanzleramtes beibehielt. Mit diesem sozialdemokratischen Kanzler arbeitete Hermann Pünder nach eigenem Bekunden gut und vertrauensvoll zusammen.

Ein Doktrinär und Eiferer, der seine politisch-religiösen Überzeugungen vor sich hertrug, war Hermann Pünder also keineswegs. Trotz seiner festen Verwurzelung im katholischen Glauben war ihm eine überzogene konfessionelle Ausrichtung der Tagespolitik fremd. Den Beitrag der Zentrumsparterie zur Politik in der Weimarer Republik, insbesondere ihre Rolle als Koalitionspartei, fasste Hermann Pünder selbst in einem informativen Aufsatz aus dem Jahre 1929 zusammen<sup>3</sup>. Darin erwies er sich als ein Mann der Mitte, der nüchtern und maßvoll urteilte und von dem Bemühen geprägt war, allen Akteuren Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Das Schicksal des Zentrums nach der Machtübernahme durch Hitler ist bekannt: die »Selbstauflösung« der Partei geschah am 5. Juli 1933. Nahezu zeitgleich (am 8. Juli 1933) erfolgte der Abschluss des Reichskonkordats, mit dem der Vatikan die Auflösung der Zentrumsparterie sanktionierte.

Dem war der Abschluss eines Konkordats mit Preußen (am 14. Juni 1929) vorausgegangen, und hier kommen die Kontakte Hermann Pünders zu dem späteren Papst Pius XII. ins Spiel. Hermann Pünder berichtet selbst über das besonders vertrauensvolle, ja beinahe freundschaftliche Verhältnis zu dem damaligen Nuntius in Berlin, Eugenio Pacelli, der besonderen Wert darauf gelegt habe, sich mit ihm laufend auszutauschen<sup>4</sup>. Dabei war es vor allem um das preußische Konkordat gegangen, das dem Nuntius sehr am

---

3 Hermann PÜNDER, Koalitionspolitik und Koalitionen in: Nationale Arbeit. Das Zentrum und sein Wirken in der deutschen Republik, hg. von Karl Anton Schulte, Berlin / Leipzig 1929, S. 54–74.

4 Hermann PÜNDER, Von Preußen nach Europa. Lebenserinnerungen, Stuttgart 1968, S. 119f.

Herzen gelegen habe, wengleich Hermann Pünder, wie er betonte, sachlich vollkommen unzuständig gewesen sei.

Am 12. September 1930 vertraute Hermann Pünder seinem Tagebuch an, einige Tage zuvor habe ihm der deutsche Botschafter beim Vatikan namens des Kardinal-Staatssekretärs Pacelli – der inzwischen nach Rom zurückgekehrt war – das Großkreuz des Gregorius-Ordens mit Stern überbracht<sup>5</sup>. Diese seltene Auszeichnung habe er zwar nicht verdient, sie aber als Anerkennung seiner vielen Arbeiten um das Konkordat und den deutschen Katholizismus, um Kirchenbauten usw. entgegengenommen.

Der bekenntnisfreudige Einsatz Hermann Pünders für die Belange der katholischen Kirche zeigte sich auch in seiner regelmäßigen Teilnahme an deren öffentlichen Manifestationen im – wie er sagte – nicht sehr christlichen Berlin, beispielsweise an den Fronleichnamsprozessionen, wie auch an diversen katholischen Laienaktivitäten. So war er stets bei den – seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts veranstalteten – Katholikentagen präsent, bei denen es sich zunächst um Zusammenkünfte von Vertretern katholischer Organisationen handelte und die später für das Zentrum zum Ort der Kontaktpflege mit dem Verbandskatholizismus und der katholischen Öffentlichkeit wurden. Erfreut registrierte Hermann Pünder die hohe Teilnehmerzahl – nämlich 60.000 – des 28. Katholikentages, der am 29. Juni 1930 im Berliner Stadion stattfand und den er als eine riesige religiöse Demonstration des märkischen Katholizismus bezeichnete.

Zu nennen ist hier auch die auf die Antrittsenzyklika *Ubi Arcano* von Papst Pius XI. vom 22. Dezember 1922 zurückgehende »Katholische Aktion«, die fest in die hierarchischen Strukturen der Kirche eingebunden war und deren Ziel in einer »Verchristlichung« der Gesellschaft im Wege des Laienapostolats bestand. Leiter dieser Laienbewegung in Berlin war der Cousin der Frau Hermann Pünders, Erich Klausener, der Kundgebungen gegen antikirchliche Gruppen, darunter die Nationalsozialisten, organisierte und dabei hohe Teilnehmerzahlen erreichte. Die Rache der Nationalsozialisten ließ nicht auf sich warten: am 30. Juni 1934 wurde Erich Klausener von einem SS-Kommando in seiner Dienststelle im Reichsverkehrsministerium ermordet.

Das sehr engagierte Bekenntnis Hermann Pünders zur katholischen Kirche war es letztendlich, das die Nationalsozialisten dazu veranlasste, ihn, der Ende 1932 das Amt des preußischen Regierungspräsidenten in der Provinzialhauptstadt Münster angetreten hatte, seines Amtes zu entheben, nachdem er sich geweigert hatte, der NSDAP beizutreten. Ein derart prononcierter Katholik wurde als für die »Bewegung« untragbar empfunden. In

---

5 DERS., Politik in der Reichskanzlei. Aufzeichnungen aus den Jahren 1929–1932, hg. von Thilo Vogelsang, Stuttgart / Berlin 1961, S. 58.

seinen Lebenserinnerungen zeichnete er ein deutliches Bild von den Schikanen<sup>6</sup>, die über die nicht zur Mitarbeit bereiten katholischen Politiker und Beamten hereinbrachen, gleichzeitig aber auch von der Naivität und Willfährigkeit mancher katholischer Amtsträger, die glaubten, es gehe um eine große nationale Revolution, an deren Anfang man mancherlei in Kauf nehmen müsse.

In Münster stand Hermann Pünder nach eigenem Bekunden in enger Verbindung mit den leitenden katholischen Kreisen. So hielt er Kontakt zu dem zeitweiligen Pfarrer der Münsteraner Stadt- und Marktkirche St. Lamberti, dem späteren Bischof August Graf von Galen, dessen mutige Predigten er, wie er sagte, sämtlich mit angehört hatte.

In die ersten Jahre des nationalsozialistischen Regimes fielen bereits Anfangskontakte Hermann Pünders zu späteren Mitgliedern des Kreisauer Kreises wie Johannes Popitz, Carl-Friedrich Goerdeler und Friedrich Olbricht sowie zu dem vormaligen christlichen Gewerkschaftssekretär Jakob Kaiser. Der Kreisauer Kreis war zwar überwiegend protestantisch geprägt, zog zu seinen entscheidenden Sitzungen jedoch auch Katholiken, insbesondere Jesuiten, hinzu und nahm Verbindung zu evangelischen wie auch katholischen Bischöfen auf. Es ging ihm um die Vorbereitung einer Neuordnung des deutschen Staatswesens auf christlicher Grundlage nach dem Sturz Hitlers, bei der die katholische Komponente – wenngleich als eine der christlichen Konfessionen – eine bedeutende Rolle spielen sollte.

Die Überwindung der bis dahin tiefen Kluft zwischen den beiden christlichen Denominationen in Deutschland und die Hinwendung zu gemeinsamem Handeln zeichnete sich mithin bereits zu diesem Zeitpunkt ab. Sie fand ihren konkreten Ausdruck in der Gründung der konfessionenübergreifenden christlichen Sammlungspartei noch im gleichen Jahr, in dem die Herrschaft des Nationalsozialismus zu Ende ging.

Zur Schaffung der Grundlagen für diese Partei leistete Hermann Pünder einen wesentlichen Beitrag.

Das Hauptdefizit des Zentrums hatte darin bestanden, dass die Partei lediglich den katholischen Volksteil vertrat; Bestrebungen, sie auch für evangelische Christen zu öffnen, hatte es durchaus gegeben; sie waren jedoch an der ablehnenden Haltung der kirchlichen Hierarchie gescheitert. Überdies befand sich die Zentrumspartei in den Augen vieler noch stets in einer gewissen Abwehrstellung gegenüber dem Staat, was sich unter anderem wohl als eine Spätfolge des Kulturkampfes in der Bismarck-Ära erklären ließ. So schrieb Ex-Reichskanzler Heinrich Brüning im November 1945 an Hermann Pünder:

---

6 PÜNDER, Von Preußen nach Europa, S. 140f.

Das alleinige Übel der Zentrumsparterie nach dem letzten Krieg bestand darin, daß sie sich selbst in Zeiten, in denen ihre Politik populär war, nicht ausbreiten konnte, weil sie praktisch, wenn auch nicht im Prinzip auf katholische Wähler beschränkt blieb. Wie Sie wissen, war die Folge davon im Jahre 1933 ungeheuerlich<sup>7</sup>.

Für eine solche überkonfessionelle und von den kirchlichen Hierarchien weniger abhängige Volkspartei war die Zeit nunmehr reif. In der gemeinsamen Abwehrhaltung gegenüber dem Nationalsozialismus waren die christlichen Konfessionen einander näher gerückt; die Zeichen standen nun nicht mehr auf Konfrontation, sondern auf Zusammenarbeit.

In seinen Lebenserinnerungen fasste Hermann Pünder seine eigenen Vorstellungen von der neuen Partei zusammen<sup>8</sup>. Sie sollte – wie das Zentrum – auf eindeutig christlicher Grundlage errichtet werden, sich jedoch nicht unmittelbar auf eine der großen Konfessionen stützen. In einem Schreiben an einen Mitstreiter bezeichnete Hermann Pünder sich selbst als einen fanatischen Vorkämpfer der politischen Gemeinschaft aller Christen. Die Partei sollte weder sozialistisch noch liberal sein, also einerseits das Eigentum bejahen und staatlichen Dirigismus ablehnen, andererseits aber dem »laissez faire – laissez aller« eine Absage erteilen. Zentrales Thema sollte die mit jeglichem Besitz verbundene soziale Verpflichtung und die Pflicht des Staates zum sozialen Handeln sein. Insgesamt sollte die neue Partei dem Staat positiv gegenüberstehen und im politischen wie auch im sozialen Bereich tatkräftig mitwirken.

Während der ersten Monate nach seiner Rückkehr widmete sich Hermann Pünder zusammen mit einem Kreis Gleichgesinnter im Rahmen der »Arbeitsgemeinschaft zur Gründung der CDP« der Aufgabe, eine solche christlich-demokratische Partei an seinem Wohnort Münster und in Westfalen ins Leben zu rufen. Die Arbeitsgemeinschaft, der es zuvor an einer prominenten Führungspersönlichkeit gefehlt hatte, wählte Hermann Pünder zu ihrem Spitzenfunktionär. Die neue Partei, deren örtliche Führung Hermann Pünder am 10. Oktober 1945 übernahm, hielt für die Kreise Münster-Stadt und Münster-Land am 15. Oktober 1945 ihre Gründungsversammlung ab, auf der ein gemeinsamer Vorstand mit Hermann Pünder als Vorsitzendem gewählt wurde. Außerhalb Westfalens ging die Gründung der neuen Sammlungspartei vom Rheinland, insbesondere von Köln aus; die Initiatoren waren katholische und evangelische Christen sowie auf christlichem Boden stehende ehemalige Liberale und Konservative, während die programmatische Arbeit im Wesentlichen von Vertretern katholischer Orden – Dominikanern und Jesuiten – geleistet wurde.

---

7 Historisches Archiv der Stadt Köln 1304/360, Brüning an Pünder, Nov. 1945.

8 PÜNDER, Von Preußen nach Europa, S. 201f.

In einer Rede anlässlich einer Großkundgebung der CDU im Kölner Eisstadion im Juli 1945 erklärte Hermann Pünder<sup>9</sup>, ihm sei klar geworden, dass die Zeiten der Zerfleischung, der konfessionellen Abschließung, vorbei seien, dass der Gegner keineswegs im Lager des anderen Bekenntnisses zu finden sei, sondern dass beide Konfessionen zusammenstehen und klar sehen müssten, wo ihr gemeinsamer Gegner sei und wo er dereinst wieder stehen könnte, wenn sie nicht aus den Zeichen der Zeit lernten.

Einer Reaktivierung der Zentrumspartei, wie sie insbesondere in Münster und im Münsterland, einer früheren Hochburg des Zentrums, angestrebt wurde, erteilte Hermann Pünder eine entschiedene Absage, da dies wiederum eine Zersplitterung der christlichen Kräfte bedeutet hätte und damit das Rad zurückgedreht worden wäre. Hierin erhielt er Schützenhilfe von Ex-Reichskanzler Brüning, der sich von den USA aus in die Debatte einschaltete und in einem Schreiben an Pünder vom August 1946 erklärte, es wäre ja auch ungeheuer bedauerlich, wenn das einzige Plus aus der Nazizeit, die Verständigung und die Zusammenarbeit beider Konfessionen nach vielen Richtungen hin, nun wieder verloren ginge<sup>10</sup>.

Gleichwohl zeichnete sich Hermann Pünder, wie schon während seines Dienstes in der Weimarer Republik, so auch während seiner Amtszeit als Kölner Oberbürgermeister und als Oberdirektor des Vereinigten Wirtschaftsgebietes, durch ein hohes Maß an parteipolitischer Kooperationsbereitschaft aus, was sich in seiner fairen und offenen Haltung gegenüber dem politischen Gegner, also insbesondere der SPD, widerspiegelte. Das mangelnde parteipolitische Profil Hermann Pünders, seine »Weichheit« gegenüber der SPD, wurde vom CDU-Vorsitzenden Konrad Adenauer denn auch wiederholt beanstandet.

Insbesondere während seiner Zeit als Oberdirektor des Vereinigten Wirtschaftsgebietes in Frankfurt, in der die Weichen für die Gründung der Bundesrepublik gestellt wurden, setzte sich Hermann Pünder mit aller Entschiedenheit für eine christliche Wirtschaftspolitik sowie für die Verabschiedung fairer und ausgewogener Gesetze im sozialen Bereich ein. Auffallend häufig findet sich in seinen Schriften und Redemanuskripten der Hinweis auf die soziale Verpflichtung von Eigentum; er sprach von einer auf dem Besitz ruhenden Hypothek, die es im Sinne der Bergpredigt einzulösen gelte. Er war der festen Überzeugung, dass eine christliche Wirtschafts- und Sozialpolitik nie eine schlechte Politik sein werde, denn das Naturrecht, das die Richtschnur des christlichen Staatsmannes sein müsse, gebe jedem das Seine. Die katholischen Soziallehren hätten noch in jedem

---

<sup>9</sup> Bundesarchiv Koblenz N/1005/476, Manuskript Ansprache Pünder, 7.7.1946, S. 1.

<sup>10</sup> Heinrich BRÜNING, Briefe 1946–1960, hg. von Claire Nix, 1974, S. 44.

Staat, in dem sie angewandt worden seien, ein blühendes und friedliches Gemeinwesen geschaffen.

Christliche Wirtschaftspolitik könne weder Interessenpolitik noch Klassenpolitik sein. Sein Ideal war – zusammenfassend gesagt – eine wahrhaft soziale Marktwirtschaft, die zu Gerechtigkeit, Wohlstand und Freiheit führen solle. Er hob hervor, dass man diese Politik während seiner Frankfurter Tätigkeit als Oberdirektor des Vereinigten Wirtschaftsgebietes auf allen wirtschaftlichen, finanziellen und sozialen Einzelgebieten zu verwirklichen versucht habe, beispielsweise bei den Arbeitsbedingungen, bezüglich der Rohstoffe, der Steuern, der Währung und der Kredite.

Das Engagement Hermann Pünders für eine Politik aus christlichem Geist machte keineswegs an den Grenzen Deutschlands halt. Nach eigenem Bekunden fühlte er sich der Bewegung des »Moral Rearmament«, der »Moralischen Aufrüstung«, eng verbunden. Bei dieser internationalen Vereinigung, deren europäischer Sitz sich in Caux am Genfer See befand, handelte es sich um eine sozialetische Bewegung auf christlicher Grundlage zur inneren Erneuerung des Menschen, die in den 1920er Jahren ihren Ausgang von England genommen hatte und deren wichtigste Prinzipien die Absoluta: Ehrlichkeit, Selbstlosigkeit und dienende Nächstenliebe, waren.

Auf der Weltkonferenz dieser Bewegung im Juni 1949 in Caux hielt Hermann Pünder ein Referat mit dem Titel: Die geistige und wirtschaftliche Lage Deutschlands und Europas, in dem er seine wirtschafts- und sozialpolitischen Vorstellungen sowohl für Deutschland als auch für Europa darlegte. Im Mittelpunkt seines Referates stand die Perspektive der europäischen Einigung, die er namentlich durch den Marshall-Plan vorangebracht sah:

In ihm findet zum ersten Mal in der menschlichen Geschichte die Solidarität der in Freiheit, Demokratie und Kultur verbundenen Völker ihren Ausdruck<sup>11</sup>.

Der von Hermann Pünder in seinen Reden und Schriften wiederholt geäußerte Gedanke, dass durch eine solche internationale Verflechtung die Staatsgrenzen zunehmend uninteressant würden, findet sich auch in seiner Ansprache auf der Weltkonferenz der »Moralischen Aufrüstung«. Nach seinen Worten war es die Aufgabe von deren in Caux angesiedeltem europäischem Zentrum, für diese neue Konzeption auswärtiger Politik die geistige Untermauerung zu liefern<sup>12</sup>.

In der jahrhundertealten überstaatlichen Organisation der katholischen Kirche sah Hermann Pünder ein Vorbild für den von ihm angestrebten

---

<sup>11</sup> Historisches Archiv der Stadt Köln 1304/799, Referat Pünder, Juni 1949, S. 3.

<sup>12</sup> Zur Bewegung des »Moral Rearmament« sei hier noch angemerkt, dass die Bewegung sich inzwischen in »Initiatives of Change« umbenannt hat. Die Nichtregierungsorganisation, die sich weltweit für Frieden, Versöhnung und menschliche Sicherheit einsetzt, hat ihren Sitz nach wie vor in Caux am Genfer See.

politischen Zusammenschluss der europäischen Staaten. Er glaubte, dass der Blick über die Landesgrenzen hinaus gerade den Deutschen im Blut liege und dass gerade in Deutschland die Erinnerung an das christliche Abendland noch besonders lebendig sei. Dies war seines Erachtens auch der Grund dafür, dass sich in Deutschland bald nach dem Zusammenbruch von 1945 die Hinneigung zu einem überstaatlichen Zusammenschluss geregt habe. Vor allem die Christen katholischen Bekenntnisses hätten immer wieder gesehen, dass die Organisation ihrer Kirche trotz oder vielleicht sogar wegen des völligen Fehlens äußerer Machtmittel durch ihre reine Überstaatlichkeit und Ablehnung allen nationalistischen Denkens ungebrochene Kraft ausströme.

In diesem Kontext ist auch die Verbindung Hermann Pünders zur Katholischen Europa-Liga zu sehen, die im Jahre 1949 in Köln von einem Kreis um die Witwe von Benedikt Schmittmann gegründet wurde<sup>13</sup>. Die Europa-Liga hatte sich als Ziel auf europäischer Ebene gesetzt, alle Möglichkeiten, das Zusammenwirken der europäischen Katholiken bei voller Anerkennung des Eigenwertes jedes Volkes, zu stärken. Aufgabengebiete im politischen, im sozialen, im kulturellen und im religiösen Bereich waren die Mitarbeit bei der politischen Gestaltung Europas unter Betonung des Subsidiaritätsprinzips, die Verwirklichung einer den päpstlichen Enzykliken entsprechenden Sozialordnung, die Verbindung zwischen den abendländischen Kulturkräften in Wissenschaft und Kunst sowie die Belebung der religiösen Grundhaltung und der Gebetsgemeinschaft.

Es liegt auf der Hand, dass Hermann Pünder ein entschiedener Gegner des Kommunismus war. Seine heftige, stark emotional aufgeladene Ablehnung dieser Ideologie, die für ihn die Antithese zum christlichen Weltbild darstellte, datierte bereits aus den Jahren seiner Kriegsteilnahme und seines Dienstes in der Weimarer Republik. Ein Beispiel: Den langjährigen sowjetischen Botschafter in Berlin Nikolai Krestinski bezichtigte er eklatanter kommunistischer Wühlarbeit, und seine Antipathie erstreckte sich auch auf dessen Frau, eine an der Charité tätige Ärztin, deren menschenfreundliches Engagement seines Erachtens lediglich der kommunistischen Propaganda diene<sup>14</sup>.

Mit dem Erfordernis der Verteidigung der Bundesrepublik gegen etwaige Angreifer von Freiheit und Demokratie begründete Hermann Pünder im Jahre 1952 die Bereitschaft der Regierungskoalition zur Leistung eines Verteidigungsbeitrags im Rahmen einer europäischen Verteidigungsgemeinschaft und den Beitritt der Bundesrepublik zur NATO. Gleichwohl

---

13 Der Kölner Professor (1872–1939), einer der ersten Vertreter der katholischen Soziallehre, wurde von den Nationalsozialisten im Konzentrationslager Sachsenhausen ermordet.

14 PÜNDER, Politik in der Reichskanzlei, S. 61f.

glaubte Hermann Pünder nicht, dass es zu einem heißen Krieg mit der Sowjetunion kommen werde, und die weitere Entwicklung hat ihm glücklicherweise recht gegeben. Trotz der völlig unterschiedlichen Grund- und Weltanschauungen hielt er ein nachbarliches Zusammenleben mit der Sowjetunion politisch und wirtschaftlich für durchaus möglich. Er berief sich in diesem Kontext auf die Haltung der katholischen Kirche, die zwar die kommunistische Lehre verdamme, deswegen aber keineswegs die Zerstörung der Sowjetunion verlange.

Der Kampf gegen den Weltkommunismus mit *geistigen* Waffen sollte jedoch in aller Schärfe geführt werden, und dieses Ziel hatte sich das Internationale Comité zur Verteidigung der Christlichen Kultur auf seine Fahnen geschrieben. Die Gründung dieses Comité's war nach Kriegsende in Frankreich und Belgien angeregt worden, und die Vereinigung hatte bereits in verschiedenen Ländern West-, Süd- und Nordeuropas Fuß gefasst, ehe sie nach Deutschland gelangte. Anfang der fünfziger Jahre wurde auch eine deutsche Sektion des Comité's ins Leben gerufen, an deren Konstituierung Hermann Pünder maßgeblich beteiligt war. Er wurde zum Vorsitzenden der Sektion gewählt und setzte sich nach eigenem Bekunden mit besonderer Hingabe für die Ziele dieser Vereinigung ein. Im Mittelpunkt stand für ihn die Erhaltung der durch das kommunistische System bedrohten Freiheit des Einzelmenschen und seiner Gemeinschaften. In einer Publikation der deutschen Sektion mit dem Titel »Mit Blick auf Europa« hob er die tödliche Gefährdung der christlichen Kultur Europas hervor, die es mit allen Mitteln zu verteidigen gelte.

In einem Referat mit dem Titel »Europa als Bollwerk gegen den Kommunismus«, von ihm gehalten im Jahre 1960 auf einer Tagung des Comité's in Madrid, beschwor er das Abendland als einen Hort christlicher Gesinnung, von Humanität und dem Streben nach Frieden und Wohlfahrt der Menschen, deren Zusammengehörigkeitsgefühl nie ganz untergegangen sei. Zwar behaupte er nicht, dass das Streben nach europäischer Einigung auf Menschen mit christlicher Weltanschauung beschränkt sei, aber: »andererseits möge niemand uns verübeln, dass wir die Einigung Europas unter christlichem Aspekt sehen möchten«<sup>15</sup>.

Hermann Pünder wandte sich gegen die im Europa in den sechziger Jahren weithin herrschende Lethargie und Müdigkeit sowie gegen gewisse Anpassungserscheinungen zumal der europäischen Intelligenz und bezeichnete die Schaffung eines Bollwerkes gegen den Kommunismus als die gigantische Aufgabe Europas.

Besondere Förderung wurde dem Comité von Beginn seines Bestehens an durch Konrad Adenauer zuteil, der die Ehrenpräsidentschaft der deut-

---

<sup>15</sup> Historisches Archiv der Stadt Köln 1304/700, Pünder, Referatstext, S. 1.

schen Sektion übernommen hatte und der überzeugt war, dass dessen verschiedene Aktionen von großer Wirkung in Deutschland und in Europa gewesen seien. Zumindest teilweise auf die Arbeit der Deutschen Sektion des Comités führte Hermann Pünder auch die Tatsache zurück, dass es der illegalen KP nicht gelungen war, in der Bundesrepublik in den breiten Massen irgendwo festen Boden zu finden. Der Kommunismus stellte für Hermann Pünder die größte Gefahr dar, von der die europäischen Länder und ein künftiges vereintes Europa bedroht waren. Dieser menschenverachtenden Ideologie setzte er das christliche Menschen- und Weltbild entgegen, um dessen Stärkung und Vertiefung er sich nach Kräften bemühte.

Aus Hermann Pünders Dienstzeit als Kölner Oberbürgermeister datierte sein Engagement für den 1841 vom – *protestantischen* – preußischen König Friedrich Wilhelm IV. gegründeten Kölner Zentraldombauverein, den renommierten Zusammenschluss von Freunden und Förderern des Weiterbaus und der Vollendung eines *katholischen* Gotteshauses, das im Jahre 1880, also nur einige Jahre nach der Gründung des Deutschen Reiches, unter der Ägide von Kaiser Wilhelm I. eingeweiht wurde und damit als Symbol der Deutschen Einheit über die Konfessionsgrenzen hinweg gelten konnte.

Im Frühjahr 1947 übernahm Hermann Pünder das Amt des Vereinspräsidenten und erwarb sich große Verdienste um die Wiederherstellung des teilweise kriegszerstörten Doms. Dem Kölner Dom als einem steingewordenen Denkmal des europäischen Geistes ist ein Aufsatz Hermann Pünders aus dem Jahre 1954 gewidmet, in dem er die symbolhafte Bedeutung des Bauwerks über das Nationale hinaus hervorhob<sup>16</sup>. Er erläuterte das Entstehen des Begriffs Europa und der europäischen Idee aus der Begegnung des Gedankenguts der römisch-griechischen Antike mit dem Christentum und führte aus, diese europäische Idee habe ihren schönsten Ausdruck in den großen Kathedralen gefunden, die im Hochmittelalter in vielen europäischen Städten entstanden seien. Auch im wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Bereich habe man zu dieser Zeit bereits in europäischen Dimensionen gedacht. So habe es für die Gelehrten keinen Unterschied gemacht, ob sie in Köln, Paris oder Bologna unterrichteten, und auch von den an den Dombauhütten tätigen Steinmetzen jener Zeit sei bekannt, dass sie fast alle den Wanderstab für ihre Arbeiten im damaligen Europa im Rucksack gehabt hätten.

Ein Symbol für den Zerfall des Europagedankens im späten Mittelalter sah Hermann Pünder in der Tatsache, dass der Bau des Kölner Domes in dieser Epoche zum Erliegen kam und die erste Dombauhütte ihre Tore schließen musste. An die Stelle des Gemeinschaftsgefühls sei das ehrgeizige Streben nach der Bildung von Nationalstaaten getreten. Diese unheilvol-

---

16 Hermann PÜNDER, Der Kölner Dom und Europa, in: Kölner Domblatt (1955), S. 7–9.

le geschichtliche Entwicklung während mehrerer Jahrhunderte habe ihren Höhepunkt in den entsetzlichen Ereignissen des Zweiten Weltkrieges gehabt. Die Menschen in Europa wünschten nunmehr einen Neuanfang und zugleich eine Rückbesinnung. Die Ausführungen Hermann Pünders gipfelten in folgender Feststellung:

Wir erkennen die Notwendigkeit, uns in einem neuen Europa wieder auf unsere gemeinsamen Nöte, Sorgen und Ziele zu besinnen, und wir erstreben daher eine Erneuerung von Europa, und zwar – wie ich wohl für alle hinzufügen darf – eines auf christlichem Gedankengut geschaffenen Europas<sup>17</sup>.

Einer solchen europäischen Bewusstwerdung sollten auch die von Hermann Pünder initiierten Kölner Kulturtage dienen, die bereits im Oktober 1946, also anderthalb Jahre nach Kriegsende, veranstaltet wurden. Sie standen unter dem Motto »Der Rhein und Europa«, und waren sehr erfolgreich, da an ihnen – was so kurze Zeit nach Kriegsende keineswegs eine Selbstverständlichkeit war – hochrangige Gäste aus Frankreich, Holland, Belgien, Luxemburg und der Schweiz sowie Vertreter der Besatzungsmächte teilnahmen. In seiner Rede zur Eröffnung dieser Veranstaltung rückte Oberbürgermeister Pünder das Thema der europäischen Integration geschickt in den Mittelpunkt und sprach neben den ideellen und kulturellen Aspekten der europäischen Einigung auch die materiellen Vorteile an, die einem geeinten Europa zuwachsen würden. Seine kluge und ausgewogene Ansprache in Verbindung mit Vorträgen namhafter Wissenschaftler, beispielsweise über die »Europäische Kultureinheit zur Zeit Karls des Großen und Ottos des Großen«, über »Wege und Ziele der europäischen Philosophie« sowie über die – zu diesem Zeitpunkt noch in weiter Ferne liegende – »europäische Wirtschaftsgemeinschaft« ließen diese Kulturtage in der stark zerstörten Stadt Köln zu einem genuin europäischen Ereignis mit Pioniercharakter werden.

Von einer Seite allerdings kam Kritik an dem Programm der Kulturtage, nämlich von dem CDU-Vorsitzenden Konrad Adenauer, der in einem Schreiben an den Oberbürgermeister bemängelte, dass die *christliche* Kultur darin eine zu geringe Rolle gespielt habe, ein Vorwurf, den Hermann Pünder in seinem Antwortschreiben jedoch mit dem Hinweis auf eine Reihe eindeutig christlich geprägter Veranstaltungen auf überzeugende Weise zu entkräften vermochte. Aus dieser kleinen Episode wird gleichwohl deutlich, dass zwischen Hermann Pünder und Konrad Adenauer, wenngleich das Verhältnis beider keineswegs unproblematisch war, über die Frage der Integration Europas unter *christlichem* Vorzeichen uneingeschränktes Einvernehmen herrschte.

---

<sup>17</sup> Ebd., S. 8.

Wie zuvor schon erwähnt, setzte sich Hermann Pünder während seiner Zeit als Frankfurter Oberdirektor insbesondere für eine Wirtschaftspolitik auf christlicher Grundlage und für eine entsprechende Gesetzgebung ein. Dieses Engagement setzte er während seiner Tätigkeit als Sprecher der deutschen Parlamentarierdelegation im Europarat wie auch als Vizepräsident der Gemeinsamen Versammlung der Montanunion in den fünfziger Jahren fort. Ein geeintes Europa war für ihn nicht denkbar ohne eine wahrhaft soziale Wirtschaftspolitik, für die er ganz konkrete Forderungen in die Debatte des Montanparlaments einbrachte:

Energische Förderung des Arbeiterwohnungsbaues. Seine Ausdehnung über den Kohlenbergbau auch für die Stahlindustrie ist anzustreben. Freizügigkeit der Arbeiter, Bekämpfung der Berufskrankheiten, Angleichung der Löhne, Schaffung bester Arbeitsbedingungen. Es wird keine europäische Einheit geben, solange nicht auf dem sozialen Gebiet dieser Zusammenschluss wirksam geworden ist, der erst die Mittelklasse und die Proletarier des Kontinents unlöslich zusammenschweißen wird<sup>18</sup>.

Nie jedoch verlor Hermann Pünder die kulturhistorischen Fundamente der europäischen Einheit aus dem Blick. In einem sechsständigen Vorlesungszyklus Anfang 1958 an der Universität Saarbrücken befasste er sich ausführlich mit dem Thema: »Europa als historisches und politisches Problem«<sup>19</sup>. Hier vertiefte und erweiterte er Gedanken zu den geistigen und kulturellen Grundlagen der europäischen Einigung, die Bestandteile seines persönlichen europäischen Credos waren und die mithin in seinen vorausgehenden wie seinen späteren Reden und Veröffentlichungen wiederholt zum Ausdruck kamen. Er nannte die bereits existierenden bzw. im Entstehen begriffenen europäischen Institutionen: Europarat, Montanunion, Westeuropäische Union, die Organisation des Marshall-Plans, Gemeinsamer Markt und Euratom. Allerdings warnte er in diesem Zusammenhang vor einem Irrtum: Mit der Schaffung immer neuer europäischer Organisationen und Institutionen sei es allein nicht getan. Vielmehr müsse die solide Grundlage vor allem die Schaffung und immer weitere Festigung eines echten europäischen Bewusstseins sein. Zu erreichen sei dies, indem man bei der Jugend, d. h. in den Schulen anfangs, dort die noch stets in mehr oder weniger nationalistischem Geist verfassten Geschichtsbücher abschaffe und den Kindern und Jugendlichen ein einheitliches europäisches Geschichtsbild vermittele, in dem gleichwohl nichts verschwiegen oder vertuscht würde.

Zu Beginn seines Rückblicks unterstrich Hermann Pünder, dass das vergleichsweise kleine Europa, das geografisch nur ein Anhängsel der gewalti-

---

18 Bundesarchiv Koblenz N/1005/463, Bl. 7, S. 1, Vortrag Pünder 12.11.1954.

19 Historisches Archiv der Stadt Köln 1304/240, Vorlesungsmanuskript Pünder, Jan. 1958, S. 6.

gen asiatischen Landmasse bilde, stets ein echter Kontinent, »ein klarer historischer und politischer Begriff auf kontinentaler Ebene«, gewesen sei.

Historischer Ausgangspunkt Europas ist für ihn der siegreiche Kampf der Griechen gegen die Perser, den er als »Vorspiel des europäischen Schicksals« betrachtet. Dieser hatte vorübergehend zu einer Einigung der griechischen Stadtstaaten im Attischen Bund geführt. In großen Zügen zeichnet er das Auf und Ab beim Kampf um die Herrschaft zwischen Athenern, Thebanern, den makedonischen Königen Philipp und Alexander und schließlich den Römern nach, bis zu dem Zeitpunkt, da eine wichtige neue Kraft auf den Plan trat: das Christentum, das, nachdem es unter Kaiser Konstantin zur Staatsreligion geworden war, »verhältnismäßig schnell zu einem neuen Element europäischer Zusammenfassung wurde und für ein rundes Jahrtausend unserem Kontinent seinen Stempel aufdrücken sollte«<sup>20</sup>.

Er nennt die große europäische Führergestalt des Mittelalters, Karl den Großen, nach dessen Tod die Trennung in den westlichen und den östlichen Reichsteil erfolgte, die das Schicksal Europas für die nächsten Jahrhunderte entscheidend prägen sollte. Gleichwohl sei das europäische Gemeinschaftsgefühl zwischen den beiden Reichsteilen erhalten geblieben<sup>21</sup>.

Steinerner Ausdruck des europäischen Gemeinschaftsbewusstseins waren für Hermann Pünder die prachtvollen Dome im romanischen und gotischen Stil, aber auch die ehrwürdigen Rathäuser<sup>22</sup>. Als weiteres Beispiel europäischen Gemeinschaftsgeistes nennt Hermann Pünder das europäische Rittertum als eine »paneuropäische Lebensform« auf der Grundlage gemeinsamer Ideale und Ehrbegriffe, die in engem Zusammenhang stand mit der Begründung einer neuen europäischen Lyrikgattung, des Minnesangs<sup>23</sup>. Ein vorwiegend nordeuropäisches Phänomen war im späten Mittelalter die Hanse, die einen regen Warenaustausch zwischen den verschiedenen Regionen Europas organisierte und damit ebenfalls zur Stärkung des europäischen Gemeinschaftsgefühls beitrug<sup>24</sup>.

Es entspricht der Logik des Pünderschen Europabildes, dass für ihn das letztlich entscheidende Ereignis, das der abendländischen Kulturgemeinschaft ein Ende gesetzt habe, die Glaubensspaltung und in deren Konsequenz der Dreißigjährige Krieg gewesen ist. Dabei verlor der Papst seine weltpolitische Stellung, und die Völker begannen, ihre kirchliche Ordnung auf nationaler – und nicht mehr wie zuvor auf übernationaler – Grundlage zu organisieren. Nach dem dreißigjährigen Krieg war Europa in Konfessionen und Nationen aufgliedert. Hermann Pünder zufolge hatte auch die

---

<sup>20</sup> Ebd., S. 13.

<sup>21</sup> Ebd., S. 15.

<sup>22</sup> Historisches Archiv der Stadt Köln 1304/240, Vorlesungsmanuskript Pünder, Jan. 1958, S. 19

<sup>23</sup> Ebd., S. 20.

<sup>24</sup> Ebd., S. 23.

Erfindung der Buchdruckerkunst, wengleich sie zur Weiterentwicklung von Kultur und Zivilisation wesentlich beitrug, für das europäische Gemeinschaftsempfinden eine geradezu verheerende Wirkung, insofern nämlich, als nunmehr das Lateinische sein Monopol verlor und sich nationale Schriftsprachen und nationale Literaturen entwickelten<sup>25</sup>. Der Niedergang des europäischen Einheitsgedankens setzte sich bis zur Französischen Revolution und der sich anschließenden Epoche Napoleons fort. Letzterem gesteht Hermann Pünder gleichwohl zu, dass er eine klare Erkenntnis der Notwendigkeit des Zusammenschlusses der europäischen Staaten gehabt und vieles unternommen habe, um sein großes europäisches Reich, das auf der Höhe seiner Macht größer war als das Reich Karls des Großen, wirtschaftlich, verwaltungsmäßig und kulturell zu untermauern. Als wichtigstes Beispiel hierfür nannte er die Einführung des Code Civil in seinem Herrschaftsbereich. Der Versuch, Europa mit Waffengewalt unter der Vorherrschaft Frankreichs zu einen, war jedoch zum Scheitern verurteilt. Nach der Niederlage Napoleons wurde von den drei Siegern die Heilige Allianz gegründet, die Hermann Pünder zufolge ein religiöses Fundament hatte, nämlich die Besinnung auf das allen gemeinsame Christentum über die Konfessionen – die katholische, die protestantische und die christlich-orthodoxe – hinweg. Dieser Allianz kam das Verdienst zu, während langer Jahrzehnte den Frieden zwischen den europäischen Großmächten erhalten zu haben<sup>26</sup>.

Nach dem Zerfall der Heiligen Allianz kamen Impulse für die paneuropäische Idee überraschenderweise aus Amerika. Schon Präsident George Washington hatte in einem Schreiben an Lafayette fast prophetisch von der Gründung der Vereinigten Staaten von Europa nach dem Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika gesprochen. Zunächst jedoch schitterten die europäischen Großmächte im Kampf um die Vorherrschaft in den Ersten Weltkrieg, und der Versailler Vertrag, wie auch in dessen Rahmen die Gründung des Völkerbundes, waren weit davon entfernt, Europa einer Einigung näher zu bringen; eher war das Gegenteil der Fall. Den Bemühungen Stresemanns und Briands um eine dauerhafte Aussöhnung der Hauptkontrahenten war kein Erfolg beschieden, und es kam zu dem Versuch Hitlers, Europa gegen den Willen der europäischen Völker mit Waffengewalt unter der Herrschaft Deutschlands zu einen – ein Versuch, der ganz Europa in eine Katastrophe von nie dagewesenem Ausmaß stürzte<sup>27</sup>.

---

25 Historisches Archiv der Stadt Köln 1304/240, Vorlesungsmanuskript Pünder, S. 28

26 Ebd., S. 30

27 Ebd., S. 32f.

Den »neuen Kitt« für das nach dem Krieg einsetzende neue europäische Gemeinschaftsbewusstsein stellten Hermann Pünder zufolge die Bedrohung der freien Welt durch die Sowjetunion und der gemeinsame Antikommunismus dar. Die europäische Einigung wurde nunmehr, insbesondere auch in den Vereinigten Staaten, als Schutzwall gegen den vordringenden Weltkommunismus gesehen<sup>28</sup>.

Hermann Pünder wird von Vanessa Conze<sup>29</sup> dem weiteren Umfeld der Abendländischen Bewegung zugerechnet, einem weit gefassten, eine Reihe insbesondere katholischer Institutionen einschließenden Kollektivbegriff. Deren Vertreter strebten laut Conze im Grundsatz ein »autoritär-elitäres politisches System« und eine »im Kern katholische Wertordnung« an, wengleich durchaus nicht alle Anhänger des Abendlandbegriffs als rechtskonservativ zu gelten hätten. Neben Heinrich von Brentano nennt sie Hermann Pünder als konservativen Politiker, der der Abendlandbewegung zwar nahe stand, zugleich jedoch Mitglied der – auf militärische und politische Einigung konzentrierten – Europäischen Bewegung war.

Jedes von Hermann Pünder gezeichnete Bild wäre unvollständig, würde man nicht seinen Einsatz für eine – wengleich freilich nur ansatzweise mögliche – Sühnung der Schuld erwähnen, die das deutsche Volk mit den Verbrechen an den europäischen Juden auf sich geladen hat. Das Verhältnis Hermann Pünders zum Judentum war gekennzeichnet durch Respekt, Hochachtung und ein Gefühl brüderlicher Verbundenheit. Beispielsweise traf er während seiner Dienstzeit in Berlin mit einer Reihe von jüdischen Juristen zusammen, die nach seinem Urteil meist zu den fleißigsten und tüchtigsten gehörten. Auch von den gläubigen Juden, denen er während seines Einsatzes in Polen begegnete, spricht er mit großer Hochachtung. Dem 1926 – nach dem Eintritt Deutschlands in den Völkerbund – von jüdischen und nichtjüdischen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gegründeten Pro Palästina Comité, das der Förderung der Ziele der Balfour-Erklärung dienen sollte, gehörte Staatssekretär Hermann Pünder als Mitglied des Ehrenpräsidiums an.

Ab 1957 setzte sich Hermann Pünder mit großer Hingabe für die Gründung der Kölnischen Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit ein, die ihren öffentlichen Gründungsakt am 30. März 1958 im Kölner Gürzenich feiern konnte. Sämtliche Kommentatoren waren sich darin einig, dass Hermann Pünder die Hauptlast der Vorbereitung dieser Neugründung getragen hatte.

Im Rahmen seiner Mitgliedschaft im Kuratorium »Freunde des Israel Aufbaus« setzte er sich aktiv für die Finanzierung von Entwicklungsprojek-

---

<sup>28</sup> Ebd., S. 45f.

<sup>29</sup> Das Europa der Deutschen, München 2005, S. 12.

ten in Israel ein. Ein schönes abschließendes Beispiel hierfür ist das Engagement Hermann Pünders für die Wiederherstellung des von den Nationalsozialisten geschändeten Jüdischen Friedhofs der Stadt Münstereifel, der unter seiner Ägide zu einem der schönsten Waldfriedhöfe Deutschlands gestaltet wurde. In einer Feierstunde auf dem wiederhergestellten Friedhof am 28. Mai 1961 übermittelte der Kölner Rabbiner seinen und seiner jüdischen Glaubensgenossen herzlichen Dank für diese Tat der christlichen Verbundenheit.

Die Gräueltaten der Nationalsozialisten an den Juden wurden von Hermann Pünder als eine schwere Hypothek für das neue Deutschland empfunden, und wenn er in seinen Lebenserinnerungen erklärte, er habe redlich mitgeholfen, diese schreckliche Schmach vom deutschen Namen allmählich wegzuwischen, so muss man ihm rückhaltlos zugestehen, dass er in christlichem Geiste und mit großer Redlichkeit alles, was in seinen Kräften stand, getan hat, um diesem Ziel zumindest näherzukommen. Überdies fügen sich Hermann Pünders Bemühungen um die Integration einer Bevölkerungsgruppe mit genuin länderübergreifendem Charakter, für die die Zusammenarbeit insbesondere über die Grenzen der europäischen Staaten hinweg von jeher eine Selbstverständlichkeit war, in den Rahmen seines Einsatzes für die europäische Integration harmonisch ein.

Die übergeordnete Größe in Hermann Pünders Leben war zweifellos der katholische Glaube, der das Leitprinzip seines Denkens und Handelns bildete und sein Leben auch nach außen hin entscheidend bestimmte. Der Katholizismus in seinen Zeremonien, seinen Festen und Ritualen stellte für ihn eine selbstverständliche, unhinterfragte Lebensform dar – was Respekt und Toleranz gegenüber Andersgläubigen keineswegs ausschloss. Die festgefügt hierarchischen Strukturen der Katholischen Kirche spiegelten sich in seinen gesellschaftspolitischen Auffassungen wider. Er fühlte sich einem Gesellschaftsbild verpflichtet, das er im Falle Deutschlands am besten in einer fünffach abgestuften Organisationsstruktur verwirklicht sah: Gemeinde, Land und Bund und unterhalb der Gemeinde die Familie und der Einzelmensch: ein nach den Prinzipien der katholischen Soziallehre von Personalität, Solidarität und Subsidiarität funktionierender pyramidenartiger Aufbau, der den einzelnen Ebenen – bis hinunter zum Individuum – Raum für Selbstverwaltung und Eigenverantwortung belässt. Diesen Werten sollte nach seinem Willen auch ein geeintes Europa Rechnung tragen.

Was die europäische Einigung anbelangt, so waren sein grundlegendes Anliegen die Erhaltung des Friedens, ferner die Sicherheit und die Hebung des Wohlstandes in allen beteiligten Ländern im Wege wirtschaftlicher Zusammenarbeit. Er glaubte fest an eine aus der Verschmelzung von Antike und Christentum entstandene europäische Identität, an gemeinsame christli-

che Werte, an eine gemeinsame christlich geprägte Kultur. Ein enger sowohl wirtschaftlicher als auch politischer Zusammenschluss der europäischen Länder erschien ihm als die logische Konsequenz dieser historischen Gemeinsamkeit.

Thomas Mittmann

# Vom »christlichen Abendland Europa« zur »christlichen Verantwortung für Europa«. Europa-Diskurse und ihr Wandel in evangelischen und katholischen Akademien in der Bundesrepublik Deutschland

## Einleitung

Die Bedeutung, die evangelische und katholische Akademien im Prozess der Selbstmodernisierung der christlichen Kirchen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhundert in der Bundesrepublik Deutschland erlangten, ist kaum zu überschätzen. Diese neuen, nach 1945 gegründeten kirchlichen Arbeitsformen stehen für eine charakteristische Form modernitätsspezifischer Religionskultur, die sich durch diskursive Unterredung und kommunikativen Dialog auszeichnet. Eine solche »Dauerreflexion«, die für die Kirchen mit massiven Veränderungen ihrer »sozialen Erscheinungsform« im Sinne eines Strukturwandels auf der Ebene der Institution, der Glaubensinhalte, der Vermittlung der christlichen Lehre und auch der Glaubensformen einhergehend, stellte eine notwendige »Anpassung von Religion und Christentum an die moderne Gesellschaft«<sup>1</sup> dar. Die kirchlichen Akademien verkörpern diesen Wandel in besonderer Weise, denn sie zeigen, dass die Relevanzsicherung religiöser Institutionen wie der Kirchen nicht mehr wie in traditionellen Gesellschaften über den Nachweis der göttlichen oder biblischen Autorität gelang, sondern dass diese nunmehr gezwungen waren, sich über eine permanente reflexive Gesprächskultur stets neu zu legitimieren und zu reproduzieren.

Nach dem Zweiten Weltkrieg trugen die kirchlichen Akademien zum Meinungsbildungsprozess bei, und zwar nach innen, in die Kirche, und nach außen, in die Öffentlichkeit hinein. Dort, im öffentlichen Raum, haben die Neugründungen ihren Kirchen eine außergewöhnliche Präsenz verschafft und dabei die Anpassungsfähigkeit christlicher Institutionen unter Beweis gestellt. Durch ihre Akademien konnten die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland ihren Wirkungskreis enorm erweitern. Gleichzeitig

---

<sup>1</sup> Vgl. Helmut SCHELSKY, Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 1 (1957), H. 6, S. 153–174, hier S. 153–156.

erwarben sie die Fähigkeit, mit neuen, vielfach ungewohnten und fremden Spielregeln von Kommunikation und Interaktion zu operieren. Hinzu kam, dass sich das Publikum, dem sie sich in diesem Umfeld stellen mussten, oft nicht mehr auf die eingetragene Mitgliedschaft beschränkte, denn dieses bezog auch kirchenferne und -distanzierte Gruppen mit ein<sup>2</sup>.

Trotz dieser beiden Konfessionen gemeinsamen Bedeutung der Akademien sind die Unterschiede zwischen protestantischen und katholischen Einrichtungen nicht zu übersehen und von großer Bedeutung. Grob gesehen lässt sich feststellen, dass evangelische Akademien nicht nur kontroverse Debatten ermöglichten, sondern auch zu sichtbaren und nachhaltigen Veränderungen innerhalb ihrer Kirchen beitrugen. Katholische Akademien erfüllten dagegen in erster Linie Ventil- und Disziplinierungsfunktionen, indem sie über die Kommunikation der Differenz zu lehramtlichen Verbindlichkeiten den Eindruck zu vermitteln suchten, Vorgaben der katholischen Leitungsgremien seien verhandelbar. Diese konfessionellen Besonderheiten lassen sich auch am Thema »Europa« dokumentieren, das von Beginn an auf der Agenda evangelischer und katholischer Akademien stand.

Im Folgenden wird »Europa« als ein Themen- und Handlungsfeld kirchlicher Akademien in der Bundesrepublik Deutschland vorgestellt. Dabei soll erstens der Stellenwert »Europas« innerhalb kirchlicher Akademiarbeit beleuchtet werden. Zweitens kommen die historischen Veränderungen in den Vorstellungen über »Europa« in den Blick. Drittens gilt es Antworten zu geben auf Fragen nach den Rückwirkungen des europäischen Einigungsprozesses auf die kirchlichen Akademien. Schließlich sollen viertens konfessionelle Besonderheiten evangelischer und katholischer Europadiskurse identifiziert werden. All das geschieht anhand von drei diskursiven Kernzeiten, und zwar erstens der politischen Debatten um die zukünftige europäische Rolle Deutschlands in der unmittelbaren Nachkriegszeit, zweitens der Veränderung der kirchlichen Europadiskurse in den Akademien im Verlauf der 1970er Jahre und drittens der kirchlichen Neupositionierung zu »Europa« infolge der »Wende« von 1989/90. Ausgangspunkt der folgenden Ausführungen, die sich den insbesondere am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte im Rahmen des Graduiertenkollegs »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung »Europa«« angesiedelten Forschungen der vergangenen Jahre anschließen, ist dabei stets die Überlegung, dass es sich bei »Europa« um ein auf »variablen Zuschreibungen« basierendes diskursives Konstrukt handelt, das in historischer Hinsicht »das Ergebnis eines kom-

---

2 Zur Akademiegeschichte siehe Thomas MITTMANN, *Kirchliche Akademien in der Bundesrepublik. Gesellschaftliche, politische und religiöse Selbstverortungen*, Göttingen 2011.

plexen und fortwährenden Aushandlungs- und Verständigungsprozesses« ist, der sich »auf den verschiedensten gesellschaftlichen Ebenen«<sup>3</sup> vollzieht.

### Europadiskurse in kirchlichen Akademien in der Nachkriegszeit

Evangelische und katholische Akademien wurden nach 1945 mit dem Anliegen gegründet, kirchliche Positionen in der Öffentlichkeit sichtbar, hörbar und umsetzbar zu machen. Beide Konfessionen strebten mit ihrer forcierten Offensive in den öffentlichen Raum hinein zunächst eine Re-Christianisierung der Gesellschaft an, die grundsätzlich nicht nur Deutsche, sondern Europäer allgemein adressierte. Es ist kein Geheimnis, dass das Gros der deutschen Katholiken die Politik der europäischen Westintegration, für die Konrad Adenauer und seine Regierung standen, unterstützte. Das gilt auch für die katholischen Akademien, die Adenauers Kurs in keiner Weise in Frage stellten. Deutlich wird das schon daran, dass katholische Akademietagungen zu diesem Thema so gut wie nicht nachweisbar sind. Mehr noch waren katholische Akademien in der Nachkriegszeit bevorzugte Orte der Konfrontation und Abrechnung mit dem verhassten Kommunismus in Gestalt der osteuropäischen Staaten und Plattformen der geistigen Auseinandersetzung mit dem dort identifizierten Atheismus<sup>4</sup>. In Abgrenzung zu diesem Gegner und ganz nach dem Verständnis Konrad Adenauers wurde Europa meist als »christliches Abendland« im Sinne eines antikommunistischen Bollwerks identifiziert, das es als gemeinsame katholische Anstrengung wiederherzustellen, oder an dem es sich zumindest zu orientieren galt<sup>5</sup>.

Für diese Ausrichtung katholischer Akademiearbeit gibt es zahlreiche Beispiele, von denen drei genannt werden sollen. Am 29. November 1953 veranstaltete die Akademie der Diözese Rottenburg eine Tagung für Studenten der Universität Tübingen zum Thema *Europa und die Nationen*.

---

3 Frank BÖSCH, Entstehung an der Peripherie: Europavorstellungen im 20. Jahrhundert, in: DERS. [u. a.] (Hg.), *Europabilder im 20. Jahrhundert. Entstehung an der Peripherie*, Göttingen 2012, S. 7–24, hier S. 7. Vgl. vor allem Irene DINGEL / Matthias SCHNETTGER (Hg.), *Auf dem Weg nach Europa. Deutungen Visionen, Wirklichkeiten*, Göttingen 2010; Heinz DUCHHARDT / Małgorzata MORAWIEC (Hg.), *Die europäische Integration und die Kirchen. Akteure und Rezipienten*, Göttingen 2010; ferner: Irene DINGEL / Heinz DUCHHARDT (Hg.), *Die europäische Integration und die Kirchen II. Denker und Querdenker*, Göttingen 2012.

4 Vgl. etwa Karl FORSTER, Vorwort, in: DERS. (Hg.), *Das Christentum und die Weltreligionen*, Würzburg 1965, S. 11.

5 Vgl. Axel SCHILDT, *Zwischen Abendland und Amerika. Studien zur westdeutschen Ideenlandschaft der 50er Jahre*, München 1999, S. 35. Zur historischen Situierung des Abendlandgedankens vgl. Irene DINGEL, *Der Abendlandgedanke im konfessionellen Spannungsfeld. Katholische und evangelische Verlautbarungen (um 1950/60)*, in: DIES. / SCHNETTGER, *Auf dem Weg nach Europa*, S. 215–236, hier S. 217–219.

Dort sprach der Historiker Hellmut Kämpf *Über die theologischen Grundlagen von Reich und Nation*. Er verortete Europa in einer historischen Rückschau in der mittelalterlichen Tradition des »christlichen Abendlandes«, das er auch angesichts des politischen Status quo in Osteuropa als Leitbild für eine europäische Nachkriegsordnung präsentierte. Aus der Sicht Kämpfs war es die christliche Religion gewesen, die Europa einst erst eine eigenständige und unverwechselbare Gestalt gegeben hatte<sup>6</sup>.

Dass den katholischen Akademien bei dieser Zielsetzung eine besondere Rolle zugerechnet wurde, zeigt ein zweites Beispiel, und zwar der Vortrag des katholischen Theologen Joseph Bernhart, den dieser bei der Stiftungsfeier der Akademie der Diözese Rottenburg am 21. Februar 1953 unter dem Titel *Bildung in dieser Zeit* hielt. Bernhart sah wie viele seiner katholischen Zeitgenossen das »christliche Abendland« in Gefahr. Diese Gefahr ging nach seinem Urteil von der »atomisierten Gesellschaft Europas« aus, in der alle Bande des Zusammenhalts zerrissen seien<sup>7</sup>. Bernhart drückte damit ein Grundgefühl aus, das auch protestantische Repräsentanten des Staates in katholischen Akademien regelmäßig zur Sprache brachten, wie etwa der oldenburgische Kirchenjurist Hermann Ehlers, der sich nachdrücklich für die Westorientierung der Bundesrepublik einsetzte. In seinem Vortrag *Nebeneinander oder Miteinander? Der Weg der Christen im Öffentlichen Raum* vom 22. Februar 1953 ebenfalls in der Akademie der Diözese Rottenburg, der hier als drittes Beispiel angeführt sei, forderte der Bundestagspräsident und zweite Vorsitzende der CDU dazu auf, das »christliche Abendland« als eine Richtschnur für den Neuaufbau Europas zu verstehen. Eine besondere Rolle bei dieser Aufgabe schrieb der Vorsitzende des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU (EAK) dabei den Christen zu<sup>8</sup>.

Ohne weitere Beispiele anzuführen, lässt sich zusammenfassend konstatieren, dass sich katholische Akademien in der Nachkriegszeit um eine Erneuerung der Konzeption des »christlichen Abendlandes« bemühten und in den Grundsätzen und Ideen der Politik Konrad Adenauers mit dem Ziel der Integration der Bundesrepublik Deutschland in ein föderatives Europa die angemessene politische Vorgehensweise zur Realisierung ihrer Vorstellungen sahen. Widerstände gab es in Fragen des europa- und sicherheitspolitischen Kurses der bundesrepublikanischen Regierung in den katholischen Akademien daher nicht. So hinterließen die Diskussionen über die zukünft-

---

6 Hellmut KÄMPF, *Über die theologischen Grundlagen von Reich und Nation*, Stuttgart 1954.

7 Joseph BERNHART, *Bildung in dieser Zeit*. Vortrag, gehalten bei der Stiftungsfeier der Akademie am 21. Februar 1953, Stuttgart 1953, S. 7.

8 Hermann EHLERS, *Nebeneinander oder Miteinander? Der Weg der Christen im Öffentlichen Raum*, Stuttgart 1953, S. 15f. Zur Rolle Ehlers vgl. auch: Jochen-Christoph KAISER, *Protestanten in der CDU und die Europaidee nach 1945*, in: DINGEL / DUCHHARDT (Hg.), *Die europäische Integration und die Kirchen II*, S. 135–152, hier S. 149–151.

tige europäische Gestalt Deutschlands in katholischen Einrichtungen keine Spuren. Lediglich in der Debatte um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr waren aus katholischen Akademien vereinzelt kritische Stimmen hörbar, die jedoch die lehramtlichen Vorgaben nicht zu untergraben wussten<sup>9</sup>.

Ganz anders stellte sich das in den evangelischen Akademien dar, die sich in der Nachkriegszeit mit eigenen Stellungnahmen an den politischen Auseinandersetzungen um den zukünftigen Europakurs Deutschlands beteiligten. Die Debatten über die Remilitarisierung, die Militärseelsorge und die Atombewaffnung bildeten dabei den Hintergrund für eine umfassende Diskussion über Umfang und Reichweite des politischen Mandats der Kirche<sup>10</sup>. Bereits auf die Wiederbewaffnungsdiskussion in der deutschen Öffentlichkeit seit der Jahreswende 1948/1949 versuchten evangelische Akademien Einfluss zu nehmen. Diese Versuche wurden durch die Zurückhaltung der Leitungsgremien und Repräsentanten der EKD in der Debatte befördert, die sich einer politischen Vereinnahmung zu widersetzen suchten und sich in ihren offiziellen Erklärungen zunächst auf Aspekte der Sicherung des Friedens und der nationalen und kirchlichen Einheit zurückzogen.

Dennoch brachen die Gegensätze innerhalb der Evangelischen Kirche in den europa- und sicherheitspolitischen Diskussionen deutlich hervor, als Konrad Adenauer sich bereit erklärte, die Westintegration durch einen Verteidigungsbeitrag Deutschlands im Rahmen einer Europaarmee zu unterstützen. Der hessische Kirchenpräsident Martin Niemöller und der pazifistisch eingestellte Flügel des Reichsbruderrates der Bekennenden Kirche äußerten unmissverständliche öffentliche Kritik an der Regierung, und diese Kritik löste nun auch kirchliche Reaktionen aus. Verschärft wurde diese Debatte durch den Rücktritt Gustav Heinemanns als Innenminister, der damit seinen Protest gegen Adenauers Sicherheitsmemorandum mit dem Angebot deutscher Verteidigungskräfte für eine Europaarmee im Oktober 1950 zum Ausdruck brachte. Angeheizt wurde der Konflikt zusätzlich durch den Beginn des Koreakrieges, der zu der Befürchtung führte, das Schicksal eines kommunistischen Angriffs könne nun auch Deutschland bevorstehen.

---

<sup>9</sup> Vgl. etwa den kritischen Beitrag von Clemens Münster, dem Fernsehdirektor des Bayerischen Rundfunks, bei einer Tagung, welche die Katholische Akademie in Bayern und die Domschule Würzburg am 21. und 22. Februar 1959 über »Ethische Probleme des atomaren Verteidigungskrieges« veranstalteten. Clemens MÜNSTER, »Atomare Verteidigung und christliche Verantwortung«, in: Karl FORSTER (Hg.), Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein, München 1960, S. 73–103. Siehe dazu auch MITTMANN, Kirchliche Akademien, S. 81.

<sup>10</sup> Ebd., S. 72–79.

Der Rat der EKD sah sich angesichts der zunehmenden innerkirchlichen Auseinandersetzungen gezwungen, mit der Kirchenkonferenz und den Landeskirchen der DDR und der BRD am 17. November 1950 zu erklären, die Frage der Remilitarisierung könne »im Glauben verschieden beantwortet werden«<sup>11</sup>. Diese Erklärung beendete die innerprotestantischen Auseinandersetzungen allerdings keineswegs, vor allem, weil mit ihnen gewissermaßen die theologischen und kirchenpolitischen Konflikte der Vorkriegszeit zwischen konfessionellen Lutheranern und bruderrätlichen Barthianern fortgesetzt wurden<sup>12</sup>. Speziell in den Akademien nahm die Debatte über die zukünftige Rolle Deutschlands innerhalb Europas in der Folgezeit an Schärfe zu. Auf der einen Seite positionierten sich CDU-nahe konservative sowie lutherische Kreise um Eberhard Müller, den Gründungsvater der evangelischen Akademien und Vorsitzenden des Leiterkreises der Evangelischen Akademien in Deutschland, die sich für die Politik der Westbindung stark machten. Unterstützung gegen die Wiederbewaffnungsgegner leistete zudem der Kronberger Kreis, der 1951 zur Durchsetzung und Sicherung protestantischer Interessen gegründet worden war, sowie der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU (EAK), der als konservatives Sprachrohr des Protestantismus ebenso für die Remilitarisierung Partei ergriff. Auf der anderen Seite fanden sich regierungskritische, bruderrätliche Kreise um Martin Niemöller, Gustav Heinemann und Helmut Gollwitzer zusammen, die ein tiefes Misstrauen gegen die westliche Europaidee und die Wiederbelebung eines »christlichen Abendlandes« verband. Das galt vor allem dort, wo der Europagedanke mit einem deutschen Wehrbeitrag verknüpft wurde<sup>13</sup>.

Eberhard Müller gelang es im Verlauf der Auseinandersetzungen, Fakten zu schaffen. In seiner Funktion als Vorsitzender des Leiterkreises der Evangelischen Akademien in Deutschland initiierte er ein Treffen zwischen Kirchenvertretern und Bundeskanzler Konrad Adenauer zum Thema »Wie-

---

11 Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Fragen des öffentlichen Lebens, 17. November 1950, abgedr. in: Günter HEIDTMANN (Hg.), *Hat die Kirche geschwiegen? Das öffentliche Wort der evangelischen Kirche aus den Jahren 1945–1964*, 3. stark erweiterte Auflage, Berlin 1965, S. 101–102, hier S. 101.

12 In diesem Konflikt ging es während des Kirchenkampfes in Konfrontation mit dem Nationalsozialismus ebenfalls um die Frage der Unterscheidung und Zuordnung von Theologie und Politik. Während Lutheraner mit Hinweis auf die »Zwei-Reiche-Lehre« vor einer Abkehr von der Trennung zwischen geistlicher und weltlicher Ordnung warnten, reklamierten Barthianer mit Bezug auf die Barmer Theologische Erklärung und die »Königsherrschaft Christi« die politischen Implikationen des Evangeliums.

13 Vgl. Michael KLEIN, *Westdeutscher Protestantismus und politische Parteien*, Tübingen 2005, S. 194–211. Vgl. auch Michael HÜTTENHOFF, *Ideologisierung des Christentums? Die Idee des »christlichen Abendlandes« in der evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg*, in: DERS. (Hg.), *Christliches Europa? Studien zu einem umstrittenen Konzept*, Leipzig 2014, S. 49–76, besonders S. 68–71.

derbewaffnung«, an dem am 5. November 1951 im Stegerwald-Haus in Königswinter etwa 15 Personen partizipierten. Adenauer berichtete dort von dem Versuch der Sowjetunion, durch die Neutralisierung Deutschlands ein einheitliches Europa zu verhindern und unterstrich sein Ziel der Integration Europas »mit Einschluss Westdeutschlands«<sup>14</sup>. Am Ende seiner Vision standen die »Vereinigten Staaten von Europa unter dem Schutz der US«<sup>15</sup>. Erst aus dieser starken Position heraus wollte der Regierungschef Verhandlungen über die Wiedervereinigung Deutschlands beginnen. Aus der Sicht Adenauers ging »der Weg zu einem christlich-freien Deutschland über Europa«<sup>16</sup>. Während der Aussprache beschwichtigte der Bundeskanzler Kirchenvertreter, die in puncto Wiedervereinigung zur Eile drängten, diese werde möglichst bald erfolgen und sei am besten zu realisieren, wenn die eigenen Zielvorgaben umgesetzt seien. Langfristiger Vorsatz sei es, so erklärte Adenauer, »Europa« von einer »Idee« zu einer »Realität« zu machen<sup>17</sup>. Bei dieser Unternehmung wies der Regierungschef den Kirchen insbesondere hinsichtlich einer Mobilisierung der Jugend herausragende Bedeutung zu.

Müller brachte im Anschluss an die Zusammenkunft eine von ihm verfasste EntschlieÙung an führende Kirchenmänner und evangelische Persönlichkeiten auf den Weg. Darin wurde bestritten, dass »die Kirche den Auftrag hat, das deutsche Volk vor der Mitwirkung an einer europäischen Verteidigungsgemeinschaft zu warnen«<sup>18</sup>. Mit diesem Memorandum, das im Februar 1952 veröffentlicht wurde und mit den Unterschriften zahlreicher Bischöfe Westdeutschlands, Leiter großer Verbände, bekannter Professoren, Präsidenten mehrerer evangelischer Landessynoden und Eberhard Müllers für den Leiterkreis der Evangelischen Akademien in Deutschland versehen war, war eine Mehrheit gegen die Westintegration der Bundesrepublik in der EKD-Synode unwahrscheinlicher geworden.

Die evangelischen Akademien boten allerdings auch den Kontrahenten Eberhard Müllers ein wichtiges Forum zur Darlegung ihrer Ziele und zur Formulierung ihres abweichenden Verständnisses über die zukünftige Gestalt Deutschlands und Europas. Im Rahmen einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll zum Thema *Kirche und Wiederbewaffnung* vom

---

14 Protokoll von der Zusammenkunft des Bundeskanzlers Konrad Adenauer und einiger Politiker einerseits und leitender Männer der Evangelischen Kirche andererseits am 5. November 1951 in Königswinter bei Bonn von 16.00 bis 19.30 Uhr, abgedr. in: Eberhard MÜLLER, *Widerstand und Verständigung. Fünfzig Jahre Erfahrungen in Kirche und Gesellschaft 1933–1983*, Stuttgart 1987, S. 127–130, hier S. 128.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 129.

17 Ebd., S. 130.

18 Wehrbeitrag und christliches Gewissen, abgedr. in: ebd., S. 132f., hier S. 132.

Januar 1955 brachte Helmut Gollwitzer seine Bedenken und das damit verbundene Bild von »Europa« zum Ausdruck, als er davor warnte, durch die Wiederaufrüstung Fakten zu schaffen und eine Wiedervereinigung zu verbauen<sup>19</sup>. Gustav Heinemann äußerte an selber Stelle seinen Unwillen über den außenpolitischen Kurs der Regierung Konrad Adenauers und plädierte für ein Deutschland, dass sich »aus dem Ost- und Westblock heraushält«<sup>20</sup>. Ziel sei es, so unterstrich Heinemann, gemäß der Haager Europa-Konferenz von 1948 »ein Europa zu schaffen, das für keine Seite zur Gefahr wird und das von niemand abhängig sei«<sup>21</sup>.

Die hitzigen innerprotestantischen Auseinandersetzungen in den evangelischen Akademien kühlten zunächst ab, als der Deutsche Bundestag 1956 die Gesetze zum Wehrbeitrag der Bundesrepublik verabschiedet hatte. Neben den Fragen der Kriegsdienstverweigerung und der Militärseelsorge führte zwischen 1957 und 1962 dann aber insbesondere die Diskussion über die Atombewaffnung zu neuen innerprotestantischen Konflikten, und das auch in den Akademien<sup>22</sup>. Der Leiterkreis der Evangelischen Akademien in Deutschland stellte im Rahmen seiner Geschäftssitzung in Loccum am 22. und 23. April 1959 in Bezug auf kirchliche Stellungnahmen in der Öffentlichkeit vor dem Hintergrund dieser anhaltenden Konflikte fest, die protestantischen Einrichtungen hätten »nicht die Aufgabe, in Fragen des politischen Meinungsstreites, in denen Christen verschieden denken, selbst bestimmte Lösungen zu vertreten«<sup>23</sup>.

Aber auch wenn sich das Gros der evangelischen Akademien den Vorgaben aus Bad Boll anschloss, blieb das Thema »Europa« umstritten. Widerstand gegen den Kurs Eberhard Müllers und seiner Mitstreiter kam etwa aus der evangelischen Akademie in West-Berlin. Ihr Direktor Erich Müller-Gangloff setzte sich seit 1952 mit seiner Programmatik bewusst von Bad Bollers Vorgaben ab, denn er sah seine Aufgabe nicht primär in der Re-Christianisierung der europäischen Gesellschaft, sondern legte die Schwerpunkte der Arbeit auf die Bewältigung der Nazi-Vergangenheit und auf die

---

19 Siehe etwa den Beitrag von Helmut GOLLWITZER in: Kirche und Wiederbewaffnung. Tagung für Pfarrer in der Evangelischen Akademie Bad Boll vom 9. bis 14. Januar 1955, Bad Boll 1955.

20 Gustav W. HEINEMANN, Deutschland zwischen den Völkern, in: ebd.

21 Ebd.

22 Siehe etwa den Bericht über eine Tagung in Bad Boll: Für und wider die Atomrüstung. Den Krieg abschaffen, in: Aktuelle Gespräche. Nachrichten aus der Evangelischen Akademie Bad Boll, 6. Jg., Nr. 4/5, Dezember 1958, S. 8f. Die Beiträge der Tagung sind abgedr. in: Evangelische Akademie Bad Boll, Für und wider die Atomrüstung. 29.9.–1.10.1958, Bad Boll 1958. Siehe vor allem die Schlussdiskussionen, S. 12–14.

23 Protokoll der Mitgliederversammlung des Leiterkreises der Evangelischen Akademien in Deutschland (Geschäftssitzung in Loccum am 22. und 23.4.1959), II. Teil, 1: Die Aufgaben der Evangelischen Akademien im politischen Raum und ihre Begrenzung, S. 5, Evangelisches Zentralarchiv in Berlin, Sign.: EZA 187/40, S. 5.

Kommunikation zwischen Ost und West. Das lag natürlich auch an der geographischen Lage seiner Einrichtung. Schon seit 1953 hatte die Berliner Akademie ein Büro West und ein Büro Ost mit je eigenen Kuratorien, Jahresprogrammen und später dann mit Tagungsheimen am Kleinen Wannsee bzw. im Klosterstift Lindow<sup>24</sup>. Nach dem Bau der Mauer im Jahre 1961 trennten sich die Wege der Akademien in Berlin-West und Berlin-Brandenburg. Nichtsdestotrotz blieb die West-Berliner Akademie ihrer Ausrichtung in den folgenden Jahrzehnten treu. Sie etablierte zur deutsch-deutschen und deutsch-europäischen Verständigung 1967 den Comenius-Club als Gesellschaft für Deutsch-Osteuropäische Beziehungen. In seinem Vorstand wirkten unter anderem der West-Berliner Bürgermeister Heinrich Albertz (SPD), der FDP-Vorsitzende Wolfgang Lüder, der Kreuzberger Stadtrat Erwin Beck (SPD) und die Journalistin Annamarie Doherr mit<sup>25</sup>. Zu einem weiteren Spezifikum entwickelten sich in West-Berlin die Marxismus-Studienwochen. Auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges nahmen an den Tagungen der Einrichtung in West-Berlin regelmäßig Gäste aus osteuropäischen Staaten und der Sowjetunion teil. Auch die 1958 gegründete Aktion Sühnezeichen, die sich zur Aufgabe machte, über internationale Versöhnung zur europäischen Integration beizutragen, war ein Produkt der West-Berliner Akademie<sup>26</sup>.

Müller-Gangloff beteiligte sich darüber hinaus aktiv mit eigenen Eingaben an der Diskussion um ein zukünftiges Europa und offenbarte dabei völlig andere Vorstellungen, als die, welche in Bad Boll verbreitet wurden. In seiner 1965 veröffentlichten Schrift *Mit der Teilung leben. Eine gemeindeutsche Aufgabe* ergriff er für die politische und völkerrechtliche Anerkennung der DDR als Voraussetzung für eine langfristige Wiedervereinigung Deutschlands Partei<sup>27</sup>. 1970 ließ er unter dem Titel *Vom gespaltenen zum doppelten Europa* »Acht Thesen zur deutschen Ostpolitik« und »zugleich eine Antwort auf die ›deutsche Frage‹« folgen, in denen er sich für ein Großeuropa mit Warschau und Brüssel als gleichberechtigte Pole aus-

24 Die DDR-Regierung verweigerte dem als Tagungshaus geplanten Klosterstift Lindow allerdings anfangs die Genehmigung, sodass die Ostberliner Akademieveranstaltungen zunächst in verschiedenen kirchlichen Einrichtungen stattfinden mussten. Vgl. Rudi PAHNKE, Freiheit in Grenzen. 40 Jahre Akademie-Arbeit in Berlin-Brandenburg, in: Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg (Hg.), Schule der Verantwortung. 40 Jahre Evangelische Akademie Berlin-Brandenburg, Berlin 1992, S. 1–42, hier S. 4.

25 Vgl. Ulrich LUIG, Friedenspolitik in der Nachkriegszeit. Erich Müller Gangloff (1907–1980) und die Evangelische Akademie Berlin, 2. korrigierte Auflage, Norderstedt 2011, S. 91f.

26 Vgl. Franz von HAMMERSTEIN, Botschafter der Versöhnung. Die Aktion Sühnezeichen und ihr Weg, in: Eberhard MUCHA (Hg.), Im Spannungsfeld. Fünfzehn Jahre Evangelische Akademie Berlin, 1952 bis 1967, Berlin 1967, S. 68–72.

27 Erich MÜLLER-GANGLOFF, *Mit der Teilung leben. Eine gemeindeutsche Aufgabe*, München 1965.

sprach und damit bei Politikern wie Egon Bahr, dem damaligen Staatssekretär im Bundeskanzleramt und Bevollmächtigten der Bundesregierung in Berlin, sowie beim seinerzeitigen Verteidigungsminister Helmut Schmidt für zustimmende Aufmerksamkeit sorgte<sup>28</sup>.

Evangelische Akademien wie die in West-Berlin standen von Beginn an für die innerhalb des Protestantismus weitverbreiteten Vorbehalte gegenüber einem europäischen Zusammenschluss und für die Befürchtung, mit einer voreiligen Integration Deutschlands in Westeuropa die Wiedervereinigung zu verspielen und die Trennung von den Glaubensbrüdern im Osten Deutschlands zu zementieren. Plädiert wurde stattdessen für einen »Dritten Weg« zwischen Ost und West mit einem neutralen, von den USA unabhängigen und sich auf die Sowjetunion zubewegenden Deutschland. Aus dieser Perspektive war vor einer europäischen Einigung der Brückenschlag zwischen Ost und West zu vollziehen. Letztlich blieb diese Spaltung des Protestantismus in Fragen der zukünftigen Rolle Deutschlands innerhalb Europas bis zur Wiedervereinigung 1989/90 bestehen.

### Wandlungen der Europadiskurse in den 1970er Jahren

Diese Spaltung des Protestantismus überdauerte so auch die fundamentalen Veränderungen, die den Europadiskurs beider Kirchen seit den 1970er Jahren bestimmten. War nämlich in den Kirchen und Akademien beider Konfessionen nach 1945 trotz aller politischer Grabenkämpfe theologisch das Modell der Re-Christianisierung Europas dominierend und wurde »Europa« daher vor allem als Verkündigungs- und Missionsraum der christlichen Botschaft zur Sprache gebracht, und zwar innerhalb beider Kirchen häufig mit den Leitbildern »Christliches Abendland« oder »Christliches Europa«, setzte sich im Verlauf der 1970er Jahre der Programmbegriff der »christlichen Verantwortung« als kirchliche Handlungsmaxime für Europa durch. Damit vollzog sich ein gravierender Wandel in der kirchlichen Sicht auf Europa: Nicht mehr die Restitution aus dem »Geist des Abendlandes« durch Verkündigung stand nun im Vordergrund, sondern die Verantwortung der Kirchen für den Aufbau Europas. Das wurde auch in den Akademien zunehmend unterstrichen.

Wolfgang Böhme, seit 1967 Akademiedirektor der evangelischen Einrichtung in Bad Herrenalb, drückte diese Neuorientierung 1979 auf einer Tagung mit dem Titel *Europa – Ursprung und Zukunft* in seinem Vortrag

---

28 Erich MÜLLER-GANGLOFF, Vom gespaltenen zum doppelten Europa. Acht Thesen zur deutschen Ostpolitik, zugleich eine Antwort auf die »deutsche Frage«, Stuttgart 1970. Vgl. LUIG, Friedenspolitik, S. 128.

*Der Beitrag des Evangeliums zur Einigung Europas* in folgender Formel aus: »Christlicher Glaube besteht nicht nur aus Predigt des Evangeliums. Er verlangt die Mitwirkung beim Aufbau einer gerechten, alle Menschen umfassenden Weltordnung«<sup>29</sup>. Kursbestimmungen wie diese zeigen, dass es seit den 1970er Jahren in den Akademien vermehrt um die Frage ging, welchen spezifisch christlichen Beitrag die Kirchen zum europäischen Einigungsprozess leisten konnten. Allerdings galt das nicht nur auf dem Feld traditioneller kirchlicher Arbeit, sondern auch in wachsendem Maße in »säkularen« Belangen. Dieser Wechsel vom kirchlichen Verkündigungs- zum Verantwortungsmodell hatte viele Gründe, die eng mit dem veränderten Selbstverständnis der Kirchen zusammenhängen.

Zum einen müssen die massiven Erosionsprozesse im kirchlichen Mitgliedschaftsverhalten zum Ende der 1960er Jahre in Rechnung gestellt werden. Diese lösten eine gründliche innerkirchliche Strategiedebatte über »Gestalt«, »Wesen« und »Auftrag« der Kirche aus. Insbesondere an der Peripherie der Anstaltskirchen, und damit gerade in den Akademien aber auch im Rahmen der Kirchen- und Katholikentage, kam es zur Ausbildung und Verhandlung neuer Kirchenmodelle. Begünstigt wurden diese Entwicklungen zweitens durch das veränderte Nachfrageverhalten kirchlicher Adressaten, die nun in wachsendem Maße an der Gestaltung von Kirche mitzuwirken suchten. Insbesondere die Protestbewegungen sowie innerkirchliche Reformforderungen und theologische Modernisierungsansprüche erforderten von beiden Konfessionen seit Ende der 1960er Jahre spezifische Anpassungsleistungen. Die Relevanz der Kirche wurde in der Öffentlichkeit nun in wachsendem Maße an ihrer Modernisierungsbereitschaft gemessen, die diese wiederum auch an ihrem gesellschaftspolitischen Engagement abzulesen glaubte. Beide Konfessionen sahen sich sowohl mit Forderungen nach einer stärkeren politischen Parteinahme, etwa für gesellschaftliche »Randgruppen«, als auch mit Ansprüchen einer Demokratisierung der Kirche selbst konfrontiert, woraus deutliche Veränderungen im kirchlichen Selbstverständnis resultierten.

Eine Folge war, dass beide Kirchen ihren Handlungs- und Verantwortungsraum international ausweiteten, und das betraf auch Europa. Evangelische und katholische Akademien schalteten sich nunmehr vermehrt mit konkreten Handlungsanweisungen in den europäischen Einigungsprozess ein, der in den 1970er Jahren auch in politischer Hinsicht deutlich an institutioneller Gestalt zunahm<sup>30</sup>. Durch diese Strategien zur kirchlichen Rele-

---

<sup>29</sup> Wolfgang BÖHME, »Komm herüber und hilf uns!«. *Der Beitrag des Evangeliums zur Einigung Europas*, in: DERS. (Hg.), *Europa. Ursprung und Zukunft*, Karlsruhe 1978, S. 43–53, hier S. 51f.

<sup>30</sup> Vgl. Franz KERNIC, *Die Außenbeziehungen der Europäischen Union*, Frankfurt a. M. 2007, S. 49.

vanzsicherung und Kompetenzgewinnung verschwammen nicht selten die Grenzen zwischen »kirchlichen« und »säkularen« Anliegen. Aber gerade dadurch blieben die Kirchen erfolgreich, auch wenn sich dieser Erfolg nicht in einer institutionellen Zuwendung niederschlug, sondern vielmehr in einer wachsenden öffentlichen und medialen Aufmerksamkeit.

Kirchliche Akademien sahen ihre Rolle nun auf vielen internationalen und dabei eben auch europäischen Feldern. Dazu zählten in den 1970er Jahren vorrangig die Friedenssicherung und Fragen der Entspannung, der Ost-West-Dialog, insbesondere mit Polen, die Entwicklungspolitik, der Umweltschutz und die Wertediskussion sowie Atompolitik, Gentechnik oder Migration. Beispiele gibt es zahlreich. Die katholische Akademie in Bensberg thematisierte bereits zu Beginn der 1970er Jahre auf ihren Tagungen Fragen der europäischen Freizügigkeit und stellte Überlegungen zu einem zukünftigen »europäischen Bürger« an. Darin erblickte ihr Leiter Hermann Boventer eine »christliche und zugleich europäische Aufgabe von großer Tragweite«<sup>31</sup>. Die Evangelische Akademie Arnoldshain veranstaltete ebenfalls seit den 1970er Jahren gemeinsam mit dem Polnischen Ökumenischen Rat Tagungen zu Problemen des deutsch-polnischen Verhältnisses<sup>32</sup>. Gleiches gilt für die Evangelische Akademie Loccum, die zu ihren deutsch-polnischen Gesprächen und Tagungen führende Politiker und Kirchenvertreter beider Länder einlud und dies nach Aussage ihres Direktors Hans May als Beitrag zum »Spannungsabbau in Europa«<sup>33</sup> verstand. Auch in der Evangelischen Akademie Bad Boll waren nun regelmäßig Vertreter der Kirchen aus Osteuropa und der DDR zu Gast, um im Dialog über politische Grenzen hinweg Gemeinsamkeiten zu entdecken<sup>34</sup>. Ohne weitere Beispiele zu nennen, kann festgehalten werden, dass evangelische und katholische Akademien in den 1970er Jahren sich selbst und ihren Kirchen insbesondere in Fragen der Friedenssicherung Aufgaben innerhalb Europas und im europäischen Einigungsprozess zuschrieben<sup>35</sup>.

31 Vorbemerkung, in: Hermann BOVENTER (Hg.), Freizügigkeit in Europa: Probleme der sozialen Integration, Bensberg 1970, S. 3.

32 Vgl. Sicherheit und Entspannung in Europa. Deutsch-Polnisches Symposion des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evangelischen Kirche in Deutschland im Oktober 1979 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain, S. 1f.

33 HANS MAY, Einleitung, in: DERS. / Horst WESTMÜLLER (Hg.), Die Förderung des Friedens in Europa. – Perspektiven der Verständigung zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Volksrepublik Polen. Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 20. bis 22. September 1985, Rehberg Loccum 1985, S. 3f, hier S. 4.

34 Vgl. etwa Erkennen, was dem Frieden dient. Erziehung zum Frieden als Aufgabe der Christen. Tagung für christliche Friedensinitiativen und weitere Interessenten vom 9. bis 11. Mai 1980 in Bad Boll, Bad Boll 1980 mit Beiträgen der DDR-Kirchenräte Martin Kirchner und Christoph Thurm.

35 Vgl. Martin STÖHR / Werner LICHTWARK, Vorwort, in: Sicherheit und Entspannung in Europa. Deutsch-Polnisches Symposion des Polnischen Ökumenischen Rates und der Evangeli-

Die Option »christliche Verantwortung für Europa« schloss insbesondere die Kirchen in Osteuropa ein, und damit wirkten die Akademien der anhaltenden politischen Westorientierung Europas entgegen. So waren kirchliche Akademien federführend an der Anbahnung und der Pflege von Kontakten zu europäischen Kirchen, der Vernetzung in ökumenischen Institutionen und am KSZE-Prozess beteiligt<sup>36</sup>. Besondere Erwähnung verdient der Beitrag insbesondere evangelischer Akademien an der Ostdenkschrift, die 1965 den Weg für eine Politik der Verständigung, des Dialogs und der Versöhnung mit den ost- und südosteuropäischen Nachbarn ebnete. Im Politischen Club der Evangelischen Akademie Tutzing hatte Egon Bahr bereits 1963 in seiner Funktion als Pressesprecher des Berliner Senats die Ostpolitik der sozialliberalen Regierung von Willy Brandt und Walter Scheel verkündet und damit früh die Überwindung der Spaltung Europas vorbereitet<sup>37</sup>.

Friedenspolitische auf Europa bezogene Themen blieben auch in den 1980er Jahren in den Tagungsprogrammen zentral, und es kamen neue Handlungsfelder hinzu. Die Akademien beider Kirchen entdeckten gesellschaftlichen Beratungsbedarf nun auch in Fragen der Agrarpolitik der Europäischen Gemeinschaft, ihrer Osterweiterung sowie der innereuropäischen Migration. Mehr noch: Überall dort, wo sich auf nationaler, internationaler und damit eben auch auf europäischer Ebene ethische, soziale oder politische Konflikte anbahnten, reagierten die kirchlichen Einrichtungen mit eigenen Lösungsvorschlägen. Dieser Umstand verweist auf eine wichtige Veränderung im kirchlichen Selbstverständnis. Für protestantische und katholische Akademien und ihre Kirchen lässt sich konstatieren, dass »Europa« – wie auch die »Dritte Welt« – nun zu einem politischen Handlungsfeld zur Überwindung der in der Nachkriegszeit bestimmenden Trennung von »Kirche« und »Welt« avancierte<sup>38</sup>.

In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass im Umfeld evangelischer Akademien im Verlauf der 1970er Jahre verschiedene theoretische Entwürfe hinsichtlich einer »europäischen Theologie« entwickelt wurden. Vertreter dieser Konzepte wie Trutz Rendtorff identifizierten »Europa« darin als exklusiven Ort eines spezifischen Christentums, in dem sich reli-

---

schen Kirche in Deutschland im Oktober 1979 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain, S. 1f.

36 Vgl. Sylvia LOSANSKY, Öffentliche Kirche für Europa. Eine Studie zum Beitrag der christlichen Kirchen zum gesellschaftlichen Zusammenhalt in Europa, Leipzig 2010, S. 139.

37 Vgl. Daniela MÜNDEL (Hg.), Deutschland im Blick. Egon Bahr zum 85. Geburtstag, Berlin 2007, S. 64–70.

38 Vgl. Thomas MITTMANN, Moderne Formen der Kommunikation zwischen »Kirche« und »Welt«. Der Wandel kirchlicher Selbstentwürfe in der Bundesrepublik in evangelischen und katholischen Akademien, in: Frank Bösch / Lucian Hölscher (Hg.), Kirche – Medien – Öffentlichkeit. Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutungen seit 1945, Göttingen 2009, S. 216–246.

giöse Grundbegriffe in »säkularer« Gestalt ausgebildet hatten. Die Idee des Humanismus oder der Menschenrechte erschienen so als ein historisch in der Folge des Säkularisierungsprozesses gewachsenes Erbe des Christentums. »Europa« zeichnete sich somit nicht nur durch eine gemeinsame christliche Identität aus, sondern wurde zu einem besonderen Handlungs- und Wirkungsraum »säkularer Religion«<sup>39</sup>. Allerdings war der Topos einer spezifisch »europäischen Theologie« in den 1970er Jahren meist das Ergebnis einer kritischen Selbst- oder Fremdbetrachtung durch die sogenannten »Jungen Kirchen« in Afrika, Lateinamerika und Asien.

In den 1980er Jahren kam es zur Bündelung der neuen kirchlichen Handlungsfelder »Frieden«, »Werte«, »Umwelt« und »Entwicklungspolitik« in dem Programm des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, das, ausgehend von der sechsten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver, nun auch zum Leitbegriff der Aktivitäten in den protestantischen und katholischen Akademien heranwuchs. In Europa führte der konziliare Prozess im Mai 1989 zur Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel unter dem Motto »Frieden in Gerechtigkeit« und auf globaler Ebene zur »Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« in Seoul im März 1990.

Institutionell profitierten die Akademien beider Konfessionen in ihrer neuen Ausrichtung von ihrer schon früh vollzogenen europäischen Vernetzung. Zunächst einmal hatten sich nach dem Zweiten Weltkrieg nach deutschem Vorbild auch in anderen europäischen Staaten und sogar außerhalb Europas, so etwa in Südafrika und Japan, im Kongo und in Australien, Akademien oder akademieähnliche Einrichtungen etabliert. Bereits 1955 konstituierte sich der Leiterkreis der Evangelischen Akademien und Laieninstitute in Europa mit Sitz in Bad Boll. Dort schlossen sich die Wortführer entsprechender Gründungen in Norwegen, Schweden, Finnland, England, Holland, Frankreich und der Schweiz mit den Leitern der deutschen Einrichtungen zusammen. In den Anfangsjahren war die europäische Akademiarbeit angesichts der unterschiedlichen nationalen kirchlichen Kontexte allerdings noch sehr stark durch Differenzen in konzeptionellen und theologischen Fragen sowie durch Vorbehalte gegen die vermeintliche deutsche Dominanz geprägt<sup>40</sup>. Auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad

---

39 Vgl. Trutz RENDTORFF, Europäismus als geschichtlicher Kontext der Theologie. Bemerkungen zur heutigen Kritik an »europäischer« Theologie im Lichte von Ernst Troeltsch, in: DERS. (Hg.), Europäische Theologie. Versuche einer Ortsbestimmung, Gütersloh 1980, S. 165–179.

40 Vgl. Christoph BAUSCH, Lebendige Ökumene. Anfänge europäischer Akademieerfahrungen, in: Manfred FISCHER (Hg.), Aufbruch zum Dialog. Auf dem Weg zu einer Kultur des Gesprächs. Fünfzig Jahre Evangelische Akademie Bad Boll, Stuttgart 1995, S. 207–211, hier S. 207f.

Boll über *Die Zukunft Europas* kam der Stuttgarter Oberkirchenrat Wilhelm Bofinger 1966 so beinahe resigniert zu der Erkenntnis, dass »Christentum in Europa« nach wie vor »zu 99 % Nationalchristentum«<sup>41</sup> bedeute.

In der Folgezeit konnten die Gräben zwischen den europäischen Partnern in der gemeinsamen Akademiarbeit dann allerdings mehr und mehr überwunden werden<sup>42</sup>. 1969 wurde der Leiterkreis der Evangelischen Akademien und Laieninstitute in Europa in Ökumenischer Leiterkreis der Akademien und Laieninstitute in Europa (ÖLK) umbenannt. Stand 1972 waren neben den evangelischen Akademien aus der Bundesrepublik darin aus Finnland zwei Institute, aus Frankreich sechs sogenannte »Centres Protestants«, aus Griechenland die Orthodoxe Akademie Kreta, aus Großbritannien vier Einrichtungen, aus den Niederlanden zehn sogenannte »Vormingscentren«, aus Österreich zwei Institute, aus Portugal ein sogenanntes »Centro Ecomenico Reconciliacao«, aus Schweden drei Einrichtungen und aus der Schweiz neun sogenannte »Heimstätten« vertreten. Bald trat auch der Leiterkreis Katholischer Akademien bei<sup>43</sup>. Seit 2007 heißt der Zusammenschluss Oikosnet Europa – Ökumenische Vereinigung der Akademien und Laienzentren. Mittlerweile gehören dem Zusammenschluss 90 protestantische, orthodoxe und katholische Mitgliedszentren in 20 europäischen Ländern an.

Trotz des Zusammenwachsens protestantischer und katholischer Akademien im ökumenischen Kontext sind Unterschiede in den Europaideen und -konzeptionen zwischen beiden Einrichtungen unübersehbar. So wurde die »christliche Verantwortung für Europa« verschieden ausgelegt. Katholischen Akademien ging es dabei stärker darum, die auf historischen Wurzeln fußende christliche Verankerung Europas sicherzustellen. Aus ihrer Sicht war es bleibende Aufgabe, daran zu erinnern, dass »Europa« nicht nur eine geografische, ökonomische oder politische Größe, sondern eine auf den Grundlagen des Christentums basierende, geistige und sittliche Gemeinschaft ist. An dieser Erinnerungsarbeit mitzuwirken, begriffen katholische Akademien als eine ihrer vordringlichsten Aufgaben. Auch hier sollen einige Beispiele genannt werden. 1978 warnte der Wiener Erzbischof Franz Kardinal König im Rahmen einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern angesichts einer aus seiner Sicht rein materialistischen und konsu-

---

41 Die Kirche von morgen – Wegweiser oder Hemmschuh der neuen Gesellschaft? Oberkirchenrat Dr. Wilhelm BOFINGER, Stuttgart (Zusammenfassung), in: *Die Zukunft Europas*. Tagung für Betriebsrätinnen und Betriebsräte aus württembergischen Industriebetrieben – vom 17. bis 19. Oktober 1966, Bad Boll 1966, S. 22–24, hier S. 23.

42 Vgl. Werner SIMPFENDÖRFER, Ökumenische Spurensuche in der Evangelischen Akademie Bad Boll, in: FISCHER, *Aufbruch zum Dialog*, S. 212–218.

43 Vgl. Hans-Gernot JUNG, Artikel »Akademien, Kirchliche«, in: TRE, Bd. 2, Berlin 1978, S. 138–143, hier S. 138f.

mistischen Ausrichtung vor der Gefahr einer »geistigen Verkümmerng Europas«, die er nur durch einen Rückbezug auf die christlichen Wurzeln des »einstigen christlichen Abendlandes«<sup>44</sup> abzuwenden glaubte. Die Devise der katholischen Akademien lautete noch Ende der 1980er Jahre so nicht selten in Anlehnung an Romano Guardinis Diktum »Europa wird christlich – oder es wird überhaupt nicht sein«<sup>45</sup>. Jean-Marie Kardinal Lustiger unterstrich 1988 im Rahmen eines von der Katholischen Akademie in Bayern organisierten Symposiums in Paris, »Europa« zeichne sich nicht »durch seine geographischen Eigenheiten« oder seine »politischen Metamorphosen« aus, sondern durch seine christlichen Wurzeln und Prägungen<sup>46</sup>. Mehr noch erklärte der Erzbischof von Paris die Ideale der für Europa so maßgeblichen Französischen Revolution »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« in Anlehnung an Papst Johannes Paul II. zu ursprünglich christlichen Ideen<sup>47</sup>.

Die in katholischen Akademien herrschende Auffassung von der Unverzichtbarkeit einer christlichen Grundlegung Europas wird in besonderer Weise in dem Vortrag *Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen* deutlich, den Joseph Ratzinger am 29. April 1979 anlässlich der Tagung *Europa und die Christen* der Katholischen Akademie in Bayern in Straßburg hielt. Darin verlieh der Erzbischof von München und Freising und spätere Papst Benedikt XVI. »Europa« durch den »Gegensatz seines Eigenen«<sup>48</sup> Konturen. Als erstes dieser »Gegenbilder zu Europa« identifizierte Ratzinger einen starken »Trend«, »hinter das europäische Element in der Geschichte« zurückzugehen, Geschichte gewissermaßen zu »reinigen vom Einbruch des Europäischen«<sup>49</sup>. Für diesen »Trend« machte der Vortragende drei Bewegungen verantwortlich. Erstens nannte er den Islam, in dem er »schon in seiner Entstehung in gewisser Hinsicht ein Zurückgehen zu einem Monotheismus« erkannte, der »die christliche Wende zum menschgewordenen Gott« nicht aufgenommen und sich auch »der griechischen Rationalität und ihrer Kultur«<sup>50</sup> gegenüber verschlossen gezeigt habe. Zweitens diagnosti-

44 Franz Kardinal KÖNIG, Christ in Europa, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, Juli/August (1978), S. 8f.

45 Friedrich Kardinal WETTER, Vorwort, in: DERS. (Hg.), Kirche in Europa, München 1989, S. 7f. Siehe Romano GUARDINI, Der Heilsbringer in Mythos, Offenbarung und Politik. Eine theologisch-politische Betrachtung, Stuttgart 1946, S. 46.

46 Jean-Marie Kardinal LUSTIGER, Die geistliche Dimension Europas, in: WETTER (Hg.), Kirche in Europa, S. 9–25, hier S. 11.

47 Ebd., S. 12f.

48 Joseph Kardinal RATZINGER, Verpflichtendes Erbe, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, Mai/Juni (1979), S. 1–4, hier S. 1.

49 Ebd.

50 Ebd., S. 2. Zum Abgrenzungsdiskurs beider Kirchen in der Bundesrepublik gegenüber dem Islam siehe: Thomas MITTMANN, Säkularisierungsvorstellungen und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung »des Islams« in der Bundesrepublik Deutschland seit den 1960er Jahren, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), S. 267–289.

zierte Ratzinger eine »Krise« des »europäischen Vernunftrechts« durch die Abwendung von den religiösen Grundlagen, die dazu führe, dass die »Antwort einer nichteuropäischen Kultur nur die radikale Reaktion und das Zurück hinter die Begegnung mit den christlichen Werten sein«<sup>51</sup> könne. In diesem Kontext verkörperte nach dem Urteil des Erzbischofs drittens der Nationalsozialismus die »grausamste und erschreckendste Form des Rückgangs hinter das Christentum«, war doch diese Ideologie »seiner Grundtendenz nach Absage an das Christentum«<sup>52</sup>. Eine zweite Antithese zu »Europa« erblickte Ratzinger in einem »Trend« zur »Flucht nach vorn«, in einer »totalen Emanzipation« und einer »unbegrenzten Vernunftautonomie« unter Ausschluss der Werte und unter Ausschluss Gottes, der nicht mehr länger gemeinsames und öffentliches »Summum bonum«, sondern ins Private und ins Subjektive verwiesen sei<sup>53</sup>. Dieser »post-europäische« Zustand war aus der Sicht Ratzingers in vielen westlichen Gesellschaften bereits erreicht. In der Verbindung der beiden Gegenbewegungen zum »Europäischen« entfaltete sich dann für den Referenten der Marxismus als dritte und radikalste Antithese, denn dieser sei »Produkt Europas aber zugleich die entschiedenste Absage an Europa im Sinn jener inneren Identität, die es in seiner Geschichte ausgebildet hatte«<sup>54</sup>.

Im Hinblick auf seine positiven Komponenten sah Ratzinger »Europa« einerseits durch das griechische und lateinische Erbe mit Demokratie und Orientierung am Recht, andererseits durch das christliche Vermächtnis geprägt. Hinzu rechnete er das »Erbe der Neuzeit« mit der Trennung von Staat und Kirche, Gewissensfreiheit, Menschenrechten und Eigenverantwortung einer Vernunft, die sittliche Werte nicht nur aus sich selbst heraus generiere<sup>55</sup>. Auf diesen Grundlagen basierte für Ratzinger auch ein zukünftiges »Europa«, das sich im Idealfall an den aus dem christlichen Geist und der »Ehrfurcht vor Gott« kommenden sittlichen Werten ausrichten sollte<sup>56</sup>. Und dieses zukünftige, christlich fundierte »Europa« war eben auch bleibende Aufgabe der katholischen Akademien.

Protestantische Akademien verorteten sich und ihre Kirchen seit den 1970er Jahren im Gegensatz dazu stärker in einem religiös-weltanschaulichen Pluralismus. Die »christliche Verantwortung«, die evangelische Einrichtungen sich für »Europa« auferlegten, reklamierte so weniger eine die europäische Tradition verhandelnde geistig-sittliche Grundlegung der Staatengemeinschaft. Vielmehr ging es protestantischen Akademien stärker

---

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd., S. 2f.

56 Ebd., S. 3f.

um den Nachweis der eigenen Unverzichtbarkeit in einem »religiösen Markt« innerhalb Europas im Sinne einer »streitenden Einheit«<sup>57</sup>. In einem so verstandenen pluralistischen »Europa« war das Christentum eine Religion unter vielen und das »Europäische« machte eben gerade die Freiheit des Streits und die Wahl zwischen verschiedenen Bekenntnissen aus<sup>58</sup>. Um die eigene Bedeutung zu sichern, sahen sich die protestantischen Akademien stärker als ihre katholischen Pendanten gezwungen, in »säkulare« Handlungsfelder der Gesellschaft vorzustoßen. Die Relevanz protestantischer Religion kam so in einer zunehmend funktionalen, und zwar in erster Linie ethisch-pragmatischen Ausrichtung zum Ausdruck. Vor allem die sozial-ethische Relevanz des christlichen Glaubens für eine europäische Gesellschaft wurde nun zum Maßstab für die Plausibilität und Glaubwürdigkeit des christlichen Bekenntnisses. Viel wichtiger als eine Rückbesinnung auf die christlichen Wurzeln Europas war die Zuständigkeit protestantischer Institutionen auf europäischer Ebene für den Umweltschutz, Fragen nach einer angemessenen Sozial- und Energiepolitik, nach den Auswirkungen der Gentechnik, nach Möglichkeiten der atomaren Abrüstung, der Friedenssicherung und internationaler Entwicklungshilfe.

Diese Tendenz wird beispielsweise im Rahmen einer Tagung deutlich, welche die Evangelische Akademie Hofgeismar im Mai 1980 unter dem Titel *Ökumene in Europa* organisierte, bei der, so der Untertitel, die »Konflikte des Kontinents als Herausforderung an das europäische Christentum«<sup>59</sup> zur Sprache gebracht wurden. Der Theologe und Soziologe Martin Stöhr, der von 1969 bis 1986 die Evangelische Akademie Arnoldshain leitete, entwarf in seinem Tagungsbeitrag die Vision eines zukünftigen europäischen Christentums, das seine Überlebensfähigkeit aus der Solidarität mit gesellschaftlichen »Randgruppen«, der Überwindung sozialer Spannungen und des Machtmissbrauchs sowie aus der Humanität und der Partnerschaft mit der »Dritten Welt« sicherte<sup>60</sup>. In gleicher Weise argumentierte mit Glen Garfield Williams der Generalsekretär der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK). Trotz ihrer unterschiedlichen Strukturen und Theologien sah Williams die gemeinsame Aufgabe der europäischen Kirchen darin, neben der Mission einen fundamentalen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden zu leisten und forderte sie auf, »das Anliegen der Menschen zum allgemeinen Grundsatz ihrer Handlungen zu machen«<sup>61</sup>.

---

57 BÖHME, »Komm herüber und hilf uns!«, S. 48f.

58 Vgl. ebd.

59 Evangelische Akademie Hofgeismar, *Ökumene in Europa. Die Konflikte des Kontinents als Herausforderung an das europäische Christentum. Tagung, 9.–11. Mai 1980 (Protokoll 173/183)*.

60 Vgl. Martin STÖHR, Konturen eines europäischen Christentums, in: ebd., S. 61–87.

61 Glen Garfield WILLIAMS, Der Beitrag der Kirchen zu Europa, in: ebd., S. 88–102, hier S. 99.

Eine so verstandene »christliche Verantwortung für Europa« war für die Arbeit nahezu aller protestantischen Akademien unabhängig von ihrem kirchenpolitischen Kontext und den Vorstellungen der jeweiligen Führungskräfte seit den 1970er Jahren handlungsleitend. Dazu gehörte, dass die Relevanzsicherung kirchlicher Botschaften meist über eine »Übersetzung« theologischer Aussagen und Konzepte zu gewährleisten versucht wurde, eine Strategie, die man als »Selbstsäkularisierung« bezeichnen kann. Nach dem Urteil vieler Handlungsträger in evangelischen Akademien war es angesichts der Abwanderung kirchlicher Adressaten unvermeidlich, »weltlich« von Gott zu reden und auf Begriffe kirchlicher Tradition zu verzichten<sup>62</sup>. »Angesichts der weltlich gewordenen Welt weltlich von Gott zu reden, bleibt nach wie vor die wichtigste und schwierigste Aufgabe der Theologie und Kirche in der Gegenwart«<sup>63</sup>, so brachte es der protestantische Theologe und Publizist Heinz Zahrnt 1975 auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll in Anlehnung an Dietrich Bonhoeffer auf den Punkt. Diesen Kurs bekräftigte auch der Leiterkreis der Evangelischen Akademien in Deutschland, als er den protestantischen Einrichtungen in seinem richtungweisenden Memorandum von 1979 die explizite »Aufgabe der Verdeutlichung und Übersetzung der christlichen Botschaft in die Lebens- und Vorstellungswelt von Zeitgenossen, die einen ständigen Umgang mit der kirchlichen Tradition nicht gewöhnt oder dem kirchlichen Leben entfremdet sind«<sup>64</sup>, zuwies.

Bei der Auslegung und Vermittlung des Evangeliums wurde in diesem Kontext in Akademien meist zwischen einer theologischen und einer auf die »Welt« bezogenen Bedeutung unterschieden<sup>65</sup>. Die theologischen Impulse gingen dabei insbesondere von den Vorgaben Rudolf Bultmanns und seiner Forderung nach einer »Entmythologisierung« im Sinne einer »Übersetzung« mythischer Bibelgehalte in »modernes« Denken aus. Aber auch andere Programmbegriffe wie die der »Konkretisierung des Evangeliums«

---

62 Heinz CRÖNERT, Weltlich von Gott reden – Nur eine Stilfrage?, in: Evangelische Akademie Bad Boll, Weltlich von Gott reden – eine Tagung für Jungbuchhändler und Jungbuchhändlerinnen – 14. bis 16. Oktober 1966, Bad Boll 1966, S. 14–21, hier S. 21.

63 Heinz ZAHRT, Von der Historie zur Religion. Entwurf einer zeitgenössischen Erfahrungstheologie, in: Evangelische Akademie Bad Boll, Gotteserfahrung heute. Der Glaube an den unsichtbaren Gott in der sichtbaren Welt. Eine theologische Tagung für Ärzte und ihre Ehefrauen vom 14. bis 16. März 1975 in der Evangelischen Akademie Bad Boll, Bad Boll 1975, S. 11–21, hier S. 11.

64 Leiterkreis der Evangelischen Akademien in Deutschland (Hg.), Der Auftrag Evangelischer Akademien. Ein Memorandum, Bad Boll 1979, S. 37.

65 Vgl. die schematische Darstellung in: Evangelische Akademie Bad Boll, Gesellschaftliche Folgen der Anwendung technischer Entwicklungen. Eine Tagung für Ingenieure, Techniker und Naturwissenschaftler aus Entwicklung, Forschung und Fertigung vom 12. bis 14. Dezember 1975 in Bad Boll, Bad Boll 1975, S. 59–63.

oder der »Politisierung der Theologie« erfüllten den Zweck, die Kommunikation zwischen der Kirche und ihren Adressaten zu verbessern<sup>66</sup>.

### Neue europäische Herausforderungen nach der »Wende« von 1989/90

Die Vorgabe der »christlichen Verantwortung für Europa« blieb von den Ereignissen der Jahre 1989/90 unberührt. Einschneidend waren der Zusammenbruch des osteuropäischen Sozialismus und der über die ehemaligen Systemgrenzen hinausgehende europäische Einigungsprozess jedoch, weil sie neue Rahmenbedingungen schufen. Die neuen Herausforderungen, die Europa an die Kirchen und damit an ihre Akademien stellte, waren enorm. Das gilt zum einen vor allem für die forcierte Entkirchlichung und Säkularisierung. Obschon es bereits in zahlreichen Staaten Westeuropas einen starken Rückgang in der Kirchenbindung gab, verschärfte sich die Situation noch einmal mit dem Beitritt der sozialistisch geprägten osteuropäischen Staaten. Dort waren im Gegensatz zum »Westen« ganze Generationen von Menschen aufgewachsen, deren Eltern ebenfalls nicht christlich sozialisiert worden waren, und der zunächst erhoffte kirchliche Aufschwung nach dem Ende der europäischen Teilung erwies sich rasch als Trugschluss<sup>67</sup>.

Zum zweiten stellte sich die Frage, in welcher institutionellen Form und mit welchem Selbstverständnis die Kirchen sich unter gewandelten Kontextbedingungen positionieren sollten. Der transnationale Zusammenschluss der Europäischen Union war mit der schwierigen Herausforderung verbunden, die unterschiedlich gewachsenen Kirchen aufeinander abzustimmen, und zwar sowohl in ihrer äußeren Organisationsform als auch im Feld des theologischen Profils. Auch in diesen Fragen meldeten und melden sich kirchliche Akademien mit entsprechenden Veranstaltungen regelmäßig zu Wort<sup>68</sup>. Zu neuen Tagungsthemen wurden in den 1990er Jahren neben den

---

66 Vgl. auch Thomas MITTMANN, Kirche im performativen Wandel – Die Entwicklung der Katholikentage und der Evangelischen Kirchentage in der Bundesrepublik Deutschland, in: Frank BÖSCH / Lucian HÖLSCHER (Hg.), *Jenseits der Kirche. Die Öffnung religiöser Räume seit den 1950er Jahren*, Göttingen 2013, S. 107–148.

67 Zum religiös-kirchlichen Wandel in Ostdeutschland nach 1989 vgl. Detlef POLLACK, *Säkularisierung – ein moderner Mythos. Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003, S. 108–131.

68 Vgl. etwa die Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 15. bis 17. November 1996 mit dem Titel »Europabilder. Die Bedeutung der Religionen für die europäische Integration«. Die Beiträge finden sich in: Fritz Erich ANHELM (Hg.), *Europabilder. Die Bedeutung der Religionen für die europäische Integration*, Rehburg Loccum 1997. Vgl. auch die Tagung der Katholischen Akademie Berlin vom 7. bis 9. März 2007 zum Thema »Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologien«. Die Beiträge sind abgedr. in: Peter HÜNERMANN /

genannten neuen Herausforderungen »säkulare« Sachverhalte wie die europäische Verkehrspolitik, der europäische Föderalismus, Diskussionen über weitere EU-Beitrittskandidaten sowie wachsende soziale und ökonomische Ungleichheiten in Europa. Spätestens am Übergang zum neuen Jahrtausend war »Europa« zu einer festen Bezugsgröße kirchlichen Denkens und Handelns geworden. So war es nicht mehr Frage, ob Europa geeint werden sollte, sondern wie, und zwar welche Wirtschaftsform, welches Sozialstaatsmodell, welche Rechtsform und welches politische Ordnungsmodell angestrebt werden sollten. »Europa« sei, so drückte es Rudolf von Thadden im Rahmen einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum im Jahre 1995 aus, »nicht mehr nur ein Verantwortungsbereich der politischen Bürgergesellschaft, sondern auch der christlichen Kirchen«<sup>69</sup>.

Katholische Akademien beharrten trotz der neuen Kontextbedingungen in der Regel auf einer historisch hergeleiteten christlichen »Leitkultur« für Europa. Das lag sicher auch an ihrem Festhalten an einem im Vergleich zu den evangelischen Einrichtungen exklusiven Wahrheitsanspruch. Karl Forster, bis 1967 Direktor der Katholischen Akademie in Bayern, legte Wert auf die Feststellung, dass der »Wahrheitsbegriff des katholischen Christen« nicht den »weiten Raum der Unverbindlichkeit, der von vielen Gästen der evangelischen Akademien bewundert wird« gestatte, und daher sah er auch katholische Akademien in »vielen Fragen des Glaubens und der Sitte und in zahlreichen Grundfragen gesellschaftlicher Gestaltung [...] absoluten Wahrheiten verpflichtet«<sup>70</sup>. So gelang die Konstruktion einer spezifisch konfessionellen Identität katholischer Einrichtungen auch über die bewusste Abgrenzung gegenüber ihren protestantischen Pendanten.

Dieser exklusive Wahrheitsanspruch kennzeichnet auch die Europa-Vorstellungen katholischer Akademien<sup>71</sup>. Im Vorfeld eines internationalen Kolloquiums an der katholischen Einrichtung in Berlin zum europäischen Einigungsprozess unterstrich im Jahre 2002 mit Thomas Jansen der Kabinettschef des Präsidenten des Europäischen Wirtschafts- und Sozialausschusses und Mitglied des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, dass die Rekonstruktion eines »christlichen Europas« zwar nicht mehr ohne

---

Joachim SCHMIEDL (Hg.), *Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologen*, Berlin 2007.

69 Rudolf von THADDEN, *Die evangelische Kirche und der Prozeß der europäischen Einigung*, in: DERS. / Dietrich KORSCH (Hg.), *Ist Europa nur ein Wirtschaftsraum? Fragen zur geistigen und kulturellen Dimension Europas aus protestantischer Sicht*, Rehburg-Loccum 1996, S. 47–55, hier S. 52.

70 Karl FORSTER, *Grenzfragen von Glauben und Wissen. Die Fragestellungen des heutigen Menschen und die Werteordnung*, in: Hermann BOVENTER (Hg.), *Evangelische und katholische Akademien. Gründerzeit und Auftrag heute*, Paderborn 1983, S. 76–85, hier S. 77.

71 Vgl. auch Ralph ROTTE, *Der Heilige Stuhl und die europäische Integration*, in: DINGEL / DUCHHARDT (Hg.), *Die europäische Integration und die Kirchen II*, S. 111–133, hier S. 123f.

weiteres möglich sei, dass es daher aber umso mehr darum gehe, »darauf hinzuwirken, dass die europäische Identität - das heißt: das Bewusstsein der Europäer, die sich heute darum bemühen, Europa eine Gestalt zu geben - von der Werte-Ordnung und Kultur des Christentums mitgeprägt bleibt oder mitgeprägt wird«<sup>72</sup>. Als Voraussetzung dafür nannte der CDU-Politiker »eine entschiedene Vertretung und Verteidigung der universellen Geltung der christlichen Werte«<sup>73</sup>. Eine Aufgabe, die katholische Akademien sich und ihrer Kirche dabei stellten, waren erstens Nationen übergreifende Vernetzungen, theologisch gesprochen, die Sammlung »der zerstreuten Kinder Gottes«<sup>74</sup>. So drückte es auf Einladung der Katholischen Akademie in Bayern der Erzbischof von Paris Jean-Marie Lustiger im Juni 1992 in seinem Vortrag *Christliches Europa. Was bedeutet das?* aus.

Zweitens ging es im Kontext wachsender Säkularisierung und Pluralisierung um eine verstärkte Missionierung Europas. Diese Zielvorgabe hatte nicht zuletzt Papst Johannes Paul II. seit seinem Amtsantritt im Jahre 1978 vorgegeben. Die Daseinsberechtigung der römisch-katholischen Kirche in Deutschland, so erneuerte er im Jahre 2003 in seinem Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Europa* seine Überzeugung, sei die Verkündigung des Evangeliums mit dem Ziel einer Verbreitung des christlichen Glaubens in der kirchendistanzierten europäischen Bevölkerung. »Kirche in Europa, die »Neuevangelisierung« ist die Aufgabe, die auf Dich wartet«<sup>75</sup>, gab der Papst zu verstehen. Und diesem Kurs, den Johannes Paul II. seit Beginn seines Pontifikates theologisch entwickelt und modifiziert hatte, sahen und sehen sich auch die katholischen Akademien verpflichtet. Vor diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, dass im Rahmen aktueller Akademietaugungen weiterhin vom »christlich-abendländischen Europa« die Rede ist, insbesondere vor dem Hintergrund des »interreligiösen Dialogs«<sup>76</sup>.

---

72 Thomas JANSEN, Europa ad intra. Europäisches Kolloquium am 28.2.–2.3.2002 in Berlin. URL: <http://www.zdk.de/veroeffentlichungen/reden-und-beitraege/detail/Europa-ad-intra-19P/#>.

73 Ebd.

74 Kardinal Jean-Marie LUSTIGER, Christliches Europa, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, Juli/August (1992), S. 1–4, hier S. 4.

75 Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Europa* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe und Priester, an die Personen gottgeweihten Lebens und an alle Gläubigen zum Thema »Jesus Christus, der in seiner Kirche lebt – Quelle der Hoffnung für Europa«, 28. Juni 2003, 3. Kapitel., 45, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2003, S. 45. Zur »Vision« der Neuevangelisierung Europas im Denken Johannes Pauls II. vgl. LOSANSKY, Öffentliche Kirche für Europa, S. 62–96.

76 Michael WENINGER, Die Europäische Union und der Dialog mit den Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften, in: Peter HÜNERMANN / Joachim SCHMEIDL (Hg.), Der Weg Europas und die öffentlichen Aufgaben der Theologien, Tagung der Katholischen Akademie Berlin vom 7. bis 9. März 2007, Berlin 2007, S. 11–17, hier S. 12. Vgl. auch MITTMANN, Säkularisierungsvorstellungen.

Protestantische Akademien sahen und sehen ihre Aufgabe dagegen vor allem darin, ethische Orientierung in einem zunehmend pluraler werdenden Europa zu geben<sup>77</sup>. »Versöhnte Verschiedenheit« lautete die für dieses Programm innerhalb des Protestantismus weit verbreitete entsprechende ökumenische Formel<sup>78</sup>. Der protestantische Theologe Hartmut Ruddies formulierte das Anliegen seiner Kirche 1995 auf einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum unter dem Titel *Protestantische Identität und die Einheit Europas* mit den Worten, »Europa« sei »eine konstruktive Aufgabe für einen Protestantismus, der seine Identität nicht vergißt, und der endgültig begriffen hat, daß er aus einer Situation her spricht, in der er Minderheit geworden ist«<sup>79</sup>. Den wichtigsten Auftrag erblickte er dabei darin, »ein europäisches Toleranzmodell zu entwickeln, das es erlaubt, kulturelle Identität zu bewahren, und den anderen in seiner Andersartigkeit zu respektieren«<sup>80</sup>. Und zu diesem Zweck forderten kirchliche Beobachter nach dem Vorbild der deutschen Einrichtungen »europäisch beschickte Akademien«<sup>81</sup>.

Fritz Erich Anhelm brachte in seiner Funktion als Direktor der Evangelischen Akademie Loccum in seinem Vortrag *Die Zivilgesellschaft und die Kirche in Europa* auf der Sitzung der Kommission »Kirche und Gesellschaft« der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) Anfang Mai 2001 auf Kreta die Forderung, sich durch zivilgesellschaftliches Engagement zu »europäisch orientierten Kirchen« zu entwickeln, mit den Worten auf den Punkt, Christen und ihre Kirchen seien »theologisch dazu angehalten, säkulares Handeln im Sinne Christi ethisch zu qualifizieren«, was in »demokratisch-pluralen Gesellschaften« ausschließlich »über das eigene Beispiel und den öffentlichen Diskurs, am besten durch das eigene Beispiel im öffentlichen Raum«<sup>82</sup> möglich sei.

---

77 Vgl. etwa Dietrich KORSCH, Europa und protestantisches Bewußtsein. Einführung, in: DERS. / Wolfgang GREIVE (Hg.), *Ist Europa nur ein Wirtschaftsraum? Fragen zur geistigen und kulturellen Dimension Europas aus protestantischer Sicht*, Rehburg-Loccum 1996, S. 10–12, hier S. 10.

78 Fritz Erich ANHELM, Die Rolle der Kirchen in der Europäischen Union. Referat zur Einleitung der Anhörung des Europa-Ausschusses des Schleswig-Holsteinischen Landtags am 25. August 2002 in der Evangelischen Akademie Loccum, S. 7. URL: [http://www.loccum.de/material/kirche/anh\\_kirche\\_eu.pdf](http://www.loccum.de/material/kirche/anh_kirche_eu.pdf).

79 Hartmut RUDDIES, *Protestantische Identität und die Einheit Europas*, in: KORSCH / GREIVE (Hg.), *Ist Europa nur ein Wirtschaftsraum?*, S. 27–44, hier S. 43.

80 Ebd., S. 44.

81 Was kann der Protestantismus in Europa einbringen? Zur Relevanz des Protestantismus im Europa der EU: Rundgespräch, in: ebd., S. 93–98, hier S. 98.

82 Fritz Erich ANHELM, *Die Zivilgesellschaft und die Kirchen Europas*. Vortrag in der Evangelischen Akademie Loccum (2001), S. 7. URL: <http://www.loccum.de/material/kirche/kirche-europa.pdf>.

## Resümee

Festzuhalten bleibt, dass »Europa« innerhalb evangelischer und katholischer Akademiearbeit in der Bundesrepublik Deutschland einen hohen Stellenwert einnahm. Bereits unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg geriet das Thema auf die Agenda der neuen kirchlichen Arbeitsformen. Vor dem Hintergrund der deutschland- und sicherheitspolitischen Debatten bestimmte zunächst theologisch der Programmbegriff der »Re-Christianisierung« den Europa-Diskurs der Akademien. Während katholische Einrichtungen den Vorstellungen der Regierung Konrad Adenauers folgten und sich dabei am Leitbild des »christlichen Abendlandes« als anti-kommunistisches Bollwerk orientierten, verdeutlichen ihre evangelischen Pendant die Spaltung des Protestantismus zwischen Anhängern der Westorientierung und Vertretern eines neutralen Deutschlands zwischen Ost und West. Evangelische Akademien waren dabei nicht nur neutrale Foren der Auseinandersetzung, sondern abhängig vom kirchenpolitischen Kontext und von den Auffassungen der jeweiligen Akademieleiter parteiergreifende Akteure mit eigenen Vorstellungen zur Nachkriegsgestalt Deutschlands und Europas. Während sich in den protestantischen Akademien konservative und lutherische Kräfte ebenfalls auf das Leitbild eines »christlichen Abendlandes Europa« beriefen, lehnten bruderrätliche Kreise diese Formel als Inbegriff für die dauerhafte Spaltung des Kontinents und die Verhinderung der deutschen Einheit vehement ab.

Im Verlauf der 1970er Jahre veränderten sich die Europa-Vorstellungen im Umfeld protestantischer und katholischer Akademien deutlich. Parallel zum europäischen Einigungsprozess entdeckten die Einrichtungen beider Konfessionen ihre »christliche Verantwortung für Europa«. Mit dieser Neuausrichtung, die von einer Internationalisierung des kirchlichen Handlungs- und Verantwortungsraumes begleitet war, wiesen die Akademien sich und ihren Kirchen ein stärkeres Engagement im zusammenwachsenden Europa zu. Dabei zeigen sich jedoch deutliche konfessionelle Besonderheiten. Während katholische Einrichtungen weiterhin an einer christlichen Grundlegung festhielten und sich dabei nicht selten auch weiterhin auf den Topos eines »europäischen Abendlandes« besannen, verorteten sich protestantische Akademien in Bezug auf »Europa« stärker in einem pluralen religiösen Feld und sahen ihre Aufgabe vermehrt in »säkularen« Handlungsfeldern.

Die »Wende« von 1989/90 stand dann vor dem Hintergrund sich forcierender Säkularisierungsprozesse und dem Ausbleiben eines erhofften Aufschwungs der christlichen Institutionen ganz im Zeichen der kirchlichen Relevanzsicherung im zukünftigen Europa. Katholische Akademien folgten dabei in der Regel im Einvernehmen mit ihrer Kirche weiter dem seit Ende

der 1970er Jahre eingeschlagenen, von Papst Johannes Paul II. vorgegebenen Weg einer »Neuevangelisierung«. »Europa« blieb aus ihrer Sicht so ein hervorgehobener christlich gewachsener und als solcher zu bewahrender Ort ihres missionarischen und auch politischen Handelns. Für protestantische Einrichtungen war »Europa« dagegen vornehmlich ein Ort, an dem sie in Anerkennung und Bejahung seiner Säkularität und Pluralität sowie ohne Anspruch auf eine ungebrochene Geltung der eigenen Traditionen christliche Verantwortung in Form von sozialetischer Orientierung und zivilgesellschaftlichen Engagements zum Ausdruck bringen wollten.

Die institutionellen Rückwirkungen des europäischen Einigungsprozesses auf die kirchlichen Akademien folgten vornehmlich aus der wachsenden Notwendigkeit einer europäischen Vernetzung der Arbeit. Dabei kam es parallel zur Verstärkung ökumenischer Anstrengungen sowohl zum Auf- und Ausbau von Kontakten zu Akademien oder akademieähnlichen Einrichtungen im europäischen Ausland, als auch zur Intensivierung der Kooperationen mit kirchlichen Institutionen im europäischen Kontext wie der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) oder dem Rat der Europäischen Bischofskonferenz (CCEE). Zusätzlich entstanden aus den kirchlichen Akademien selbst heraus Initiativen mit europäischer Stoßrichtung. Beispiele aus dem protestantischen Bereich sind der in Bad Boll gegründete Leiterkreis der Evangelischen Akademien und Laieninstitute in Europa, der Comenius-Club in West-Berlin oder die aus Überlegungen der dortigen Einrichtung entwickelte Aktion Sühnezeichen. Katholischerseits machte sich etwa der 1966 im Umfeld der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg konstituierte Bensberger Kreis jenseits lehramtlicher Vorgaben der Anstaltskirche für die europäische Verständigung und Einigung stark.

Daneben erblickten und erblickten evangelische und katholische Akademien ihre Aufgabe nach der »Wende« vor allem darin, eine gesamteuropäische Perspektive für das Christentum zu entwickeln. Als besondere Herausforderungen wurden dabei die Unterschiede in den europäischen Mitgliedsstaaten hinsichtlich der staatlichen Stellung der Kirchen, ihrer Organisationsform und ihres theologischen Profils identifiziert. Die aktuelle kirchliche Akademiearbeit dokumentiert, dass die Diskussionen über diese Aufgaben und Herausforderungen nicht abgeschlossen sind.



Anja Hennig

# Macht, Moralpolitik und Katholizismus: Politische Strategien und Erfolgsbedingungen der Katholischen Kirche im Vergleich

## 1. Einleitung

Wenn sich die Politikwissenschaft mit Religion beschäftigt, mag es Theologen und Theologinnen beruhigen, dass im Vordergrund der politikwissenschaftlichen Analysen von Religion und Politik vorwiegend das Handeln religiöser Akteure – religiöser Gruppen, Institutionen, Bewegungen, Repräsentanten – stehen und weniger die Auslegung religiöser Texte. Im Folgenden geht es um die katholischen Kirchen und assoziierte katholische Gruppierungen, für die der Wandel von Wertvorstellungen insbesondere zur Ehe, Familie sowie zum Beginn und Ende des Lebens zentrale Herausforderungen darstellen. Problematisch ist für die katholische Kirche nicht nur der Wandel der öffentlichen Meinung in den meisten europäischen Staaten – man denke an die irische Gesellschaft, die sich im Mai 2015 qua Referendum mehrheitlich für die gleichgeschlechtliche Ehe aussprach<sup>1</sup>. Auf Widerstand stoßen vor allem die gesetzlichen Veränderungen, die in Europa seit etwa dreißig Jahren zu kontinuierlich liberaleren Regelungen des Schwangerschaftsabbruchs führten oder, wie eben zuletzt in Irland, zur Zivilehe.

Nun gibt es viele Katholiken und Katholikinnen, die sich für die gleichgeschlechtliche Ehe aussprechen oder die strikte Haltung des Vatikans in der Abtreibungsfrage kritisieren<sup>2</sup>. Demgegenüber teilen konservative bis fundamentalistische Strömungen unterschiedlicher Religionen ein traditionelles Familienbild und lehnen Abtreibung ab. In Anbetracht dessen aber, dass die Gewährleistung reproduktiver Rechte, zu dem auch das Recht auf sichere Abtreibung gehört, Teil des Menschenrechtskatalogs ist und die EU seit fast zwanzig Jahren in ihrer Anti-Diskriminierungspolitik die Gleichstellung von Homosexuellen fordert und fördert, mag der Widerstand der

---

1 Die ZeitOnline, 23.5.2015, <http://www.zeit.de/politik/ausland/2015-05/irland-homo-ehe-referendum>, letzter Zugriff: 25.6.2015.

2 Gerade in Spanien sind liberale Katholiken traditionell stark vertreten. Für die USA seien die »Catholics for Choice« genannt. Vgl.: <http://www.catholicsforchoice.org>, letzter Zugriff: 25.6.2015.

römisch-katholischen Kirche gegen den Trend der moralpolitischen Liberalisierung erstaunen.

Vor diesem Hintergrund sollen folgende drei leitende Fragen diese Untersuchung bestimmen: Warum ist Moralpolitik (immer noch) ein Thema für die Katholische Kirche? Wie versucht die katholische Kirche, ihre moralpolitischen Interessen politisch einzubringen? Und unter welchen Bedingungen ist sie damit erfolgreich? Die Empirie, auf dessen Grundlage diese Fragen diskutiert werden, ist ein qualitativer Vergleich der Konflikte um Abtreibung bzw. in Italien um künstliche Befruchtung sowie um gleichgeschlechtliche Partnerschaften in Polen, Italien und Spanien zwischen 1990 und 2010<sup>3</sup>. Ergänzend werden aktuelle Entwicklungen in diesen Ländern sowie entsprechende Konflikte in Portugal, Frankreich und Irland einbezogen; in Ländern also, in denen über 70% der Gesellschaft angibt, katholisch zu sein und die katholische Kirche traditionell im Vergleich zu anderen Religionen eine Monopolstellung einnimmt<sup>4</sup>.

Insbesondere argumentiert diese Studie, dass die katholische Kirche nicht per se mächtig oder einflussreich ist. Vielmehr hängt ihr politischer Einfluss entscheidend davon ab, inwieweit politische Akteure offen für die Anliegen der Kirche sind und willens, diese in den politischen Entscheidungsprozess einzubringen.

## 2. Moralpolitik und Religion in der vergleichenden Politikwissenschaft

Disziplinärer Hintergrund der folgenden Betrachtungen ist die vergleichende Politikwissenschaft, die sich für das wechselseitige Verhältnis von Religion und Politik interessiert<sup>5</sup>. Anders als etwa in der Theologie oder Religionssoziologie liegt dafür ein Religionsverständnis zu Grunde, das sich auf die sicht- und messbaren Elemente von Religion konzentriert. Das bedeutet, den Blick auf die (öffentlichen) Aktivitäten religiöser Gruppen, Bewegungen, ihrer Institutionen oder Repräsentanten zu richten, sich auf Erhebungen zum individuellen Glauben bzw. der Häufigkeit der religiösen Praxis zu

---

<sup>3</sup> Anja HENNIG, *Moralpolitik und Religion. Bedingungen politisch-religiöser Kooperation zwischen Polen, Italien und Spanien*, Nürnberg 2012.

<sup>4</sup> Vgl. für die Definition: Loek HALMAN / Veerle DRAULANS, *How secular is Europe?*, in: *British Journal of Sociology* 2006, 57 (2), S. 263–288.

<sup>5</sup> Vgl. Michael MINKENBERG, *Religion als Thema der Politikwissenschaft*, in: Friedrich Wilhelm GRAF / Friedemann VOIGT (Hg.), *Religion(en) deuten. Transformationen der Religionsforschung*, Berlin 2011, S. 157–194.

stützen oder religiöse Lehren und Schriften in den Blick zu nehmen<sup>6</sup>. Je nach Forschungsfrage interessiert dann, wie sich welche Aspekte von Religion auf analoge Aspekte von Politik auswirken: auf politische Ideologien, Inhalte oder Programme, auf die Aktivitäten politischer Parteien, Regierungen oder einzelner Vertreter und Vertreterinnen oder auf politische Institutionen und Systeme. Das Feld, in dem das Wechselverhältnis religiöser und politischer Akteure besonders sichtbar wird und sich ländervergleichend untersuchen lässt, ist das der Moralpolitik.

### 3. Moralpolitik als »Ort« öffentlicher Religion

Moralpolitik bzw. *morality politics* lässt sich als eine politische Arena begreifen, in der Grundsatzfragen bzw. Wertvorstellungen um Leben, Lebensformen und Tod verhandelt werden. In den USA blickt man seit den 1960er Jahren auf moralpolitische Auseinandersetzungen insbesondere um Abtreibung und gleichgeschlechtliche Partnerschaften zurück<sup>7</sup>. Oft prallen hierbei inkompatible Wertvorstellungen aufeinander, die ein wirkliches Verstehen der anderen Seite nahezu unmöglich machen. Vereinfacht, aber doch treffend spiegelt sich dies in der Inkompatibilität von »Pro-Life« und »Pro-Choice-Positionen« wieder<sup>8</sup>. Erstere beziehen sich auf traditionelle bzw. konservative Sichtweisen, die das Lebensrecht eines Embryos und traditionelle Familienkonzepte verteidigen. Die zweite Position misst hingegen der individuellen Selbstbestimmung, etwa in Fragen des Schwangerschaftsabbruchs oder der sexuellen Identität, Priorität bei.

In Europa beschäftigt sich die sozialwissenschaftliche Forschung erst seit einigen Jahren mit diesem Feld<sup>9</sup>. Während Knill et. al zum moralpolitischen Feld in der amerikanischen Tradition auch Konflikte um Waffenbesitz oder Glücksspiel zählen, konzentriert sich das Verständnis von Moralpolitik hier auf Konflikte um die Regulierung von Bereichen, die das Leben bzw. die Lebensführung sowie den Tod betreffen. Zwar können, wie etwa in der

---

6 Vgl. etwa Jonathan FOX, *An Introduction to Religion and Politics. Theory and Practice*, London / New York 2013.

7 Christopher Z. MOONEY (Hg.), *The Public Clash of Private Values: The Politics of Morality Policy*, New York / London 2011.

8 Amy GUTMAN / Dennis THOMPSON, *Democracy and Disagreement: Why Moral Conflict Cannot Be Avoided in Politics, and What Should be done about it*, Cambridge 1997.

9 Anja HENNIG, *Morality politics in a Catholic democracy: a hard towards liberalization of gay rights in Poland*, in: Jeff HAYNES (Hg.), *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, London 2010, S. 202–226; Isabelle ENGELI [u. a.], *Morality Politics in Western Europe. Parties, Agendas, and Policy Choices*, London / New York 2012; Christoph KNILL, *The Study of Morality Politics: Analytical Implications from a Public Policy Perspective*, in: *Journal of European Public Policy* 20 (3), 2013 S. 309–317.

Embryonenforschung, auch ökonomische Interessen in die Debatten einfließen. Im Kern geht es aber um die »Umverteilung« von Werten und nicht von ökonomischen Ressourcen<sup>10</sup>.

Da in der moralpolitischen Arena vitale Fragen verhandelt werden, die den Kern religiöser Dogmen tangieren, lässt sich dort die Interaktion von Religion und Politik besonders gut erfassen. Ein weiteres Charakteristikum von Moralpolitik ist aber auch, dass sich jene sensiblen und meist genderbezogenen Themen besonders gut eignen, gezielt auf die Agenda gesetzt bzw. »als Sünde« dargestellt und somit für politische Zwecke instrumentalisiert zu werden<sup>11</sup>.

#### 4. Öffentliche Religion in liberalen Demokratien

Da moralische Werte generell mit religiösen Wertesystemen verknüpft sind, kann es aus religiöser Sicht problematisch sein, von moralpolitischer Liberalisierung zu sprechen, impliziert dies doch eine Richtung politischen Wandels, der die Wahlfreiheit des oder der Einzelnen über kollektiv geltende Moralvorstellungen von Religionen stellt. Dieser am Liberalismus orientierten Sicht nach müssen liberale Demokratien die Freiheit garantieren, zwischen einer religiösen und einer nicht-religiösen Sichtweise wählen zu können; also beispielsweise Abtreibung zu befürworten bzw. sich für einen Schwangerschaftsabbruch zu entscheiden und Abtreibung aus religiösen Gründen abzulehnen. Im Sinne dieses Prinzips der zweifachen Toleranz (*twin toleration*) sollte also beides möglich sein<sup>12</sup>.

Ein normatives Grundelement liberaler Demokratien, mit dem dieses Prinzip gewährleistet werden soll und das religiösen Institutionen einen privilegierten Zugang zur politischen Macht verwehrt, stellt die verfassungsmäßige Trennung von Religion und Politik dar. Aus dieser Sicht dürfte es heutzutage eigentlich keinen kirchlichen Einfluss auf Politikergebnisse geben. *De facto* aber wird das Verhältnis von Religion und Politik bzw. Religionsgemeinschaft und Staat<sup>13</sup> in vielen Ländern der EU immer wieder in den einen oder anderen Bereichen neu verhandelt. Dies ist auch deshalb

---

10 Ted LOWI, American Business, Public Policy, Case-Studies, and Political Theory, in: World Politics 16 (4), 1964, S. 677–715.

11 Christopher Z. MOONEY, The Public Clash of Private Values: The Politics of Morality Policy, in: Christopher Z. MOONEY (Hg.), The Public Clash of Private Values: The Politics of Morality Policy, New York / London 2001, S. 9.

12 Alfred C. STEPAN, Religion, Democracy, and the »Twin Tolerations«, Journal of Democracy, 2000, 11 (4), S. 37–57.

13 Auch erfordert es die gewachsene religiöse Vielfalt, dieses Verhältnis stets den Bedingungen anzupassen.

möglich, da das Verhältnis von Kirche und Staat häufig, und so auch in den hier untersuchten katholischen Staaten, im Rahmen der verfassungsmäßigen Trennung durch Kooperation geprägt ist<sup>14</sup>. Deutlichster Ausdruck dessen sind die Konkordate, die zwischen dem Vatikan und den jeweiligen Staaten abgeschlossen wurden, um die Zusammenarbeit in vitalen Fragen, welche die Kirche betreffen, zu sichern.

Im Kontext der säkularisierungskritischen Diskussion, die seit nunmehr zwanzig Jahren nicht nur die modernisierungstheoretischen Grundannahmen von Säkularisierungstheorien hinterfragt, sondern mitunter auch eine stärkere Öffentlichkeit von Religion in Europa konstatiert<sup>15</sup>, lässt sich die gegenwärtige Lage anhand dreier Prozesse erfassen: erstens einer regional unterschiedlichen jedoch stetigen Abnahme der individuellen Religiosität im Sinne der traditionellen kirchlichen Praxis sowie zweitens eines damit einhergehenden Wandels des religiösen Feldes und schließlich einer dazu nicht im Widerspruch stehenden erhöhten Sichtbarkeit von religiösen Themen und Akteuren in der gesellschaftlichen wie politischen Öffentlichkeit. Habermas bringt diese Parallelität mit dem für viele irreführenden Begriff des »Post-Säkularen«<sup>16</sup> und Eisenstadt mit seinem (eigentlich auf den außereuropäischen Raum bezogenen) Konzept der multiplen Moderne auf den Punkt<sup>17</sup>: Säkularisierung und Modernisierung finden somit nicht auf allen Ebenen und in allen Teilen der Gesellschaft gleichermaßen und gleichzeitig statt. Diese Erkenntnis ist zwar nicht neu. Sie ermöglicht aber, kritisch die wissenschaftliche Reflexion um das vermeintlich neue Phänomen einer Widerkehr der Religion bzw. der Präsenz von Religion in der Öffentlichkeit zu analysieren; und zwar im Kontext politischer, technologischer und kultureller Veränderungen. Dazu gehören insbesondere die Institutionalisierung einer transnationalen Politik gegen die Diskriminierung unter anderem auf Grund von sexueller Orientierung sowie die wachsende gesellschaftliche Akzeptanz gegenüber neuen Lebens- und Familienformen, die Anerkennung des Rechts auf sichere Abtreibung als Menschenrecht, die reproduktionstechnologische Entwicklung sowie die wachsende religiöse Vielfalt und der Wunsch, religiöse, das heißt in Europa vor allem islamische Praxis öffentlich ausüben zu können und als Religionsgemeinschaft anerkannt zu werden. Für die Frage nach den Interessen und Strategien der katholischen

---

14 Silvio FERRARI, *State Regulation of Religion in the European Democracies: the Decline of an old Pattern*, in: Yochi FISCHER / Gabriel MOTZKIN (Hg.), *Religion and Democracy in Contemporary Europe*, London 2008, S. 103–112.

15 Für Letzteres siehe José CASANOVA, *Public Religion in the Modern World*, New York 1994.

16 Jürgen HABERMAS, *Glaube, Wissen – Öffnung. Zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels. Eine Dankrede 2001*, [http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001\\_habermas.pdf](http://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001_habermas.pdf), letzter Zugriff: 26.6.2015.

17 Shmuel N. EISENSTADT, *Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000.

Kirche im moralpolitischen Feld ist der letzte Punkt, der zur Zeit wohl die Wahrnehmung von Religion in der Öffentlichkeit dominiert, sekundär.

## 5. Moralpolitische Interessen der Katholischen Kirche

Vergleichende Studien haben bisher stets betont, dass die Gesetzgebung in den genannten moralpolitisch sensiblen Bereichen in traditionell katholisch geprägten Ländern restriktiver ist als in protestantisch geprägten<sup>18</sup>. Mittlerweile hat sich dieses Bild gewandelt, denkt man etwa an Spanien, Portugal oder Irland, die seit 2005 mit der Zivilehe auch für Homosexuelle einen Paradigmenwechsel vollzogen haben. Dieser Schritt war jedoch stets von massiven Protesten seitens der Kirchenhierarchie und katholisch inspirierten, im weitesten Sinne Pro-Life-Gruppen begleitet worden. Zumindest hinsichtlich der Protestmobilisierung unterscheiden sich katholische Gesellschaften deutlich von protestantischen. So spricht die Forschung nun eher von einem verzögernden Effekt, den »der Katholizismus« hinsichtlich der Verabschiedung von weniger restriktiven Regelungen zeitigt<sup>19</sup>.

Weshalb aber ist Moralpolitik überhaupt noch ein Thema für die katholische Kirche? Hier kommt die politikwissenschaftliche Betrachtung nicht ohne theologische Analysen aus bzw. muss sich auf zwei zentrale katholische Lehren stützen: Die katholische Morallehre und die katholische Soziallehre.

Aus Sicht der katholischen Soziallehre stellt die Familie das Fundament der Gesellschaft dar, die vor staatlichen Eingriffen geschützt werden muss. Interventionen des Staates werden nur dann akzeptiert, wenn sie im Sinne des Subsidiaritätsprinzips auf die Hilfe zur Selbsthilfe beschränkt bleiben. So begründet sich, dass die katholische Soziallehre dem Staat das Recht abspricht, ohne kirchliche Legitimation für die Kirche verbindliche moralische Maßstäbe zu setzen<sup>20</sup>. Aus dieser Sicht erstreckt sich die Autorität der Kirchenlehre und insbesondere der Morallehre auf alle Bereiche, in denen moralische Entscheidungen gefällt werden.

Die katholische Morallehre zum Geschlechterverhältnis hat sich in Jahrhunderten philosophisch-theologischer Dispute über die Auslegung biblischer Texte entwickelt. Ein deutlicher Wandel im Rollenverständnis erfolg-

<sup>18</sup> Vgl. Michael MINKENBERG, Religion and Public Policy: Institutional, Cultural, and Political Impact on the Shaping of Abortion Policies in Western Democracies, in: *Comparative Political Studies* 2002, 35 (2), S. 221–247.

<sup>19</sup> Christoph KNILL [u. a.], Brake rather than Barrier: The Impact of the Catholic Church on Morality Policies in Western Europe, in: *West European Politics* 2013, S. 845–866.

<sup>20</sup> Birgit FIX, Religion und Familienpolitik. Deutschland, Belgien, Österreich und die Niederlande im Vergleich, Wiesbaden 2001, S. 3.

te zunächst mit dem II. Vatikanischen Konzil um die Mitte der 1960er Jahre. Nachdem Jahrhunderte die Sichtweise vorherrschte, die Frau habe sich dem Mann unterzuordnen, erkannte die Katholische Kirche nun an, dass Frauen in der Ehe gleichgestellt werden sollten<sup>21</sup>. Ihre Rolle als Mutter gilt hingegen als besonders schützenswert und die Ehe zwischen Mann und Frau als Sakrament sowie der einzig legitime Ort für den sexuellen Akt<sup>22</sup>.

Jenes Verständnis vom Geschlechterverhältnis, das an die Institution der Ehe mit ihrem sakramentalen Charakter gebunden ist und die Mutterschaft betont, stellt den Bezugsrahmen dar, innerhalb dessen sich die normative Position der Katholischen Kirche insbesondere gegenüber Homosexualität bewegt. Demnach widersprechen homosexuelle Lebensformen in dreifacher Hinsicht dem, was als göttlicher Wille interpretiert wird: der Komplementarität zwischen Mann und Frau in der Ehe, der Aufgabe, in der Ehe Kinder zu zeugen und dem sakramentalen Charakter der Ehe<sup>23</sup>. Zwar hat sich die Sicht dahingehend geändert, dass sich mittlerweile die katholische Kirche gegen die Diskriminierung von Homosexuellen ausspricht. Doch da der homosexuelle Akt weiterhin als Sünde gilt und die Ehe als allein gültig zwischen Mann und Frau, wehrt sich die katholische Kongregation für die Glaubenslehre gegen den Trend in liberalen Demokratien, gleichgeschlechtliche Partnerschaften anzuerkennen oder gar mit der Ehe gleichzusetzen.

Ein Schlüsseldokument verfassten 2003 der damalige Präfekt der Glaubenskongregation Joseph Ratzinger und Angelo Amato. Darin riefen die Kardinäle erstmals direkt katholische Entscheidungstragende in der Politik auf, sich entsprechenden Gesetzesinitiativen zu widersetzen<sup>24</sup>. Zwar hat sich auch unter Papst Franziskus an dieser Sicht bisher nichts geändert. Doch hinterfragt er die tatsächliche Bedeutung der Morallehre für den heutigen Alltag der Katholikinnen und Katholiken, wodurch die Spaltung in der Kurie zwischen Traditionalisten und Progressiven deutlicher zu Tage getreten ist<sup>25</sup>. Hinsichtlich des Schwangerschaftsabbruchs hält die Morallehre

---

21 Mala THUN, *Sex and the State: abortion, divorce, and family under Latin American dictatorship and democracies*, Cambridge 2003, S. 31.

22 Aline KALBIAN, *Sexing the Church. Gender, Power, and Ethics in Contemporary Catholicism*, Bloomington 2005, S. 21.

23 Uta RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich: katholische Kirche und Sexualität*, Hamburg 1988, S. 334.

24 Joseph RATZINGER / Angelo AMATO, *Erwägungen zu den Entwürfen einer rechtlichen Anerkennung der Lebensgemeinschaften zwischen homosexuellen Personen*, Kongregation für die Glaubenslehre 31.7.2003, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20030731\\_homosexual-unions\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_ge.html), letzter Zugriff: 25.6.2015.

25 Zu der Kritik bezüglich der Überlungen zur Kurienreform und insbesondere dem Umgang mit Homosexuellen seit dem Herbst 2014 siehe etwa: <http://www.br.de/fernsehen/das-erste/sendungen/report-muenchen/videos-und-manuskripte/machtproben-im-vatikan-106.html>; letzter Zugriff: 14.7.2015.

aber auch unter Papst Franziskus daran fest, Abtreibung unter keinen Umständen zu akzeptieren<sup>26</sup>.

In dieser Frage verfolgt die Katholische Kirche seit den 1970er Jahren zwei Argumentationsweisen. Beide Positionen betrachten Abtreibung als Mord, da für sie das menschliche Leben mit der Befruchtung der Eizelle beginnt und ein Embryo von diesem ersten Moment an als eine Person gilt. Die religiöse Begründung lautet vereinfacht, dass das menschliche Leben heilig in sich selbst sei und Abtreibung den heiligen Charakter des Lebens verletze. Die von jener religiösen Betrachtung losgelöste Argumentation betont, dass ein Embryo von Anbeginn ein Lebewesen mit eigenen Rechten darstelle. Abtreibung verletze demnach das Recht, am Leben zu bleiben<sup>27</sup>. Gerade diese säkular-rechtliche Formulierung befähigte die Katholische Kirche, sich in den politischen Diskurs einzubringen und sich auch gegenüber der biomedizinischen Entwicklung zu positionieren, indem sie Methoden ablehnt, die Embryonen verwenden<sup>28</sup>.

Nun liegen allen religiösen Lehren bestimmte Vorstellungen vom Geschlechterverhältnis, der Lebensführung sowie von Leben und Tod zu Grunde. Auch folgen weder alle Katholikinnen und Katholiken der Lehre der Katholischen Kirche, wie unlängst die von Papst Franziskus initiierte Umfrage zur katholischen Morallehre im Alltag der Gläubigen zeigte<sup>29</sup>. Noch ist die Verteidigung traditioneller Moralvorstellungen ein ausschließlich katholisches Phänomen. Sie ist vielmehr Kennzeichen aller konservativen bis fundamentalistischen Interpretationen der jeweiligen christlichen Religionen, des Judentums oder des Islams, die sich von progressiven Strömungen genau in den moralpolitischen Fragen unterscheiden, die seit den 1960er Jahren auf den politischen Agenden insbesondere Europas und den USA stehen<sup>30</sup>.

Das Besondere der katholischen Morallehre ist hingegen ihr Kontext, der in der weltweit vernetzten hierarchischen Struktur der Katholischen Kirche besteht. Dadurch bleibt den nationalen katholischen Kirchen, anders als im Protestantismus, nur wenig Gestaltungsspielraum; etwa hinsichtlich der kirchlichen Trauung von Homosexuellen, wie sie in Deutschland erstmals 2013 in einer evangelischen Kirche stattfand<sup>31</sup>. Und zweitens beansprucht

26 ZeitOnline, 13.1.2014, <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2014-01/papst-abtreibung-kritik>, letzter Zugriff: 25.6.2015.

27 Ronald DWORKIN, *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*, New York 1993, S. 11.

28 KALBIAN, *Sexing the Church*, S. 79.

29 Siehe etwa die FAZ vom 3.2.2014, <http://www.faz.net/aktuell/politik/umfrage-des-vatikans-katholiken-hadern-mit-sexualmoral-der-kirche-12783198.html>; letzter Zugriff: 14.7.2015.

30 Vgl. Martin RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*, München 2001.

31 Siehe die taz vom 12.8.2013, <http://www.taz.de/!5061414/>, letzter Zugriff: 14.7.2015.

die Katholische Kirche, nicht nur, allein für ihre Mitgläubigen, sondern für all ihre Mitbürgerinnen und Mitbürger zu sprechen<sup>32</sup>. Dies bedeutet, sich gegen die Entwicklung post-materieller Werte, wie sie sich im Zuge von modernisierungs- und säkularisierungsbedingten Prozessen etabliert haben, sowie gegen entsprechend vielfältige Lebensformen, Geschlechterrollen oder Familienstrukturen sowie gegen bestimmte reproduktionsmedizinische Möglichkeiten zu stellen. Ein Grund dafür, um auf die erste Frage zurückzukommen, moralpolitischen Wandel abwehren zu wollen, sieht die Theologin Aline Kalbian darin begründet, dass die Kirche um ihre Interpretationshoheit über das fürchtet, was sie in ihrer Morallehre als den Willen Gottes interpretiert<sup>33</sup>.

In den hier untersuchten Ländern sprachen sich alle Bischofskonferenzen einheitlich gegen die Legalisierung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften sowie gegen die Liberalisierung von Abtreibungsgesetzen aus und zeigten sich somit konform mit der Haltung des Vatikans. Aus vergleichender Perspektive ist hierbei interessant, dass zwar alle Episkopate versuchten, den politischen Prozess entsprechend zu beeinflussen. Während jedoch in Polen und Italien tatsächlich sämtliche Initiativen scheiterten, ein Partnerschaftsgesetz zu verabschieden sowie in Polen das strikte Abtreibungsgesetz zu liberalisieren, setzten sich in Spanien sowie später in Portugal und Irland die jeweiligen Regierungen gegen den Protest der Katholischen Kirche durch. Vor diesem Hintergrund geht es im Folgenden um die Fragen nach den Strategien, die katholische Akteure verfolgen, und nach den Bedingungen, unter denen sie damit erfolgreich waren.

## 6. Strategien der (moral)politischen Einflussnahme

Spätestens seit der historisch-vergleichenden Studie von Caroline Warner über die Herausforderungen der Katholischen Kirche Italiens und Deutschland, sich nach dem Zweiten Weltkrieg mit den demokratischen Regimen zu arrangieren und ihren politischen Einfluss zu sichern, liegt es nahe, Kirchen als Interessengruppen zu betrachten<sup>34</sup>. Kirchen in Demokratien geben sich demnach nicht einfach mit dem ihr zugewiesenen Bereich zufrieden, sondern bemühen sich, ihre Interessen nach einer Abwägung von Kosten und Nutzen gegenüber dem Staat zu vertreten und sich wie andere Interessengruppen auch mit ihren Ressourcen dafür einzusetzen. Kirchen bzw. ihre

---

<sup>32</sup> Michelle DILLON, *Can Post-Secular Society tolerate Religious Differences?* *Sociology of Religion* 71 (2010), S. 139–156.

<sup>33</sup> KALBIAN, *Sexing the Church*, S. 4–5.

<sup>34</sup> Carolyn WARNER, *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*, Princeton 2000.

Repräsentierenden vermitteln somit nicht nur Glaubensgrundsätze und wirken karitativ. Sie sind auch bestrebt, ihre Werte und Morallehren politisch einzubringen<sup>35</sup> bzw. sie vor dem staatlichen Zugriff, wie etwa im Fall der Legalisierung von Abtreibung, zu schützen. Insofern ist es angebracht, von strategischem Handeln zu sprechen und interessant, die Strategien zur öffentlichen Einflussnahme der – in unseren Fall – katholischen Kirche und assoziierten Gruppen vergleichend zu untersuchen.

Strategien sind aus Sicht der Forschung zu sozialen Bewegungen Handlungskonzepte, mit denen langfristig ein Ziel erreicht werden soll, zu dessen Zweck verschiedene Einzelhandlungen optimiert und aufeinander abgestimmt werden<sup>36</sup>. Dabei wird hier zwischen Strategien der direkten und der indirekten Einflussnahme auf den moralpolitischen Prozess unterschieden. Der Politikprozess wird gemeinhin in verschiedene Phasen unterteilt<sup>37</sup>. So muss dem Modell nach ein Problem etwa durch Medien oder Proteste erst in die Öffentlichkeit oder direkt auf die politische Agenda gelangen, um in den Parteien diskutiert zu werden (Agenda Setting). Darauf folgt idealtypisch die Phase, in der oftmals konkurrierende Gesetzesvorschläge formuliert werden, mit denen das Problem gelöst werden soll. Diese Phase der Politikformulierung und Entscheidungsfindung endet entweder mit der Verabschiedung eines Gesetzes (Politikimplementierung), wird aufgeschoben oder verläuft ergebnislos im Sande. Aus den täglichen Nachrichten wissen wir – man denke an die Proteste in Frankreich während der Parlamentsdebatten zur Zivilehe mit Adoptionsrecht für Homosexuelle – wie konfliktreich gerade die Phase der Politikformulierung verlaufen kann; auch deshalb, da nicht nur politische Parteien sondern auch Verbände oder Interessengruppen aus Wirtschaft und Zivilgesellschaft versuchen, die Wahl der Lösungsansätze jeweils in ihrem Sinne zu beeinflussen<sup>38</sup>.

Eine klassische Strategie zivilgesellschaftlicher Akteure, mit ihrer eigenen Agenda direkt die öffentliche Meinung und dadurch indirekt die Politikformulierung zu beeinflussen, ist es, auf den Straßen großer Städte etwa

---

<sup>35</sup> Das jüngste Beispiel des traditionellen Versuchs der politischen Einflussnahme ist die Enzyklika *Laudato Si* von Papst Franziskus, in der er die Gesellschaft, Politik und Wirtschaft mahnt, die Bedrohung durch Umweltzerstörung und Kapitalismus ernst zu nehmen und zu handeln. Siehe FAZ vom 18.6.2015, <http://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/europa/papst-franziskus-fordert-in-laudato-si-globale-umkehr-13651991.html>, letzter Zugriff: 25.6.2015.

<sup>36</sup> Dieter RUCHT, *Modernisierung und neue soziale Bewegung. Theorie und Gesellschaft*, Frankfurt a. M. / New York 1994, S. 88.

<sup>37</sup> Werner JANN / Kai WEGERICHT, *Phasenmodelle und Politikprozesse: Der Policy Cycle*, in: Klaus Schubert / Niels Bandelow (Hg.), *Lehrbuch der Politikfeldanalyse*, München / Wien 2003, S. 71–104.

<sup>38</sup> Vgl. auch Caelesta BRAUN-POPPELAARS / Marcel HANEGRAAF, *Conceptualizing Religious Advocacy: Religious Interest Groups and the Process of Public Policy Making*, in: Jeffrey HAYNES / Anja HENNIG (Hg.): *Religious Actors in the Public Sphere. Means, Objectives, and Effects*, London 2011, S. 132–148.

gegen die geplante Liberalisierung von bestehenden Abtreibungsregelungen oder die Gleichstellung von Homosexuellen zu demonstrieren. Eine wichtige Voraussetzung für die Protestmobilisierung ist, Netzwerke von Gruppen zu bilden, die sich über das gemeinsame Ziel definieren<sup>39</sup>. Im katholischen Kontext sind dies vorwiegend Netzwerke aus Pro-Life und Pro-Familien-Organisationen, katholischen Laienbewegungen sowie charismatisch bis konservativ-fundamentalistische Gruppierungen. Die eingangs erwähnte Vergleichsstudie kommt zu dem Ergebnis, dass die Kirchenhierarchien zwar inhaltlich Akzente setzen und Demonstrationen unterstützen, sich während der Proteste jedoch eher im Hintergrund halten. Dafür werben Priester lokaler Gemeinden während oder nach der Messe für die Teilnahme an Demonstrationen, zu denen ältere Gemeindemitglieder aus den ländlichen Regionen mit Bussen in die Städte gefahren werden. Jüngere Menschen adressiert man eher über die sozialen Online-Netzwerke. Auch die Wortbeiträge während der Demonstrationen stammen in der Regel von Vertretern und Vertreterinnen der Laiengruppierungen oder genannten Pro-Life oder Pro-Familien-Foren<sup>40</sup>.

Dabei ist ein wichtiges Element der Kommunikationsstrategie, Aussagen so klar und einfach wie möglich zu formulieren und somit trotz der internen Heterogenität der Gruppierungen nach außen hin mit einer Stimme zu sprechen. Ausdruck dessen sind Slogans auf Plakaten wie sie in ähnlicher Weise auf katholisch inspirierten Demonstrationen zu sehen sind, die sich etwa »für die Familie«, »für die Ehe zwischen Mann und Frau«, für »die Rechte des Empfängenen« aussprechen oder, wie auf der französischen *Manif pour tous* gegen das *mariage pour tous*-Gesetz, »eine Mutter und einen Vater für alle Kinder« einfordern<sup>41</sup>.

Während in Italien, Frankreich, Spanien oder Polen jeweils um die eine Million Menschen an den Demonstrationen teilnahmen, die sich in ähnlicher Weise gegen moralpolitische Reformen einsetzten, gab es dahingehend Unterschiede, inwieweit christliche Symbole bzw. eine religiöse Sprache verwendet wurde. Da in Polen vor allen für die ältere Generation bzw. für Nationalkonservative die nationale Identität stärker als in den anderen katholischen Ländern mit dem Katholizismus verwoben ist<sup>42</sup>, setzten De-

---

39 Vgl. Dieter RUCHT, *Modernisierung und neue soziale Bewegung*, Frankfurt a. M. / New York 1994.

40 HENNIG, *Moralpolitik und Religion*, S.403.

41 2012 hatte Präsident Hollande angekündigt, homosexuelle Paare rechtlich mit heterosexuellen gleichzustellen. Besonders kontrovers war dabei das Recht für Homosexuelle, Kinder zu adoptieren. Auf Seiten der Gegner kam eine bunte Koalition zu Stande, zu der nicht nur die Katholische Kirche gehörte sondern auch der Front National und Muslimische Gruppen.

42 Siehe die beispielhafte Studie: *Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland* von Geneviève ZUBRZICKI, Chicago 2006.

monstrationsteilnehmende mit großen Holzkreuzen oder Marienbildern neben der polnischen Fahne sichtbare Zeichen. Auch feierte Pater Rydzyk, die charismatische Führungsfigur der konservativ-fundamentalistischen Radio Maryja-Bewegung 2007 auf dem größten Platz Warschaws eine Messe, die auf einer riesigen Leinwand vor dem Sejm übertragen wurde. Dort debattierte das polnische Parlament gerade über die Initiative der katholischen Partei »Liga der Polnischen Familien«, Abtreibung qua Verfassung zu verbieten<sup>43</sup>. In diesem Fall war es also eine Unterstützungskundgebung. Selbst im weitaus weniger religiösen Spanien sprach während der Proteste gegen die Einführung der Zivilehe auch für Homosexuelle der charismatische Kiko Arguello »vom Neokatechumenalen Weg«<sup>44</sup>.

In anderen Ländern, insbesondere im laizistischen Frankreich, ist man eher darum bemüht, religiöse Symbole und Argumente auf öffentlichen Veranstaltungen zu vermeiden. Dies leitet über zu einem strategischen Element, das an die Habermas'sche »Übersetzungs-Proviso« erinnert; also die Idee, dass in post-säkularen Gesellschaften religiöse Argumente, bevor sie in die Öffentlichkeit der politischen Institutionen gelangen, in eine säkulare Sprache übersetzt werden sollten. Denn erst dies ermögliche ein wirkliches Verstehen von religiösen und nicht-religiösen Bürgerinnen und Bürgern<sup>45</sup>. Wie das Beispiel der nicht-religiösen Begründung eines Abtreibungsverbot bereits zeigte, ist für die katholische Kirche die gezielte Verwendung einer rationalen Rechtssprache nichts Neues.

Die gezielte Verwendung einer säkularen Sprache lässt konservativ religiös inspirierte Gruppen nicht nur als säkular erscheinen. Es steht auch im Zusammenhang mit dem Lobbying als kommunikativer Strategie der direkten Einflussnahme auf die Politikformulierung und Entscheidungsfindung. Lobbying gilt als wichtiges Instrument von Interessengruppen und Verbänden, »hinter der Tür« mit politischen Entscheidungstragenden in Kontakt zu kommen und sie für die eigene Sicht der Dinge zu gewinnen. In Italien war das »Forum der italienischen Familienassoziationen« damit recht erfolgreich, indem es mit Rechtsexperten und -expertinnen einen eigenen Vorschlag für ein Gesetz zur künstlichen Befruchtung ausarbeitete und dieses katholischen Politikerinnen und Politikern mit Bitte um Unterstützung vorlegte. Auch Franco Casini, der Gründer und Vorsitzende der Pro-Life-Organisation *Movimiento per la Vita*, gelang es, Politiker einzuladen, um über das Gesetz zur künstlichen Befruchtung zu diskutieren<sup>46</sup>.

---

43 HENNIG, Moralpolitik und Religion, S. 289.

44 Ebd., S. 369.

45 HABERMAS, Glauben und Wissen, S. 3.

46 HENNIG, Moralpolitik und Religion, S. 313.

Es wurden also gezielt moralpolitisch konservative katholische Entscheidungsträger angesprochen, die in Italien innerhalb der Demokratischen Partei als *teodem* organisiert waren<sup>47</sup> und zu denen in Spaniens Volkspartei Mitglieder des *Opus Dei* gehörten. Da sie in der Lage sind, die moralpolitischen Anliegen in die politische Diskussion eines demokratischen Parlaments einzubringen, scheint es strategisch sinnvoll, die eigenen Forderungen in einer nicht-religiösen Sprache zu vermitteln.

Es kann aber, um das bisher Geschilderte noch zu kontrastieren, auch im Interesse der Kirchenhierarchie liegen, sich aus der Sphäre der politischen Diskussionen und Entscheidungen gänzlich herauszuhalten. Diesem Weg folgte bis 2013 die katholische Kirche Portugals, die sich zwar in den Medien kritisch gegenüber der Legalisierung von Abtreibung und der Einführung der Zivilehe auch für Homosexuelle geäußert hatte. Sie verwies dabei aber auch auf religiöse Argumente und vermied, diese Themen zu politisieren<sup>48</sup>.

Schließlich lässt sich in manchen Fällen eine Art Verhandlungsstrategie erkennen, die man als das Aufstellen von Maximalforderungen mit begrenzter Kompromissbereitschaft bezeichnen könnte. Es liegt nahe, die nationalen Bischofskonferenzen aufgrund ihrer einheitlich vertretenen und nicht verhandelbaren doktrinären Haltung gegenüber Abtreibung bzw. künstlicher Befruchtung und gleichgeschlechtlichen Partnerschaften als kompromisslose zivilgesellschaftliche Akteure im politischen Prozess zu betrachten. Hier allerdings zeigte sich, dass die Kirchenhierarchien in Polen und Italien dann von ihren Maximalforderungen abwichen, wenn deutlich wurde, dass ein vollständiges Verbot nicht durchsetzungsfähig war. Offensichtlich zog man es vor, sich öffentlich für Abtreibung unter wenigen Bedingungen (Polen) oder für die künstliche Befruchtung nur für verheiratete Paare und ohne Verwendung von externen Ei- oder Samenspenden (Italien) auszusprechen, als dogmatisch zu bleiben und politisch isoliert zu werden. Diese begrenzte Kompromissbereitschaft führte dazu, als politischer Verhandlungspartner ernst genommen zu werden. So war in Polen immer dann, wenn erneut versucht wurde, jenes im europäischen Vergleich bis heute restriktivste Gesetz zum Schwangerschaftsabbruch zu lockern, vom bestehenden »Abtreibungskompromiss« zwischen Kirche und Regierung die Rede. In Italien hieß es, die Kirche habe Zugeständnisse gemacht,

---

<sup>47</sup> Ein Beispiel sind die *teodem*, »gläubige Demokraten«, die sich 2006 innerhalb der Demokratischen Partei (Partito Democratico) zusammengefunden hatten: <http://www.partitodemocratico.it/tag/teodem>; letzter Zugriff: 26.6.2015.

<sup>48</sup> Anja HENNIG / Madalena RESENDE, Überzeugung oder machtpolitisches Kalkül? Zur Debatte um die Verschärfung des Spanischen Abtreibungsgesetzes zwischen 2010 und 2015, in: Oliver HIDALGO / Ines Jacqueline WERKNER (Hg.) Religiöse Identitäten in politischen Konflikten. Theoretische Zugänge und empirische Beispiele, Wiesbaden (im Erscheinen).

als sie das 1999 formulierte Gesetz zur künstlichen Befruchtung, damals ebenfalls das restriktivste Europas, unterstützte<sup>49</sup>.

Eine weitere Möglichkeit der Katholischen Kirche und assoziierter Netzwerke, indirekt Einfluss auf die Entscheidungsfindung zu nehmen, ergibt sich, wenn Referenden zum Einsatz kommen oder Wahlen anstehen. In Irland blieb der Versuch der Katholischen Kirche bekanntlich erfolglos, die Wählenden dazu zu bewegen, per Referendum gegen die Legalisierung der Ehe für Homosexuelle zu stimmen. In Italien und Polen spielten Referenden jeweils eine spezielle Rolle in der moralpolitischen Entscheidungsfindung. Im Sommer 2005 initiierten und unterstützten linke Parteien in Italien ein Referendum, mit dem das erwähnte Gesetz zur künstlichen Befruchtung gelockert werden sollte. Es war der Vorsitzende der italienischen Bischofskonferenz Camillo Ruini, der zu Beginn der Kampagne alle Katholiken zum Boykott des Referendums aufrief. Dadurch sollte verhindert werden, dass das notwendige Quorum zustande kommt. Und tatsächlich scheiterte das Referendum an der geringen Beteiligung. Dass alle Nichtwählenden Ruinis Boykott-Aufruf folgten, ist unwahrscheinlich. Aber ein entscheidender Teil der Gesellschaft war in dem Land, in dem die Beteiligung an Referenden chronisch niedrig ist, für Ruinis Anliegen empfänglich<sup>50</sup>.

In Polen fiel 2003 das Referendum, in dem die Bevölkerung über den EU-Beitritt des Landes abstimmte, in die Phase, in der über ein Partnerschaftsgesetz diskutiert wurde. Für die linke Regierung unter Präsident Kwasniewski ergab sich ein Zielkonflikt: Die Kirchenhierarchie stand derzeit gerade auch wegen der Gender- und Antidiskriminierungspolitik der EU einem Beitritt Polens kritisch gegenüber, und sie hatte dies auch die Jahre zuvor immer wieder kundgetan. Da die Kirche jede staatliche Einmischung in Fragen des Schwangerschaftsabbruchs und der Ehe kategorisch ablehnte, wurde ein Kompromiss ausgehandelt, demnach die Kirche für den EU-Beitritt werben werde, während die Regierung sich zukünftig aus moralpolitischen Fragen heraushalte. Für Italien wie für Polen spielt jedoch eine spezielle Bedingung hinein, die maßgeblich den Erfolg, um hier die zweite Frage vorwegzunehmen, förderte: In beiden Ländern war die Wahlbeteiligung bei Referenden (in Polen auch bei Wahlen) sehr niedrig während jene, die wählen gingen, besonders religiös waren.

Vor diesem Hintergrund sind die letzten beiden kirchlichen Strategien der indirekten Einflussnahme gerade in katholischen Ländern mit niedriger Wahlbeteiligung relevant: Das Geben von Wahlempfehlungen im Vorfeld von nationalen Wahlen etwa während der Messe oder in bischöflichen

---

<sup>49</sup> HENNIG, *Moralpolitik und Religion*, S. 403.

<sup>50</sup> Ebd., S. 324–325.

Verlautbarungen, sowie damit einhergehend, konkrete Unterstützungsbe-  
kundung für spezielle Politiker und Politikerinnen. Ähnlich wie in den  
USA, wo Präsidentschaftskandidaten und -kandidatinnen zu ihrer Haltung  
gegenüber Schwangerschaftsabbruch befragt werden, sammelte und veröf-  
fentlichte auch in Polen die größte katholische Wochenzeitung solche Aus-  
sagen. Vor den Präsidentschaftswahlen 2015 gab sie – diesmal interessan-  
terweise unkommentiert – eine Übersicht zu der Einstellung aller Kandida-  
ten und Kandidatinnen nicht nur zur Abtreibung und gleichgeschlechtlichen  
Ehe, sondern auch zur Sterbehilfe, zur Rechtmäßigkeit von Gewissensent-  
scheidungen oder zur Familienpolitik<sup>51</sup>.

Schließlich appellieren Kirchenhierarchien in moralpolitischen Konflik-  
ten direkt an die Politik, häufig jedoch in Gestalt von veröffentlichten  
Statements während Bischofskonferenzen oder in Hirtenbriefen. Dies leitet  
über zu den Bedingungen des politischen Erfolgs der Interventionen kirch-  
licher und assoziierter Gruppen. Dazu gehört insbesondere die Existenz  
relevanter politischer Entscheidungsträger, die empfänglich für die  
moralpolitischen Anliegen der Kirche sind. Bevor dieser Aspekt vertieft  
wird, fasst die folgende Tabelle die hier illustrierten Strategien katholischer  
Akteure im moralpolitischen Kontext überblicksartig zusammen.

---

<sup>51</sup> Gość Niedzielny vom 30.4.2015, <http://gosc.pl/doc/2458809.Kandydaci-a-kwestie-swiatopogladowe>; letzter Zugriff: 15.7.2015

Tab. 1: Kirchliche Strategien der indirekten und direkten Einflussnahme auf den Politikprozess

Strategien  Phasen im Prozess	Indirekter Einfluss auf Politik (durch Einfluss auf die öffentliche Meinung)	Direkter Einfluss auf Politik (durch Einfluss auf politische Entscheidungstragende)
Agenda Setting	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Netzwerkbildung</li> <li>• Protestmobilisierung</li> <li>• Mit einer Stimme sprechen</li> </ul>	
Politikformulierung und Entscheidungsfindung	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Wahlempfehlungen bei Referenden</li> <li>• Hirtenbriefe</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Lobbying Allianzbildung</li> <li>• Säkulare Sprache</li> <li>• Appelle an die Politik</li> </ul>
Sonstige Strategien	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Wahlempfehlungen</li> <li>• Unterstützung von Kandidaten</li> <li>• (Bewusstes Fernhalten aus politischen Debatten)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Begrenzte Kompromissbereitschaft</li> </ul>

**Quelle:** Eigene Zusammenstellung; Zsolt ENYEDI, Conclusion: Emerging Issues in the Study of Church-State-Relations, in: Zsolt ENYEDI / John MADELEY (Hg.), Church and State in Contemporary Europe. The Chimera of Neutrality, London 2003, S. 212–225.

## 6. Bedingungen des Erfolgs bzw. Misserfolgs

Aus dem Vergleich der politischen Strategien kirchlicher und weiterer katholischer Akteure in Polen, Italien, Spanien sowie am Rande in Irland, Frankreich und Portugal resultierte, dass diese Netzwerke im moralpolitischen Kontext auf gesellschaftlicher Ebene mit Erfolg bis zu eine Million Menschen auf die Straße brachten, selbst in Spanien, wo der Rückhalt der Kirche im Vergleich zu den anderen Ländern am Geringsten und die Gesellschaft sehr liberal eingestellt sowie deutlich weniger religiös ist. Dieser Vergleich mit Spanien zeigt übrigens, dass der Mobilisierungserfolg nicht in erster Linie davon abhängt, ob eine Gesellschaft mehrheitlich religiös ist, sondern ob eine moralpolitisch konservative Minderheit existiert, die sich mobilisieren lässt. Interessanterweise spiegelt sich dieser Mobilisierungserfolg in Spanien, Irland, Frankreich und Portugal jedoch nicht in der moralpolitischen Gesetzgebung wider. Anders als in Polen und Italien wurden dort die Abtreibungsgesetze liberalisiert und die gleichgeschlechtliche Ehe implementiert. Wie erklären sich diese Unterschiede?

Durch den Vergleich zeigt sich zunächst Naheliegendes: So ist entscheidend, ob eine konservative oder moralpolitisch liberale Regierung an der Macht war und mit welcher Konsequenz sie ihr jeweiliges konservatives oder liberales Programm verfolgte. Der Konfliktverlauf in Spanien illustriert die Relevanz des Weltbildes politischer Entscheidungsträger und ihres konsequenten Verhaltens besonders gut. Nach einer längeren Regierungszeit der konservativen spanischen Volkspartei (Partido Popular, PP) führte der 2004 neugewählte Premier Rodrigo Zapatero der Sozialistischen Arbeiterpartei Spaniens (Partido Socialista Obrero Español, PSOE) einen radikalen moralpolitischen Kurs an: 2005 wurde ein Gesetz zur Zivilehe auch für Homosexuelle samt Adoptionsrecht implementiert und 2010 das Abtreibungsgesetz von einem restriktiven Indikationsmodell in ein liberales Fristenmodell geändert. Zapatero kam dabei nicht nur die positive gesellschaftliche Grundhaltung gegenüber dieser Politik zu Gute, sondern auch das historisch belastete Verhältnis zwischen Kirche und Staat; eine Bedingung, die es dem spanischen Regierungschef leichter machte, einen Konflikt mit der Kirche einzugehen.

Mit dem erneuten Regierungswechsel im Jahr 2011, der zum Sieg des konservativen Mariano Rajoy (PP) führte, entstand eine neue Situation. Obgleich ein Grund für die vorgezogenen Neuwahlen Zapateros kritisiertes Management der Finanzkrise war, bestand ein zentrales Projekt Rajoy's darin, Abtreibung wieder mit strengsten Auflagen zu versehen. Auffällig ist, dass die Politiker, die federführend mit der Gesetzesreform beauftragt wurden, zu den konservativsten der PP gehörten; darunter auch *Opus Dei*-Mitglieder. Nach drei Jahren war mit Zustimmung der Bischöfe jedoch ein

so restriktives Regularium erarbeitet worden, das selbst innerhalb der PP auf Kritik stieß und Rajoy zwang, im Herbst 2014 das Projekt zurückzuziehen<sup>52</sup>.

In Irland ist interessant, dass im Vorfeld des Referendums ein Konsens über die Einführung der Zivilehe in allen großen Parteien herrschte. Wie in Spanien unter Zapatero oder in Portugal unter Sócrates hatte die Kirchenhierarchie somit keine politischen Verbündeten in den für sie vitalen Fragen des Schwangerschaftsabbruchs und der Zivilehe. In Polen und Italien war und ist dies bis heute anders. Dort herrscht traditionell eine Kultur der Kooperation zwischen der Kirche und vielen der Parteien beider Lager. Dies bedeutet, dass die Kirche über die Parteigrenzen hinweg als moralische Autorität gerade in diesen sensiblen Fragen betrachtet wird und man bestrebt ist, Konflikte zu vermeiden. Dass dieses historische Erbe dennoch Versuche des Wandels nicht ausschließt, illustriert die Initiative des früheren Ministerpräsidenten Donald Tusk, 2013 ein Partnerschaftsgesetz zu verabschieden. Es war also ausgerechnet der Vorsitzende der moralpolitisch konservativen Bürgerplattform, der erstmals einen Konflikt mit der Kirche wagte<sup>53</sup>. Doch sein Plädoyer für die Unterstützung eines Gesetzes, das Nicht-Verheirateten und Homosexuellen mehr Rechte einräumen sollte, wurde vom moralpolitisch konservativen Flügel der in dieser Frage gespaltenen Partei konterkariert. Auch während der letzten Abstimmung im polnischen Parlament vom Mai 2015 erhielt diese Regelung keine Mehrheit<sup>54</sup>.

Matteo Renzi hingegen, seit 2014 Ministerpräsident Italiens und Mitglied der Demokratischen Partei (Partito Democratico, PD), ist es im Februar 2016 hingegen geglückt, sein Ziel, nach dreißig Jahren gescheiterter Gesetzesinitiativen mit der Zivilunion die Rechte von homosexuellen Paaren zu stärken<sup>55</sup>. Der Druck war so groß, dass er dieses Vorhaben, gegen das beim sogenannten »Family Day« im Juni 2015 eine Million Menschen protestierten<sup>56</sup>, für die Abstimmung im Parlament mit der Vertrauensfrage verknüpft hatte. Bisher nämlich lag eine weitere Bedingung, die in Polen und Italien die Erfolgchancen der Kirche gestärkt hatten, in der moralpolitischen Spaltung jeweiligen »Liberalisierungslagers«.

---

52 Vgl. HENNIG / RESENDE, Überzeugung oder machtpolitisches Kalkül? (im Erscheinen).

53 Dabei ging es zunächst um finanzielle Einschnitte in der Kirchenfinanzierung.

54 Newsweek Polska vom 26.5.2015, <http://polska.newsweek.pl/zwiazki-partnerskie-nie-bedzie-prac-nad-projektem-ustawy,artykuly,363867,1.html>; letzter Zugriff: 26.5.2015.

55 Corriere della Sera vom 17.3.2015, [http://www.corriere.it/politica/15\\_marzo\\_17/renzi-unioni-civili-entro-maggio-ma-solo-le-coppie-gay-c7d5aed8-c878-11e4-a3cb-3e7ff6d232c1.shtml](http://www.corriere.it/politica/15_marzo_17/renzi-unioni-civili-entro-maggio-ma-solo-le-coppie-gay-c7d5aed8-c878-11e4-a3cb-3e7ff6d232c1.shtml); letzter Zugriff: 26.5.2015.

56 Il Giornale vom 23.6.2015, <http://www.ilgiornale.it/news/politica/unioni-civili-renzi-accelerapd-esulta-presto-avremo-legge-1143869.html>, letzter Zugriff: 15.7.2015.

Im Vergleich dieser Fallbeispiele lassen sich die entscheidenden Bedingungen, die den politischen Erfolg von Kirchen im Sinne des Einflusses auf moralpolitische Entscheidungen und Gesetzgebung fördern, folgendermaßen auf den Punkt bringen: Begünstigend wirken in erster Linie eine moralpolitisch konservative Regierung und/oder die Existenz von politischen Eliten im Mitte-Links-Lager, welche die Anliegen der katholischen Kirche unterstützen, eine historisch begründete Kultur der Kooperation zwischen Kirche und Staat, die es moralpolitisch liberalen Eliten erschwert, Konflikte mit der katholischen Kirche zu wagen. Eine weitere Bedingung sind Zielkonflikte für moralpolitisch liberale Regierungen, die meist dann entstehen, wenn nationale Wahlen oder Referenden anstehen (man denke an das polnische EU-Referendum), wenn die Wahlbeteiligung chronisch niedrig ist und somit angenommen werden kann, dass insbesondere diejenigen zur Wahl gehen, die besonders religiös sind. Schließlich wirken sich spezielle Machtkonstellationen wie in moralpolitischer Hinsicht gespaltene Parteien oder heterogene Bündnisse von Befürwortenden einer permissiven Moralpolitik günstig auf die Erfolgchancen katholischer Liberalisierungsgegner aus. Zur Relevanz der durchschnittlichen Religiosität und moralpolitischen Einstellung einer Gesellschaft resultiert aus dem Vergleich, dass geringe Religiosität und/oder eine sehr liberale öffentliche Meinung (man denke an Spanien und Irland) die Chancen von Liberalisierungsgegnern deutlich einschränkt. Umgekehrt scheint dies nicht unbedingt der Fall.

### Fazit und Perspektiven

Der Beitrag hat gezeigt, dass es in Europa trotz bzw. gerade wegen Säkularisierungs- und Modernisierungsprozessen weiterhin zu öffentlichen Konflikten um alte moralpolitische Fragen, wie die Bedingungen, unter denen eine Schwangerschaft abgebrochen werden darf oder neuere Regeln zur Anerkennung gleicher Rechte für homosexuelle Paare, kommt. Diese Konflikte mit ähnlichen Mustern lassen sich nicht nur als Gegenstand von Moralpolitik begreifen. Sie sind auch der »Ort«, an dem Religion in der Moderne öffentlich sichtbar wird und an dem sich die Interaktion von religiösen und politischen Akteuren entsprechend analysieren lässt. Einige solcher Analyseergebnisse wurden hier vorgestellt und dabei die Strategien katholischer Akteure zur politischen Einflussnahme sowie auf die Bedingungen beleuchtet, unter denen entsprechende Versuche, Zugang zur politischen Macht zu erhalten, erfolgreich oder nicht erfolgreich verlaufen. Dies impliziert die Annahme, dass die Katholische Kirche in den jeweiligen Ländern nie *per se* politisch mächtig oder einflussreich ist. Vielmehr sind es immer politische (und häufig konservative katholische) Politiker oder Politikerin-

nen, welche die Interessen der Kirchenhierarchie und assoziierter Organisationen in den politischen Diskurs einbringen.

Im Folgenden geht es abschließend um zwei Punkte, die aus Sicht der vergleichenden Forschung zu Religion und (Moral-)Politik relevant bleiben. Dazu gehört erstens, stärker zwischen moralpolitisch konservativen bzw. traditionellen oder orthodoxen und liberalen Strömungen im Katholizismus sowie innerhalb anderer Religionen zu unterscheiden. Dies ist einerseits hilfreich, um die unterschiedlichen Facetten des katholischen politischen Engagements zu verstehen; also etwa die mahnende Haltung gegenüber einer inhumanen Flüchtlings- und Asylpolitik bei gleichzeitiger Ablehnung einer auf Selbstbestimmung, Gleichberechtigung und individuelle Rechte zielenden Politik im moralpolitischen Kontext. Andererseits hilft dieser differenzierte Blick auf moralpolitisch unterschiedliche Sichtweisen, das Zustandekommen von Koalitionen zwischen gleichgesinnten religiösen und nicht-religiösen Akteuren zu erklären.

Der zweite Punkt betrifft transnationale Initiativen wie »Einer von uns«; eine 2013 beendete EU-weite Volksinitiative von Pro-Life-Netzwerken mit dem Ziel, die finanzielle Unterstützung der EU von Einrichtungen zu unterbinden, die Abtreibungen durchführen (etwa im Kontext der Entwicklungszusammenarbeit) oder mit Embryonen forschen. Die Initiative, die knapp zwei Millionen Unterschriften sammelte, argumentierte säkular in Übereinstimmung mit der Position des Vatikans und nennt neben nicht-religiösen Vertretern Papst Emeritus und Papst Franziskus als Botschafter<sup>57</sup>. Transnationale basisdemokratische Instrumente ermöglichen es solchen Bewegungen, die auf nationaler Ebene eine Minderheit darstellen, für ihre Anliegen über Ländergrenzen hinweg zu mobilisieren und sie „direkt in Brüssel“ zu artikulieren.

Drittens ist es (noch) eine offene Frage, ob bzw. welche moralpolitischen Veränderungen sich im Vatikan ergeben werden, die Haltung von Papst Benedikt XVI. doch eine wichtige Inspirationsquelle auch für moralpolitisch konservative nicht-religiöse Orientierungen. Allein die Tatsache, dass Papst Franziskus ganz im Gegensatz zu seinem Vorgänger eine Debatte über die katholische Morallehre anregte, führte etwa in Polen zu einer Spaltung zwischen Anhängern des alten und des neuen Papstes.

Viertens ist interessant zu beobachten, ob bzw. unter welchen Bedingungen sich die moralpolitische Gesetzgebung in katholischen Ländern der EU wie in Polen, Litauen und Kroatien oder in orthodoxen Ländern wie Griechenland und Rumänien ändert, in denen gerade die Frage der Gleichstellung von Homosexuellen weiterhin sehr umstritten ist. Auch in Estland und

---

<sup>57</sup> Siehe <http://www.1-von-uns.de>; die Petition wurde jedoch von der EU-Kommission abgelehnt.

Lettland steht ein politischer Wandel in dieser Hinsicht noch aus<sup>58</sup>. In Irland ist durch den Volksentscheid für die gleichgeschlechtliche Ehe hingegen ein moralpolitisches Paradox entstanden, das die Frage nach moralpolitischem Wandel und dem Einfluss der Kirche erneut aufwirft: Denn Abtreibung steht dort weiterhin unter Strafe, was unlängst zur Anrufung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte geführt hat<sup>59</sup>.

Während die rechtliche Gleichstellung von Homosexuellen und das Recht auf sicheren Schwangerschaftsabbruch als Normen transnational weit akzeptiert sind und von der EU als solche vertreten werden, stellen der Umgang mit der reproduktionsmedizinischen Entwicklung, dem therapeutischen Clonen sowie mit der Legalisierung von aktiver oder passiver Sterbehilfe Bereiche dar, in denen der Klärungsbedarf und die Ungewissheit über die Konsequenzen einer liberalen Handhabung noch groß sind. In diesem Kontext betrachtet sogar Habermas die Kirchen als »Interpretationsgemeinschaften« und mag nicht als einziger der Meinung sein, dass sie auf relevante Weise Willensbildung und öffentliche Meinung beeinflussen können<sup>60</sup>. Aus Sicht einer kulturell pluralistischen Demokratie, um mit einer normativen Perspektive zu enden, müssten an entsprechenden Diskursen jedoch nicht nur Vertreter traditioneller Kirchen beteiligt sein sondern unterschiedlicher Religionen und innerreligiöser Strömungen<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> Siehe dazu die Länderberichte unter: <http://rainbow-europe.org>; letzter Zugriff: 26.6.2015.

<sup>59</sup> Siehe [http://www.echr.coe.int/Documents/FS\\_Reproductive\\_ENG.pdf](http://www.echr.coe.int/Documents/FS_Reproductive_ENG.pdf), letzter Zugriff: 26.6.2015.

<sup>60</sup> Jürgen HABERMAS, Notes on a Post-Secular Society, 18.6.2008, <http://www.signandsight.com/features/1714.html>; letzter Zugriff: 26.6.2015.

<sup>61</sup> Vgl. Veit BADER, *Secularism or Democracy? Associational Governance of Religious Diversity*, Amsterdam 2007.



Judith Könemann

## Kirchen in der Öffentlichkeit – Mediale Präsenz, inhaltliche Positionierungen und Rollenverständnis in pluraler Gesellschaft

Es ist ein genuines Charakteristikum der christlichen Religion, dass sie eine öffentliche Religion ist und als solche den Anspruch erhebt, sich mit ihren inhaltlichen und wertnormativen Positionen und Haltungen in den öffentlichen Diskurs einzubringen, um Politik, Gesellschaft und das Leben des Einzelnen mitzugestalten. Dieser Anspruch begründet sich in der (biblischen) Tradition bereits in der öffentlichen prophetischen Rede, die immer das Ziel hatte, Gegenöffentlichkeiten, eine Öffentlichkeit für die Schwachen zu schaffen, und das zeigt sich im öffentlichen Wirken Jesu Christi und dem öffentlichen Auftreten der Jünger und Jüngerinnen in der Nachfolge Jesu. Er begründet sich jedoch nicht nur historisch, sondern auch inhaltlich durch die spezifische Botschaft der christlichen Religion, die ihre Spitze theologisch in der letztgültigen Zusage von endgültiger Befreiung und umfassendem Heil für alle Menschen findet. Mit dieser Botschaft verbindet sich eine ausgewiesene Ethik menschlichen Zusammenlebens, deren Maximen über Jahrhunderte hinweg in Westeuropa den Richtmaßstab für gesellschaftliches und politisches Gestalten und Zusammenleben bestimmten. Ein wesentliches *Movens* dieses Engagements der Kirchen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit war und ist die den materialen Gehalten des Christentums inne liegende Solidaritätspraxis, die sich sowohl in einer Solidarität und diakonischen Praxis mit den Nahestehenden, aber auch mit den Fernstehenden zeigt, und die in der so genannten Option für die Armen als einer genuin politischen Option ihren klassischen Ausdruck findet<sup>1</sup>. Dabei kristallisieren sich vor allem drei zentrale Bereiche heraus: die öffentliche Verkündigung des Evangeliums, die Aufgabe, als Kirche Anwalt der Stimmlosen zu sein und diesen Stimme zu geben, und die Partizipation

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch Thomas SCHLAG, *Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Zürich 2012; Judith KÖNEMANN, *Theologie, Kirche und Öffentlichkeit. Zum Öffentlichkeitscharakter von Religionspädagogik und religiöser Bildung*, in: Judith KÖNEMANN / Saskia WENDEL (Hg.), *Religion, Öffentlichkeit, Moderne: Transdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld 2016, S. 127–150.

am gesellschaftlichen Diskurs<sup>2</sup>. Insofern sich die Kirchen als Teil der Öffentlichkeit betrachten, wird diese Öffentlichkeit zu einem zentralen Begriff und avanciert selbst zum theologischen Leitkonzept und ekklesiologischen Grundbegriff, zumindest der evangelischen Kirche<sup>3</sup>.

Eingebettet ist das öffentliche Handeln der Kirchen in die theoretischen Diskurse um Öffentlichkeit, politisches Handeln und die Rede von der Zivilgesellschaft. Theologisch findet es seinen Ausdruck im Diskurs um eine öffentliche Theologie, in dem der Öffentlichkeitsbezug zu einem zentralen Begriff geworden ist<sup>4</sup>.

Ziel dieses Beitrages ist es, das öffentliche Handeln der beiden großen christlichen Konfessionen auf der Grundlage der Ergebnisse einer empirischen Untersuchung zum öffentlichen Handeln der Kirchen am Beispiel der beiden gesellschaftspolitischen Debatten zum Schwangerschaftsabbruch und zu Zuwanderung, Migration und Asyl im Zeitverlauf der letzten vierzig Jahre darzustellen und zu reflektieren. Theoretisch eingebettet werden die Überlegungen sozialwissenschaftlich in die Diskurse um Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft und theologisch in den Ansatz einer öffentlichen Theologie und Kirche.

## 1. Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft

Der Begriff der Öffentlichkeit beschreibt in seiner allgemeinsten Form das, was der Allgemeinheit zugänglich sein sollte und zieht damit die Grenze zwischen »öffentlich« und »privat«. In modernen, ausdifferenzierten Gesellschaften vermittelt die Öffentlichkeit zwischen dem politischen System und den Bürgern und Bürgerinnen, sowohl »zwischen verschiedenen politischen Akteuren als auch zwischen dem politischen System und den Interessen anderer gesellschaftlicher Teilsysteme«<sup>5</sup>. In diesem Sinn bildet sie ein intermediäres Kommunikationssystem aus, dessen politische Funktion in der Aufnahme (Input) und Verarbeitung (Throughput) bestimmter Themen und Meinungen sowie in der Vermittlung der aus dieser Verarbeitung entstehenden öffentlichen Meinungen (Output) einerseits an die Bürger, ande-

---

2 Diese drei Bereiche werden hier von Gettys übernommen, der diese drei zentralen Bereiche in einer aufeinanderfolgenden Chronologie vorstellt. Vgl. die ausführliche Darstellung dort: Sven Daniel GETTYS, *Wie die Kirchen die Öffentlichkeit entdeckten. Publizistische Kursbestimmungen im 20. Jh.*, in: Wilhelm DAMBERG (Hg.), *Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik Deutschland 1949–1989*, Essen 2011, S. 137–154.

3 Vgl. GETTYS, *Wie die Kirchen die Öffentlichkeit entdeckten*, S. 140.

4 Ebd.

5 Vgl. Otfried JARREN / Patrick DONGES, *Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft. Eine Einführung*, Wiesbaden <sup>3</sup>2011, S. 101.

rerseits an das politische System besteht<sup>6</sup>. Dabei hat Öffentlichkeit drei Ansprüchen zu genügen, sie muss der Transparenzfunktion genügen, d. h. offen für alle gesellschaftlichen Gruppen sowie Themen und Anliegen von kollektiver Bedeutung sein, sie muss mit den geäußerten Standpunkten und Meinungen diskursiv umgehen, und sie soll orientieren, d. h. sie soll so etwas wie *öffentliche Meinungen* erzeugen, die vom Publikum wahrgenommen und akzeptiert werden können. Diese drei Funktionen können nun je nach Modell normativ anspruchlos sein, so z. B. die systemtheoretischen Spiegel-Modelle als eher neutrale Vermittlung zwischen den Systemen, oder normativ anspruchsvoller, wie etwa diskursive Modelle, so z. B. die Demokratietheorie von Jürgen Habermas<sup>7</sup>. Entscheidend ist zudem die Akteursebene, insofern alle Mitglieder der Gesellschaft unabhängig von Stand und Status an dieser Öffentlichkeit teilnehmen können (sollen)<sup>8</sup>. Theorien der Öffentlichkeit weisen allerdings darauf hin, dass Öffentlichkeit kein Entscheidungssystem darstellt. Zwar kann, mit Habermas, die öffentliche Meinung Einfluss erwerben, sie muss aber, will sie institutionell nicht folgenlos bleiben, zuerst »die Filter der institutionalisierten Verfahren demokratischer Meinungs- und Willensbildung«<sup>9</sup> passieren und in die Rechtssetzung eingehen<sup>10</sup>. Mit Volker Gerhardt kann zudem von einer *gesellschaftlichen* und einer *politischen* Öffentlichkeit gesprochen werden, die sich nach dem Grad der Handlungskoordination und Interesseegeleitetheit der Individuen unterscheiden. So entsteht der Raum der Öffentlichkeit in beiden Formen und muss nicht eigens geschaffen werden, verdichtet sich jedoch in der politischen Öffentlichkeit »unter dem Druck gemeinsamer Interessen« und wächst »mit dem Anspruch einheitlichen Handelns«<sup>11</sup>. Bewusst wird diese politische Öffentlichkeit erst angesichts einer Führung durch eine zentrale Macht<sup>12</sup>. Dient die gesellschaftliche Öffentlichkeit so der Verhandlung allgemeiner und grundlegender, die Gesellschaft beschäftigende Belange und Themen, so wird hier politische Öffentlichkeit als zugespitzt auf den Bereich des politischen Wettbewerbs und der politischen

---

6 Vgl. Jürgen GERHARDS / Friedhelm NEIDHARDT, Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze, in: Stefan MÜLLER-DOOHM / Klaus NEUMANN-BRAUN (Hg.), Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation, Oldenburg 1991, 31–90, hier S. 34f.

7 Vgl. Jürgen HABERMAS, Faktizität und Geltung, Frankfurt 1998 [Erstausgabe. 1992], zur Unterscheidung normativ anspruchsvoller vs. anspruchloser Modelle JARREN / DONGES, Politische Kommunikation, S. 96f.

8 Jürgen GERHARDS, Öffentlichkeit, in: Otfried JARREN [u. a.] (Hg.), Politische Kommunikation in der demokratischen Gesellschaft. Ein Handbuch mit Lexikonteil, Opladen 1998, S. 694–695, hier S. 694.

9 Jürgen HABERMAS, Faktizität und Geltung, S. 449.

10 Vgl. GERHARDS / NEIDHARDT, Strukturen und Funktionen 1991, S. 80.

11 Volker GERHARDT, Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, München 2012, S. 46.

12 Ebd.

Entscheidungsfindung verstanden<sup>13</sup>. Dementsprechend lässt sich Öffentlichkeit auch binnendifferenziert auf unterschiedlichen Ebenen, von der unteren Ebene der so genannten Encounter- oder auch Spontanöffentlichkeit über die Themenöffentlichkeit mit höherem Organisationsgrad und schließlich der Medienöffentlichkeit mit ihren Leitmedien beschreiben<sup>14</sup>. Öffentlichkeit wird als offenes Kommunikationsforum, als »Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen«<sup>15</sup> verstanden, das nicht spezifisch institutionalisiert, aber dennoch sozial dauerhaft gegeben und als intermediäres System zwischen politischem System und den Bürgern und Bürgerinnen, zwischen verschiedenen politischen Akteuren und zwischen dem politischen System und den Interessen anderer Teilsysteme vermittelt<sup>16</sup>.

Mit Blick auf politische Prozesse haben sich nun in den vergangenen Jahrzehnten bedeutende Transformationsprozesse vollzogen, die in der Politikwissenschaft unter dem Begriff der *Governance Debatte* gefasst werden und die das Politikverständnis dahingehend weiten, dass dieses sich nicht ausschließlich auf staatlich-institutionelles Handeln erstreckt<sup>17</sup>. Damit sind die bedeutsamen Veränderungen von Staatlichkeit in den letzten drei Jahrzehnten angesprochen, und die damit einhergehenden veränderten Politikprozesse, die im Ergebnis eine starke gesellschaftliche Mitwirkung und neue Kooperationsformen mit sich bringen. Das Fortschreiten gesellschaftlicher Emanzipation und die Ausbildung polyzentrischer Gesellschaften führen innerhalb der Politikwissenschaft zu der weitgehenden Einigkeit, dass klassische Governance Strukturen, die auf staatstheoretische Konzepte, wie der klaren Trennung zwischen Staat und Gesellschaft und einer monopolartigen Verfügung hoheitlicher Machtmittel des Staates gegenüber wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Akteuren setzen, inzwischen in demokratischen Systemen wie der Bundesrepublik durch so genannte Governance Arrangements abgelöst worden sind. Solche Governance Arrangements verstehen die Herausbildung von Mitsouveränitäten gesellschaftli-

---

13 Vgl. auch Antonius LIEDEGENER, Religion in Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit und Politik in demokratischen politischen Systemen. Sechs Fallbeispiele und ein heuristisches Modell der empirischen politischen Theorie, in: KÖNEMANN / WENDEL, Religion, Öffentlichkeit, Moderne, S. 93–126.

14 Vgl. Patrick JARREN / Otfried DONGES, Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft: Eine Einführung, Wiesbaden <sup>4</sup>2011, S. 105.

15 Jürgen HABERMAS, Faktizität und Geltung 1998, S. 694.

16 Vgl. JARREN / DONGES, Politische Kommunikation, S. 105. Einer der großen Transformationsprozesse hinsichtlich der Öffentlichkeit besteht auch darin diese im Wesentlichen als medial vermittelte Öffentlichkeit zu verstehen, auch wenn damit nicht gesagt ist, dass alle Informationen ausschließlich medial vermittelt werden.

17 Vgl. Arthur BENZ / Nicolai DOSE, Governance – Regieren in komplexen Regelsystemen. Eine Einführung, Wiesbaden <sup>2</sup>2010.

cher Akteure im Kontext einer nicht-etastischen Steuerung gesellschaftlicher Problementwicklungen und Problemlösungen als Ausdruck sowohl gesellschaftlicher Modernisierung als auch innergesellschaftlichen Strukturwandels und gesteigerter Selbststeuerungspotentiale gesellschaftlicher Subsysteme in der Zivilgesellschaft. Damit rückt der Dritte Sektor bzw. die Zivilgesellschaft als organisierter Raum, bestehend aus nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Organisationen und Bewegungen, die zwischen der Privatsphäre des Einzelnen und der Öffentlichkeit des demokratischen politischen Systems vermitteln, in den Vordergrund und wird als Raum der politischen Auseinandersetzung verstanden. Die heutigen Governance Arrangements binden zivilgesellschaftliche Akteure teilweise auch strukturell in die politischen Gestaltungs- und Problemlösungsprozesse mit ein, was einen deutlichen Anstieg an z. B. Internationaler Organisationen und so genannten nicht-staatlichen Organisationen wie Nichtregierungsorganisationen mit politischem Einfluss, die dem so genannten Dritten Sektor oder der Zivilgesellschaft zugerechnet werden, mit sich bringt. Damit wird die Zivilgesellschaft bereichslogisch als sozialer Raum verstanden, der in der Regel von den drei Bereichen Markt, Staat und Privatsphäre umgeben wird<sup>18</sup>. Handlungslogisch ist das Konzept der Zivilgesellschaft vielfach deutlich normativ aufgeladen und wird als der ›zivile‹ Ort, als der »Raum öffentlicher Diskussion, Konflikte und Verständigung, [...] ein Ort der Anstrengung für das Gemeinwohl« verstanden<sup>19</sup>. Gegenwärtig wird der Begriff der Zivilgesellschaft synonym gebraucht mit der Bürgergesellschaft und steht in enger Verbindung zu citizenship.

Charakteristikum moderner Gesellschaften sind die vielfältigen Prozesse einer religiösen wie weltanschaulichen Pluralisierung<sup>20</sup>, die zu einem hohen

---

18 Vgl. Antonius LIEDHEGENER, *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Positionen – Befunde – Perspektiven*, Wiesbaden 2011, S. 99.

19 Jürgen KOCKA, *Zivilgesellschaft als historisches Problem und Versprechen*, in: Manfred HILDERMEIER [u. a.] (Hg.), *Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen*, Frankfurt a. M. 2000, S. 13–39, hier 20f. Die normative Aufladung des Begriffs Zivilgesellschaft ist allerdings nicht unumstritten, so sehr das Konzept einerseits postuliert wird (Jose CASANOVA, *Public Religion in the Modern World*, Chicago-London 1994; DERS., *Chancen und Gefahren einer öffentlichen Religion*, in: Otto KALLSCHEUER (Hg.), *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Frankfurt a. M. 1996, S. 181–210; DERS., *Rethinking Public Religion*, in: T. Timothy SHAH (Hg.), *Rethinking Religion and World Affairs*, Oxford 2012, S. 25–35; HABERMAS, *Faktizität und Geltung*; Karl GABRIEL, *Konzepte von Öffentlichkeit und ihre theologischen Konsequenzen*, in: Edmund ARENS/ Helmut HOPING (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg 1999), wird es andererseits in Frage gestellt und eine klare Unterscheidung zwischen der empirischen und der normativen Verwendung des Begriffes eingefordert, (vgl. David HERBERT, *Religion and Civil Society. Rethinking Public Religion in the Contemporary World*, Aldershot 2003).

20 Karl GABRIEL, *Religionspluralität in westeuropäischen Gesellschaften als Herausforderung für die christlichen Kirchen*, in: Judith KÖNEMANN / Adrian LORETAN (Hg.), *Religiöse Viel-*

Wertpluralismus religiös grundierter und weltanschaulicher Provenienz führt. Mit dieser Pluralisierung geht einher, dass die christlichen Kirchen ihren eigenen Anspruch auf Öffentlichkeit und Mitgestaltung öffentlicher Meinungsbildung in gesellschaftspolitischen Debatten nicht mehr als einziger religiöser und auch nicht mehr als einziger wertsichernder Akteur vertreten<sup>21</sup>, sondern im Chor einer Reihe anderer Akteure, die ähnliche Ansprüche erheben und Funktionen übernehmen können. In der politischen wie (zivil-)gesellschaftlichen Öffentlichkeit stellt sich daher mit den Veränderungen in Religion, Politik und Gesellschaft seit den 1960er-Jahren eine verstärkte Konkurrenzsituation um die Deutungshoheit über religiöse und ethische Standpunkte in der Öffentlichkeit ein<sup>22</sup>. Öffentliche politische Meinungsbildungsprozesse sind damit Prozesse, die von diesem Wettbewerb und somit in hohem Maße von der Partizipation und vor allem auch Repräsentanz und Durchschlagkraft der jeweiligen Akteure geprägt sind.

## 2. Öffentliche Theologie und Kirche

Im Zuge der oben beschriebenen gesellschaftlichen Veränderungsprozesse und auch der Bedingungen für ein öffentliches Handeln der Kirchen hat sich seit Beginn der 1970er Jahre, sowohl im amerikanischen als auch im deutschsprachigen Raum ungefähr zeitgleich die so genannte »public theology« oder öffentliche Theologie entwickelt<sup>23</sup>. In der deutschsprachigen Auseinandersetzung wurde in enger Verbindung mit der Politischen Theologie eine öffentliche Theologie vertreten, die der Kirche eine aktive Rolle in der Öffentlichkeit zuschreibt. Befördert wurde der Gedanke einer öffent-

---

falt und Religionsfrieden. Herausforderung für die christlichen Kirchen, Zürich 2009, S. 15–30; Grace DAVIE, Pluralism, Tolerance, and Democracy: Theory and practice in Europe, in: Thomas F. BANCHOFF (Hg.), Democracy and the new religious pluralism, Oxford 2007, S. 223–241; Thomas F. BANCHOFF (Hg.), Democracy and the new religious pluralism, Oxford 2007.

21 Heinrich BEDFORD-STROHM, Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft, in: Ingeborg GABRIEL (Hg.), Politik und Theologie in Europa: Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008, S. 340–357; Wolfgang VÖGELE, Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000; Wolfgang HUBER, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973; DERS., Kirche in der Zeitenwende, Gütersloh 1998.

22 Hugh MCLEOD, The Religious crisis of the 1960s, Oxford 2007.

23 Auch wenn fast zeitgleich zur ersten Veröffentlichung im amerikanischen Kontext in Deutschland die Habilitation von Wolfgang Huber mit dem Titel »Kirche und Öffentlichkeit« erschien, erfolgte die deutsche Entfaltung dieses Ansatzes unter starker Rezeption der amerikanischen Debatte dieses Ansatzes. Vgl. auch die Zusammenfassung bei Heinrich BEDFORD-STROHM, Öffentliche Theologie und Kirche. Abschiedsvorlesung an der Universität Bamberg, 26. Juli 2011, [http://www.bayern-evangelisch.de/www/landesbischof/downloads/Abschiedsvorlesung\\_Bedford\\_Strohm.pdf](http://www.bayern-evangelisch.de/www/landesbischof/downloads/Abschiedsvorlesung_Bedford_Strohm.pdf) [21.06.2015].

lichen und politischen Verantwortung seitens der Theologie und Kirchen vor allem in den 70er / 80er Jahren durch die Befreiungstheologie in Lateinamerika, die der Theologie eine aktive gesellschaftliche Rolle angesichts massiver ökonomischer Ungerechtigkeiten und Machtasymmetrien zuweist<sup>24</sup>. Ziel öffentlicher Theologie ist, »die Reflexion des Wirkens und der Wirkungen des Christentums in die Öffentlichkeiten der Gesellschaft hinein«, worin sowohl die »Kritik und die konstruktive Mitwirkung an allen Bemühungen der Kirchen, Christen und Christinnen, dem eigenen Öffentlichkeitsauftrag gerecht zu werden, als auch die orientierend -dialogische Partizipation an öffentlichen Debatten, die unter Bürgerinnen und Bürgern über Identitäten, Ziele, Aufgaben und Krisen dieser Gesellschaft geführt werden«<sup>25</sup> eingeschlossen sind. Diese Bestimmung allein macht schon deutlich, dass öffentliche Theologie nicht rein deskriptiv bestimmt ist, sich vielmehr in ihrer normativen Aufladung durch Parteilichkeit, Solidarität, die Option für die Armen auszeichnet. In diesem Sinne beschäftigt sie sich materialiter u.a. mit Themen der sozialen Gerechtigkeit, den Bedingungen für gutes und gerechtes Zusammenleben, mit Herausforderungen der Globalisierung und ihrer humanen Gestaltung sowie ethischen Fragestellungen<sup>26</sup>.

Innerhalb des deutschsprachigen Diskurses der öffentlichen Theologie in der Tradition von Wolfgang Huber und Heinrich Bedford-Strohm wird dieser auch direkt auf die Kirche bezogen<sup>27</sup>, so etwa, wenn Huber schreibt: »Öffentliche Theologie fragt sodann nach dem Ort der Kirche in der Öffentlichkeit, nach ihrer sozialen Gestalt und ihrer gesellschaftlichen Rolle«<sup>28</sup>. Öffentliche Theologie findet hier ihren Ausdruck vor allem durch den Akteur Kirche bzw. verschiedene kirchliche Akteure, die sich mit den jeweiligen zur Verfügung stehenden Möglichkeiten, z. B. öffentlichen Stellungnahmen, Mitarbeit in Arbeitskreisen etc. in die Debatten einschalten<sup>29</sup>.

---

24 Vgl. Johann Baptist METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz<sup>4</sup> 1984; DERS., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997.

25 Wolfgang VÖGELE, *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Leipzig 1994, S. 421f.

26 Vgl. Heinrich BEDFORD-STROHM, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: GABRIEL, *Politik und Theologie*, S. 345.

27 Wolfgang HUBER, *Kirche und Öffentlichkeit* 1973; DERS., *Vorwort*, in: Bruce C. BIRCH / Larry L. RASMUSSEN (Hg.), *Bibel und Ethik im christlichen Leben*, Gütersloh 1993, S. 9–12; DERS., *Öffentliche Kirche* 1994; Heinrich BEDFORD-STROHM, *Öffentliche Theologie in der Zivilgesellschaft*, in: GABRIEL, *Politik und Theologie*.

28 Wolfgang HUBER, *Bibel und Ethik* 1993, S. 9. Ein ähnliches Verständnis liegt auch der Abschiedsvorlesung von Heinrich Bedford-Strohm zugrunde vgl. BEDFORD-STROHM, *Öffentliche Theologie und Kirche*; ferner: Wolfgang VÖGELE, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie*, Gütersloh 2000.

29 Demgegenüber steht im Ansatz von David Tracy nicht so sehr die Kirche im Fokus als vielmehr die akademische Theologie und ihre Vertreter und Vertreterinnen, die z. B. durch die Wahrnehmung einer Expertenrolle in Gremien in die Öffentlichkeit oder verschiedenen Öff-

Wurde die Öffentliche Theologie in den USA schon früh mit der so genannten *civil society* verbunden, geschieht dies im deutschen Kontext seit den 1990er Jahren und wird öffentliche Theologie vor allem im Horizont der Zivilgesellschaft und der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit verortet, womit die Öffentlichkeit der Theologie und Kirchen – so scheint es – vielfach mit einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit gleichgesetzt wird<sup>30</sup>.

### 3. Ziel und Anlage der Untersuchung

Bevor nun am Beispiel der beiden genannten öffentlichen und mit Blick auf die Migrations- und Asyldebatte öffentliches Agieren kirchlicher Akteure näher untersucht wird, bedarf es im Folgenden noch einige Anmerkungen zur Anlage und Methodik der den Ergebnissen zugrundeliegenden Untersuchung. Das öffentliche Handeln der Kirchen wird mit Blick auf Engagement und Beteiligung an den beiden großen, im Umfeld von gesetzgebenden Verfahren sehr kontrovers, geführten gesellschaftspolitischen Debatten des Schwangerschaftsabbruchs und der Debatte um Zuwanderung, Migration / Asyl untersucht. Bei beiden Debatten handelt es sich um zwei hoch normativ aufgeladene Werte- und Interessenkonflikte, die entsprechend den bisherigen Ausführungen zum Selbstverständnis der christlichen Kirchen und zur öffentlichen Theologie ein breites Engagement erwarten ließen. Folgende Fragen waren für die Untersuchung leitend: Wie bringen christlich-religiöse Akteure ihre sowohl spezifischen als auch gemeinwohlorientierten Interessen in den öffentlichen Diskurs ein? Welchen Mustern und Logiken folgt ihre Argumentation, und welche Strategien lassen sich bei der Argumentation erkennen? Welche Bezüge und Argumentationen religiöser Akteure werden in den Medien aufgegriffen und einer breiteren Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt? Auf diese Art und Weise lässt sich etwas darüber aussagen, wie und mit welchen Bezügen und Argumentationen sich religiöse Akteure in der kirchlichen wie weltlichen Öffentlichkeit positionieren und ihre Interessen vertreten sowie darüber, wie sie durch (mediale) Rezipienten positioniert werden.

Materialobjekte der empirischen Studie stellen auf der einen Seite die Printerzeugnisse der beiden großen christlichen Kirchen im Umfeld der ausgewählten Gesetzesentscheidungen und ihrer öffentlich geführten Debatten zwischen 1970 und 2004 dar. Für beide Themen, sowohl für den

---

fentlichkeiten hineinwirken, Vgl. David TRACY, *Blessed Rage for Order*, New York 1975; ferner DERS., *Public Discourse* 1975, S. 280–284.

<sup>30</sup> So z. B. wenn Heinrich Bedford-Strohm sagt: »Kirchen, die sich auf diese Perspektive einlassen, müssen *öffentliche Kirchen* in der Zivilgesellschaft sein«, Heinrich BEDFORD-STROHM, *Öffentliche Theologie und Kirche*, S. 6.

Diskurs um den Schwangerschaftsabbruch als auch den Diskurs zur Migration, wurden je drei Debattenzeiträume ausgemacht, in denen Diskussionen besonders hohe mediale Aufmerksamkeit erhielten<sup>31</sup>. Untersucht wurden zum einen direkte Äußerungen der Kirchen wie Stellungnahmen, Denkschriften, Pressemitteilungen, Interviews etc. in kircheneigenen Medien. Als Medien wurden für die beiden Konfessionen deren jeweilige Presseagenturen ausgewählt sowie je eine Kirchenzeitung<sup>32</sup>. Zudem wurden direkte kirchliche Äußerungen in der weltlichen Presse untersucht und zwar in den Organen *Süddeutsche Zeitung (SZ)*, *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, *Frankfurter Rundschau (FR)*, *Rheinischer Merkur*, *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*, *Der SPIEGEL*, *Die ZEIT* und *Stern*.

Methodisch wurde mit einer Methodentriangulation von quantitativer und qualitativer Inhaltsanalyse gearbeitet. Das empirische Material wurde in einem Datensatz *Direkte Äußerungen religiöser Akteure* (n=515), der die direkten Äußerungen in den kircheneigenen wie weltlichen Medien enthält, und einem Datensatz *Berichterstattung in den weltlichen Medien* (n=991), der die Rezeption und Wahrnehmung kirchlicher Akteure in den weltlichen Medien beinhaltet, aufbereitet und anschließend ausgewertet<sup>33</sup>. So entstand eine doppelt kontrastive Sichtweise: Zum einen konnten die Unterschiede zwischen den Konfessionen, den Debattenthemen und ihrer zeitlichen Entwicklung sowie zwischen Akteursgruppen herausgearbeitet werden<sup>34</sup>. Mit

31 Untersucht wurde der Zeitraum von 1970–2004 mit den jeweiligen Debattenspitzen. Für die Debatte um den Schwangerschaftsabbruch: 1970–1976 (Revision § 218); 1990–1995 (Novellierung durch Wiedervereinigung); 1998–2000 (Ausstieg der kath. Kirche aus der Beratungspraxis); für die Debatte um Zuwanderung, Migration/Asyl: 1980–1985 (Einwanderung und Einbürgerung); 1990–1995 (Revision Asylrechtsparagrafen); 2001–2004 (Neues Einwanderungsgesetz, Integration).

32 Katholische Nachrichten-Agentur (kna) und Evangelischer Pressedienst (epd). Für die katholische Kirche wurde eine regionale Bistumszeitung *Kirche und Leben* aus dem Bistum Münster als Teil des Katholischen Medienverbandes und für die evangelische Kirche die Zeitung »Unsere Kirche« für Westfalen und Lippe der Evangelischen Kirche von Westfalen (EKVW) und der Lippischen Landeskirchen unter dem Dach des evangelischen Medienhauses Bielefeld ausgewählt. Kriterium für die Auswahl der Kirchenzeitungen war zum einen ihre Konstanz über den gesamten Untersuchungszeitraum hinweg und zum anderen die Größe und Verbreitung derselben, so gehören beide zu den größten Publikationsorganen der jeweiligen Kirche.

33 Die softwaregestützte Analyse der Daten wurde quantitativ mit dem Programm SPSS (Version 14) und qualitativ mit dem Programm atlas.ti (Version 6.6.) durchgeführt.

34 Zum Zwecke der Systematisierung wurden vier Typen religiöser Akteure unterschieden: 1. die offiziellen Ebenen der Leitungsstrukturen der jeweiligen Kirchen. Hier wurde zwischen der nationalen Leitungsebene, worunter die Bischofskonferenz und die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) gefasst sind, und der regionalen Leitungsebene (evangelische Landeskirchen mit ihren Synoden und Landesbischöfen und die katholischen Diözesen mit den Diözesanbischöfen) unterschieden, 2. die Ordensgemeinschaften, 3. die vereinsrechtlich organisierten Verbände zu denen (a) die wohlfahrtsstaatlichen Einrichtungen, wie z. B. Caritas und Diakonie als Wohlfahrtsverbände genauso gehören wie (b) die Jugend- und Erwachsenenverbände und Vereine wie z. B. der Deutsche Evangelische Frauenbund (DEF), die

der Gegenüberstellung von *Direkten Äußerungen* und *Berichterstattung* als zwei verschiedenen Teilöffentlichkeiten ist es zum anderen möglich, die jeweiligen Spezifika der medialen Vermittlung hervorzuheben. Besonderes Augenmerk kommt dabei der Diskursstilistik der medialen Beteiligung und der Berichterstattung über die christlichen Akteure zu. Schließlich ist insbesondere in der Gegenüberstellung von *direkten Stellungnahmen*<sup>35</sup> religiöser Akteure und *Berichterstattung* über sie von Interesse, welche inhaltlichen Argumente im medialen Diskurs über Kirchen und religiöse Organisationen aufgegriffen und abgebildet werden. Sind zum Beispiel weiterhin konfessionelle Unterschiede in der Gesamtöffentlichkeit erkennbar? Werden überhaupt religiöse Argumente in der säkularen Gesamtöffentlichkeit verhandelt? Ziel dabei ist nicht die Rekonstruktion des jeweils gesamten Diskurses mit allen seinen Beteiligten<sup>36</sup>, sondern die Rekonstruktion der für die religiösen Akteure spezifischen medialen Akteurspräsenz, ihrer medialen Rollenkonzeptionen und -zuschreibungen sowie in einem wesentlichen Maße ihre inhaltlichen Argumentationsweisen innerhalb der untersuchten Debatten.

Die in den Texten gebrauchten inhaltlichen Bezüge, Argumente und Re-kurse wurden folgenden vier Gruppen zugewiesen.

1. Explizite religiöse Argumente und Inhalte<sup>37</sup>: Hier sind Argumentationsfiguren zusammengefasst, die mit dem Rekurs auf religiöse Normen und Gebote, auf biblische und theologische Bezüge, auf Gott und/oder Jesus und explizite religiöse Ordnungssysteme wie das »göttliche Naturrecht« auch eine genuin unmittelbare religiöse Argumentation ausweisen können. Als Beispiel können genannt werden, die explizite Nennung Gottes, von Gottes Willen oder der Bezug auf einen biblischen Sachverhalt, etwa das biblische Tötungsverbot.
2. Ethisch-moralische Argumentationen und Inhalte: In dieser Kategorie sind Argumente zusammengefasst, die einer moralischen Begründungslogik im menschlichen Miteinander und in der individuellen Lebensführung zugerechnet werden können, wie zum Beispiel der Rekurs auf das

---

Katholische Frauengemeinschaft (kfd), der Kolpingverein oder die Christliche Arbeiterjugend (CAJ) und schließlich (c) die so genannten Werke, z. B. die Hilfswerke wie Brot für die Welt, Adveniat oder Misereor, und schließlich 4. Initiativen und Gruppen, die teilweise langfristig, teilweise nur kurzfristig bestehen.

<sup>35</sup> Die Begrifflichkeiten »direkte Äußerungen« und »direkte Stellungnahmen« werden weitgehend synonym verwendet, da kirchliche Stellungnahmen das Gros der »direkten Äußerungen« ausmachen und im Zentrum der Analyse standen.

<sup>36</sup> Vgl. Jürgen GERHARDS [u. a.], Zwischen Palaver und Diskurs: Strukturen öffentlicher Meinungsbildung am Beispiel der deutschen Diskussion zur Abtreibung, Opladen 1998.

<sup>37</sup> Im Hintergrund dieser Klassifizierung steht die Kennzeichnung, wie sie Robert Audi für ein religiöses Argument vorgenommen hat, die für unsere Zwecke hier leicht abgeändert wurde, vgl. dazu Robert AUDI, *Religious commitment and secular reason*, Cambridge 2000.

Gewissen und die Gewissensfreiheit, auf den Schutz des menschlichen Lebens oder das Tötungsverbot, die jedoch auf eine unmittelbar religiöse (Er-)Kenntlichkeit verzichten;

3. Sozialethische Argumente und Inhalte: Diese beziehen sich auf die Ethik sozialen Zusammenlebens und beinhalten Argumente wie den Bezug auf die Menschenrechte, Menschenwürde, Solidarität etc. Unter Umständen tragen sie einen religiösen Anknüpfungspunkt in sich, werden aber nicht in Verbindung mit expliziten religiösen Quellen genannt und sind ohne weiteres anschlussfähig an säkulare oder nicht-religiöse Traditionen<sup>38</sup>.
4. Politisch-gesellschaftliche Argumentationen und Inhalte: Diese beziehen sich auf Argumente, in denen politische, juristische Argumentationen sowie sozialpolitische Forderungen zusammengefasst sind, so z. B. die Forderung nach Verbesserung der Familienpolitik.

Und schließlich wurde fünftens eine Gruppe von Argumenten eingeführt, die als ›religiöse Marker‹ bezeichnet werden. Damit sind Bezeichnungen gemeint, die keine inhaltliche Bestimmung von Religiosität vornehmen, sondern über ›semantische/diskursive Signalfunktionen‹ verfügen, sondern Religiosität über äußere, eher formale Merkmale wie den Bezug auf religiöse Autoritäten, zum Beispiel den Papst oder eine Enzyklika, über religiöse Selbstbezüge in Formulierungen wie etwa *wir Christen* oder *die Bischöfe* oder über religiöse Rahmungen, die die eigentliche Argumentation mit wenigen religiösen Bezügen säumen, bestimmen. Damit verknüpfen religiöse Marker sämtliche geäußerte Annahmen selbst sinnhaft mit dem christlichen Begründungssystem.

#### 4. Mediale Sichtbarkeit und öffentliche Präsenz

Die medial vermittelte Präsenz der kirchlichen Akteure soll im Folgenden mit Blick auf die Beteiligung und Sichtbarkeit an den beiden Debatten und entlang der konfessionellen Spezifik beleuchtet werden.

---

<sup>38</sup> Die hier vorgenommene Kategorisierung wurde induktiv, aus der Analyse des empirischen Materials entwickelt. Sie hat v. a. heuristische Funktion, indem sie uns erlaubt, die verschiedenen, in den direkten Äußerungen religiöser Akteure und die in der Berichterstattung rezipierten Inhalte und Argumente zu systematisieren. Dabei ist uns bewusst, dass zwischen den Kategorien fließende Übergänge bestehen; insbesondere stellen die zweite, die ethisch-moralischen Argumente, und die dritte Gruppe, die der sozialetischen Argumentation, die zwei klassischen Richtungen einer individuellen und einer auf das Kollektiv der Gesellschaft ausgerichteten Ethik dar, zwischen denen hier aus forschungspraktischen und heuristischen Gründen unterschieden wird (Trutz RENDTORFF, Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Stuttgart 1980; Eilert HERMS, Art. Moral, in: Dieter JÜNGEL [u. a.] (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 5, Tübingen<sup>4</sup> 2002, Sp. 1484–1486).

Innerhalb des untersuchten Debattenspektrums ergeben sich auffällige Divergenzen bezüglich des Umfangs der Präsenz innerhalb des jeweiligen Themenfeldes. Die verschiedenen Debatten um die Abtreibung haben die großen christlichen Kirchen insgesamt deutlich stärker mobilisiert als die Debatte um Zuwanderung und Asyl. In den kircheneigenen Medien ist der Konflikt um den Schwangerschaftsabbruch insgesamt mit 66,8% (n=344) der Beiträge gegenüber 33,2% (n=171) der Stellungnahmen beim Migrationsthema wesentlich prominenter in der Öffentlichkeit vertreten. Die öffentliche Verhandlung der Debattenspitzen in den kircheneigenen Medien zu den beiden Themenkomplexen spiegelt sich in der weltlichen Berichterstattung über die religiösen Akteure. Diese Präsenz der Debattenthemen kann strukturiert werden als Entsprechung zu dem allgemeinen öffentlichen Interesse an den beiden Diskussionen. Das größere Interesse der weltlichen Öffentlichkeit am Abtreibungsdiskurs drückt sich in einem Übergewicht der weltlichen Berichterstattung aus. Mit 70,6% (n=700) gegenüber 29,4% (n=291 Einwanderungsdebatte) dominiert das Thema des Schwangerschaftskonflikts die Schlagzeilen der Berichterstattung in einem sehr viel höheren Maße als die Direkten Äußerungen. Der bereits entstandene Eindruck einer stärkeren Konflikthaftigkeit des bioethischen Themas in seiner gesellschaftlichen Relevanz wird noch potenziert. Fast doppelt so häufig wie die Repräsentanten der protestantischen Kirche haben sich katholische Akteure insgesamt zu den analysierten Themenfeldern geäußert (katholisch 60%; n= 309; evangelisch 31,3%; n=161).

Der thematische Vergleich der einzelnen Debattenspitzen im Zeitverlauf zeigt für das Themenfeld Einwanderung und Asyl einen parabolischen Verlauf, für die einzelnen Abtreibungsdebatten demgegenüber eine abnehmende Tendenz. Die Debatte über den Paragraphen 218 hat mit knapp 50% in den 1970er Jahren ihren höchsten Debattenanteil und stellt damit die größte der drei Debatten um den Schwangerschaftsabbruch dar. Demgegenüber ist in der Migrationsdebatte die Asyldebatte der 1990er Jahre diejenige mit der stärksten medialen Präsenz kirchlicher Akteure. In den beiden anderen Debattenspitzen zur Zuwanderung (24,0%) und zum neuen Einwanderungsgesetz (26,3%) waren die Kirchen ungefähr gleich stark vertreten.

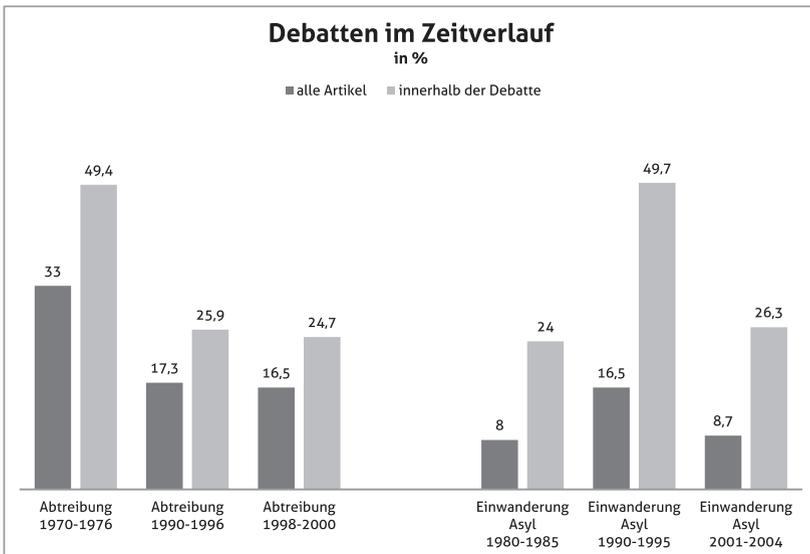


Abbildung 1: Debatten nach Themenschwerpunkt im Zeitverlauf:  
kircheneigene Medien

Die öffentliche Verhandlung der Debattenspitzen in den kircheneigenen Medien zu den beiden Themenkomplexen spiegelt sich in der weltlichen Berichterstattung über die religiösen Akteure (Abb. 2). Diese Präsenz der Debattenthemen kann als Entsprechung zu dem allgemeinen öffentlichen Interesse an den beiden Diskussionen gelesen werden. In der weltlichen Medienlandschaft spiegeln sich die Befunde aus den direkten Stellungnahmen allerdings nur bedingt, insofern zwar ebenfalls über die Themen berichtet wird, der Schwerpunkt der Berichterstattung jedoch auf der Abtreibungsdebatte liegt. Mit 70,6% (n=700) gegenüber 29,4% (n=291 Einwanderungsdebatte) dominiert das Thema des Schwangerschaftskonflikts die Schlagzeilen der Berichterstattung in einem sehr viel höheren Maße als die direkten Stellungnahmen.

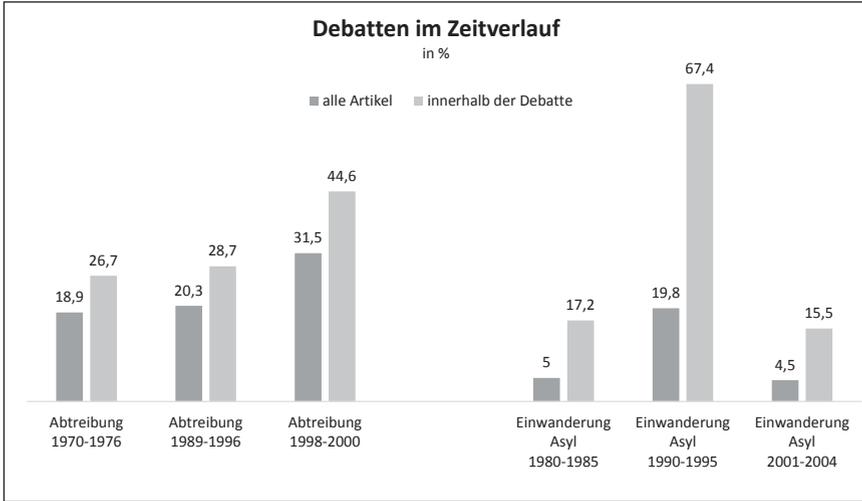


Abbildung 2: Debattenumfang nach Themenschwerpunkt im Zeitverlauf: weltliche Presse

Beim Einwanderungsthema hingegen schlägt sich die Debatte um die Änderung des Asylrechtsparagrafen in den 1990er Jahren viel deutlicher in den Berichterstattungen nieder als in der Bearbeitung des Themas durch die kircheneigenen Medien, ein Befund, der als Zeichen für die hohe gesellschaftliche Relevanz der Kirchen als wichtige Akteure in diesen Debatten gelesen werden kann. In der Debatte um Änderung des Asylrechtparagrafen ging es um das grundsätzliche Recht auf Asyl politisch Verfolgter, welches aus christlicher Perspektive aufgrund des in den Evangelien begründeten Umgangs mit dem Fremden und des Schutzes von Bedürftigen als unumstößlich gilt.

Interessant hinsichtlich der medialen Präsenz ist die Gleichzeitigkeit bzw. die zeitliche Versetzung der Debatten. In den 1970er Jahren dominierte das Abtreibungsthema und in den 1980er Jahren das Einwanderungsthema. In den 1990er Jahren erleben beide Debattenthemen eine Spitze, deren gemeinsamer Ausgangspunkt jeweils in den (zivil-)gesellschaftlichen, politischen und juristischen Neuverhandlungen während der Zusammenführung der beiden deutschen Staaten liegt. Hier schafft ein gesamtöffentliches Großereignis die Gelegenheitsstruktur für einen gemeinsamen Fluchtpunkt. Die dritte Abtreibungs- respektive Einwanderungsdebatte erfährt kaum gegenseitige zeitliche Überschneidung, zumal in der erstgenannten ein interner kirchlicher Konflikt mehr als Reaktion auf gesellschaftlichen Wan-

del, denn als Ausrichtung auf einen aktuellen gesellschaftspolitischen Konflikt zu interpretieren ist. Einige wenige Dokumente behandeln in den 1990er Jahren beide Themen gleichzeitig, ohne hingegen eine diskursiv-inhaltliche Querverbindung herzustellen. Innerhalb dieser untersuchten Debatten ist es thematisch nie zu einer *issue*-Koalition durch verschiedene Akteure gekommen, selbst wenn in einigen Fällen beide Themen im selben Dokument verhandelt wurden.

## 5. Medial vermittelte Inhalte

Der Blick auf die inhaltlichen Rekurse und Argumente, die in die Debatten eingebracht werden, macht deutlich, wie sehr die Art des Themas, das öffentlich debattiert wird, die Argumentation auch der religiösen Akteure in unterschiedlicher Weise beeinflusst. So evozieren bioethische Themen wie die Debatte um den Schwangerschaftsabbruch, aber auch Stammzellenforschung oder Präimplantationsdiagnostik, in höherem Maße explizite religiöse Argumentation, Deutungen und Wertungen als Themen wie Zuwanderung und Migration oder das Zusammenleben Angehöriger unterschiedlicher Religionen. Neben den einzelnen religiösen Bezügen rekurrieren die unterschiedlichen Debatten auch auf unterschiedliche Argumentationszusammenhänge.

Entsprechend der vorgenommenen Operationalisierung in den inhaltlichen Bezügen und Argumentationen, dominieren in den direkten Äußerungen in der Abtreibungsdebatte die ethisch-moralischen Bezüge mit 94,2%, während in der Migrationsdebatte die gesellschaftspolitischen Argumente den höchsten Anteil einnehmen (89,5%). Häufig findet in der Migrationsdebatte zudem eine ethisch-moralische Argumentation Verwendung mit einem Anteil von 76,5%, gefolgt von einer sozialetischen Argumentation mit 67,0%.

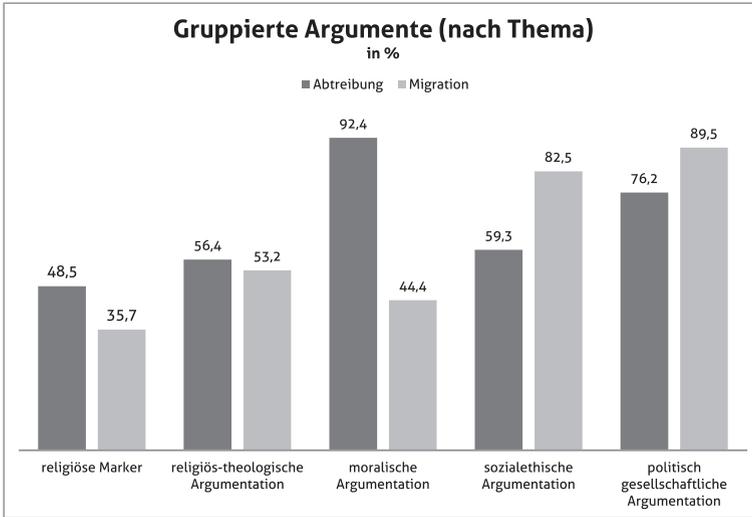


Abbildung 3: Gruppierte Argumente nach Debattenthema

Dabei zeigen sich erhebliche Unterschiede in der inhaltlichen Themensetzung zwischen den beiden Themenfeldern des Schwangerschaftsabbruchs und der Migration und Einwanderung. Dieser Befund weist auf die enge Verbindung von Politikfeld und thematischer Debattenführung hin. Dies soll am Beispiel der Debatte um Migration noch etwas näher gezeigt werden.

Das Feld der Argumente in der Migrationsdebatte wird insbesondere von (sozial-)politischen, juristischen und sozialethischen (z. B. Rekurs auf soziale Verantwortung, auf Mitmenschlichkeit) Argumentationen angeführt<sup>39</sup>. Besondere Bedeutung kommt naheliegender Weise auch dem Rekurs auf Integration zu. Explizit religiöse Argumente mit biblischer und theologischer Bezugnahme erfolgen (erst) an siebter Stelle, unmittelbar gefolgt von Bezügen auf Menschenrechte und Menschenwürde. Das erste Drittel im

<sup>39</sup> Unter juristischen Begründungen werden hier Rekurse auf juristische Sachverhalte verstanden, wie z. B. die Einhaltung des Rechts auf Asyl, Berufung auf Grund- und Verfassungsrechte, den Bezug auf den Rechtsstaat, allgemein der Rekurs auf rechtliche Sachverhalte und die Notwendigkeit juristischer Maßnahmen etc. Ähnlich verhält es sich mit politischen Maßnahmen, hierunter werden Rekurse oder Forderungen nach politischem Handeln und politischen Maßnahmen gefasst. Einzelne juristische oder politische Sachverhalte, die in der Argumentation besondere Bedeutung haben, wurden zudem einzeln gefasst, wie der Bezug auf Menschenrechte und Menschenwürde, auf Integration oder auch nach sozialen Maßnahmen wie bessere Unterstützung für alleinstehende Mütter, Einrichtung von Beratungsstellen etc. Zu beachten ist allerdings, dass es sich bei diesen Kategorien in gewisser Weise um Sammelkategorien handelt, in denen einzelne Bezüge zusammengefasst sind, und nicht um ein einzelnes Argument.

Feld der Argumentationsfiguren wird vor allem von gesellschaftspolitischen und sozialetischen Aspekten dominiert, bei denen, insbesondere bei den sozialetischen, die religiöse Motivierung im Hintergrund steht, jedoch nicht explizit wird. Damit scheint eine hohe Anschlussfähigkeit an das politische System und an die sozialpolitischen Dimensionen, die auch die Bevölkerung und den öffentlichen Diskurs interessieren, gegeben. Der Anschluss an die eigene religiöse Tradition erfolgt beim Migrationsthema wie beim Abtreibungsdiskurs im Mittelfeld mit dem Rekurs auf Jesus und Gott, sowie durch die Bezugnahme auf religiöse Gebote und Normen. Die geringsten Rekurse unter den explizit religiösen Argumenten in der Migrationsdebatte erfolgen auf das religiöse Gewissen, religiös verankerte Ordnungssysteme und auf das für den Abtreibungsdiskurs klassische Unverfügbarkeitsargument.

<b>Argument</b>	<b>%</b>	<b>Gruppe</b>
juristische Argumentation	56,1	politisch-gesellschaftlich
politische/sozialpolitische Argumentation	56,1	politisch-gesellschaftlich
soziale Verantwortung	50,9	sozialetisch
Sozialpolitische Forderungen	36,8	politisch-gesellschaftlich
Rekurs auf Integration	36,8	politisch-gesellschaftlich
Mitmenschlichkeit/ gegen Unmenschlichkeit	31,0	sozialetisch
biblische und theologische Bezüge	30,4	religiös-theologisch
Menschenrechte	29,8	sozialetisch
Menschenwürde	28,7	sozialetisch
ethische Ordnungssysteme (nicht religiös)	26,9	moralisch
Verhältnis Kirche-Staat	23,4	politisch-gesellschaftlich
Schutz des menschlichen Lebens	22,2	moralisch
Jesus/Gott	16,4	religiös-theologisch
Solidarität	16,4	sozialetisch

wirtschaftliche Argumentation	14,6	politisch-gesellschaftlich
Verantwortung	14,0	sozialethisch
religiöse Gebote und Normen	14,0	religiös-theologisch
Rekurs auf religiöse Gebote und Normen (inkl. rel. Tötungsverbot)	12,9	religiös-theologisch
Einsatz für die Schwachen, Armen, Benachteiligten	11,7	sozialethisch
Gewissen/Gewissensfreiheit (nicht religiös)	10,5	moralisch

Tabelle 1: Einzelargumente der Debatte Einwanderung und Asyl im Ranking

Im Themenfeld Einwanderung ging es in den 1990er Jahren vor allem auch um die Änderung des Asylrechts und um die zunehmenden ausländerfeindlich motivierten Übergriffe auf Unterkünfte von Asylantragstellern und Asylantragstellerinnen. Wie sehr die sozialethischen und politischen Argumentationen im Vordergrund stehen, sollen die folgenden beiden Beispiele zeigen:

Es gilt die möglichen Einfall Stellen und die Wirkungen rassistischen Gedanken und Gefühlsgutes aufzuspüren und konkret zu benennen. Dazu gehört nicht zuletzt, solche Menschen auch persönlich und direkt anzusprechen, die bewußte oder unbewußte rassistische Vorurteile zum Ausdruck bringen, die durch ihre öffentlichen Äußerungen dazu beitragen, daß rassistisch motivierte Gewalttaten einen psychologisch gesetzten Grundnährboden haben<sup>40</sup>.

Kirchliche Beiträge um die Debatte zur Änderung des Asylrechts bezogen sich somit zum einen stark auf den politischen Prozess, andererseits stellten sie sich der Analyse gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen, aus welcher sich für sie die Herausforderung für die Formulierung christlicher Positionen innerhalb der Gesellschaft ableitete.

Unsere Welt befindet sich in einem radikalen Umbruch. (...) Die Bevölkerungsexplosion, der wachsende Reichtum der Reichen auf Kosten der wachsenden Armut der Armen, die Mobilität des Menschen, die für die Unterdrückten, Verfolgten und Armen zur Hoffnung wird, woanders vielleicht ein menschenwürdiges Leben führen zu können, haben uns eingeholt. Die existierenden politischen Systeme erweisen sich bis jetzt als nicht ausreichend anpassungsfähig, um die anstehenden Probleme menschenwürdig zu regeln. Die Krise der Institutionen heißt auch Krise der wertevermit-

<sup>40</sup> kna-Meldung »Rassismus ist Negation Gottes«. Sterzinsky: »Auch Kirche trug zu Vorurteilen bei«, 30.05.1994.

telnden Institutionen. Plan- wie Marktwirtschaft vermögen den Hunger der Welt nicht zu stillen. Ordnungsprinzipien und Ordnungsstrukturen (wie die Kultur oder der Nationalstaat mit seinen jeweiligen Staatsbürgerschaftsregelungen, auch die großen Religionen) werden in dem Maße ordnungs-untauglich und unglaubwürdig, in dem ›Ordnung‹ nur durch Grenzziehung, nur durch Ab- und Ausgrenzung geschaffen werden soll: Es scheint, daß sie vorhandene Aggressionspotentiale mehr schüren als befriedigen<sup>41</sup>.

Im *Zeitverlauf der Debattenspitzen* verschieben sich die religiösen und weltlichen Argumentationsweisen nur bedingt. Obwohl sich im untersuchten Zeitverlauf die Rolle und das Selbstverständnis der Kirchen in der Gesellschaft gewandelt haben und mit der Säkularisierung und Pluralisierung der gesellschaftlichen Teilbereiche und der Entkirchlichung und Individualisierung von Christinnen auch auf individueller Ebene erhebliche Verschiebungen im religiösen Feld stattgefunden haben, die auf einen Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen in der Gesellschaft hinweisen, spiegelt sich dieser Bedeutungsverlust der Kirchen in der Gesellschaft in den verwendeten Inhalten in den untersuchten Debatten nur bedingt. Zunächst lässt sich durch die kontinuierlich hohe Partizipation der Kirchen in den öffentlichen Debatten auf eine starke Sichtbarkeit des Religiösen in der Gesellschaft rückschließen<sup>42</sup>.

Auffällig sind die 1990er Jahre: In beiden Debatten und in allen Argumentationsfeldern zeichnet sich ein deutlicher Zuwachs von Wertebegründungen in der Öffentlichkeit gegenüber den 1970er und 1980er Jahren ab. In der Abtreibungsdebatte steigen explizite religiöse Überzeugungen wie der Rekurs auf religiöse Gebote und Normen sowie Bezüge auf biblische und theologische Quellen. Ebenso steigen im säkularen und sozialetischen Feld der Rekurs auf sozialpolitische Forderungen und juristische Argumentationen wie der Appell an die soziale Verantwortung oder der Verweis auf Menschenrechte und Menschenwürde. In der zweiten Einwanderungsdebatte, der Debatte um den Asylrechtsparagrafen in den 1990er Jahren, nehmen die hier untersuchten religiösen und nicht-religiösen Begründungen und Überzeugungen in den Diskursen ebenfalls zu. Ebenfalls steigt hier mit der Nennung des religiösen Gewissens, biblischer und theologischer Bezüge sowie mit dem Rekurs auf Jesus oder Gott die Verwendung expliziter religiöser Begründungen in der Öffentlichkeit. Im ethischen und moralischen Bereich nimmt der Verweis auf den Schutz des menschlichen Lebens, auf Menschenwürde und Verantwortung zu. Die sozialpolitische und juristische Argumentation erreicht ebenfalls ihre höchste Spitze in den ausgewählten Fallbeispielen. In den Debatten um die 2000er Jahre werden seitens christli-

---

41 Ebd.

42 CASANOVA, Public Religion.

cher Akteure die öffentlichen Diskurse dann wieder abnehmend mit den hier genannten religiösen und säkularen Werten gespeist. Religiöse Marker wurden in den 1990er Jahren vor allem in der Migrationsdebatte am geringsten verwendet. Hier bildet sich erneut ein Muster christlicher Argumentationsweise in öffentlichen Debatten ab. Je explizit religiöser der Diskurs bestritten wird, desto weniger ist der Bezug auf rahmende und symbolisierende religiöse Marker vonnöten. Einerseits könnte in den 1990er Jahren als gesellschaftliche Umbruchsphase das Interesse und die *Nachfrage* in Medien, Öffentlichkeit und Gesellschaft nach religiösen Werten hoch gewesen sein, andererseits sahen die christlichen Akteure womöglich selbst die Gelegenheit und die Notwendigkeit, den Diskurs mit religiösen Begründungen anzureichern und zu bestreiten. Als ein Erklärungsansatz für diese Auffälligkeit könnte die Umbruchssituation in der Gesellschaft durch die *Wiedervereinigung* beider deutscher Staaten in Betracht gezogen werden. Die Transformationen der 1990er Jahre wirkten tief in das religiöse Feld und in die religionsdemografische Zusammensetzung der Bevölkerung hinein<sup>43</sup>. Dies schlug sich in den beiden untersuchten Themenfeldern konkret nieder. So musste im Themenfeld der Migration ein gemeinsamer Umgang mit dem Status von Gastarbeitern und Gastarbeiterinnen sowie Asyl-antragstellern und Asyl-antragsstellerinnen erarbeitet werden, in der Debatte um den Schwangerschaftsabbruch galt es im Zuge des sogenannten Einigungsvertrages eine Anpassung des Paragraphen 218 mit der bis dahin in der DDR geltenden liberalen Fristenlösung zu finden. Mit der Wiedervereinigung kam ein großer Personenkreis hinzu, der Träger säkularer Einstellungen war. Die Kirchen in den neuen Bundesländern mussten ihr Verhältnis zum Staat und auch zur Kirche in den alten Bundesländern erst reformulieren und finden. Insbesondere zu Beginn der 1990er Jahre schien vor den skizzierten Hintergründen aus kirchlicher Sicht ein hohes Maß an wertebundenen Orientierungsangeboten zentral.

Insgesamt kann für das Agieren der religiösen Akteure in der Öffentlichkeit festgehalten werden, dass das Thema der Debatte bei der Auswahl und Verwendung einiger religiöser Argumente eine zentrale Rolle einnimmt, und sich die Akteure in hohem Maße auch an die nicht-religiösen Argumentationen der allgemeinen Öffentlichkeit anschließen. In diesem Sinne können für den Migrationsdiskurs vor allem die sozialetischen und gesellschaftspolitischen Debattenargumente im Zusammenhang mit der Anschlussfähigkeit an religiöse oder weltliche Begründungssysteme als Brückendiskurse zwischen den beiden Begründungsquellen diskutiert werden.

---

<sup>43</sup> Gert PICKEL / Kornelia SAMMET, Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland: Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011.

## 6. Kirchliches Selbstverständnis und mediale Fremdzuschreibung im öffentlichen Raum

Wie sehen die christlichen Kirchen ihre Rolle in der Gesellschaft und welcher Ort und welche Rolle wird ihnen in der medialen Berichterstattung seitens der Gesellschaft zugeschrieben? Abschließend soll dieser Frage aufgrund ausführlicher qualitativer Analysen der Debattenbeiträge und der Berichterstattung über das Handeln kirchlicher Akteure exemplarisch nachgegangen werden<sup>44</sup>. Der oben vorgestellte Diskurs um die öffentliche Theologie machte schon deutlich, dass es den Kirchen darum geht, ihre Inhalte in die Gesellschaft einzubringen, um diese aktiv mitzugestalten. Wie die Kirchen ihre eigene Stellung und Rolle dabei sehen, wird an einigen wenigen Beispielen aus dem empirischen Material einzufangen versucht.

Ohne die historische Entwicklung des Verhältnisses von Kirchen und Staat / Gesellschaft in Deutschland hier im Einzelnen darlegen zu können, zeigt sich doch für das letzte Viertel des 20. Jahrhunderts die positive Anerkennung der Neutralität des Staates, insbesondere gegenüber der religiösen Pluralität der modernen Gesellschaft.

Protestantismus und römischer Katholizismus haben bis in das 20. Jahrhundert hinein Lebensrhythmus und Traditionen in Deutschland nachhaltig geprägt. Das zeigt sich beispielhaft an der Sonn- und Feiertagskultur. Vor diesem Hintergrund hat sich ein besonderes Verhältnis zwischen Staat und Kirche entwickelt, nach dem es den Kirchen zukommt, die Inhalte der Werteordnung wesentlich mitzugestalten. Rechtlich hat das Christentum jedoch keinen Vorrang vor anderen Religionen oder Weltanschauungen. Ungeachtet dieser besonderen Beziehung zu den Kirchen ist der Staat weltanschaulich neutral<sup>45</sup>.

Weite Kreise der Öffentlichkeit sind gegenüber Kirche und christlichem Glauben gleichgültig. Es gibt eine laizistische Offensive in unserer Gesellschaft. Umso wichtiger ist es, daß Christen ihre Positionen nicht räumen, um sich nicht in eine heilige Nische zurückzuziehen. Sie müssen sich offensiv als Christen bekennen und dürfen Streit nicht scheuen – das gehört zu einer freiheitlichen Gesellschaft. Wir sollten aber auch bereit sein, uns den Fragen der Gesellschaft zu stellen und zugeben, daß wir

---

<sup>44</sup> Dabei wird hier ausschließlich auf die inhaltliche Seite rekurrier. Fragen der historischen Entwicklung und zeitlichen Veränderungen wie auch der Diskursstilistik werden nicht behandelt. Dass die kirchlichen Akteure nicht nur wertschätzend und konstruktiv aufgetreten sind, macht insbesondere die Abtreibungsdebatte deutlich. Vgl. ausführlicher dazu wie insgesamt zur Rollenselbstbeschreibung und Fremdzuschreibung Judith KÖNEMANN [u. a.] (Hg.), *Religiöse Interessenvertretung*, Paderborn 2015, S. 125–170.

<sup>45</sup> epd Dokumentation: »Zusammenleben gestalten. Ein Beitrag des Rates der EKD zu Fragen der Integration und des Zusammenlebens«, 13.01.2013.

nicht die Antworten von gestern geben können. Wir müssen aus dem Glauben heraus neue Antworten formulieren<sup>46</sup>.

Gerade im Migrationsdiskurs kommt die eigene Rollenzuschreibung, den Schwachen Schutz zukommen zu lassen und eben dafür einzutreten, deutlich zum Ausdruck und wird immer wieder formuliert.

Die Landessynode lehnt eine Einschränkung oder Aufhebung des Grundrechts auf Asyl und der Rechtsweggarantie ab. Diese könnte zu einer Aushöhlung der humanitären und rechtsstaatlichen Substanz unserer Rechtsordnung beitragen. Zudem würde in der gegenwärtigen Situation der Eindruck erweckt, daß Gewalt zu politischem Erfolg führt. [...] Die Landessynode bittet alle Christen, für die Rechte der Flüchtlinge auch öffentlich einzutreten und ihnen, wo immer es geht, praktische Hilfe und Unterstützung zu gewähren und unter Wahrung ihrer Menschenwürde als Nächsten zu begegnen<sup>47</sup>.

Die qualitative Analyse des empirischen Materials insgesamt über den Zeitverlauf der Debatten verdeutlicht, dass das Rollenselbstverständnis über die Reflexion und Modellierung des eigenen Verhältnisses zum Staat (historisch v. a. zur Demokratie) und zur Gesellschaft klassisch theologisch über das Verhältnis von *Kirche und Welt* in Auseinandersetzung mit den jeweilig konkreten gesellschaftspolitischen Debatten entwickelt wird. Kritik und Positionierungen werden anhand allgemeiner Prinzipien des demokratischen Zusammenlebens vorgebracht und von den konkreten Debattenthemen abgeleitet. Die Kirchen verstehen sich dabei selbst als kritisch-konstruktive Mitgestalterinnen des Gemeinwesens bzw. der Gesellschaft, die aufgrund ihrer religiösen Rückgebundenheit und nicht zuletzt auch aufgrund ihrer historischen Rolle geeignet sind, ethisch-moralische Grundlagen und Werte gesellschaftlichen Zusammenlebens für das Gemeinwesen zur Verfügung zu stellen. Dieses Selbstverständnis beruht allerdings auch darauf, nicht gänzlich in dieser Gesellschaft aufzugehen, sondern vielmehr bei allem integralen und integrativen Verständnis über das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft *kritisches Gegenüber* zu bleiben, um aus Sicht der Kirchen und ihrer religiös-wert-normativen Grundlagen *notwendige* Kritik an gesellschaftlichen Entwicklungen üben zu können. Theologisch gesprochen wollen die Kirchen nicht nur Integration in die Gesellschaft leisten, sondern auch *prophetischer Kritik* sein. Dieses grundlegende Selbstverständnis führt dann auch zu Selbstbeschreibungen wie derjenigen der Wächterin (vor allem in den 1970er Jahren), der kritischen Stimme in der

---

46 kna Meldung: »Kein Rückzug in die heilige Nische. ZdK-Präsident Meyer: Kirche soll in Konfliktberatung bleiben«, 19.01.1999.

47 (ebd.) epd Dokumentation: »Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg, Synodalausschuss für Ökumene: Brief an den Vorsitzenden der EKD«, 17.02.1993.

modernen Gesellschaft, aber auch zu Selbstbeschreibungen wie z. B. der Anwaltschaft für die Marginalisierten (vor allem im Migrationsdiskurs).

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Das Rollenselbstverständnis der christlichen Kirchen in der Gesellschaft wird von den Akteuren in Abhängigkeit zu gesellschaftlichen Veränderungsprozessen reflektiert. An die Zivilgesellschaft, die Politik und weitere Akteure im religiösen Feld adressieren die untersuchten Autoren ihre Stellungnahmen und bestimmen in diesem Beziehungsgeflecht die eigene Rollenkonzeption. Die Realisierung des Anspruchs auf Mitgestaltung des Gemeinwesens hat sich dabei – nicht inhaltlich, aber mit Blick auf die gesamtgesellschaftlichen Veränderungen – gewandelt. So führte die Akzeptanz und teilweise positive Anerkennung einer religiös-weltanschaulichen Pluralität inzwischen in hohem Maß zu der Erkenntnis, auf dem gesellschaftspolitischen Feld nicht mehr der einzige Akteur zu sein, mit allen Konsequenzen hinsichtlich der Legitimierung, die dies nach sich zieht. Der Anspruch auf Öffentlichkeit der christlichen Kirchen gestaltet sich aber auch je nach Politikfeld, Verortung in der Hierarchie der Organisation und Sprecherposition unterschiedlich und trägt Veränderungen auf diese Weise Rechnung.

Analysiert man die mediale Berichterstattung über religiöse Akteure in den untersuchten Debattenfeldern, so kann man auch angesichts der gleichbleibend hohen Präsenz über den Zeitverlauf hinweg festhalten, dass das Interesse am Thema Religion und an religiösen Themen in der Öffentlichkeit entgegen aller Entkirchlichungsprozesse nach wie vor hoch und in den letzten Jahren sogar steigend ist. Für die mediale Fremddarstellung religiöser Akteure können dabei zwei Tendenzen beobachtet werden: eine wertschätzende inklusive Berichterstattung steht einer unmittelbar exkludierenden, kritisierenden Berichterstattung gegenüber<sup>48</sup>, und Journalisten werden immer mehr selbst zu Meinungsmachern in strittigen öffentlichen Fragen über das religiöse Feld<sup>49</sup>. Die Beteiligung christlicher Akteure in der medialen Öffentlichkeit und der damit verbundene Versuch, mittels öffentlicher Meinungsbildung Einfluss auf die Gesellschaft und das politische Tagesgeschäft zu nehmen, wird durch die medialen Berichterstattungen an sich nicht zurückgewiesen, wenn auch Grenzen aufgezeigt, wenn die ungeschriebenen vorgesehenen, gesellschaftlichen Rollen und Kompetenzrahmen überschritten werden. Insgesamt aber firmiert der mediale Raum als der akzeptierte Ort für die Beteiligung und wechselseitige Aushandlungspro-

---

<sup>48</sup> Vgl. Nicolai HANNIG, Von der Inklusion zur Exklusion? Die Medialisierung und Verortung des Religiösen in der Bundesrepublik Deutschland (1945–1970), in: Frank BÖSCH / Lucian HÖLSCHER (Hg.), Kirchen – Medien – Öffentlichkeit: Transformationen kirchlicher Selbst- und Fremddeutung seit 1945, Göttingen 2009, S. 33–65.

<sup>49</sup> Vgl. Christel GÄRTNER [u. a.] (Hg.), Religion bei Meinungsmachern: Eine Untersuchung bei Elitejournalisten in Deutschland, Wiesbaden 2012.

zesse christlicher, zivilgesellschaftlich organisierter Akteure an politischen Debatten. Die Stellungnahmen christlicher Organisationen und ihrer Repräsentanten sowie Personen des religiösen Feldes sind in der Öffentlichkeit eher wieder zunehmend präsent. Das bedeutet: Die zu beobachtenden Säkularisierungs- bzw. Entkirchlichungsprozesse schlagen sich bisher nicht in einer geringeren Aufmerksamkeit seitens der weltlichen Medien an religiösen Akteuren oder gegenüber religiösen Themen nieder. Die kirchliche Präsenz wird vielmehr wie bei anderen Lobby- und Interessenorganisationen als relativ selbstverständlich erachtet. Paradoxerweise sind diejenigen, die kaum einen demokratischen Diskursstil pflegen bei den Medien nicht unbeliebt, da der Nachrichtenwert skandalträchtiger Aussagen attraktiv ist. Auch wenn also die distinkten Akteure von vielen Seiten der Gesellschaft und von der Politik Kritik erfahren, können sie aufgrund der medialen »Nachfrage« davon ausgehen, dass sie ihren Platz in der medialen Öffentlichkeit zwar behalten, gesellschaftlich jedoch nicht automatisch als Diskurspartner geschätzt werden und konkreten Einfluss auf die gesetzgebenden Verfahren haben. Die hohe Akzeptanz religiöser Akteure als Debattenteilnehmer an den untersuchten Politikfeldern drückt sich insgesamt in dem Ausbleiben einer Skandalberichterstattung aus. Die kirchliche Beteiligung an öffentlichen Verhandlungen über ethische Themen in der Bundesrepublik »an sich« wird in der modernen, pluralisierten Gesellschaft keineswegs zum Tabubruch oder einer normativen Abweichung erhoben. Der Mitgestaltungsanspruch kirchlicher Akteure und die Vertretung religiös-wertgebundener Interessen in der Öffentlichkeit werden dabei im zeitlichen Verlauf mit Sicht auf alle untersuchten Debatten und Themenfelder als selbstverständlich anerkannt.

Bei aller Sensibilität auch für Grenzen wird den Kirchen zugleich die Rolle als Institution für gesellschaftliche und individuelle Werte- und Sinnstiftung sowie die Anwaltschaft für Recht und Gerechtigkeit unter Einschluss der Parteinahme für die Marginalisierung jedweder Art zugeschrieben – eine Zuschreibung, die ihrem eigenen Rollen- und Selbstverständnis durchaus entspricht.

Friederike Böllmann

## Wie viele Wege führen nach Brüssel? Die politische Mobilisierung religiöser Organisationen in der europäischen Öffentlichkeit<sup>1</sup>

### 1. Politische Entwicklung und sozialwissenschaftliche Perspektiven

Dieser Beitrag wird sich den Fragen widmen, wie sich die Beteiligung von Religionsgemeinschaften in der EU-Politik entwickelt hat, und was die Auseinandersetzung mit der säkularen und pluralistischen politischen Umgebung für die Religionsorganisationen selbst bedeutet. Die hier im folgenden vorgestellte Untersuchung katholischer, protestantischer, orthodoxer, muslimischer, jüdischer und humanistischer Organisationen, die sich am Europäischen Verfassungskonvent von 2002–2003 beteiligt haben, führt aktuelle Fragestellungen sowohl der politikwissenschaftlichen Globalisierungs- und Europaforschung, der Religionssoziologie und der Organisationssoziologie zusammen<sup>2</sup>.

Die ersten theoretischen Vorüberlegungen entstammen *politikwissenschaftlichen* Untersuchungen. Beispielhaft – und mit einem Augenzwinkern – sei hier die Arbeit »Wie die Löffelente bis nach Brüssel kam« erwähnt, welche die Europäisierung von Umweltschutzorganisationen in den Blick nimmt<sup>3</sup>. Natürlich ist die Frage berechtigt, mit welchem Nutzen sich Religionsforscher und Religionsforscherinnen mit Enten beschäftigen könnten, weshalb es wohl einer kurzen Erläuterung bedarf. Obwohl sie vor nationalen Grenzen nicht Halt machen, wurden Löffelenten (und deren Schicksal) in Bonn, Paris, Wien, und den anderen Hauptstädten der Europäischen Union behandelt. Dies änderte sich in den letzten Jahrzehnten mit jedem politischen Integrationsschritt.

---

1 Diesem Aufsatz liegt eine Vorlesung zugrunde, die am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz am 1.7.2013 gehalten wurde. Sie war Teil der Ringvorlesung »Die europäische Integration und die Kirchen: Akteure und Rezipienten« des Graduiertenkollegs »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung »Europa« (1890 bis zur Gegenwart)«.

2 Friederike BÖLLMANN, Organisation und Legitimation der Interessen von Religionsgemeinschaften in der europäischen politischen Öffentlichkeit. Eine quantitativ-qualitative Analyse von Europäisierung als Lernprozess in Religionsorganisationen, Würzburg 2010.

3 Annika ZORN, Wie die Löffelente bis nach Brüssel kam oder: Wie sucht man nach europäischen Bewegungen? Berlin 2002 (Discussion Paper P 02-701. Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung).

Der Prozess der EU-Integration hat nicht nur an Tempo und geopolitischer Reichweite gewonnen, sondern es hat sich auch die Qualität verändert – von der ökonomischen zur rechtlichen, politischen und sozialen Integration (Maastricht 1992). Im Ergebnis lässt sich die EU als immer stärkere politische Gemeinschaft beschreiben, die mehr als nur die Summe der Nationalstaaten darstellt und als eigener Kompetenzraum längst eigene Institutionen mit spezifischen Arbeitsweisen und mit von den Gesetzgebungsverfahren determinierten zeitlichen Abläufen entwickelt hat. Kurz: es hat sich ein spezifisches institutionelles Gefüge mit einer eigenen Dynamik herausgebildet<sup>4</sup>.

Von dieser Machtverschiebung zwischen den politischen Ebenen sind Vertreter sämtlicher Interessen betroffen, von Vogel- und Umweltschützern über Gewerkschaften, bis zu Chemie- und Automobilkonzernen, und so nicht zuletzt auch Religionsgemeinschaften. All diese Akteure müssen sich innerhalb des neuen politischen Entscheidungsgefüges neu positionieren, über Abläufe, Adressaten, formelle Anforderungen etc. viel lernen, um ihre Interessen möglichst effektiv zu artikulieren. Die Strukturen der europäischen Verwaltungsorganisation, so wäre anzunehmen, führt bei sämtlichen Lobbygruppen zu ähnlichen Adaptationsstrategien, wie z. B. Professionalisierung, Spezialisierung und Vernetzung. Was das Feld der religiösen Interessenvertretungen betrifft, ist eine durchgehende Homogenisierung religiöser Strukturen jedoch nicht zu beobachten.

In diesem Zusammenhang werden *religionssoziologische* Überlegungen – konkret zum Verhältnis Religion und Politik in Einzelstaaten und auf der EU-Ebene – und allgemeine säkularisierungstheoretische Fragen relevant. Erstens lässt sich festhalten, dass die politische Interaktion von Religionsgemeinschaften und EU-Organen in einem pluralistischen, säkularen, politischen Mehrebenensystem grundlegende Herausforderungen mit sich bringt. Wie diese Situation insbesondere von Organisationen mit Erfahrung der deutschen politischen Kultur gleich in mehrfacher Hinsicht als anders empfunden wird, veranschaulicht das Zitat aus einem Interview mit einem Repräsentanten eines katholischen Ordens.

Also, was für einen Deutschen etwas fremd ist, ist, dass man als Orden oder, oder als Kirche, Orden ist ja noch mal was anderes, nicht gesondert behandelt wird, also das ist in D sicherlich von der Einstellung was anderes. und dort wird man halt behandelt wie das Rote Kreuz oder wie Amnesty International, das ist ein bisschen verwunder-

---

4 Bérengère MASSIGNON, Les relations des organismes européens religieux et humanistes avec les institutions de l'Union européenne: logiques nationales et confessionnelles et dynamiques d'européanisation, in: Commissariat Général du Plan u. a. (Hg.): *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, Paris 2002, S. 23–40; und grundlegend Bérengère MASSIGNON, *Des dieux et des fonctionnaires. Religions et laïcités face au défi de la construction européenne*, Rennes 2007.

lich am Anfang, aber sonst [...] Also wie gesagt, ich habe wenig, also richtig anti-kirchliche Ressentiments erlebt, vielleicht ein gewisses Desinteresse oder eine gewisse Unkenntnis, abgesehen jetzt von Humanisten oder Freimaurern, die da also aus welchen Gründen auch immer, da sehr offensiv auch vorgegangen sind<sup>5</sup>.

Wenn man für Religionsgemeinschaften ganz allgemein annimmt, dass ihre Kernaufgaben an die Interaktionsebene gebunden sind, so steht diese lokale Orientierung im Gegensatz zu einem viel größeren Handlungsraum, der sich mit dem Mehrebenensystem der EU eröffnet.

Ebenso gilt für sämtliche Religionsgemeinschaften in Europa, dass sich ihre Strukturen im historischen Verlauf in den jeweiligen nationalen Kontexten ausgebildet haben, ebenso die nationalspezifischen Ausprägungen der Beziehungen zwischen Politik und Religion, Gelegenheiten politischer Partizipation und nationales Religionsrecht. Betrachtet man die historisch gewachsenen und national spezifischen Ausprägungen von Entscheidungsstrukturen der Religionsorganisationen, so ist noch zusätzlich festzuhalten, dass solche Strukturen wiederum religiös gedeutet und legitimiert sein können. In den christlichen Kirchen bestehen dazu elaborierte Ekklesiologien. Im Vergleich mit Organisationen aus anderen Politikfeldern bzw. gesellschaftlichen Bereichen ist dies sicher ein Spezifikum, und ein gewichtiges Argument dafür, Organisationswandel auf verschiedenen, aufeinander verweisenden Ebenen zu untersuchen.

Für sämtliche Organisationen mit politischen Interessen gilt selbstverständlich, dass das Repertoire politischer Instrumente und die dabei zu beachtenden Regeln im konkreten institutionellen Kontext erst einmal ganz pragmatisch verstanden und gelernt werden müssen. Eine Herausforderung speziell für Religionsorganisationen besteht darin, dass die institutionellen Erwartungen der politischen Öffentlichkeit der EU der spezifischen religiösen bzw. konfessionellen und bislang nationalen Logik organisierter Religionen in weiten Teilen entgegenstehen. Stellvertretend sei hier die immer wieder geäußerte politische Erwartung genannt, dass »Organisationen der Zivilgesellschaft«, unter die Religionsorganisationen subsumiert werden, repräsentative, transparente, und demokratische Vertretungsstrukturen aufweisen und einen positiven Beitrag zur europäischen Integration leisten sollten<sup>6</sup>. Demgegenüber geht das Selbstverständnis insbesondere der etablierten Kirchen weit über dasjenige von Organisationen der säkularen Zivilgesellschaft hinaus. Darüber hinaus ist in vielen Religionsgemeinschaften

---

<sup>5</sup> Interview mit einem Vertreter der Organisation Espaces.

<sup>6</sup> Allgemeine Grundsätze und Mindeststandards für die Konsultation betroffener Parteien durch die Kommission. KOM(2002)704; und Stellungnahme des Wirtschafts- und Sozialausschusses zum Thema »Europäisches Regieren – ein Weißbuch«. CES 357/2002, zit. nach KOM(2002)704, S. 11.

ausdrücklich kein Amt des Sprechers oder gar religiösen Oberhauptes mit Repräsentationsfunktion vorgesehen; oft wird es aus theologischen Gründen sogar abgelehnt. Zudem hatten bis etwa 2001 einige Religionsgemeinschaften kein politisches Profil erarbeitet, entweder weil sie sich mit der EU als Handlungsraum bis dahin nicht auseinandergesetzt hatten, oder noch grundlegender, weil sie traditionell überhaupt keine politische Aktivität in Erwägung gezogen hatten und ihre Aufgaben anders definiert sahen.

Für Religionsgemeinschaften werden in der politischen Öffentlichkeit allerdings nicht nur die eben genannten Erwartungen seitens der politischen Entscheidungsträger relevant, sondern auch die damit verbundenen Risiken aus Sicht der religiösen Akteure spürbar. Je nach politischer Sicht auf Religion und Religionen kann es z. B. einerseits zu einer Konnotation von Religion, Fundamentalismus, Gewalt und antidemokratischen und antieuropäischen Tendenzen kommen, andererseits zu einer Instrumentalisierung von Religion für politische Zwecke.

Zweitens lassen sich die soeben skizzierten Fragen als Konkretisierung einer viel größeren religionssoziologischen Frage verstehen, und zwar der übergeordneten Frage, wie sie José Casanova bereits in *Public Religions in the Modern World*<sup>7</sup> gestellt hat: Welche Formen öffentlicher Religion sind mit den Bedingungen politischer Öffentlichkeit in spätmodernen Gesellschaften kompatibel?

Die Fragestellungen, die bisher politikwissenschaftlich und religionssoziologisch motiviert wurden, können noch um die Perspektive der *Organisationssoziologie* erweitert werden. Schon die soziologische Sicht auf Kirchen als Organisationen<sup>8</sup> eröffnet ein vielversprechendes Forschungsfeld; wobei insbesondere die Kollegen und Kolleginnen aus der Theologie hier berechtigt eine Erklärung einfordern würden. Um sämtliche Begriffe allein aus dem Titel der Vorlesung »Die Europäische Integration und die Kirchen: Akteure und Rezipienten« haben sich umfassende soziologische Diskussionen und richtungweisende Beiträge verschiedenster Theorietraditionen entwickelt. Das Stichwort »Akteure« aber ist *die* Herausforderung, es rührt an das Selbstverständnis der Sozialforschung. Das Akteurskonzept entscheidet über Weltansichten (auf einem Spektrum zwischen rationalem Handeln und systemischer Kommunikation ohne Akteure), es strukturiert Fra-

<sup>7</sup> José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

<sup>8</sup> Stellvertretend für verschiedene Ansätze zu Kirche als Organisation: Ernst TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Sekten*, Tübingen 1912; Max WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980; Niklas LUHMANN, *Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen*. In: Jakobus WÖSSNER (Hg.), *Religion im Umbruch*, Stuttgart 1972, S. 245–285; Nicholas J. DEMERATH u. a. (Hg.), *Sacred companies: organizational aspects of religion and religious aspects of organizations*. New York 1998; Michael KRÜGGELER [u. a.] (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999.

gestellungen und Forschungsmethoden. So sind es erstens diese Perspektive auf den *Organisations*aspekt von Religionsgemeinschaften und zweitens die Perspektive auf Staaten, Organisationen und Individuen als *Akteure*, welche die Ausrichtung dieses Beitrags charakterisieren.

## 2. Entwicklung der Beteiligung von Religionsgemeinschaften in der EU-Politik

Die Entwicklung der Beteiligung von Religionsgemeinschaften in der EU-Politik lässt sich natürlich auf vielerlei Arten untersuchen. Hier sollen zwei eng auf die EU-Politik bezogene Aspekte skizziert werden, zum einen die Interessen, die überhaupt berührt werden, und zum anderen eine quantitative Entwicklung der politischen Präsenz von Religionsgemeinschaften in der EU-Öffentlichkeit.

Im Bereich der Religion hat die EU keine Regelungskompetenz, aber die Rechtsprechung des EuGH und die Rechtsakte der Gemeinschaftsorgane in anderen Bereichen wirken oft ins Religionsrecht der Mitgliedstaaten hinein und berühren Interessen von Religionsgemeinschaften. Ganz offenkundig ist dies bei den Grund- und Menschenrechten der Fall, man denke nur an die strengen Diskriminierungsverbote der EU-Gesetzgebung, die insbesondere im Bereich des Arbeitsrechts für Mitglieder von Religionsgemeinschaften oder auch für Religionsgemeinschaften als Arbeitgeber relevant werden. (Zur Veranschaulichung: die Caritas, der mit Abstand größte Wohlfahrtsverband in Deutschland, ist mit etwa 500 000 hauptberuflichen Mitarbeitern der größte private Arbeitgeber in Deutschland. Evangelische und Katholische Kirche in Deutschland beschäftigen mit den Wohlfahrtsverbänden Caritas und Diakonie rund 1,3 Millionen Menschen und sind damit nach dem öffentlichen Dienst der zweitgrößte Arbeitgeber Deutschlands. In Deutschland genießen sie u. a. den sogenannten Tendenzschutz, der ihnen als Arbeitgeber besondere Freiheiten und Privilegien einräumt<sup>9</sup>. Ein weiteres Beispiel ist der Datenschutz, der auf der EU-Ebene diskutiert wird und dessen Ausweitung ein grundsätzliches Problem für das deutsche Kirchensteuersystem darstellen würde.

Des Weiteren sind Interessen von Religionsgemeinschaften von wirtschafts-, finanz-, kultur- und familienpolitischen Entscheidungen betroffen. Ganz offensichtlich sind religiöse Bezüge bei Bestimmungen zu Feiertagen, Tragen religiöser Symbole, oder der Schlachtung von Tieren vorhanden. Auch z. B. die Verabschiedung der Europäischen Dienstleistungsrichtlinie hat Religionsorganisationen auf den Plan gerufen, da sie als Anbieter von

---

<sup>9</sup> § 118 Abs. 2 Betriebsverfassungsgesetz.

sozialen Diensten und Gesundheitsdiensten unmittelbar von einer Liberalisierung des europäischen Binnenmarkts betroffen gewesen wären<sup>10</sup>. Schließlich wären Bestimmungen zum Umweltschutz zu nennen, die bereits die Aktivität einiger Kirchen hervorgerufen haben. Richtlinien zu gefährlichen Stoffen können möglicherweise für das jahrhundertealte kulturelle Erbe der Kirchenorgeln in Europa von Bedeutung sein, da diese Richtlinien Regeln für die Verwendung bleihaltiger Materialien formulieren<sup>11</sup>. Wie ein solcher – wenn auch marginaler – Fall veranschaulicht, setzt ein erfolgreiches Lobbying Monitoring-Aktivitäten in nahezu *alle* Richtungen voraus.

Die quantitative Entwicklung politischer Partizipation von Religionsgemeinschaften in der EU-Politik wird im Folgenden anhand einiger Eckdaten erläutert.

Es gibt diverse Zählungen; man schätzt allgemein, dass von 1957 bis jetzt etwa 120 verschiedene Akteure im Dialog mit der Europäischen Kommission waren, davon haben 82 eine Vertretung in Brüssel<sup>12</sup>. Die »Group of Policy Advisors«, der Politische Beraterstab der Europäischen Kommission, hat in seinem Programm *Dialog mit Religionen, Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften* im Jahr 2000 offiziell 32 Organisationen als Ansprechpartner aufgelistet, und bereits in der kurzen Zeitspanne bis 2008 hat sich diese Zahl auf 74 erhöht<sup>13</sup>. Erhebt man die aktive Beteiligung von Religions- und Weltanschauungsorganisationen am Ersten und Zweiten Europäischen Konvent, so lässt sich zeigen, dass am Grundrechte-Konvent (1999 bis 2000) vierzehn Religionsorganisationen mindestens eine Stellungnahme eingereicht haben. Am Konvent zur Zukunft Europas (oder »Verfassungskonvent«, 2002 bis 2003), nur zwei Jahre später, waren 45, d. h. mehr als dreimal so viele Organisationen öffentlich beteiligt<sup>14</sup>.

Die Zählungen zeigen einen klaren Trend zu mehr Aktivität auf der EU-Ebene und einen deutlichen Anstieg innerhalb weniger Jahre. Mit der verstärkten Präsenz gehen Veränderungs- und Lernprozesse in den religiösen

---

10 Richtlinie 2006/123/EG. Kirchen haben vor allem gegen das Herkunftslandprinzip und für eine Ausnahme der Gesundheits- und sozialen Dienstleistungen lobbyiert.

11 Richtlinie 2002/95/EG des Europäischen Parlaments und des Rates vom 27.1.2003 zur Beschränkung der Verwendung bestimmter gefährlicher Stoffe in Elektro- und Elektronikgeräten und Richtlinie 2002/96/EG des Europäischen Parlaments und des Rates vom 27.1.2003 über Elektro- und Elektronik-Altgeräte.

12 Datengrundlage sind eigene Zählungen der Autorin. Vgl. auch Lucian N. LEUSTEAN, Does God matter in the European Union? In: DERS. (Hg.), *Representing Religion in the European Union. Does God matter?* London, 2013, S. 1–31.

13 Die Listen werden nicht mehr veröffentlicht und stammen von früheren Zugriffen auf die Internetseiten des Politischen Beraterstabs der Europäischen Kommission. Vgl. Die Zählungen entsprechen denen in MASSIGNON, *Des dieux et des fonctionnaires*, S. 321–323.

14 Die Daten stammen von den (nicht mehr öffentlich zugänglichen) Internetseiten der beiden Konvente und wurden auf der Grundlage der Dokumentation aller beteiligten Organisationen überprüft.

Organisationen einher, die aktuelle theologische und ethische Diskurse innerhalb der jeweiligen Religionsgemeinschaften widerspiegeln. An dieser Beobachtung setzt die qualitative empirische Analyse an, die im Folgenden vorgestellt wird.

### 3. Findet eine Europäisierung von Religionsorganisationen statt?

Was bedeutet die skizzierte politische Entwicklung und die Auseinandersetzung mit der säkularen politischen Umgebung für die Religionsorganisationen selbst? Wie sind die Religionsorganisationen konstituiert und wie entwickeln sie sich im Laufe ihrer Interaktion mit der EU-Politik?

Ein top-down- bzw. Zwang-Anpassungsmodell wäre für die Beantwortung solcher Fragen sicher zu vereinfachend. Mit Hilfe eines akteurzentrierten, reflexiven Europäisierungskonzepts können die oben skizzierten Leitfragen noch einmal in einem aktiveren Modus formuliert werden: Wie erweitern Organisationen ihren Wahrnehmungshorizont und politischen Handlungsraum um die europäische Dimension<sup>15</sup>?

Dieser zunehmende Bezug auf die EU als kognitiven und normativen Rahmen ist in ganz verschiedenen Elementen der organisationalen Rezeptions- und Projektionsprozesse zu beobachten, vom Verfolgen (Monitoring) politischer Entwicklungen über die Analyse der politischen Entscheidungsprozesse, die Interessenaggregation innerhalb der Mitgliedschaft und Formulierung einer generellen Position, bis hin zur Definition konkreter politischer Ziele und Forderungen, und schließlich deren Annäherung an die Anforderungen der politischen Umwelt<sup>16</sup>.

Im Fokus ist hier der Zeitabschnitt vom ersten europäischen »Grundrechte«-Konvent 1999–2000 bis zum zweiten europäischen »Verfassungs«-Konvent 2002–2003. Es wurden sowohl langjährig etablierte Interessenvertretungen als auch neu (nach 2000) hinzugekommene Organisationen untersucht, kontrastiert durch einige Fälle, in denen Religionsorganisationen nach wie vor nicht in Brüssel aktiv sind. Hervorzuheben ist, dass die Fallauswahl nicht entlang verschiedener Religionen oder Konfessionen getrof-

---

15 Beate KOHLER-KOCH, Europäisierung: Plädoyer für eine Horizonterweiterung. In: Michèle KNODT / Beate KOHLER-KOCH (Hg.), Deutschland zwischen Europäisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt am Main 2000, S. 11–31.

16 Das heuristische Modell des Interessenvermittlungsprozesses bzw. organisationalen Entscheidungsprozesses entstand in Anlehnung an eine analytische (nicht zwingend zeitliche) Untergliederung der Prozesse »Rezeption« und »Projektion« im Zweistufenmodell von Simon BULMER / Martin BURCH, The Europeanisation of British Central Government. In: Roderick A. W. RHODES (Hg.), Transforming British Government, Bd. 1: Changing Institutions London, 2000, S. 46–62.

fen werden sollte, damit sämtliche vertretenen Religionen und Konfessionen religionsvergleichend einbezogen sind. Die Datengrundlage ergibt sich aus episodisch-narrativen Interviews mit Vertretern und Vertreterinnen von 17 Organisationen, zusätzlich politischen Stellungnahmen von 1999 bis 2004 und Organisationsdokumenten<sup>17</sup>.

### 3.1 Gemeinsame Faktoren in Lernpfaden

Welche Organisationsmerkmale sind als Kontext prägend oder sogar ausschlaggebend für zunehmende Präsenz und politisches Handeln?

Die Entwicklung der Organisationen wurde nach identischen Kategorien für drei verschiedene Phasen untersucht: vor und um den Konvent zur Charta der Grundrechte der EU, vor und um den Konvent zur Zukunft Europas, und die Zeit nach diesem zweiten Konvent.

Die identifizierten relevanten Faktoren im Entscheidungsprozess von Organisationen dienen erstens und ganz generell als Indikatoren für Werte, Überzeugungen und Handlungsabläufe in Organisationen. Dazu gehören die organisationspezifische »Weltsicht« und Deutung der politischen Situation, Überzeugungen zur eigenen Position, und in den Überzeugungen die Legitimation für das eigene Selbstverständnis und das eigene Handeln. Zweitens lässt sich mit Hilfe der rekonstruierten Entscheidungsprozesse verstehen, welche Umweltfaktoren – aus der weiteren politischen Umgebung oder dem engeren Organisationsfeld – besonders maßgeblich waren, in welchen Fällen also eine »Europäisierungslogik« eingesetzt hat. Es lässt sich drittens erkennen, ab welcher Stelle in den Entscheidungsprozessen eher die entgegengesetzte, also eine organisationsinterne Logik, gewirkt hat. Aus organisationssoziologischer Sicht ist interessant, dass sich in solchen Pfadabhängigkeiten die feste Kopplung von Organisationsmerkmalen untereinander bemerkbar macht. Man kann Aussagen darüber treffen, wo bestimmte Ideen, Handlungspräferenzen, Fokussierungen und Relevanz-Zuschreibungen etc. einem Europäisierungsdruck gefolgt sind, aber auch

---

<sup>17</sup> Alle Interviews wurden wörtlich transkribiert und mit dem Datenanalyse-Programm MAXQDA kodiert. Ein vorläufiges theoretisches Interessenvermittlungsprozess-Modell wurde in mehreren Codierungsdurchgängen empirisch gefüllt, Kategorien, Subkategorien und deren verschiedene Ausprägungen empirisch begründet hinzugefügt oder verändert. Dem Vorgehen der empirisch begründeten Theoriebildung entsprechend bilden die Aussagen der Beteiligten erst die Grundlage für die Kategorien, die zum Schluss konstruiert werden. Siehe Udo KELLE, *Empirisch begründete Theoriebildung: Zur Logik und Methodologie interpretativer Sozialforschung*, Weinheim 1997; Anselm L. STRAUSS, *Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung*, München 1991. Das Ergebnis der Analyse ist ein auf 3406 Textsegmenten (Codings) beruhendes, erweitertes Kategorienschema mit 345 empirisch gehaltvollen Codes und Subcodes. Ausführlich zur Methodologie s. BÖLLMANN, *Organisation und Legitimation*, S. 166–170.

wann und warum Organisationen anders entschieden haben – also auf einen anderen Pfad abgelenkt sind. Ein Vergleich der drei verschiedenen Zeitphasen zeigt zudem – viertens – deutlich sichtbar den Wandel von bestimmten Organisationsmerkmalen über die Zeit.

Aus der Analyse der Entscheidungsprozesse und Lernpfade, die in Religionsorganisationen zu politischem Handeln auf der EU-Ebene geführt haben, ergeben sich viele Faktoren, die allen Organisationen, unabhängig von religiöser Tradition, Konfession, Größe, Herkunftsländern oder anderen Kriterien gemeinsam waren.

### 3.1.1 *Gemeinwohlorientierung*: »macht's da mit, das ist unsere Angelegenheit«

An erster Stelle sei der allen gemeinsame Faktor für politische Mobilisierung genannt, der nicht nur am überraschendsten erscheint, sondern von allen Organisationen als der angegeben wird, der tatsächlich zur Entscheidung geführt habe, in der EU als religiöser Akteur politisch zu handeln. Es geht um die Frage, welche Art von Interessen die wichtigste Rolle gespielt hat. Dass man bei religiösen *Interessenorganisationen* vor allem auf »Ideen« (um in Webers Kategorien zu bleiben<sup>18</sup>) stößt, die den Ausschlag gegeben hätten, bedarf insbesondere vor dem Hintergrund, dass auch religiöse Vereinigungen materielle Interessen haben (wie Max Weber beobachtet), einer Erklärung.

Nicht selten haben die Interviewpartner und Interviewpartnerinnen schon im Voraus und noch im Interview darauf hingewiesen, dass ihre Organisation gar kein geeigneter Fall für die Untersuchung religiöser Interessen sei, weil sie im Prinzip gar keine Interessen vertrete. Um zu klären, ob dies wirklich ein Missverständnis ist – oder vertreten die rund 80 aktiven Büros und Initiativen von Religionsgemeinschaften wirklich gar keine Interessen? – lohnt es sich, den Interessenbegriff zu präzisieren. Entwirft man einen theoretischen Merkmalsraum<sup>19</sup>, kann man bei Organisationen theoretisch min-

---

18 Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: die »Weltbilder«, welche durch »Ideen« geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte. Max WEBER, Einleitung in die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. In: DERS., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen 1988, hier S. 252.

19 Allen H. BARTON, *The Concept of Property-Space in Social Research*. In: Paul F. LAZARUSFELD / Morris ROSENBERG (Hg.), *The Language of Social Research. A Reader in the Methodology of Social Research*, New York 1955, S. 40–53

destens fünf verschiedene Bezüge ausmachen, von denen Interessen herrühren können<sup>20</sup>.

1. Die Organisation selbst. Jede Organisation hat das Interesse, ihren Bestand zu wahren. Bei Religionsorganisationen sind die Interessen der Organisation per se z. B. dann berührt, wenn die kollektive und korporative Religionsfreiheit und die öffentliche Anerkennung religiöser Traditionen und Institutionen als kulturelles Erbe gesetzlich verankert werden sollen. Ebenso richten sich Organisationsinteressen auf Privilegien im Arbeitsrecht oder Kirchensteuersystem, oder auf die Anerkennung als Körperschaften öffentlichen Rechts und damit auf einen besonderen Status in Politik, Bildungssystem und Medien.
2. Organisationsmitglieder. Ein klassischer Fall im religiösen Feld wäre, wenn Religionsorganisationen für sämtliche Ausprägungen der individuellen positiven und negativen Religionsfreiheit ihrer Mitglieder kämpfen.
3. Nichtmitglieder. Oft setzen sich Organisationen für Dritte ein, unabhängig davon, ob diese Mitglieder sind oder nicht. So nehmen Religionsorganisationen bestimmte Bevölkerungsgruppen, wie Kinder, alte Menschen, Arme, Migranten oder andere marginalisierte Gruppen in den Blick, die öffentlich sonst nur schwer gehört werden.
4. Einheiten ohne Akteurstatus wie ungeborenes Leben, Tiere, Pflanzen, Gewässer, die Umwelt allgemein.
5. Abstrakte Prinzipien wie Frieden, Demokratie, Solidarität, Gleichstellung, bestimmte Wertesysteme, etc.

Die Auswertung der Interviews und der politischen Stellungnahmen führt nun zu dem Ergebnis, dass die Vertretung eigener institutioneller Interessen paradoxerweise hinter der Agentschaft für Interessen des Gemeinwohls zurückzutreten scheint. Kaum eine Organisation stellt Interessen ihrer Mitglieder, d. h. der Religionszugehörigen, oder religionspolitische Anliegen in den Vordergrund.

---

<sup>20</sup> Vgl. Heidrun ABROMEIT, Sind die Kirchen Interessenverbände? In: Heidrun ABROMEIT / Göttrik WEWER (Hg.), Die Kirchen und die Politik. Beiträge zu einem ungeklärten Verhältnis, Opladen 1989, S. 244–260. Kirchen sind nach Abromeit eine Mischform aus 1) selbstzentrierten Vereinen (Mitgliederinteresse, Sicherung von Heil), 2) Pressure groups (Interessen der Institution selbst), 3) Dienstleistungsverbänden (Betreuung der Mitglieder), 4) Public Interest Groups (selbstgewählter Öffentlichkeitsauftrag). Dieses Modell wurde hier erweitert. Ausführungen auf der Grundlage des Konzepts moderner Agentschaft bei John W. MEYER / Ronald L. JEPPELSON, The »Actors« of Modern Society: The Cultural Construction of Social Agency, in: Sociological Theory 18 (2000), H.1, S. 100–120.

Die am meisten artikulierten politischen Positionen beziehen sich tatsächlich auf soziale Gerechtigkeit, internationale Solidarität, Menschenrechte, Frieden, europäische Integration, demokratische Partizipation, etc., wie die folgenden Interviewzitate beispielhaft zeigen:

Wir sind nicht dazu da, um spezielle Dinge, die Quaker glauben zu brauchen, persönlich, zu verteidigen, das brauchen wir nicht, machen wir nicht.

[...] und da war natürlich für uns was beizutragen, sowohl auf der Ebene Menschenrechte, als auch auf der Ebene wirtschaftliche Gerechtigkeit<sup>21</sup>.

(the draft of the Constitution) [...] it's exciting for the future of Europe<sup>22</sup>.

Es gibt, soweit ich weiß, keine kirchlichen Äußerungen gegen diese europäische Einigung. [...] Und da hat halt der Papst wirklich also der Europäischen Union sehr sehr geholfen, oder auch andere offizielle Verlautbarungen, die IMMER in Richtung von pro Europa gehen. Und auch dieser Verfassungsentwurf, gut, es gibt natürlich Kritikpunkte, aber die generelle Äußerung war immer die, macht's da mit, das ist unsere Angelegenheit<sup>23</sup>.

### 3.1.2 Analyse von Chancen und Risiken der politischen Entscheidungen: *Systemkritik und politische Rolle*

Zusätzlich teilen in der Analyse der politischen Situation (dargestellt unter b) in der Übersicht) alle Religionsorganisationen die Beobachtung und Kritik am Primat ökonomischer Logik über sämtliche anderen Funktionsbereiche. Genauso kritisieren sie die fortschreitende Verselbständigung und Schließung des politischen Systems der EU, seine Intransparenz und Bürgerferne. Für die untersuchten Religionsorganisationen waren diese Deutungen Ausgangspunkt für ihr eigenes politisches Aktivwerden.

Ein wesentlicher Bestandteil der Analysephase ist die Zuschreibung der eigenen Rolle als politisch. Jede Organisation hat, wenn auch mit verschiedenen Aktivitätsschwerpunkten und durch verschiedene Entscheidungswegen, eine oder mehrere politische Rollen für sich definiert *und* diese öffentlich und im a posteriori der Interviewsituation auf verschiedenen Argumentationswegen religiös motiviert. Diese Deutungsprozesse sind eng mit der Art verknüpft, in der nach innen und außen der Bezug auf die EU als politische Gemeinschaft legitimiert wird.

---

21 Interview mit Quaker Council for European Affairs.

22 Interview mit European Evangelical Alliance.

23 Interview mit Foyer Catholique Européen, Hervorhebung: FB, entspricht Betonung im Interview.

### 3.1.3 Interessenaggregation und Positionierung: *Übertragung der Überzeugungen auf die EU als politische Gemeinschaft*

Bei der Interessenaggregation und der Positionierung zu den konkret auf den Konventen verhandelten Sachverhalten lässt sich bei allen politisch aktiv beteiligten Organisationen, und bei den seit 2001 Aktiven zum ersten Mal, beobachten, wie sie ihre eigenen Überzeugungen auf die EU als politische Gemeinschaft übertragen. Die Sicht auf die EU als Missionsraum wurde dagegen auf den Ebenen der Religionsgemeinschaft oder der Organisationen in diesem Zusammenhang *nicht* öffentlich formuliert. Dieser Schritt ist nicht zu unterschätzen: ist doch für organisierte Religionen eher die lokale, regionale, oder noch nationale Verortung typisch. Darüber hinaus liegen dann, wenn es sich um internationale Organisationen, Dachorganisationen oder transnationale Netzwerke handelt, die Hauptsitze traditionell in Rom, Wien, Genf etc. bisher jedoch nie in Brüssel.

Von den unterschiedlichsten Möglichkeiten, die organisationseigenen Überzeugungen und Wertebezüge auf die EU als politischen Raum zu übertragen, seien hier nur zwei ganz typische »Wege nach Brüssel« genannt, die sich aus dem Handeln und den Narrativen der Organisationen rekonstruieren lassen. Ein Weg ist die behauptete Urheberschaft europäischer Prinzipien wie Subsidiarität, »Einheit in Versöhnung« und Aufklärung, wobei mindestens die katholischen, protestantischen und humanistischen Stimmen (meistens aber alle Religionstraditionen gleichermaßen) bei allen drei Prinzipien gleichzeitig ihren Anspruch auf die Urheberschaft erheben und argumentieren. Ein anderer Weg führt über den Verweis auf die Bedeutung der jeweiligen religiösen Tradition als konstitutiver Bestandteil europäischer Geschichte und Identität bzw. als zentrale Ressource für die EU als Wertegemeinschaft.

So this means that we wanted Europe to have a sign of its roots. And we thought that it was important for Europe to remember in that first constitution where the roots of Europe lie, we wanted to make sure that Europe remembers that its roots lie in Christianity<sup>24</sup>.

Auf dem Weg zur aktiven Intervention in die EU-Politik definieren Religionsorganisationen ihre Vorstellung von der eigenen Rolle im konkreten politischen Prozess. Das Spektrum reicht vom Vertretungsanspruch traditioneller Kirchen als Akteure *sui generis*, über die Rolle politischer Experten, Berater in kulturellen und sozialen Fragen, als Akteure politischer Bildung, Vermittlung und Aufklärung oder als Sprachrohr für die eigenen Mitglieder, wobei sich bei sämtlichen etablierten sowie neu hinzugekommenen

---

<sup>24</sup> Interview mit der Vertretung der Kirche von Griechenland bei der EU.

Organisationen beobachten lässt, wie sie etwa bestimmte Charakteristika ihrer Religionsgemeinschaft – aktuell oder in der Vergangenheit – mit den Anforderungen der europäischen politischen Öffentlichkeit in Verbindung bringen. Neben dem Hinweis auf die Bedeutung der jeweiligen religiösen Tradition als konstitutiver Bestandteil europäischer Geschichte und Identität bzw. als zentrale Ressource für die EU als Wertegemeinschaft, nannten Religionsgemeinschaften, die nicht zu den dominanten etablierten christlichen Vertretungen zählen, den quantitativen Anteil von Mitgliedern an der EU-Bevölkerung, das Verständnis der Religionszugehörigen als aktive EU-Bürger und vor allem bestimmte Charakteristika der eigenen Religionsgemeinschaft (aktuell oder historisch) als besonders geeignet, um sich für Belange der EU einzusetzen, als relevante Verbindungen der Religionsgemeinschaft zur EU. Zum Beispiel begründete ein Vertreter die spezielle Eignung jüdischer Organisationen für europäische Belange damit, dass sich insbesondere doch Juden seit frühester Geschichte bis jetzt als *Weltbürger* identifizierten, die schon seit jeher über nationale Bezugsrahmen hinaus dachten und agierten, und über vielfältige Erfahrungen mit multiplen Zugehörigkeiten verfügten. Im Konsultationsprozess einer muslimischen Organisation entstand zudem die Selbstbeschreibung von Muslimen als EU-Bürger, die aufgrund ihrer Erfahrung von Migration einen zentralen Beitrag zur Lösung der europäischen Integrationsproblematik leisten könnten.

Aus der Verbindung der Zuschreibung einer eigenen Rolle als politische Akteure, dem Einsatz für das Gemeinwohl der EU als entstehender Gemeinschaft und den Bezügen organisationseigener Ziele, Visionen und Überzeugungen auf die EU als politischen Raum entstand im Interessenaggregationsprozess jeweils eine organisationsspezifische Positionierung, die als relevant genug betrachtet wurde, um den öffentlichen Einsatz für die Interessen weiter zu betreiben (dargestellt unter d in der Übersicht).

### 3.1.4 *Reflektion von politischen Anforderungen und Erwartungen*

Ergebnisrelevant ist in allen untersuchten Interessenvermittlungsprozessen die zunehmend starke Wahrnehmung der EU-Organe als Adressaten neben nationalen politischen Akteuren, wozu auch die konkrete Auseinandersetzung mit der Form des Konvents und den ganz spezifischen Abläufen und Regeln des Konventsprozesses gehört. Im engen Zusammenhang damit stehen des Weiteren die organisationspezifische Reflexion und Rezeption der Anforderungen, die an Organisationen der Zivilgesellschaft und an Religionsorganisationen gestellt werden (dargestellt unter e in der Übersicht). Zu den am häufigsten von Religionsorganisationen berichteten Er-

wartungserwartungen<sup>25</sup> gehört, dass nur konstruktive, professionelle Beiträge gehört werden, die mit Sachwissen, oder im Sinne der EU-Integration und Demokratieförderung dienlich sind. Die Brüsseler Vertreter und Vertreterinnen nehmen weiterhin wahr, dass Religionsorganisationen als Teil von Zivilgesellschaft im weiteren Sinne, d. h. ohne jegliche Privilegien angesehen werden, und dass die europäische Öffentlichkeit, insbesondere im Brüsseler Kontext, eine stärker pluralistische Situation als in den meisten Herkunftsländern darstellt.

Beim Auftritt in der politischen Öffentlichkeit gehört zum Verständnis von Professionalität nicht nur die politische Expertise der Organisationsvertreter, sondern auch die strikte Trennung zwischen Lobby und pastoraler oder missionarischer Arbeit, die zum einen innerhalb von Organisationen, in vielen Fällen sogar klar getrennten Rollen einer Person, zum anderen in der Arbeitsteilung unter Organisationen sichtbar wird. Der stete Verweis auf diese Differenzierung von religiöser und politischer Kommunikation, legt den Rückschluss nahe, dass es sich hier um eine »Überlebensgarantie« im politischen Feld der EU handelt.

Dass die Religionsorganisationen in den politischen Stellungnahmen und anderen öffentlichen Äußerungen diese Beobachtungen von Erwartungserwartungen reflektieren und diesen weitgehend entsprechen, mag zunächst selbstverständlich klingen, aber zu betonen ist, dass dies schon das Ergebnis von Anpassungs- und Vermittlungsleistungen ist. Sie sind, wie viele hoch aggregierte Organisationen in den verschiedensten Politikfeldern, mit einem Dachverbandsdilemma konfrontiert, d. h. dem Problem, einerseits höchst heterogene Interessen und Präferenzen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen und politisch zu artikulieren, dabei jedoch nicht das Vertrauen und Mandat der einzelnen Mitgliedsorganisationen zu verlieren. So teilen beispielsweise bei weitem nicht alle Mitgliedsorganisationen in den Nationalstaaten die politisch artikuliert Selbstbeschreibung von Religionsorganisationen als Teil der Zivilgesellschaft und als Unterstützer des EU-Integrationsprozesses (in einem Beispiel wurde auf lokaler und nationaler Ebene das EU-Projekt als »Vorbereitung des Antichristen«<sup>26</sup> gedeutet – eine Position, die maximal entfernt von den institutionellen Erwartungen

---

25 Das Konzept der Erwartungserwartungen geht auf frühe soziologische und sozialpsychologische Arbeiten zurück, die bereits die Bedeutung wechselseitiger Erwartungen für Vergesellschaftungsprozesse hervorgehoben haben. Stellvertretend hierfür George Herbert MEAD, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt a.M. 1934/1968. Später verweist u. a. auch die Systemtheorie darauf, dass angesichts doppelter Kontingenz erst die Reflexivität von Erwartungen die Bildung sozialer Strukturen und damit die Stabilisierung von Systemen ermöglicht. Niklas LUHMANN, Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1999 (7. Aufl.), S. 411 ff.

26 Interview mit der EU-Vertretung des Russisch-Orthodoxen Patriarchats.

des politischen Umfelds ist. Typisch sind auch Konflikte mit Kirchen in Mittel- und Osteuropa, die sich im Kontext von Renationalisierungsprozessen dem Charakter von neuen Staatskirchen annähern und Europäisierungsprozessen gegenüber Skepsis zeigen.

### 3.2 Verschiedene Wege führen nach Brüssel. Kirchen vs. religionsbasierte Organisationen der Zivilgesellschaft

Über die gemeinsamen Lernimpulse in den Europäisierungsprozessen hinaus lassen sich zwei Typen von Entscheidungspfaden konstruieren, die auch inhaltliche Zusammenhänge der Organisationsmerkmale untereinander, Pfadabhängigkeiten im Lernprozess, sichtbarer werden lassen<sup>27</sup>. Auch hier können wieder die Momente der Erwartungserwartungen und die Reflexion der politischen Erwartungen im Organisationshandeln als Beispiel dafür dienen, wie es in ein und derselben politischen Umwelt zu so unterschiedlichen Interpretationen, Selbstbeschreibungen und Handlungsweisen kommen kann.

Auf die Frage, welche Erwartungen EU-Politiker an Religionsgemeinschaften hätten, antworteten Vertreter von Organisationen, die sich selbst als Nichtregierungsorganisation (NGO) bezeichnen, zum Beispiel:

[...] from a Brussels point of view, of extreme secular people, [who] hate institutional religion and are scared of institutions. [...] we're not a threat, but the difficulty is, we haven't got any money, so... yeah, so I try to see the positive side, we're not an institution, and that's good. [...] if we approach the EU as an institution, that doesn't get very far. If you approach civil servants, or an MEP [Member of the European Parliament, FB], clearly proving that you know the issue, that you have some valuable information and you can present it, then, they're very open because we're helping them to do a good job. And that's, you know, let's just do some pure lobbying. Being religious or being a faith organization isn't the point<sup>28</sup>.

Dagegen beschreiben die etablierten christlichen Kirchen (auf die im vorigen Zitat als »Institutionen« verwiesen wurde) ihre Umwelt auf andere Weise. Formell agieren sie in der EU-Politik genauso als NGO, nichtsdestoweniger beharren sie auf ihrem Selbstverständnis als souveräne Gegenüber zu den politischen Institutionen, und betonen in bestimmten Situationen ihre Qualität als traditionelle Institutionen von erheblicher gesellschaftlicher Bedeutung für Europa und kämpfen um die Anerkennung der

---

<sup>27</sup> Detaillierter in BÖLLMANN, Organisation und Legitimation der Interessen von Religionsgemeinschaften in der europäischen Öffentlichkeit. Grundlegend zur Methode der empirisch begründeten Typenbildung Udo KELLE / Susann KLUGE, Vom Einzelfall zum Typus: Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung, Opladen 1999.

<sup>28</sup> Interview mit European Evangelical Alliance.

Besonderheit ihres religiösen Beitrags zum Entstehen und Zusammenwachsen von Europa.

Churches need their own place to make known to the public as widely as possible that they exist – first. And that they are interested in whatever is going on in Brussels. And if they manage to get to know the rules of the game, well, to take part in the game [...] but from their point of view<sup>29</sup>.

So grenzen sich in bestimmten Fällen, insbesondere wenn es um den Vertretungsanspruch gegenüber den politischen Institutionen geht, Kirchen auch von anderen Religionsorganisationen ab. Im folgenden Beispiel ist die Abgrenzung sogar von einer Dachorganisation, in der sie selbst Mitglied sind, formuliert worden, um die Notwendigkeit einer parallelen eigenen Vertretung zu legitimieren (dies wiederum ein Beispiel für ein Dachverbandsdilemma). »We are a church. They are an organization«<sup>30</sup>.

Die Typen unterscheiden sich auch hinsichtlich anderer Momente im Entscheidungsprozess. Beispielsweise verlaufen die Prozesse der Interessenaggregation im ersten Fall meist partizipativ, im zweiten hierarchisch. Die ursprüngliche Motivation für die politische Mobilisierung rührt im ersten Fall eher von einem generellen politischen Engagement in bestimmten Themen (Menschenrechte, Sozialpolitik, etc.) her, während Kirchen in vielen politischen Fragen von ihren traditionellen Standpunkten in nationalen politischen Diskursen das Erfordernis ableiten, nun auch auf der EU-Ebene ihre Stimme zu erheben. Dabei haben Kirchen noch andere Möglichkeiten der Vertretung als alle anderen religionsbasierten Organisationen: Während in den religionsbasierten Organisationen der Zivilgesellschaft religiöse Laien wie Juristen und andere Experten arbeiten, haben sich z. B. die russisch orthodoxe und die griechisch orthodoxe Kirche entschieden, ihre Brüsseler Vertretungen mit Bischöfen zu besetzen. Die Bischöfe sind selbstverständlich auch politische Experten, jedoch steht das Bischofsamt zusätzlich für eine erweiterte Bedeutungsebene, die insbesondere in symbolischen Kommunikationszusammenhängen repräsentiert wird.

---

<sup>29</sup> Interview mit der Vertretung der Kirche von Griechenland bei der EU.

<sup>30</sup> Interview mit der Vertretung der Kirche von Griechenland bei der EU.

#### 4. Theorie der religiösen Interessenvertretung: Agentschaft und Legitimation religiöser Organisationen zwischen Gemeinwohl und institutionellen Interessen

##### 4.1 Agentschaft für abstrakte Prinzipien

Wie lässt sich die verstärkte Identifikation von Religionsorganisationen als Anwälte für die europäische Integration, für partizipative Demokratie und andere übergeordnete Prinzipien jenseits des Eigeninteresses erklären?

Die neofunktionalistische Integrationstheorie, Policy-Analysen oder Demokratietheorien betrachten alle das Verhältnis von Interessengruppen und politischen Entscheidungsträgern. Dabei liegt das Forschungsinteresse allerdings immer auf Bedingungen für Wandel auf der *politischen* Seite.

Auf dem Gebiet der soziologischen und politikwissenschaftlichen Forschung zur europäischen Interessenvermittlung und generell zum Verhältnis von politischen Akteuren und anderen Gruppen sind Spielarten der Rational Choice Theorie weit verbreitet. Rationalistischer Neo-Institutionalismus, Tausch- oder Spieltheorien sind für die Religionsforschung anknüpfungsfähiger und für das Verständnis konkreter Interaktionen zwischen Entscheidungsträgern und Verbänden hilfreich, gehen von den Akteurspräferenzen aber als weitgehend unabhängige Variable aus<sup>31</sup>. Mit welchem Instrumentarium lässt sich die »Konstitution der Akteure« selbst aber adäquat beschreiben?

Aufschlussreich ist hier das Konzept der kulturell konstruierten und legitimierten Agentschaft moderner Akteure, so wie es im soziologischen Neo-Institutionalismus entwickelt worden ist<sup>32</sup>. Die Kategorie des Akteurs ist demnach selbst ein modernes Konstrukt, folglich erweitert sich der Fokus der Analyse um den konkreten kulturellen Kontext und die historischen Prozesse, die zu institutionalisierten Legitimitätsanforderungen für soziales Handeln führen. Moderne Akteure – Staaten, Organisationen wie Individu-

---

31 Erläuterungen zur Rational Choice Theory und zur Rational Choice-Variante des Neo-Institutionalismus z. B. Mark A. POLLACK, Rational Choice and EU Politics. In: Knud Erik JØRGENSEN[u. a.] (Hg.), Handbook of European Union politics, London 2007, S. 31–55.

32 W. Richard SCOTT / John W. MEYER, Institutional Environments and Organizations: Structural Complexity and Individualism, Thousand Oaks 1994; Paul J. DiMAGGIO / Walter W. POWELL (Hg.), The New Institutionalism in Organizational Analysis, Chicago 1991; Mark D. ASPINWALL / Gerald SCHNEIDER, Same menu, separate tables: The institutionalist turn in political science and the study of European integration, in: European Journal of Political Research, 38 (2000), H. 5, S. 1–36; MEYER / JEPPEPERSON, The »Actors« of Modern Society.

en – legitimieren sich in erster Linie über ihre Agentschaft für sich selbst, für Andere, oder für abstrakte Prinzipien.

Interessant ist nun die These, dass sich die möglichen zu vertretenden Interessen nach ihrer gesellschaftlichen Legitimität in einer Hierarchie darstellen lassen. Weil diese Hierarchie so funktioniert, ist mit dem Einsatz für allgemeine Prinzipien immer auch die eigene Anwartschaft auf Repräsentativität und legitime Agentschaft verknüpft<sup>33</sup>. So lässt sich erklären, warum es für Religionsorganisationen doch nicht irrational ist, sich für all jene genannten Prinzipien einzusetzen. Ein prominentes Beispiel ist der Einsatz für Demokratie, soziale Gerechtigkeit und der Erfolg des Europäischen Projekts an sich – solche Ziele haben sämtliche Organisationen unabhängig von religiösem und philosophischem Hintergrund artikuliert. Ein weiteres Beispiel ist, wie die Quaker ihre Agentschaft für Frieden in Europa und in Europas Außenpolitik ganz klar mit ihrer Selbstbeschreibung als »traditionelle Friedenskirche« in Verbindung bringen.

Pierre Bourdieus Konzept der verschiedenen Formen von Kapital und dem Kampf um Definitionsmacht in einem bestimmten Feld funktioniert gut als Erweiterung der neo-institutionalistischen Theorie. Eine solche Synthese kann das konkrete Funktionieren der Organisation-Umwelt-Interaktion erklären und Momente identifizieren, in denen religiöse Beteiligung in säkularen Diskursen legitimiert wird.

Wenn die EU als politische Gemeinschaft um mehr Bürgernähe ringt, dann ist es rational, sich auch als Religionsorganisation für partizipative Demokratie und politische Integration einzusetzen und bei ihrer Selbstbeschreibung auf Elemente von *Sozialkapital* – wie z. B. die enge Verbindung zur grass-root-Ebene und eine weite Vernetzung innerhalb der europäischen Zivilgesellschaft – zu verweisen.

Objektiviertes und institutionalisiertes *kulturelles Kapital* kommt zum Tragen, wenn christliche Kirchen eine Politik basierend »auf Werten« statt auf »liberaler Ökonomie« fordern und sich gleichzeitig als Träger eines europäischen Erbes und der christlichen Werteordnung präsentieren.

Sinnvoll ist es daher, die Aneignung und Umwandlung von Kapital nicht nur auf individueller Ebene analytisch zu verorten, sondern das Bourdieusche Kapitalkonzept auch für korporative Akteure im politischen Feld zu verwenden. So lässt sich nachvollziehen, wie sich Religionsorganisationen meist als Gegenstimme zu den viel stärker vertretenen ökonomischen und auch politischen Akteuren positionieren, und zwar aufgrund der Selbstbeschreibung, dass sie »kein eigenes wirtschaftliches oder politisches Macht-

---

33 MEYER / JEPERSON, The »Actors« of Modern Society, hier S. 115: Specific agents share in the general social agency of the system. In negotiating the definitions and rules of this broader system, agents negotiate the bases of their own existence and authority.

interesse haben«. Noch in Abgrenzung *innerhalb* des religiösen Felds distanzieren sich Orden, liberale und weniger etablierte Gemeinschaften von den etablierten Kirchen, um einem Generalverdacht auszuweichen, und dies tun sie mithilfe der Unterscheidung zwischen ihren »concerns« und den als immer institutionell verstandenen »interests«, wobei ein noch größeres Stigma am Lobbybegriff haftet. »Ich mach ja keine Lobby« ist ein Zitat von einem Jesuitenpater, der darauf Wert legt, in Brüssel keine Lobby zu betreiben – so eine Aussage ist eine ganz typische Selbstbeschreibung von religiösen Vertretern – *auch* Lobbyisten.

Das Weber'sche Konzept des rationalen Organisationshandelns, das vor allem auf Effizienz abzielt, muss also erweitert werden. Effizienz setzt Legitimität voraus, womit Legitimität unter den konkreten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen gemeint ist. Die Perspektive des soziologischen Neo-Institutionalismus kann hier insofern weiterführen, als die Wirkung der institutionellen Umwelt auf Organisationen auch kritisch betrachtet werden kann, indem der Fokus darauf gelenkt wird, wie »Mythen der institutionellen Umgebung« konstruiert werden und natürlich solche Akteure begünstigen, die diese Mythen inkorporieren, während andere Akteure Legitimationsprobleme erfahren<sup>34</sup>. Dabei wird nicht unterstellt, dass individuelle wie organisationale Akteure jederzeit bewusst und aus taktischen Erwägungen solche Anforderungen widerspiegeln.

Es ist ohne Zweifel eine Herausforderung für Religionsgemeinschaften, sich als legitime Akteure in der pluralistischen und säkularen Öffentlichkeit der EU zu positionieren, wo es mitunter Skepsis gegenüber Religion in der Öffentlichkeit gibt, und religiöse Gruppen unter dem Verdacht von Demokratiefindlichkeit, Nationalismus oder als Sicherheitsrisiko in der Diskussion stehen. Es überrascht daher kaum, dass in der Diskussion um eine europäische Verfassung die meisten Religionsorganisationen vorsichtig waren, eine Gottesnennung in der Präambel zu fordern. Im Vergleich dazu ist die formale rechtliche, aber auch die immer wieder situativ zu erneuernde Anerkennung als konstruktiver politischer Akteur überlebenswichtig. Auf diese Legitimation können religiöse Gemeinschaften in europäischen wie in den ganz anders gelagerten politischen Diskursen in ihren Herkunftsländern aufbauen.

---

<sup>34</sup> Institutionelle Regeln sind Mythen, die von Organisationen inkorporiert werden, um Legitimität zu erlangen. Gemessen an den formalen Organisationszielen kann dies dysfunktional sein. John W. MEYER / Brian ROWAN, Institutionalized organizations: formal structure as myth and ceremony, in: American Journal of Sociology, 83 (1977), H. 2, S. 340–363, hier S. 343f.

## 4.2 Europäisierung als *religiöser* Wandel?

Insgesamt sind also deutliche Europäisierungstendenzen in Religionsorganisationen erkennbar – politische Mobilisierung, Professionalisierung in vielen Aspekten, insbesondere durch Arbeitsteilung innerhalb einzelner Organisationen, aber auch innerhalb des religiösen Felds (Lobby vs. Pastoral), flexible Kooperation, Vernetzung sind Belege dafür.

Allerdings führt die Auseinandersetzung religiöser Organisationen mit ihrer politischen Umwelt nicht nur zu Veränderungen in ihrer strategischen Außendarstellung. Die Untersuchung der internen Entscheidungsprozesse zielte vor allem auf die Rekonstruktion von Deutungsmustern und kulturellen Skripten auf »tieferen« Ebenen. In Entscheidungsstrukturen und sogar in grundlegenden politischen, philosophischen und religiösen Überzeugungen von Organisationen lassen sich durchaus Veränderungen nachweisen.

Ausgerechnet die Agentschaft für Interessen des Gemeinwohls ist bei Religionsgemeinschaften natürlich weder neu noch ausschließlich durch die EU als Handlungsraum initiiert. Dennoch kann man in den meisten untersuchten Fällen sehr wohl von qualitativen Veränderungen sprechen. Meistens werden bestimmte traditionelle Merkmale im kollektiven Bewusstsein reaktiviert oder neu interpretiert, während andere eben ausgeblendet werden, weil z. B. ältere theologische und kirchenpolitische Positionen die – ebenfalls überlebensnotwendige – Flexibilität und die Kooperation unter verschiedenen Religionstraditionen erschweren würden. Solche Entkoppelungen von Strukturen gibt es, wenn auf dem Weg nach Brüssel bestimmte Überzeugungen oder spezifische Merkmale nicht mehr anschlussfähig sind. Daraus lassen sich, empirisch fundiert, tatsächliche Inkompatibilitäten ablesen<sup>35</sup>.

Außerdem müssen Organisationen für ihre Präsenz in einigen Politikfeldern (Bioethik, Sozialpolitik, Migration etc.) überhaupt erst einmal eine spezifische Position erarbeiten, die dann wiederum theologisch fundiert wird. Das geschieht z. B. in den theologischen Lehrgesprächen von Arbeitsgruppen der GEKE. In diesem Fall kann durchaus von religiösem Wandel im Sinne einer Weiterentwicklung gesprochen werden.

Anders als beim Konzept der Belief Systems in der Policy-Analyse bei Sabatier<sup>36</sup> sollte man Formal- und Aktivitätsstruktur separat betrachten und gegebenenfalls als voneinander entkoppelt existierend interpretieren. Dies

<sup>35</sup> Paul J. DIMAGGIO / Walter W. POWELL, The Iron Cage revisited: institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields, in: *American Sociological Review* 48 (1983), April, S.147–160.

<sup>36</sup> Paul A. SABATIER (Hg.), *Theories of the policy process. Theoretical lenses on public policy*, Boulder 1999.

gibt letztlich Aufschluss zum einen über die Reichweite/Tiefe des Anpassungslernens, und das bedeutet letztlich über die Stabilität und Wandelbarkeit von Überzeugungen und Strukturen in Religionsorganisationen<sup>37</sup>.

Zum Verhältnis von Religion und anderen gesellschaftlichen Teilsystemen, zu Säkularisierung, Pluralisierung, Privatisierung etc. kann allein auf theoretischer Basis nicht viel ausgesagt werden. Die hier vorgestellte Untersuchung soll exemplarisch für eine »europäische Wertegemeinschaft im Labor« Verhandlungen von Wertkonflikten und überhaupt die Interaktion an den Grenzen von Politik und Religion empirisch fundiert nachvollziehen. Sinnvoll dafür ist der Schritt auf die Mesebene der Organisationen als Akteure, denen Handlungen zugeschrieben werden können und die ihr Handeln konkret legitimieren müssen, während sie zwischen ihrer religiösen Mitgliedschaft und der EU-Logik vermitteln müssen.

Nach diesen Ausführungen zu *religiösem* Wandel aus soziologischer Forschungsperspektive kann für den Anschluss *politikwissenschaftlicher* Forschung festgehalten werden, dass Beobachtungen von dominanten und alternativen Strategien, insbesondere, wenn sich mehrheitlich in Religionsorganisationen zum selben Zeitpunkt Ähnliches vollzieht, wiederum Rückschluss auf Wandel im politischen Entscheidungsgefüge zulassen.

So entstehen auch Aussagen über die »tatsächlich geltenden Spielregeln«, die sich wandelnden politischen Mythen und Handlungsoptionen im politischen Feld – zwischen symbolischen Fototerminen und der öffentlich nicht sichtbaren Arbeitsebene der Policy-Experten.

---

<sup>37</sup> Zum Konzept des Organisationslernens s. z. B. Richard M. CYERT / James G. MARCH, *A behavioral theory of the firm*, Englewood Cliffs, 1963; Nils C. BANDELOW, *Advocacy Coalitions, Policy-Oriented Learning and Long-Term Change in Genetic Engineering Policy: An Interpretist View*, *German Policy Studies* 3 (2006), H. 4, S. 747–805. Reflektion und Inkorporation der wahrgenommenen politischen Anforderungen können einerseits zu tatsächlichem religiösem Wandel führen. Andererseits können sich die öffentlichen Formalstrukturen von der Organisationspraxis und innerhalb einer Organisation auch entkoppeln, wenn sich ihre Logiken als nicht aneinander anschlussfähig erweisen. Eine empirisch begründete Typologie verschiedener Lernformen – von strategischer Anpassung (d. h. Entkopplung von Formal- und Aktivitätsstruktur) bis zu tiefgreifendem Organisationslernen, welches bis hin zu den kognitiven und theologischen Überzeugungsstrukturen von Religionsorganisationen reicht, findet sich detailliert in BÖLLMANN, *Organisation und Legitimation*.

Modell für Interessenvermittlungsprozesse in religiösen bzw. Weltanschauungsorganisationen, die öffentliche Stellungnahmen zum zweiten EU-Konvent (2002-03) eingereicht haben/ Faktoren im Entscheidungsprozess, allen untersuchten Organisationen gemeinsam waren						
Rezeption			Projektion			Reflexion
a) Monitoring, Relevanzentscheidung	b) Analyse von Chancen und Risiken der politischen Entscheidungen	c) Aggregation von Interessen, sachverhaltensspezifische Positionierung	d) Festlegung konkreter Ziele, die politisch eingefordert werden sollen	e) Entscheidung für eine Taktik	f) Lobbying	g) Interpretation der Ergebnisse/ des eigenen Erfolgs
frühes Monitoring  <b>Organisationsinterne Impulse</b>  Mittlere bis weite Vernetzung  Wahrnehmung der Relevanz der EU-Entwicklung <ul style="list-style-type: none"> <li>für die eigenen institutionellen Interessen</li> <li>für Interessen des Gemeinwohls, der Umwelt, höherer politischer bzw. Rechtsprinzipien</li> </ul>	als direktes Anliegen der Religionsorganisation benennen: Verhältnis der EU-Politik zu Religion bzw. Religionsgemeinschaften  Einordnung der politischen Entwicklung der EU: <ul style="list-style-type: none"> <li>fortschreitende Integration, Kompetenzerweiterung</li> <li>(Kritik an) Verselbständigung/ Schließung des Wirtschafts- und politischen Systems</li> <li>Diagnose: Krise, Kommunikationsproblem, Bürgerferne, Demokratiedefizit</li> </ul> Generelle Zuschreibung der eigenen Rolle als <i>politisch</i>  (u. a.) religiöse Motivation politischer Rolle	zunehmender Bezug eigener Überzeugungen/ Visionen/ Ziele auf die EU als <i>politischen</i> Raum  Einordnung der eigenen Positionierungen als <i>organisationspezifisch</i> (folglich wert, artikuliert zu werden)	Abwägung: <i>organisationseigene</i> Forderung ist <i>adäquat</i>  Anpassung der Maximalforderung an die politische Situation	zunehmend Wahrnehmung der EU-Organe als Adressaten neben nationaler Ebene  Kenntnisnahme und Reflektion der Erwartungen und Anforderungen der politischen Adressaten auf EU-Ebene  Darstellung der Organisation als ausdrücklich konstruktiv, pro-integrativ, professionell  Endgültige Entscheidung für eigene politische Kommunikationsinstrumente: Formulieren/Unterschreiben v. Stellungnahmen, Empfehlungen, Protestschreiben  Kooperation mit anderen Organisationen mindestens im Vorfeld	realisierte politische Handlung, hier: Beitrag zum Konvent	Politisches Ergebnis: <ul style="list-style-type: none"> <li>Einzelne Artikel wichtiger als Präambel</li> </ul> Interpretation des eigenen Erfolgs: strukturelle Änderungen, direkt kausal aus Interpretation: <ul style="list-style-type: none"> <li>zusätzlich zu offiziellem Dialog direkter Zugang zu Parlament und Kommission nötig</li> </ul> inhaltliche Entscheidungen, direkt kausal aus Interpretation: <ul style="list-style-type: none"> <li>konkrete Artikel bedeutend, Präambel sekundär</li> <li>prinzipiell weitere Unterstützung der Verfassung bzw. d. politischen Prozesses</li> </ul>

Anmerkungen zur Tabelle:

Normale Schrift: gemeinsame Merkmale aller untersuchten Organisationen  
Fette Schrift: gemeinsame Merkmale aller untersuchten Organisationen, die in der Wahrnehmung der Organisationen besonders ergebnisrelevant waren.  
Die deutliche Zunahme politischer Stellungnahmen zwischen 1999/2000 und 2002/2003 wird als Ergebnis von veränderten Faktoren in den jeweiligen Entscheidungsprozessen a) bis e) konzipiert.



# Identitätskonstruktionen, Europabilder und der Umgang mit der Vergangenheit im Europadiskurs von Kirchen in Kroatien, Serbien und Slowenien, 2000–2013

## 1. Einleitung

Mit der Erweiterung der Europäischen Union um südosteuropäische Staaten wandelten sich auch die religiösen Landschaften. Die Region bringt neuartige Herausforderungen mit sich, die sich mitunter auf den Integrationsprozess auswirken.

Der vorhandene Aufsatz beschäftigt sich mit unterschiedlichen Aspekten des öffentlichen Diskurses ausgewählter Kirchen in Kroatien, Serbien und Slowenien – Länder, die sich in verschiedenen Etappen der europäischen Integration befinden<sup>1</sup>. Zu den zentralen diskursiven Elementen, die für die Untersuchung ausgewählt wurden, gehören Identitätskonstruktionen – wie die Kirchen sich selbst in der Öffentlichkeit darstellen – sowie Geschichtsbilder – wie die Kirchen mit der Vergangenheit umgehen. Anhand der Ergebnisse wird schließlich überlegt, welche Europabilder sich aufgrund des analysierten Textkorpus schildern lassen. Durch die Analyse der Diskurse und Stellungnahmen von Orthodoxer, Römisch-Katholischer und Evangelischer Kirche in diesem Raum, die sich auf die Herausforderung »Europa« beziehen, werden nicht nur vertiefte Mikroperspektiven, sondern es wird auch ein transnationaler Einblick in das zeitgenössische Engagement von Kirchen in der Öffentlichkeit im südosteuropäischen Raum geboten.

Im Gegensatz zu dem relativ schnellen und politisch entschlossenen Prozess der Integration Sloweniens<sup>2</sup> wurde und wird der Weg zur EU-Mitgliedschaft im Fall von Kroatien<sup>3</sup> und Serbien<sup>4</sup> durch spezifische Kondi-

---

1 Der vorliegende Aufsatz basiert auf den Ergebnissen eines Post-Doc-Projektes, das im Rahmen des Graduiertenkollegs »Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ›Europa«« zwischen 2013 und 2015 durchgeführt wurde.

2 Nach der Beantragung der EU-Mitgliedschaft im Jahr 1996 wurde Slowenien am 1. Mai 2004 Mitgliedsstaat der Europäischen Union. Seit 2007 ist der Euro die offizielle Landeswährung im Land, und Slowenien gehört zum Schengen-Raum. In der ersten Hälfte des Jahres 2008 hatte Slowenien die rotierende EU-Ratspräsidentschaft inne.

3 Kroatien unterzeichnete das Stabilisierungs- und Assoziierungsabkommen mit der EU 2001 und wurde nach langen Beitrittsverhandlungen, die im Jahr 2005 begannen, am 1. Juli 2013,

tionalität erschwert und verlangsamt. Für Kroatien waren die von der EU zusätzlich vorgeschriebene uneingeschränkte Zusammenarbeit mit dem Internationalen Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien (ICTY); die Vorbereitung der gesetzlichen Voraussetzungen – einschließlich der Sicherung der Minderheitenrechte – für die Rückkehr von Flüchtlingen sowie die Normalisierung der Verhältnisse mit seinen Nachbarländern (besonders mit Serbien) Grundlage. Von Serbien hat die EU uneingeschränkte Zusammenarbeit mit dem Internationalen Strafgerichtshof verlangt.

Dabei spiegelt sich die Ablehnung, sich mit der neuesten Geschichte kritisch auseinanderzusetzen, im EU-Integrationsprozess in Kroatien und in Serbien wider. In beiden Ländern hat die Verweigerung der uneingeschränkten Zusammenarbeit mit dem Internationalen Strafgerichtshof den Prozess der Integration erschwert<sup>5</sup>. Zusätzlich haben alle drei Länder Auseinandersetzungen untereinander: Sie stehen mit der Bewertung von historischen Ereignissen aus dem Zweiten Weltkrieg und aus den Kriegen der 1990er-Jahre in Zusammenhang, aber es gibt auch nach wie vor Grenzstreitigkeiten, und das Ausbremsen des EU-Beitritts der jeweils anderen wurde beinahe schon routinemäßig als politisches Instrument benutzt<sup>6</sup>. Trotz – oder dank – dieser Komplikationen und Verzögerungen hat sich von 2000 bis 2013 ein Großteil des öffentlichen Diskurses in allen drei Ländern mit Fragen der europäischen Integration ausführlich beschäftigt.

Die religiöse Landschaft in den drei Staaten weist deutliche Unterschiede auf: In Slowenien, wo sich laut der Ergebnisse der Volkszählung aus dem Jahr 2002 58% der Bevölkerung als römisch-katholisch bezeichnen<sup>7</sup>, ist die Gesellschaft weitgehend säkularisiert. Im benachbarten Kroatien identifiziert sich die überwiegende Mehrheit (etwa 86%) mit der Römisch-

---

während des Zeitraums des vorliegenden Forschungsprojektes, Mitglied der Europäischen Union.

- 4 In Serbien wurden Gespräche mit der EU über einen eventuellen Beitritt bereits nach dem Sturz des jugoslawischen Präsidenten Slobodan Milošević im Jahr 2000 initiiert; die Verhandlungen für das Stabilisierungs- und Assoziierungsabkommen wurden erst 2005 aufgenommen. Nach inneren politischen Konflikten und sich scheinbar ändernden geopolitischen Interessen durch aufeinanderfolgende Regierungen beantragte Serbien die EU-Mitgliedschaft erst Ende 2009. Am 1. März 2012 wurde das Land als offizieller Kandidat für den Beitritt in die Europäische Union bestätigt.
- 5 In Serbien führte zwischen 3. Mai 2006 und 13. Juni 2007 die mangelnde Zusammenarbeit mit dem Internationalen Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien in Den Haag sogar zum vorübergehenden Einfrieren der Verhandlungen mit der EU.
- 6 Zu den Grenzstreitigkeiten gehören der slowenisch-kroatische Grenzkonflikt über die Grenzziehung in der Bucht von Piran sowie der umstrittene Grenzverlauf zwischen Serbien und Kroatien entlang der Donau.
- 7 Prebivalstvo po veroizpovedi in tipu naselja, Slovenija, popisa 1991 in 2002, hg. von Statistični urad Republike Slovenije, URL: [http://www.stat.si/popis2002/si/rezultati/rezultati\\_red.asp?ter=SLO&st=8](http://www.stat.si/popis2002/si/rezultati/rezultati_red.asp?ter=SLO&st=8) (12.01.2017).

Katholischen Kirche, die eine bedeutende Rolle in der nationalen Selbstidentifizierung, aber auch im politischen Alltag, spielt<sup>8</sup>. Ähnlich ist die Situation in Serbien, wo die Stimme der Serbisch-Orthodoxen Kirche (84% der Bevölkerung) in politischen und gesellschaftlichen Diskussionen fast immer Gehör findet<sup>9</sup>. Was die Bedeutung der Religion im Alltagsleben betrifft, ergeben die Resultate einer Gallup-Umfrage, dass ein relativ hoher Anteil der Bevölkerung Religion als nicht wichtig für den Alltag betrachtet: In Slowenien ist es mit 52,5% die Mehrheit der Bevölkerung, in Serbien sind es 46,5%, und am wenigsten sind es in Kroatien: 30,5%<sup>10</sup>.

Im Gegensatz zu anderen Aspekten der europäischen Integration in den ex-jugoslawischen Republiken<sup>11</sup> hat die Haltung der Kirchen zum Prozess und zu den Zielen der Integration bisher nicht viel Aufmerksamkeit durch die Wissenschaft erfahren. Thematisiert wurde sie nur in wenigen Beiträgen<sup>12</sup>. Was in der Forschungslandschaft besonders fehlt, sind transnationale Untersuchungen, die sich vergleichend mehreren Kirchen und deren Erfahrungen mit dem europäischen Integrationsprozess widmen.

## 2. Methodisches Vorgehen

Methodisch wird das Thema durch ein interdisziplinäres Vorgehen behandelt: Die Zeitgeschichte und jüngste Historiographie Südosteuropas<sup>13</sup>; Theologie und Religionssoziologie<sup>14</sup>; Medienwissenschaft<sup>15</sup> und Politikwissen-

---

8 Stanovništvo prema vjeri po gradovima/općinama, popis 2011, hg. von Državni zavod za statistiku, URL: [http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/results/htm/H01\\_01\\_10/h01\\_01\\_10\\_RH.html](http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/results/htm/H01_01_10/h01_01_10_RH.html) (13.07.2014).

9 Republički zavod za statistiku, Stanovništvo. Veroispovest, maternji jezik i nacionalna pripadnost, Belgrad 2013, S. 39.

10 Resultate der Gallup-Befragung aus den Jahren zwischen 2006 und 2008. Vgl. Steve CRABTREE / Brett PELHAM, What Alabamians and Iranians Have in Common, hg. von Gallup, URL: <http://www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx> (08.12.2015).

11 Siehe z. B. Branislav RADELJIĆ (Hg.), *Europe and the Post-Yugoslav Space*, Farnham 2013; Andrew KONITZER, *Croatia's Party System – From Tudmanism to EU Membership*, in: Corina STRATULAT (Hg.), *EU Integration and Party Politics in the Balkans*, Brussels 2014 (EPC Issue Paper 77), S. 13–29; Igor BANDOVIĆ / Marko VUJAČIĆ, *The European Question in Serbia's Party Politics*, in: ebd., S. 47–67.

12 Vgl. z. B. Josip GRBAC, (Ne)ugroženost hrvatskih kršćanskih i crkvenih korijena u Europskoj Uniji?, in: *Bogoslovska smotra* 82/4 (2012), S. 855–871.

13 Siehe z. B. Norman M. NAIMARK / Holly CASE (Hg.), *Yugoslavia and Its Historians: Understanding the Balkan Wars of the 1990s*, Stanford 2003; Andrew HAMMOND (Hg.), *The Balkans and the West: Constructing the European Other, 1945–2003*, Ashgate 2004.

14 Christian MOE (Hg.), *Images of the Religious Other: Discourse and Distance in the Western Balkans*, Novi Sad 2008; Timothy A. BYRNES / Peter J. KATZENSTEIN (Hg.), *Religion in an Expanding Europe*, Cambridge 2006; Irena PAVLOVIC, *Religion, Gewalt und Medien. Die serbisch-orthodoxe Kirchenpresse in den postjugoslawischen Kriegen*, Erlangen 2013; Kars-

schaft sowie die Entwicklungen in der Politik der einzelnen Staaten werden berücksichtigt, um den Kontext darzustellen. Die kritische Inhalts- und Diskursanalyse und die qualitative Auswertung von Texten erfolgen durch die methodologischen Vorgaben der politolinguistischen Analyse<sup>16</sup>, wobei ausgewählte Texte mehrmals durchgelesen werden. Bei den verschiedenen Leseetappen werden die vorhandenen wissenschaftlichen Theorien, die politischen und gesellschaftlichen Kontexte, die sprachlichen und stilistischen Bausteine sowie die inhaltliche Kohäsion des ganzen Textkorpus betrachtet. Die Analyse basiert auf der These des ungarischen Politologen Márton Szabó, der von der Fusion des Sprechers und seiner Texte ausgeht:

Der diskursiven Vorgehensweise entsprechend, stehen die Menschen nicht außerhalb ihrer eigenen Texte; vielmehr bilden sie eine Realität mit ihren Aussagen, in der Subjekt und Objekt, Objektives und Subjektives, Signifikant und Signifikat zusammengehören<sup>17</sup>.

Für die Untersuchung wurden die jeweiligen Mehrheitskirchen ausgewählt: die Römisch-Katholische Kirche in Slowenien, die Römisch-Katholische Kirche in Kroatien und die Serbisch-Orthodoxe Kirche. Es wurden also Kirchen ausgesucht, die in der Öffentlichkeit eine Vielfalt von Ansätzen und Lösungsmodellen repräsentieren und deren Stellungnahmen maßgebend sind<sup>18</sup>. Zusätzlich wurde eine Minderheitenkirche in jedem Land ausgewählt: die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Slowenien, die Reformierte Christliche (Kalvinistische) Kirche in Kroatien sowie die Reformierte Christliche Kirche in Serbien. Diese Kirchen wurden aufgrund ihrer Geschichte sowie wegen ihrer Rolle in der regionalen oder nationalen Öffentlichkeit und nicht zuletzt wegen ihrer regelmäßigen Öff-

---

ten FLEDELIUS, Zwischen Staat, Nation und Medien – die Serbisch-Orthodoxe Kirche in den Jahren 1990 bis 2006, in: Katharina KUNTER / Jens Holger SCHJØRRING (Hg.), Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 – Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandaufnahme aus der Ökumene, Erlangen 2007, S. 241–276.

15 Karmen ERJAVEC / Zala VOLCIC, The Kosovo Battle: Media's Recontextualization of the Serbian Nationalistic Discourses, in: The Harvard International Journal of Press/Politics 12/3 (2007), S. 67–86.

16 Vgl. Ruth WODAK [u. a.] (Hg.), Qualitative discourse analysis in the social sciences, Houndmills 2008; Gilbert WEISS / Ruth WODAK (Hg.), Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity, Basingstoke 2003; Márton SZABÓ, Die Semantik des Systemwechsels, in: Krisztina MÁNICKE-GYÖNGYÖSI (Hg.), Öffentliche Konfliktdiskurse um Restitution von Gerechtigkeit, politische Verantwortung und Nationale Identität. Institutionenbildung und symbolische Politik in Ostmitteleuropa, Frankfurt a. M. 1996, S. 57–70.

17 Márton SZABÓ, A diszkurzív politikatudomány alapjai: Elméletek és elemzések, Budapest 2003.

18 Auf Stellungnahmen der römisch-katholischen Kirche in Serbien, die zahlenmäßig eine kleine Minderheit (zusammen mit der griechisch-katholischen Kirche insgesamt ca. 5% der gesamten Bevölkerung) bildet, wird – wo relevant – auch hingewiesen.

fentlichkeitsarbeit (Print- oder Online-Publikationen) ausgesucht, um als Kontrastfälle zu den Stellungnahmen und Positionierungen der Mehrheitskirchen gezeigt zu werden.

Als primäre Quellen dienen offizielle Stellungnahmen zu europäischen Themen der ausgewählten Kirchen. In Slowenien sind dies die Erklärungen der Kommission *Justitia et Pax* (Komisija Pravičnost in mir) der Slowenischen Bischofskonferenz, in Kroatien die Stellungnahmen der Kroatischen Bischofskonferenz und Stellungnahmen ihrer Kommission *Iustitia et Pax* sowie offizielle Meldungen der Katholischen Informationsagentur und in Serbien öffentliche Erklärungen des Patriarchen, der Kirchensynode, der Vollversammlung der Bischöfe oder einzelner Bischöfe. Die regelmäßigen Publikationen der ausgewählten Kirchen, die auf der nationalen Ebene Verbreitung finden, werden ebenso untersucht: die slowenische katholische Wochenzeitung *Družina* (Familie), die kroatische katholische Wochenzeitung *Glas koncila* (Die Stimme des Konzils) und die zweiwöchentlich erscheinende Zeitschrift des Belgrader Patriarchats *Pravoslavlje* (Orthodoxie). Die Stellungnahmen der Minderheitenkirchen werden in erster Linie anhand ihrer gedruckten und digitalen Publikationen und anhand der offiziellen Stellungnahmen ihrer Kirchenleitung untersucht<sup>19</sup>.

### 3. Identitätskonstruktionen

Die konkreten Beispiele für die Identitätskonstruktionen der eigenen Nation gegenüber Europa im öffentlichen Diskurs in den drei Ländern werden in der Reihenfolge ihres EU-Beitrittes beleuchtet.

#### Beispiele aus Slowenien

In Slowenien wurde der Beitritt des Landes in die Europäischen Union von vielen politischen Parteien und zivilgesellschaftlichen Akteuren als selbstverständlich betrachtet und deshalb nicht wesentlich in Frage gestellt. Die mehrheitliche Römisch-Katholische Kirche hat durch die slowenische Kommission *Justitia et Pax* ihre Positionen regelmäßig bekannt gegeben. Die Erklärungen der Kommission stellen in der Regel die offizielle Haltung

---

<sup>19</sup> Dazu gehören die monatlich erscheinende Zeitschrift *Evangeličanski list* (Evangelisches Blatt) und *Evangeličanski koledar* (Evangelischer Kalender) der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Slowenien, die monatlich herausgegebene Zeitschrift *Református Élet* (Reformiertes Leben) sowie *Református Évkönyv* (Reformiertes Jahrbuch) der Reformierten Christlichen Kirche in Serbien und die Webseite der Reformierten Christlichen (Kalvinistischen) Kirche in Kroatien.

der Kirche zu politischen, wirtschaftlichen, rechtlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Fragen dar.

Bereits im Jahr 1997 hat die Kommission in einer Erklärung eindeutig den EU-Beitritt Sloweniens unterstützt und auch in ihren späteren Veröffentlichungen eine ähnliche Begeisterung für europäische Integration gezeigt<sup>20</sup>. Der Titel der Erklärung vom 10. Juni 2002 zeigt die Position der Römisch-Katholischen Kirche in Slowenien in klaren Worten: »Slowenien gehört zur Europäischen Union und zur NATO«<sup>21</sup>. In dem Text, der in neun Argumente unterteilt ist, kommt vor allem die Unterstützung der europäischen Integration zum Ausdruck. Statt sich auf die geopolitischen und strukturellen Aspekte der Integration zu fokussieren, bietet die Erklärung konzeptionelle Darstellungen von Slowenien und von Europa. Die Autoren verwenden die folgende Argumentation: Slowenien sei schon immer Teil Europas gewesen – vor allem kulturell und sprachlich. Enge Beziehungen zu Westeuropa blieben bestehen, trotz des Zwangs, sich Jugoslawien anzuschließen. Der EU-Beitritt Sloweniens sei wie eine Rückkehr nach Hause. Doch nun gehöre das Land einer größeren Struktur an, und zwar nicht in einer Position der Unterordnung, sondern als souveräner Staat auf Augenhöhe mit anderen. Wer diese Idee des EU-Beitritts ablehne, verrate die Werte und die Kultur seiner Heimat, die im Wesentlichen europäisch sei. Auf dieser Weise werden die EU und Slowenien in einer harmonischen, symbiotischen Beziehung dargestellt. Der Schlusssatz fasst die Position der Kommission *Pravičnost in mir* zusammen: »[...] trotz einiger Vorbehalte ist die Entscheidung zu Gunsten der Europäischen Union und der NATO die einzige, die sinnvoll ist für unsere Zukunft«<sup>22</sup>. Anders formuliert dient der EU-Beitritt Sloweniens für seine Anerkennung und Legitimation als souveräner Staat mit eigener Sprache und Kultur.

Auch die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Slowenien<sup>23</sup> hat Fragen der europäischen Identität in der Öffentlichkeit angesprochen. Die Betonung des 500. Jahrestags der Geburt des lutherischen Kirchenreformers und Sprachenerneuerers Primož Trubar (Primus Truber, 1508–1586) im Jahr 2008 war ein glänzendes Beispiel für die geschickte Positionierung der Evangelischen Kirche, aber auch der Regierung, und für das

20 Pridružitev Slovenije evropski zvezi (Sloweniens Beitritt zur Europäischen Union), hg. von Komisija Pravičnost in mir, URL: <http://katoliska-cerkev.si/pridruzitev-slovenije-evropski-zvezi> (27.06.2014).

21 Slovenija sodi v Evropsko unijo in v Nato (Slowenien gehört zur Europäischen Union und zur NATO), hg. von Komisija Pravičnost in mir, <http://katoliska-cerkev.si/slovenija-sodi-v-evropsko-unijo-in-v-nato> (25.06.2014).

22 Ebd.

23 Laut der Volkszählung aus dem Jahr 2002 bekannten sich 0,8% der slowenischen Bevölkerung zum evangelisch-lutherischen Glauben. Damit bilden Lutheraner, nach den Katholiken, Muslimen und Orthodoxen die viertgrößte religiöse/konfessionelle Gemeinde im Lande.

gute Marketing für die Förderung einer als zutiefst europäisch verstandenen Identität<sup>24</sup>. Trubar wird heute wegen seiner Übersetzung des Neuen Testaments ins Slowenische und dadurch wegen der Schaffung einer standardisierten slowenischen Sprache und Schrift als »der slowenische Luther« und als »Vater der modernen slowenischen Sprache« bezeichnet<sup>25</sup>. Nach seiner Studienzeit in Rijeka, Triest, Salzburg und Wien wurde Trubar evangelischer Superintendent Ljubljanas, aber verbrachte schließlich den Großteil seines Erwachsenenlebens in Deutschland, um der Verfolgung der Protestanten in seinem Heimatland zu entgehen.

Die Tatsache, dass sich Trubar aufgrund seiner diversen Tätigkeiten und Leistungen (d. h. linguistisch, kulturell, musikalisch usw.) relativ einfach außerhalb von theologischen und kirchlichen Kreisen instrumentalisieren – oder anders formuliert, sich auf eine populistische aber menschnahe Ebene reduzieren – lässt, hat seine Akzeptanz durch ein breites Publikum ermöglicht. Das Jubiläum fiel mit der slowenischen EU-Ratspräsidentschaft im ersten Halbjahr 2008 zusammen und steigerte damit die Aufmerksamkeit für die Trubar-Feierlichkeiten. Die slowenische Regierung hat sich in diesem Zusammenhang bei der Steuerung der Trubar-Veranstaltungen aktiv engagiert. In Slowenien wurde eine 2-Euro-Sammler-Münze mit Trubars Konterfei geprägt, in den meisten slowenischen Orten wurden Straßen nach Trubar benannt und Büsten von ihm errichtet<sup>26</sup>. Auch die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses nahm diese günstige Gelegenheit wahr, um Trubar als europäischen Brückenbauer nach Deutschland und nach Westeuropa zu präsentieren: durch Festgottesdienste, aber auch durch Tagungen, Reisen zu den Städten in Deutschland, in denen Trubar gelebt hat, und durch eine verstärkte Präsenz in den Medien. Damit hat die Kirche Trubar, der unbestreitbar zu Sloweniens immateriellem Kulturerbe gehört, bewusst als Proto-Europäer instrumentalisiert, als eine zentrale europäische Figur, die ein gesamteuropäisches religiös-kulturelles Erbe symbolisiert, um in der öffentlichen Wahrnehmung die Bedeutung der evangelischen Kirche und der evangelischen Identität zu unterstreichen. Zur gleichen Zeit warb die Kirche mit Trubar für die Stärkung der eigenen Position innerhalb der slowenischen Gesellschaft.

---

24 Weiteres über Protestantismus und seine Verbindung zur slowenischen Identität, siehe Marko KERŠEVAN (Hg.), *Protestantizem, slovenska identiteta in združujoča se Evropa*, Ljubljana 2006, zu Trubars Rezeption und Memoria in Slowenien siehe die folgenden Aufsätze im Band: Nenad HARDI VITOROVIČ, *Protestantizem v polemikah ob štiristoletnici Trubarjevega rojstva*, S. 217–263 und Sonja ŽAGAR, *Vizualno-simbolna obeležja protestantizma v slovenskem prostoru (iz diplomskega dela)*, S. 373–386.

25 Luka ILIČ, *Primus Truber (1508–1586), The Slovenian Luther*, in: *Lutheran Quarterly* 22/3 (2008), S. 268–277.

26 Weitere Informationen über die Instrumentalisierung von Trubar, besonders während des Jubiläumjahres 2008, siehe ebd.

## Beispiele aus Kroatien

Einer der in Bezug auf Identitätskonstruktionen interessantesten Texte aus Kroatien folgt einem Vortrag, der 2007 vom Erzbischof von Zadar, Ivan Prenda, auf der Tagung »Die Rolle Kroatiens in einem vereinten Europa« gehalten und später in kirchlichen Medien veröffentlicht wurde. Prenda betonte darin, »man kann nicht leugnen, dass der christliche Glaube zum grundlegenden und dauerhaften Fundament Europas gehört«<sup>27</sup>. Prenda zufolge hätten die Päpste Johannes Paul II. und Benedikt XVI. die Ambitionen Kroatiens auf EU-Mitgliedschaft unterstützt, und er fügte hinzu:

Wir, die Bischöfe in Kroatien, wollen auch den aktuellen Prozess des kroatischen Beitritts zur Europäischen Union positiv betrachten. Wir glauben, und das ist eine historische Wahrheit, dass wir seit langem geographisch und kulturell Teil der großen europäischen Familie gewesen sind<sup>28</sup>.

Der »Brief der kroatischen Bischöfe anlässlich der Beitrittsverhandlungen zwischen Kroatien und der EU« vom 19. März 2010 ist ein Dokument, das in einer umfassenden und komprimierten Weise die allgemeinen Haltungen der Konferenz der Kroatischen Bischöfe zur europäischen Integration offenbart: Das Dokument beginnt mit einer langen Beschreibung der christlichen Wurzeln des europäischen Projekts und erwähnt dann, dass Gott in der Verfassung der EU keine Erwähnung finde, was als unbestreitbares Zeichen der Säkularisierung interpretiert wird. Die Definition einer »echten« europäischen Identität ist hier eine, die auf christlichen Werten basiert<sup>29</sup>.

Der Text setzt sich mit der Wertekrise in der EU auseinander und bemerkt:

[D]ie größte Schwäche der Union ist, dass sie ihr christliches Erbe und Erinnerung verliert, und dieser Prozess wird von einer Art praktischen Agnostizismus und religiöser Gleichgültigkeit begleitet, weshalb viele Europäer den Eindruck vermitteln, dass sie ohne spirituelle Wurzeln leben [...]<sup>30</sup>.

Der Brief bestätigt darüber hinaus die »tausendjährige Zugehörigkeit« Kroatiens zur europäischen Kultur und Zivilisation. Die Formulierung wie die Struktur des Briefes spiegeln die Präambel der Kroatischen Verfassung aus

27 Konferencija »Uloga Hrvatske u ujedinjenoj Europi« (Die Rolle Kroatiens in einem vereinigten Europa), hg. von Informativna katolička agencija, URL: <http://www.ika.hr/index.php?prikaz=vijest&ID=96909> (07.12.2015).

28 Ebd.

29 Pismo hrvatskih biskupa povodom pristupnih pregovora za ulazak RH u EU (Brief der kroatischen Bischöfe anlässlich der Beitrittsverhandlungen zwischen Kroatien und der EU), hg. von Hrvatska biskupska konferencija, URL: <http://www.hbk.hr/?type=dokument&ID=42> (27.06.2014). Ein Artikel über diesen Hirtenbrief wurde auch in *Glas koncila* (1866/13) (28.03.2010), S. 4 veröffentlicht.

30 Ebd.

dem Jahr 2001 wider, in der von dem tausendjährigen Bestehen Kroatiens die Rede ist<sup>31</sup>.

Der Brief unterstreicht im Weiteren die europäische Identität und Zugehörigkeit Kroatiens:

Wir wissen, dass wir im Laufe der Geschichte einen wichtigen Beitrag nicht nur zur europäischen Wissenschaft und Kultur, sondern auch zur Verteidigung der europäischen Zivilisation vor fremden Eindringlingen geleistet haben. Es ist daher notwendig, ein gesundes Selbstvertrauen in unserer Nation und unter unseren Bürger, vor allem unter den jungen Menschen zu entwickeln; ein Selbstbewusstsein, das dieses historische Erbe mit Stolz trägt [...] In der Tat sind wir nicht erst gestern hier angekommen; wir sind keine Fremden in Europa<sup>32</sup>.

Obwohl eine kroatische Identität als solche in diesem Dokument nicht definiert wird, wird deutlich, dass das, was die Bischöfe meinen, eine durch und durch europäische Identität ist, von der das Christentum ein untrennbarer und wichtiger Teil ist.

Unter den Texten, die Fragen der europäischen Integration in den Publikationen von Minderheitenkirchen in Kroatien behandeln, stehen Berichte auf der Website der Reformierten Christlichen (Kalvinistischen) Kirche, einer der traditionellen protestantischen Kirchen in Kroatien. Diese Kirche ist überwiegend ungarischsprachig, unterhält aber eine Internet-Präsenz über ihre kroatischsprachige Gemeinde in Zagreb<sup>33</sup>. Zwischen Juli 2010 und Februar 2012 veröffentlichte die Kirche eine Reihe von Artikeln über die Rolle, die der ungarische Ministerpräsident Viktor Orbán und Ungarn während dieser entscheidenden Zeit für Kroatiens EU-Beitritt spielten<sup>34</sup>. Jeder der Artikel legt seine oberste Priorität darauf, Orbán als Calvinisten zu präsentieren und seine Mitgliedschaft in der Reformierten Kirche in Ungarn zu betonen – etwa durch Schlagzeilen wie: »Mađarski kalvin daje podršku Hrvatskoj« (Ungarischer Calvinist unterstützt Kroatien) und »Mađarski

31 Verfassung der Republik Kroatien vom 21. Dezember 1990, Teil I: Historische Grundlagen, hg. von der Europäischen Union, URL: <http://www.verfassungen.eu/hr/verf90-i.htm> (07.12.2015): »tausendjährige staatliche Eigenständigkeit und Entschlossenheit, die Republik Kroatien als souveränen Staat zu errichten«.

32 Pismo hrvatskih biskupa povodom pristupnih pregovora za ulazak RH u EU (Brief der kroatischen Bischöfe anlässlich der Beitrittsverhandlungen zwischen Kroatien und der EU), hg. von Hrvatska biskupska konferencija, URL: <http://www.hbk.hr/?type=dokument&ID=42> (27.06.2014).

33 An erster Stelle unter den weiterführenden Links auf der Homepage der Kirche steht die offizielle Website der Europäischen Union, URL: <http://www.rkczg.hr/> (22.07.2014).

34 Mađarski kalvin uvodi Hrvatsku u EU? (Ungarischer Calvinist bringt Kroatien in die EU?) und Viktor ORBAN, Vaša sam najbolja reklama! (Viktor ORBAN, Ich bin Ihre beste Werbung!), hg. von Christliche (Kalvinistische) Kirche, URL: <http://www.reformator.hr/Stranice/ARHIVA%20vijesti/2011/pregIHg.html> (22.07.2014) sowie Mađarska potpora Hrvatskoj (Ungarische Unterstützung für Kroatien), hg. von Christliche (Kalvinistische) Kirche, URL: <http://www.reformator.hr/Stranice/ARHIVA%20vijesti/2012/pregIHg.html> (22.07.2014).

kalvin uvodi Hrvatsku u EU?» (Ungarischer Calvinist bringt Kroatien in die EU?)<sup>35</sup>. Orbán wird zitiert:

Es ist eine historische Ungerechtigkeit, dass Kroatien, das für die Mitgliedschaft besser vorbereitet ist als einige, die bereits Mitglieder sind, sich außerhalb der EU befindet<sup>36</sup>.

Als Ungarn die Präsidentschaft des Rates der Europäischen Union im Januar 2011 übernahm, wurde die Unterzeichnung von Kroatiens Beitrittsvertrag vorbereitet. Die ungarische Regierung machte sie sogar zu einem ihrer zentralen Ziele. Somit sollten die ethnischen ungarischen Mitglieder der Reformierten Kirche in Kroatien die kulturellen und sprachlichen Bindungen an „ihre Heimat“ erleben und gleichzeitig eine Verbindung zu Orbáns kalvinistischer Identität feststellen. Durch Orbáns Repräsentation als Reformierter Christ, Ministerpräsident und einflussreicher Akteur in EU-Angelegenheiten in dieser Zeit, betonen die Texte neben Selbstbehauptung auch, dass die in Ungarn sowie in Kroatien lebenden reformierte Christen in einem vereinten Europa ihren Platz haben. Dabei wurden Orbán und Ungarn völlig kritiklos als Unterstützer der Integration Kroatiens dargestellt.

### Beispiele aus Serbien

Im Gegensatz zu Slowenien und Kroatien, wurde der Prozess der europäischen Integration Serbiens – besonders ab 1999 – weitgehend in den Diskurs anti-westlicher Rhetorik eingebettet. Wissenschaftliches Interesse an diesem Phänomen wird durch die Anzahl der vorhandenen Publikationen zu diesem Thema gespiegelt<sup>37</sup>. Die breiten anti-westlichen und anti-

<sup>35</sup> Madarski kalvin daje podršku Hrvatskoj (Ungarischer Calvinist unterstützt Kroatien), hg. von Christliche (Kalvinistische) Kirche, URL: <http://www.reformator.hr/Stranice/ARHIVA%20vijesti/2010/pregled.html> (21.07.2014); Madarski kalvin uvodi Hrvatsku u EU? (21.07.2014).

<sup>36</sup> Madarski kalvin daje podršku Hrvatskoj (21.07.2014).

<sup>37</sup> Weitere Ausführungen dazu, wie Europa in der Serbisch-Orthodoxen Kirche wahrgenommen wird, siehe Thomas BREMER, *The Attitude of the Serbian Orthodox Church towards Europe*, in: Jonathan SUTTON / William van den BERCKEN (Hg.), *Orthodox Christianity and contemporary Europe*, Leuven 2003 (Eastern Christian Studies 3), S. 423–430; Thomas BREMER, *Neuere Diskurse in der Serbischen Orthodoxen Kirche*, in: Gabriella SCHUBERT (Hg.), *Serbien in Europa. Leitbilder der Moderne in der Diskussion*, Wiesbaden 2008), S. 139–148. Klaus BUCHENAU, *Auf russischen Spuren. Orthodoxe Antiwestler in Serbien, 1850–1945*, Wiesbaden 2011 bietet einen historischen Überblick über antiwestliche Tendenzen in der Serbisch-Orthodoxen Kirche und diskutiert den Einfluss der russischen Theologen und Intellektuellen darauf. Weiteres zur Diskussion darüber, wie verschiedene Ansichten über den Ökumenismus, Europa und den Westen unter der Führung der Serbisch-Orthodoxen Kirche ökumenische Beziehungen mit der römisch-katholischen und evangelischen Kirchen in Deutschland beeinflussen haben, siehe Angela ILIĆ, *Churches in the Face of Political and Social Transition: German-Serbian Ecumenical Consultations 1999–2009 / Kirchen und der politisch-gesellschaftliche Wandel. Deutsch-serbische ökumenische Begegnungen 1999–2009*, Leipzig 2014, S. 219–232.

ökumenischen Tendenzen, die meistens von zwei serbisch-orthodoxen Theologen des 20. Jahrhunderts, Bischof Nikolaj Velimirović und Justin Popović<sup>38</sup>, formuliert wurden, werden in der öffentlichen Debatte mit anti-EU-Stimmung und allgemein negativen Haltungen gegen die internationale Gemeinschaft (*međunarodna zajednica*) verbunden. Mit den NATO-Luftangriffen gegen Jugoslawien während des Kosovo-Krieges im Jahr 1999 wuchsen die anti-westlichen Gefühle in Serbien exponentiell, so dass auch die Serbisch-Orthodoxe Kirche in die Dekade der 2000er mit einem intensivierten anti-westlichen Diskurs eintrat. Damit spiegelte sie die allgemeine Stimmung und die Identitätskrise in der serbischen Gesellschaft wider<sup>39</sup>.

Nachdem die Kirche den staatlich verordneten Atheismus und die erzwungene Säkularisierung der Gesellschaft im sozialistischen Jugoslawien überlebt hatte, entwickelte sie eine Rhetorik des Abschwörens des Säkularismus und allem, was sie als säkularisierende Tendenzen versteht, und hat mit der Durchführung eines Programmes der Entsäkularisierung der serbischen Gesellschaft begonnen<sup>40</sup>. Von diesem Standpunkt aus scheinen viele westeuropäische Gesellschaften säkularisiert zu sein, und die Serbisch-Orthodoxe Kirche nimmt dies wiederum als Beweis dafür, dass Europa und damit die Europäische Union weitgehend säkular sind. Folglich seien die von der EU vertretenen Werte in Teilen unvereinbar mit den Werten, für die die Serbisch-Orthodoxe Kirche steht<sup>41</sup>. Solche Gegenüberstellungen von serbischer Orthodoxie und Kultur gegenüber den gottlosen Gesellschaften West- und Nordeuropas sind im gesamten öffentlichen Diskurs der Kirche zu beobachten. Diese Haltung der Serbisch-Orthodoxen Kirche ist ver-

---

38 Nikolaj Velimirović (1881–1956), Bischof, wurde von der Serbisch-Orthodoxen Kirche im Jahr 2003 seliggesprochen. Velimirović hat in Russland, in der Schweiz und in England studiert, später unterrichtete er in Belgrad und wurde zum Bischof von Ohrid and Žiça gewählt. Velimirovićs Haltung zum Westen lässt sich am besten als zweideutig beschreiben. Justin Popović (1894–1979), Archimandrit, wurde im Jahr 2010 seliggesprochen. In seinem Buch *Pravoslavna crkva i ekumenizam* (Die Orthodoxe Kirche und Ökumenismus) nennt Popović Ökumene eine »Pan-Häresie«. Bei denjenigen, die Popovićs Argumentation folgen, wird Ökumene als eine Bedrohung für die serbische und orthodoxe Identität betrachtet.

39 Dieses Thema wurde u. a. behandelt in Thomas A. EMMERT, A Crisis of Identity: Serbia at the End of the Century, in: NAIMARK / CASE (Hg.), *Yugoslavia and Its Historians*, S. 160–178.

40 Vgl. Milan VUKOMANOVIĆ, The Serbian Orthodox Church as a Political Actor in the Aftermath of October 5, 2000, in: *Politics and Religion* 1 (2008), S. 237–269.

41 Vgl. Milan VUKOMANOVIĆ, The Serbian Orthodox Church: Between Traditionalism and Fundamentalism, in: Ulrika MÄRTENSSON [u. a.] (Hg.), *Fundamentalism in the Modern World, Vol. I: Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalisation and Political Ideologies*, London / New York 2011, S. 148–170.

gleichbar mit der der Russisch-Orthodoxen Kirche, in deren Diskurs ähnliche Tendenzen festzustellen sind<sup>42</sup>.

Zwischen 2003 und 2005 enthielt jede dritte Ausgabe von *Pravoslavljje* im Durchschnitt mindestens einen Artikel über Orthodoxie und Europa oder die Kirchen und die europäische Integration. Dies war genau in der Übergangszeit von der EU-orientierten Đinđić-Regierung (2001–2003) zur Regierung von Vojislav Koštunica (2004–2008), die weniger Begeisterung für Serbiens EU-Beitritt und insbesondere für die Bedingung der uneingeschränkten Zusammenarbeit mit dem Internationalen Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien gezeigt hat. Die Intensität der Berichterstattung über Europa-Themen ebte nach diesem Zeitraum deutlich ab.

Die Beiträge können in positive, neutrale und negative Kategorien, jeweils nach ihrer Haltung, eingestuft werden. Die überwiegende Mehrheit der untersuchten Artikel fällt jedoch in die negative Kategorie unter Überschriften wie z. B.: *Angriff auf die serbische Kirche und auf Bischof Nikolaj [Velimirović]: Anlässlich des »Berichtes über den Balkan« der sog. »International Crisis Group« oder Europa läuft weg von sich selbst! Das Christentum ist nicht mehr die Grundlage der europäischen Zivilisation oder Christentum existiert nicht in Europa*<sup>43</sup>.

Der Artikel »Europäisierung und Orthodoxie« aus dem Jahr 2006 hebt sich von den meisten der Artikel zu diesem Thema ab. Er befasst sich mit einigen der Stereotypen und Vorstellungen über die Europäische Union in Serbien und spricht sie direkt an, z. B. dass die EU-Integration bedeuten würde, dass man seine Identität hinter sich lassen müsse<sup>44</sup>. Die Autorin Živković argumentiert, dass gemeinsame kulturelle und religiöse Grundlagen die EU-Mitgliedstaaten zusammenbinden. Dieser Artikel ist einer der ganz wenigen, die in *Pravoslavljje* ein differenzierteres Bild im Gegensatz zu den meisten schwarz-weiß Darstellungen bei Themen rund um die europäische Integration präsentieren.

Im Jahr 2008 veröffentlichte *Pravoslavljje* eine Rede von Bischof Lavrentije Trifunović, die dieser bei einer großen Versammlung gehalten hatte.

42 Zum Diskurs der Russisch-Orthodoxen Kirche über Europa siehe Alena ALSHANSKAYA, *Der Europa-Diskurs der Russischen Orthodoxen Kirche (1996–2011)*, Frankfurt a. M. 2016. Das Phänomen der Annäherung der beiden Kirchen, die sich auch in den kirchlichen Diskursen beobachten lässt sowie ihre zunehmend engere Beziehung, besonders seit der Mitte der 2000er Jahre, bleiben bisher untererforscht.

43 Bischof Atanasije (JEVTIĆ), *Napad na srpsku crkvu i vladiku Nikolaja: Povodom »Izveštaja sa Balkana« takozvane »Medunarodne krizne grupe«*, in: *Pravoslavljje* 869 (01.06.2003), S. 13f.; *Evropa beži od same sebe! Hrišćanstvo nije vise osnov evropske civilizacije*, in: *Pravoslavljje* 895 (01.07.2004), S. 2f.; M. BOJIĆ, *Nema hrišćanstva u Evropi*, in: *Pravoslavljje* 895 (01.07.2004), S. 3f.

44 Gordana ŽIVKOVIĆ, *Evropeizacija i Pravoslavljje*, in: *Pravoslavljje* 931–932 (01.01.2006), URL: <http://www.pravoslavljje.rs/broj/931-932/tekst/evropeizacija-i-pravoslavljje> (29.06.2014).

Nach einer Warnung über die Fallen und Gefahren des modernen Europa erklärte Lavrentije:

Es gibt nichts, was wir von [Europa] im Bereich der geistigen und moralischen Werte lernen können! Im Gegenteil, wenn wir Teil Europas werden, würden wir unsere ethnischen Merkmale verlieren, obwohl wir andere Versprechungen erhalten hatten.

Und weiter:

Europa ist ein Schmelzofen, in dem alle möglichen Dinge vermischt und zusammengekocht sind; diejenigen, die zahlreich sind werden die Schwächeren überwinden. Und wir [...] wir würden ertrinken<sup>45</sup>.

Im Gegensatz zum übrigen Europa identifiziert Lavrentije aus der Perspektive Serbiens die serbische Identität in erster Linie zusammen mit Kosovo. Wer das nationale und moralische Erbe Kosovos nicht respektiere, sei laut Lavrentije ein Verräter der serbischen Identität und serbischer Interessen. Die positive Verbindung mit orthodoxen Bruderkirchen (in Russland, Griechenland oder anderswo) wird in den Texten am häufigsten separat von europäischen Fragen behandelt und wird nicht explizit als Gegenteil oder Alternative zu einem vereinten Europa dargestellt. Eine diskursive Gegenüberstellung von Orthodoxie und Europa als Gegenteile wäre ohnehin schwierig zu verteidigen, denn Griechenland – und ab 2007 auch Rumänien und Bulgarien, (mehrheitlich von Orthodoxie geprägte Länder) sind Mitglieder der Europäischen Union.

Viele der Artikel, die äußerst kritisch über die EU und europäische Integration berichten, sind in Zeitabschnitten erhöhter anti-westlicher und antieuropäischer Einstellungen erschienen, die direkt durch die Entwicklungen im Kosovo verursacht worden waren, z. B. nach den Wellen erneueter interethnischer Gewalt im März 2004 und direkt nach der Erklärung der Unabhängigkeit Kosovos im Februar 2008. Diese fungierten als Katalysatoren für stärkere negative Darstellungen der EU in *Pravoslavljje*.

Unter den ethnischen Minderheiten und ihren Kirchen sowie Religionsgemeinschaften in Serbien können sehr unterschiedliche Haltungen zur europäischen Integration und andere Formen von Identitätskonstruktionen beobachtet werden<sup>46</sup>. Im öffentlichen Diskurs der Reformierten Christlichen

---

45 Informationsdienst der Valjevo Eparchie, Kosovski zavet ili Evropa, in: *Pravoslavljje* 985 (01.04.2008), S. 9–12.

46 Die monatlich erscheinende Zeitschrift *Evanjelický hlásník* (Evangelischer Verkünder) der Slowakischen Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses in Serbien orientiert sich wegen der ethnischen und sprachlichen Identität der Gläubigen in erster Linie an der Slowakei und aufgrund ihrer konfessionellen Identität auch an West- und Nordeuropa. Mit Selbstverständlichkeit wird über die Glaubensgeschwister in Europa und über die Kirchen beeinflussenden Entwicklungen im europäischen Raum regelmäßig berichtet. Die Römisch-Katholische Kirche in Serbien ist wegen ihrem Minderheitenstatus und wegen ihrer multieth-

Kirche in der Vojvodina und Serbien dominierte im untersuchten Zeitraum ein einziges, mit der europäischen Integration indirekt verbundenes, Thema: die Frage der doppelten (d. h. serbisch-ungarischen) Staatsbürgerschaft. Durch die Staatsbürgerschaft eines Mitgliedstaates der Europäischen Union können die Ungarn in der Vojvodina von einer Vielzahl von Subventionen und Dienstleistungen in Ungarn profitieren sowie innerhalb der EU unbegrenzt reisen und arbeiten. Der öffentliche Diskurs der Kirche intensivierte sich deutlich vor dem Referendum in Ungarn im Dezember 2004, als die Bürger über die Erteilung der Staatsbürgerschaft an ethnische Ungarn, die außerhalb Ungarns Grenzen leben, entscheiden sollten. Die Leitung der Reformierten Christlichen Kirche unterstützte den Vorschlag lautstark und veröffentlichte in der Ausgabe von *Református Élet* kurz vor dem Referendum eine kurze, aber leidenschaftlich formulierte Erklärung, die eine positive Entscheidung als das einzige mögliche und akzeptable Ergebnis der Volksabstimmung betrachtete<sup>47</sup>. Das Scheitern des Referendums wegen zu niedriger Beteiligung wurde von vielen Ungarn in der Vojvodina als vernichtender Schlag gesehen. Obwohl dieses Problem sich nicht ausschließlich auf den europäischen Integrationsprozess Serbiens bezieht, wurde deutlich, dass diese Kirche sich als zur EU und zum europäischen Kulturkreis gehörend identifizieren möchte, während sie sich zur gleichen Zeit von Serbien distanzierte<sup>48</sup>. Schließlich änderte das ungarische Parlament am 26. Mai 2010 das Staatsangehörigkeitsgesetz: Seither können ethnische Ungarn in der Vojvodina und anderswo die ungarische Staatsbürgerschaft erwerben.

---

nischen Zusammensetzung (unter den Gläubigen befinden sich überwiegend Ungarn und Kroaten, aber auch Slowenen, Bulgaren und Deutsche) und Mehrsprachigkeit deutlich weniger ethnisch orientiert. *Blagovest* (Gute Nachricht), die Zeitschrift des Belgrader Erzbistums berichtet ebenfalls über europaweite Themen ohne ausführliche Kommentare über Europa als Begriff, aber aus der Perspektive der Zugehörigkeit zur Familie europäischer Katholiken. Der Sandžak Bezirk der Islamischen Religionsgemeinschaft in Serbien dagegen zeigt mit ihrer Publikation *Glas Islama* (Stimme des Islams) ein äußerst komplexes Identitätsbild gegenüber Europa, indem sie sich als grundsätzlich mit europäischen Werten harmonisch, aber gleichzeitig distanziert darstellt und sich kulturell sowie diskursiv in erster Linie an Bosnien und Herzegowina und zweitens an der Türkei orientiert. Vgl. Angela Ilić, *Insiders and Outsiders at the Same Time. Aspects of Identity and Interreligious Dialogue in the Discourse of Islamic Communities in Croatia and Serbia Concerning European Integration*, in: *Journal of Ecumenical Studies. A Festschrift in Honor of Leonard Swidler* 50/1 (2015), S. 127–136.

<sup>47</sup> A Kanadai Magyar Református Lelkészegyesület Nyilatkozata a kettős állampolgárságról szóló népszavazás ügyében, in: *Református Élet* (Dezember 2004), S. 9.

<sup>48</sup> Siehe Angela V. Ilić, *Navigating Two Worlds: The Role of Religious Communities in Preserving the Identity of Hungarians in Vojvodina (Serbia)*, in: *Politics and Religion* 3 (2010), S. 303–326.

#### 4. Zusammenfassende Beobachtungen zu den Identitätskonstruktionen

In den untersuchten Texten hinsichtlich des diskursiven Umgangs mit Identitätskonstruktionen haben sich zwei Hauptformen identifizieren lassen. Einerseits gehen viele der Autoren oder Meinungsträger von der Selbstbehauptung aus, dass sie selbstverständlich Europäer seien, geprägt – wie z. B. bei der Römisch-Katholischen Kirche in Slowenien und in Kroatien. Andererseits enthalten viele Texte Generalisierungen – etwa die der Serbisch-Orthodoxen Kirche: Hier findet sich häufig die Meinung, Europa sei weitgehend säkularisiert. Diese Generalisierung führt im Diskurs meistens zu Abgrenzung und mitunter zur Unvereinbarkeit von unterschiedlichen Identitäten, denn die orthodoxen Serben sehen sich als zum christlichen Erbe Europas gehörig und dadurch als die „wahren“ Europäer.

Insgesamt schwanken die Identitätskonstruktionen gegenüber Europa zwischen zwei Extremen: zwischen selbstverständlicher Zugehörigkeit und kompletter Unvereinbarkeit der Identitäten. Für die Kirchen in Slowenien war der EU-Beitritt des Landes wie eine Heimkehr, teilweise aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum westlichen Christentum. Die diskursive Selbstbehauptung, europäisch zu sein, ist in Kroatien intensiver und bezieht sich explizit auf die historische Kontinuität der Nation, welche die Kirchen offensichtlich ständig beweisen möchten. Was in Serbien als europäische Identität dagegen angesehen wird, wird im Wesentlichen im Widerspruch zur serbischen Identität und deren Wertekonzept dargestellt und wird als damit unvereinbar präsentiert. Eine komplementäre Ansicht ist im Diskurs der Serbisch-Orthodoxen Kirche untervertreten.

#### 5. Der Umgang mit der Vergangenheit. Geschichtsbilder im Europadiskurs der Kirchen

Der Umgang mit der Geschichte in den ex-jugoslawischen Ländern stellt immer noch eine große Herausforderung für politische und gesellschaftliche Akteure dar. Im Februar 2015 hat der Internationale Gerichtshof Serbien und Kroatien vom Vorwurf des Völkermords im Kroatienkrieg (1991–1995) freigesprochen. Die Richter wiesen Klagen der beiden Nachbarstaaten gegeneinander ab. Damit wurde der seit 1999 andauernde Rechtsstreit einerseits beendet – andererseits hat die Entscheidung tiefe Unzufriedenheit und Kritik in den beiden Staaten ausgelöst. Probleme in der Übergangsgerechtigkeit waren im untersuchten Zeitraum weiter zu beachten, und Gerichtsverhandlungen am Internationalen Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien in Den Haag gegen mutmaßliche Kriegsverbrecher waren noch nicht

abgeschlossen. Diese Ereignisse verweisen darauf, dass die Beschäftigung mit der Vergangenheit noch kein abgeschlossener Prozess ist, sondern etwas, was große Bereiche der jeweiligen Gesellschaften beschäftigt und sie gleichzeitig stark polarisiert.

Die Schwierigkeiten im Umgang mit der Vergangenheit in den Gesellschaften der drei Länder sind gut dokumentiert<sup>49</sup>. Die Geschichtsschreibung steht zum Großteil auch im Dienst politischer Zwecke. Dies hat zu einer diskursiven Distanzierung, besonders zwischen Kroatien und Serbien, geführt: Wichtige historische Ereignisse werden unterschiedlich beschrieben. In Kroatien z. B. heißt der Kroatienkrieg *domovinski rat* (Heimatkrieg), der als Reaktion auf militärische Aggression geführt wurde, wobei dessen Verteidigungs- und Befreiungsaspekte immer betont werden. In Serbien dagegen heißt er einfach Kroatienkrieg, der in der kollektiven Erinnerung mit Gewalt gegen die damals in Kroatien lebenden Serben und schlussendlich mit der Vertreibung ihrer Mehrheit aus Kroatien verbunden ist. In Serbien bezeichnet man die NATO-Luftangriffe auf Jugoslawien (Serbien und Montenegro) im Jahr 1999 als *Nato-agresija* (NATO-Aggression) oder *NATO-bombardovanje* (NATO-Bombardierung). Die Unterschiede im Sprachgebrauch können auch in den Aussagen der Mehrheitskirchen Kroatiens und Serbiens beobachtet werden.

Die Urteile des Internationalen Gerichtshofs für das ehemalige Jugoslawien haben die Situation weiter verkompliziert: Im Fall der Militäroperationen *Bljesak* (Blitz) und *Oluja* (Sturm) am Ende des Kroatienkriegs, wodurch die von serbischen Truppen besetzten Teile Kroatiens zurückerobert wurden und es zu Kriegsverbrechen gegen die serbische Zivilbevölkerung kam, hat der ICTY die dafür angeklagten Ex-Generäle Ante Gotovina und Mladen Markač 2012 freigesprochen. Beide wurden von der Leitung der römisch-katholischen Hierarchie in Kroatien öffentlich unterstützt: Im Jahr 2011, vor der Entscheidung des Gerichtshofes, rief die Kommission *Iustitia et Pax* der kroatischen Bischofskonferenz zum Fasten und Beten „für ein gerechtes Urteil“ für die Generäle auf<sup>50</sup>. Die Frage über die Rechtmäßigkeit des Verhaltens kroatischer Truppen im Kroatienkrieg bleibt auch

49 Siehe z. B., Ulf BRUNNBAUER / Stefan TROEBST (Hg.), *Zwischen Amnesie und Nostalgie. Die Erinnerung an den Kommunismus in Südosteuropa*. Köln [u. a.] 2007; Davor PAUKOVIĆ [u. a.] (Hg.), *Confronting the Past. European Experiences*, Zagreb 2012; Eric GORDY, *Guilt, Responsibility and Denial. The Past at Stake in Post-Milošević Serbia*, Philadelphia 2013; Jelena OBRADOVIĆ-WOCHNIK, *Ethnic conflict and war crimes in the Balkans: the narratives of denial in post-conflict Serbia*, London 2013.

50 Komisija poziva sve katolike u Hrvatskoj na post i molitvu za pravednu presudu hrvatskim generalima u Haagu (Die Kommission fordert alle Katholiken in Kroatien zu fasten und zu beten auf für ein gerechtes Urteil der kroatischen Generäle in Den Haag), hg. von Informativna katolička agencija, URL: <http://www.ika.hr/index.php?prikaz=vijest&ID=130181> (20.12.2016).

weiterhin ein delikates Thema in der kroatischen Gesellschaft: Der Präsident des Gerichts der Gespanschaft Zagreb, Ivan Turudić, schlug 2016 sogar vor, dass es ein Gesetz geben sollte, um Aussagen über den Krieg, die ihn nicht als defensiv bezeichnen, mit Freiheitsstrafen bestrafen zu dürfen<sup>51</sup>.

Die folgenden Beispiele aus den verschiedenen Ländern beleuchten, wie Kirchen unterschiedliche historische Ereignisse und Perioden behandeln:

### Slowenische Perspektiven

In den Augen der Römisch-Katholischen Kirche in Slowenien war Jugoslawien eine unnatürliche Konstruktion, die die slowenische Identität negierte, so dass die Slowenen aus ihren »mehr als tausend Jahre alten europäischen spirituellen Wurzeln und Verbindungen« buchstäblich herausgerissen wurden<sup>52</sup>. Deshalb sprach die Kommission *Pravičnost in mir* in ihrer Erklärung vom 21. August 2009 anlässlich des ersten Gedenktags für Opfer totalitärer und autoritärer Regime über ihre Erfahrungen in der Vergangenheit. Der Kern des Textes bezieht sich auf die Art und Weise, wie Geschichte interpretiert und in der slowenischen Politik instrumentalisiert wird:

Die Umbenennung einer Straße nach Tito in unserer Hauptstadt und die Praxis der Namensgebung für Straßen und Plätze nach den wichtigsten Mitgliedern des kommunistischen Regimes steht in völligem Gegensatz zu den Worten und dem Geist des Beschlusses [...] des Europäischen Parlaments [vom 2. April 2009 über das Gewissen Europas und Totalitarismus], ganz zu schweigen vom Beschluss 1481 der Parlamentarischen Versammlung des Europarates vom 26. Januar 2006, die von der Notwendigkeit eines internationalen Gerichts für Verbrecher in totalitären kommunistischen Regimen spricht<sup>53</sup>.

Laut dem Text sollten die Verbrechen des sozialistischen Regimes – darunter implizit seine Kirchenfeindlichkeit – nicht vergessen werden. Hier zitiert die Kommission europaweite Rechtsvorschriftsvorschläge zur Legitimierung ihrer Argumentation.

---

51 Sven MILEKIC, Croatian Law Should Penalise Attacks on War, Judge Says. URL: [http://www.balkaninsight.com/en/article/croatian-judge-advocates-legal-definition-of-1990s-war?utm\\_source=Balkan+Transitional+Justice+Daily+Newsletter&utm\\_campaign=2a5b90fad8-RSS\\_EMAIL\\_CAMPAIGN&utm\\_medium=email&utm\\_term=0\\_561b9a25c3-2a5b90fad8-319663661](http://www.balkaninsight.com/en/article/croatian-judge-advocates-legal-definition-of-1990s-war?utm_source=Balkan+Transitional+Justice+Daily+Newsletter&utm_campaign=2a5b90fad8-RSS_EMAIL_CAMPAIGN&utm_medium=email&utm_term=0_561b9a25c3-2a5b90fad8-319663661) (20.12.2016).

52 Slovenija sodi v Evropsko unijo in v Nato (Slowenien gehört zur Europäischen Union und zur NATO), hg. von Komisija Pravičnost in mir, <http://katoliska-cerkev.si/slovenija-sodi-v-evropsko-unijo-in-v-nato> (25.06.2014).

53 A statement by the Commission for Justice and Peace of the Slovenian Bishops' Conference on the first Remembrance Day for the Victims of Totalitarian and Authoritarian Regimes, hg. von Komisija Pravičnost in mir, URL: <http://katoliska-cerkev.si/a-statement-remembrance-day-for-the-victims-of-totalitarian-and-authoritarian-regimes> (27.06.2014).

Die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses sprach ein ganz anderes Zeitalter durch die bereits diskutierten Ereignisse anlässlich des 500. Geburtsjubiläums Primož Trubars an und hat dadurch versucht, ein bestimmtes Geschichtsbild über das 16. Jahrhundert, das nach Europa führt, zu vermitteln. In diesem Zeitraum waren, laut der Kirche, die Slowenen selbstverständlich in die mittel- und westeuropäischen politischen, intellektuellen und religiösen Netzwerke weitgehend eingebunden. Der historische Bezug wurde zur Verstärkung der eigenen Identität hergestellt.

### Kroatische Perspektiven

Die Bischöfe der Römisch-Katholischen Kirche in Kroatien behaupten in ihrem Brief anlässlich der Verhandlungen über Kroatiens Beitritt in die EU, dass ihre Kirche eine »tausendjährige Beteiligung an allen wichtigen Ereignissen des Lebens des kroatischen Volkes« vorweisen könne<sup>54</sup>. Der ungarische Premierminister Orbán, der im Februar 2011 Zagreb besuchte, bestätigte diese Ansicht durch seine Aussage, dass Ungarn und Kroatien die traditionellen Bastionen des christlichen Westeuropas seien<sup>55</sup>. Diese wiederkehrende Behauptung der historischen Kontinuität und des Einflusses der Kirche in Kroatien gibt die Haltung in der kroatischen national-orientierten Historiographie wieder<sup>56</sup>.

In seinem bereits erwähnten Vortrag aus dem Jahr 2007 erklärt Erzbischof Prenda, wie die Römisch-Katholische Kirche eine wichtige Rolle bei der Geburt eines vereinten Europas nach dem Zweiten Weltkrieg spielte und betont, wie verschiedene Päpste die Idee der europäischen Integration öffentlich unterstützten<sup>57</sup>. Es ist bemerkenswert, dass Prendas Rede sich nur auf positive Beiträge der Römisch-Katholischen Kirche während des Zweiten Weltkrieges und danach konzentriert. Dazu gehören der Aufruf zum

---

54 Pismo hrvatskih biskupa povodom pristupnih pregovora za ulazak RH u EU (Brief der kroatischen Bischöfe anlässlich der Beitrittsverhandlungen zwischen Kroatien und der EU), hg. von Hrvatska biskupska konferencija, URL: <http://www.hbk.hr/?type=dokument&ID=42> (27.06.2014).

55 Viktor ORBAN, Vaša sam najbolja reklama! (22.07.2014).

56 In der kroatischen Geschichtsschreibung gibt es zahlreiche Beispiele dafür, wie der Zeitraum des Königreichs Jugoslawiens als Zeit von serbischer Hegemonie und die Periode der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien als von marxistischer Historiographie dominiert beschrieben werden. Diese Tendenzen sind besonders in der kroatischen Emigré-Literatur präsent. Konkrete Beispiele siehe, Mark BIONDICH, *The Historical Legacy: The Evolution of Interwar Yugoslav Politics, 1918–1941*, in: Lenard J. COHEN / Jasna DRAGOVIĆ-SOSO (Hg.), *State Collapse in South-Eastern Europe. New Perspectives on Yugoslavia's Disintegration*, West Lafayette 2008, S. 43–74.

57 Konferencija »Uloga Hrvatske u ujedinjenoj Europi« (Die Rolle Kroatiens in einem vereinigten Europa), hg. von Informativna katolička agencija, URL: <http://www.ika.hr/index.php? prikaz=vijest&ID=96909> (07.12.2015).

Frieden von Papst Pius XII. in seiner Radioweihnachtsbotschaft im Jahre 1944<sup>58</sup> oder die Aufrufe des Papstes Johannes Paul II., die Europäische Union auf christliche Grundlagen und Werte zu bauen. Es erfolgt kein Hinweis auf die Tatsache, dass in vielen europäischen Ländern, darunter im Unabhängigen Staat Kroatien (1941–1945), die Haltung der Römisch-Katholischen Kirche zwischen Unterstützung der faschistischen und nationalsozialistischen Regime und Stillschweigen im Angesicht der Schwerverbrechen changierte<sup>59</sup>.

Eine solche Haltung ist typisch für die meisten Stellungnahmen der Römisch-Katholischen Kirche in Kroatien: Die durch die kroatische faschistische Ustascha-Bewegung begangenen Verbrechen werden gelegentlich als Vergleichsfall erwähnt, wie z. B. in der Reaktion der Kommission *Iustitia et Pax* auf die Entscheidung der kroatischen Regierung, das Gesetz über die justizielle Zusammenarbeit mit EU-Mitgliedstaaten zu ändern, nachdem alle EU-Mitgliedstaaten den Beitrittsvertrag der Republik Kroatien bereits unterzeichnet hatten: »Leute, die nach dem II. Weltkrieg durch das kommunistische Regime getötet wurden, sind nicht ›weniger tot‹ als Menschen, die im Zweiten Weltkrieg durch das Ustascha-Regime getötet wurden.«<sup>60</sup>. In dieser Stellungnahme der Kommission wird vermutet, dass durch die Änderung des Auslieferungsgesetzes Kroatien die kroatische Regierung den ehemaligen Geheimdienstgeneral aus der sozialistischen Ära, Josip Perković, schützen wollte, der seit 1983 wegen Mordes an einem jugoslawischen Dissidenten in Bayern gesucht worden war. Nachdem die EU Kroatien mit Sanktionen gedroht hatte, wurde Perković nach Deutschland ausgeliefert. Andererseits hat die Kommission zahlreiche, sehr kritische Stellungnahmen zu den Urteilen des Internationalen Gerichtshofs veröffentlicht; in diesen

---

58 In diesem Text rief der Papst nicht nur zum Frieden auf, sondern forderte auch die Einrichtung von internationalen Mechanismen, die zum Konsens über dauerhaften Weltfrieden führen sollten. Pius XII., Radiomessaggio di sua Santità Pio XII ai popoli del mondo intero, 24.12.1944, URL: [http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf\\_p-xii\\_spe\\_19441224\\_natale.html](http://w2.vatican.va/content/pius-xii/it/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html) (21.12.2016).

59 Der umstrittene ehemalige Erzbischof von Zagreb Alojzije Kardinal Stepinac (1898–1960) wurde in den Erklärungen der Römisch-Katholischen Kirche in Kroatien in diesem Kontext nicht erwähnt. Stepinac, dessen Rolle und Reaktionen auf die zunehmende Entrechtung und Verfolgung der Juden, Serben und anderen während der Ustascha-Herrschaft im Unabhängigen Staat Kroatien bis heute nicht aufgeklärt ist, wurde trotz Protesten – u. a. von der Serbisch-Orthodoxen Kirche – 1998 von Papst Johannes Paul II. als Märtyrer seliggesprochen.

60 Izjava Komisije HBK Iustitia et pax o odluci Vlade RH da revidira zakon o pravosudnoj suradnji sa zemljama članicama EU nakon što su sve zemlje članice EU potpisale pristupni ugovor s Republikom Hrvatskom, hg. von Sisačka biskupija, URL: <http://www.biskupija-sisak.hr/index.php/arhiv/1770-izjava-komisije-hrvatske-biskupske-konferencije-iustitia-et-paxq-o-odluci-vlade-republike-hrvatske-da-revidira-zakon-o-pravosudnoj-suradnji-sa-zemljama-lanicama-eu-nakon-to-su-sve-zemlje-lanice-eu-potpisale-pristupni-ugovor-s-republikom-hrvatskom> (11.12.2015).

Texten nimmt die Kirche die mutmaßlichen Verbrecher immer und oft völlig unkritisch in Schutz<sup>61</sup>.

Ein Beispiel der Christlichen (Kalvinistischen) Kirche, deren Mitglieder überwiegend ungarisch sind, aus dem Jahr 2011 ist ein Artikel zur Unterstützung der Verteidiger von Kroatien im Kroatienkrieg – unabhängig von ihrer ethnischen Identität. Der Text ist eine Reaktion auf Proteste nach der Festnahme des Kroaten Tihomir Purda aufgrund eines Interpol-Haftbefehls wegen der vermeintlichen Ermordung eines jugoslawischen Soldaten in Vukovar im Jahr 1992. Der Text erklärt, wie Mitglieder dieser Kirche in Kroatien selbst vom Krieg betroffen waren und dass viele von ihnen ihr Land verteidigt hätten:

Es sollte klar sein, dass es keine Alternative zum Beitritt Kroatiens zur EU gibt, und es sollte keinen Zweifel darüber geben, ob wir Teil der Europäischen Union sein sollen oder nicht. Wir weisen darauf hin, dass wir durch einen Nicht-Beitritt zusammen mit dem Rest der Balkanländer isoliert bleiben würden. Deshalb, auch wenn die Proteste [in Unterstützung von Purda] legitim und verständlich waren, sollten alle Formen von Gewalt und die Verbreitung von Europhobie vermieden werden<sup>62</sup>.

Die Kirche stellt die Legitimität von Purdas Aktionen und damit des Krieges nicht in Frage, und dadurch zeigt sie ihre Nähe zum dominierenden Diskurs in Kroatien über den Krieg; durch diesen Text stellt sie aber gleichermaßen klar, dass Streitigkeiten über die jüngste Geschichte Kroatiens auf keinen Fall zu Hindernisse auf dem Weg zur europäischen Integration werden sollten.

Obwohl – wie u. a. Andrew Konitzer argumentiert – im Zuge des EU-Beitrittsprozesses die Regelung der regionalen Verhältnisse von den kroatischen Regierungen eher pragmatisch und in erster Linie nicht im Licht der historischen Belastungen behandelt wurde<sup>63</sup>, weisen andere Beobachter wie

---

61 Siehe u. a., Izjava Komisije HBK Iustitia et pax o međunarodnom sudu za ratne zločine u Haagu (Erklärung der Kommission Iustitia et pax der Bischofskonferenz über den Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag), hg. von Hrvatska biskupska konferencija, URL: <http://www.hbk.hr/?type=vijest&ID=351> (11.12.2015), die sich mit der Beurteilung des Krieges in Bosnien und Herzegowina beschäftigt und die Gründung der Kroatischen Republik Herceg-Bosna (1993–1996), deren politische und militärische Führung vom ICTY wegen Kriegsverbrechen angeklagt wurde, als rein defensiven Schritt betrachtet; oder Izjava Komisije HBK »Iustitia et pax« o nepravomoćnim presudama Haškoga tribunala (Erklärung der Kommission HBK »Iustitia et pax« über die Urteile des Internationalen Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien, hg. von Hrvatska biskupska konferencija, URL: <http://www.hbk.hr/?type=vijest&ID=440> (11.12.2015), die die angeklagten kroatischen Generale Gotovina und Markač als »Befreier von der serbischen Aggression« bezeichnet. Beide Texte stellen die Legitimität des Internationalen Strafgerichtshofs in Frage.

62 Crkva uz branitelje (Die Kirche steht mit den Veteranen), hg. von Christliche (Kalvinistische) Kirche, URL: <http://www.reformator.hr/Stranice/ARHIVA%20vijesti/2011/pregIHg.html> (22.07.2014).

63 KONITZER, Croatia's Party System, S. 15.

Nenad Zakošek darauf hin, dass eine der dominanten politisch-gesellschaftlichen *cleavages*<sup>64</sup> oder Spaltungen in Kroatien zwischen Traditionalismus und Modernismus liegt<sup>65</sup>. Diese Unterschiede manifestieren sich in den Haltungen gegenüber der Rolle der Römisch-Katholischen Kirche in der kroatischen Gesellschaft, Familienstrukturen, Wahrnehmungen der kroatischen Identität sowie in den Ansichten bezüglich wichtiger historischer Ereignisse. In dieser Kontraststellung steht die Römisch-Katholische Kirche in Kroatien klar auf Seiten des Traditionalismus.

### Serbische Perspektiven

In den Texten der Serbisch-Orthodoxen Kirche über den Zweiten Weltkrieg stehen die Verbrechen gegen Serben im Mittelpunkt. Eine zentrale Rolle spielt die Erinnerung an Jasenovac, das als Sammel-, Arbeits-, Konzentrations- und Vernichtungslager im Unabhängigen Staat Kroatien zwischen 1941 und 1945 fungierte<sup>66</sup>. Das Engagement der Kirchenleitung bezogen auf die Erhaltung des Opfer-Gedächtnisses beweist auch die Tatsache, dass die Heilige Versammlung der Bischöfe einen Jasenovac-Ausschuss hat, zu welchem sieben Bischöfe der Kirche gehören und auf den auch die Webseite der Kirche verweist. Der Ausschuss stellt sich auf seiner Webseite mit einem Zitat aus der *Jerusalem Post* vor: »Eine Sache hat Kroatien nachweislich nicht getan: sich mit seiner schändlichen Geschichte von Massennord im Zweiten Weltkrieg abzufinden«<sup>67</sup>. Die Verwendung dieses Zitats weist darauf hin, dass die Kirche die Verbrechen durch den Unabhängigen Staat Kroatien nicht vergessen lässt. Gleichzeitig dient es als Beweis und Legitimierung für die Stellung der Kirche.

In der jüngsten Vergangenheit ist die Aufarbeitung der Kriege der 1990er Jahre eine der größten Herausforderungen in der serbischen Gesellschaft, wie das z. B. ein Artikel des Bischofs von Bačka, Irinej Bulović, in Reaktion auf den Freispruch der kroatischen Ex-Generäle Gotovina und Markač unter dem Titel *Haager Justiz – Was ist das?* kritisch illustriert:

<sup>64</sup> Laut der Cleavage-Theorie von Lipset-Rokkan, cleavages sind soziale und demographische Differenzen, die das Wahlverhalten in einer Gesellschaft beeinflussen. Siehe Seymour M. LIPSET / Stein ROKKAN (Hg.), *Party Systems and Voter Alignments. Cross-National Perspectives*, New York/London 1967.

<sup>65</sup> Nenad ZAKOŠEK, Ideološki rascjepi i stranačke preferencije hrvatskih birača, in: Mirjana KASAPOVIĆ / Ivan ŠIBER / Nenad ZAKOŠEK (Hg.), *Birači i demokracija. Utjecaj ideoloških rascjepa na politički život*, Zagreb 1998, S. 34.

<sup>66</sup> Zum Thema Europäisierung der Holocaust-Erinnerung in Jasenovac siehe, Ljiljana RADONIC, Slovak and Croatian invocation of Europe: the Museum of the Slovak National Uprising and the Jasenovac Memorial Museum, in: *Nationalities Papers. The Journal of Nationalism and Ethnicity* 42/3 (2014), S. 489–507.

<sup>67</sup> 30 May 2013, *Jerusalem Post*. Time to Confront Croatia's Hidden Holocaust, hg. von Jasenovac Committee, URL: <http://www.jasenovac-info.com/?lang=en&s> (11.12.2015).

Mit dem Freispruch von Gotovina und Markač wird Kroatien vollständig amnestiert; es bekommt einen allgemeinen euro-atlantischen Ablass, die Vergebung der Sünden. Die Schlussfolgerung kann nur lauten: Die Serben waren für das, was ihnen [im Jahr 1995 in Kroatien] passiert ist, verantwortlich<sup>68</sup>.

In der Erinnerungskultur der Kirche sowie im Zusammenhang mit der europäischen Integration dominiert der Kosovo-Mythos. In der bereits erwähnten Rede von Bischof Lavrentije aus dem Jahr 2008 – sowie in vielen weiteren Beiträgen in *Pravoslavlje* – geht es um die Gegenüberstellung des Kosovos und Europas. Man müsse sich, so die Meinung der Kirchenleitung, für das Eine oder das Andere entscheiden. Die Legende über Fürst Lazar, der am Abend vor der Schlacht bewusst das Himmelreich (durch Niederlage und Tod) statt Reichtum und Ruhm auf Erden wählte, wird von der Kirche immer wieder als der symbolische Leidensweg und gleichzeitig als der moralische Triumph des serbischen Volkes in der Geschichte dargestellt<sup>69</sup>. Nur wenn Serbien dem Kosovo und den von ihm symbolisierten Werten treu bleibe, könne es seine eigene Identität behalten. Schon die Tradition derartiger Narrative liefert eine Begründung dafür, dass Europa und Serbien bzw. Kosovo kontrastiert und mitunter als Antithese präsentiert seien. Spätestens seit 1999 ist Kosovo für die meisten Serben zu einem unbekanntem Ort geworden. Zum Großteil genau wegen dieser Distanz (historisch und geographisch) kann der Diskurs – kirchlich sowie politisch – leichter manipuliert und mystifiziert werden. Durch die Mystifizierung und Idealisierung steigt dann der symbolische Wert des Kosovos.

Die Position der serbisch-orthodoxen Kirchenleitung gegenüber der Römisch-Katholischen Weltkirche reflektiert sich auch darin, dass kein Papst der Moderne Serbien bisher besucht hat. Obwohl bereits mehrmals aufkam, dass der Papst das Land gerne besuchen würde, wurden alle solchen Absichten von der Serbisch-Orthodoxen Kirche eingebremst. Die offizielle Ankündigung der Heiligen Synode hat dies im November 2004 auf folgende Weise erklärt: »Das Verhältnis dieser beiden christlichen Kirchen auf unserem Gebiet ist durch das Erbe unserer Geschichte belastet«<sup>70</sup>.

68 Episkop bački dr. IRINEJ, Haška pravda–šta je to? (Bischof von Bačka Dr. IRINEJ, Haager Justiz-Was ist das?), hg. von Serbisch-Orthodoxe Kirche, URL: [http://www.spc.rs/sr/episkop\\_backi\\_dr\\_irinej\\_hashka\\_pravda\\_shta\\_je](http://www.spc.rs/sr/episkop_backi_dr_irinej_hashka_pravda_shta_je) (30.06.2014).

69 Die Legende hat die britische Schriftstellerin und Journalistin Rebecca West (geb. als Cicily Isabel Fairfield, 1892–1983) für das internationale Publikum durch die Wiedergabe des Volksgedichtes bekannt gemacht. Siehe, Rebecca WEST, *Black Lamb and Grey Falcon. A Journey Through Yugoslavia*, London 1942, S. 909–911. Für eine Fallstudie über die Instrumentalisierung der Kosovo-Legende in der politischen Rhetorik von Slobodan Milošević, siehe Christina M. MORIS, *Slobo the Redeemer: The Rhetoric of Slobodan Milosevic and the Construction of the Serbian »People«*, in: *Southern Communication Journal* 72/1 (2007), S. 1–19.

70 Zitiert in: Mirjana KUBUROVIĆ, *Još nije vreme* (Die Zeit ist noch nicht gekommen), *Politika* (18.11.2004), S. 9.

## 6. Zusammenfassende Bemerkungen zu den Geschichtsbildern

Im kirchlichen Geschichtsbild lassen sich deutliche und wiederkehrende Effekte von Gewalt und Unterdrückung erkennen – in diesem Sinne kann es als zyklisch interpretiert werden. Solche Effekte beeinflussen ein solches Bild sowohl in der Selbstverortung der jeweiligen Kirche als auch was die Narrative und die kirchlichen Gegenwartsäußerungen betrifft. Zu den am häufigsten erwähnten historischen Perioden und Ereignissen im Europadiskurs der Kirchen gehören der Zweite Weltkrieg und seine unmittelbaren Nachwirkungen, der sozialistische Staat Jugoslawien sowie die Kriege der 1990er Jahre.

Zu den meist diskutierten Themen in Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg gehören die Massaker, die von den unterschiedlichen Seiten im und nach dem Krieg begangen wurden sowie die Erinnerungsorte, die mit dem Zweiten Weltkrieg verbunden sind, wie z. B. Konzentrations- und Vernichtungslager. Die Rolle der jeweiligen Mehrheitskirchen bei der Pflege und Intensivierung der Erinnerungskultur ist unbestreitbar.

Das sozialistische Jugoslawien war ein Staat, der zwar westlichen Wirtschaftsmodellen folgen wollte und eine entsprechende Kultur des Konsums pflegte, aber trotz der eingeräumten individuellen Freiheiten (z. B. Auslandsreisen, privates Eigentum), die ihn von den Ostblockstaaten unterschieden, die Religion und Kirchen als Feinde der Gesellschaft bezeichnete. Die offizielle Politik in Jugoslawien schwankte entsprechend zwischen Duldung und aktiver Verfolgung der Religionsgemeinschaften im Land<sup>71</sup>. Gleichzeitig versuchte die Regierung, die Religionsgemeinschaften gegeneinander auszuspielen und ihre allgemeine Religionspolitik aufgrund der Präsenz nationalistischer Prägungen zu bestimmen, d. h., wenn eine Kirche nationalistische Agitation ausführte, wurden die Gesetze verschärft, oder andere Religionsgemeinschaften wurden als Gegengewicht benutzt<sup>72</sup>.

Auch die Kriege der 1990er Jahre in Slowenien, Kroatien, Bosnien und Herzegowina und Kosovo sowie die NATO-Luftangriffe gegen Jugoslawien und ihre Auswirkungen haben den kirchlichen Diskurs entscheidend beeinflusst.

---

71 Dazu siehe Ludwig STEINDORFF, Im Windschatten. Die protestantischen Kirchen in Jugoslawien nach 1945, in: Peter MASER / Jens Holger SCHJØRRING (Hg.), Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa. Erlangen 2002, S. 235–270; Paul MOJZES, Religious Liberty in Eastern Europe and the USSR Before and After the Great Transformation, Boulder 1992, S. 344.

72 Pedro RAMET, Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics, Durham 1989, S. 300.

Die häufigsten Geschichtsbilder, die in den kirchlichen Veröffentlichungen vorkommen, sind von selektiver Erinnerung gesteuert, die in drei Kategorien unterteilt werden kann. Durch Verdrängung und Verschweigen werden potentiell diskriminierende oder kontroverse Informationen über die Kirchen und ihre öffentliche Rolle ausgelassen. Zweitens werden die positiven Beiträge der Kirchen in der Geschichte, die teilweise durch Selbstbehauptung und Rekurs auf historische Kontinuität bestimmt werden, überbetont. Drittens kommt in den Texten auch eine selektive Neubewertung historischer Momente und Ereignisse vor. In diesem Zusammenhang rufen die Kirchen zur Verurteilung von Kommunisten und ihrer Missetaten auf. Dies ist aber andererseits mit einer kompletten Verweigerung der (selbst)kritischen Erarbeitung anderer historischer Ereignisse verbunden, sodass z. B. die Kriege der 1990er Jahre nicht neu bewertet werden, sondern der Diskurs über sie immer noch von gegenseitigen Vorwürfen überschattet wird.

Die selektive Erinnerung der Kirchen hat mehrere Ursachen: Teilweise versuchen sie dadurch, Kontroversen zu vermeiden, aber teilweise entstammt diese selektive Erinnerung auch der mangelnden Bereitschaft, die Vergangenheit und darin auch die eigene Rolle und Verantwortung neu zu bewerten. Es ist auch klargeworden, dass sich die Minderheitenkirchen deutlich weniger mit der Geschichte und Geschichtsbildern beschäftigen als die Mehrheitskirchen. Die selektive Erinnerung betrifft aber auch sie: Eine weitere Minderheitenkirche, die Evangelisch-Lutherische Kirche in Kroatien beispielsweise vermeidet es, Hinweise auf ihr überwiegend deutsches Erbe in der Öffentlichkeit zu betonen.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass in allen drei Ländern Jugoslawien, seine Entstehung und sein Zerfall, als eine dunkle Episode dargestellt wird, dem die eigene Nation immer zum Opfer fiel. Die umstrittene Rolle der Kirchen im Zweiten Weltkrieg wird entweder verschwiegen, oder es werden nur die positiven Beiträge hervorgehoben. Hier geht es um eine aktive Vermeidung von Kontroversen, in denen sie sich auch mit einer Neubewertung ihrer ambivalenten Rollenträger wie dem römisch-katholischen Erzbischof Stepinac oder dem serbisch-orthodoxen Bischof Velimirović auseinandersetzen müssten.

Für die Kirchen in Slowenien spielen die Kriege der 1990er Jahre keine Rolle; Jugoslawien wird als der einzige schwarze Fleck auf dem ansonsten einwandfreien europäischen Stammbaum von Slowenien dargestellt – eine historische Ungerechtigkeit, die nun durch EU-Mitgliedschaft ausgeglichen werde. Es ist interessant zu sehen, dass Slowenien gleichzeitig das Land ist, in dem sogenannte Jugonostalgie am stärksten ausgeprägt ist<sup>73</sup>.

---

73 Siehe dazu Mitja VELIKONJA, *Titostalgia. On the Post-Yugoslav Cognitive Map*, Leiden 2012.

Die Geschichte des zwanzigsten Jahrhunderts ist in den drei Ländern (noch) nicht systematisch und selbstkritisch aufgearbeitet<sup>74</sup>. Auch in den kirchlichen Texten beschuldigen sich die Würdenträger immer wieder gegenseitig. Die Verweigerung, sich mit der neuesten Geschichte auseinanderzusetzen, spiegelt sich im EU-Integrationsprozess in Kroatien und in Serbien wider. In beiden Ländern war die Bedingung der EU der unbeschränkten Zusammenarbeit mit dem Internationalen Strafgerichtshof für das ehemalige Jugoslawien eines der Hindernisse für die Neubewertung der jüngsten Vergangenheit. Die umstrittenen Handlungen und Entscheidungen des Gerichts haben es noch schwerer gemacht, das Problem neu zu betrachten<sup>75</sup>. Die Prozesse gegen Gotovina und Markač sowie gegen Radovan Karadžić und Ratko Mladić werden in der kirchlichen Presse mit Interesse gefolgt, was keine Überraschung ist, denn es ist bekannt, dass etliche Mitglieder der Kirchenhierarchie in beiden Ländern den Verdächtigen nahestanden – so war Erzbischof Prenda ein persönlicher Freund von Gotovina<sup>76</sup>.

## 7. Fazit

Der Diskurs der Kirchen in den drei Ländern weist länderspezifische Merkmale auf. Für die Kirchen in Slowenien bedeutet die EU-Integration eine Art Heimkehr. Es ist eine Selbstverständlichkeit, nach Europa zurückzukommen. Während sie sich vom Rest des ehemaligen Jugoslawiens distanzieren, positionieren sich die slowenischen Kirchen selbst von Natur aus als europäisch. Auf dieser Weise spiegelt der öffentliche Diskurs der Römisch-Katholischen Kirche und der Evangelischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses den allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Diskurs, eine diskursive Europäisierung, in Slowenien wider. In Kroatien vertritt die Römisch-Katholische Kirche eine ähnliche Haltung gegenüber dem selbstverständlichen »Europäischsein« der kroatischen Nation und ihrer Kultur, aber im Allgemeinen ist die Kirchenleitung in ihrer Pro-EU-Rhetorik vorsichtiger. Nur in Serbien stellt die Mehrheitskirche, die Serbisch-Orthodoxe

---

<sup>74</sup> Siehe dazu Vjeran PAVLAKOVIĆ, *Deifying the Defeated. Commemorating Bleiburg since 1945*, in: *L'Europe en formation* 357 (2010), S. 125–147.

<sup>75</sup> Robert M. HAYDEN, *Justice as Unfairness*, in: *Perspectives on Europe* 44/1 (2014), S. 16–23.

<sup>76</sup> Die Beziehung zwischen Prenda und Gotovina wurde in der Presse weitgehend dokumentiert. 2007 garantierte Prenda z. B. dem Haager Tribunal, dass Gotovina zum Prozessauftakt in Den Haag wieder erscheinen werde, falls er freigelassen würde. Diese Aussage erfolgte nachdem Gotovina 2005 nach vier Jahren Flucht auf Teneriffa verhaftet worden war. Vgl. Ante Gotovina will in Freiheit auf seinen Prozess warten, hg. von Mario KELAVA, URL: <https://mkelava.wordpress.com/tag/ante-gotovina/> (12.12.2016).

Kirche, Europa als von Natur aus im Widerspruch zur serbischen Identität stehend dar. Aber auch innerhalb der Serbisch-Orthodoxen Kirche, lassen sich pro-europäische Stimmen hören – auch wenn der allgemeine Diskurs weitgehend von den Befürwortern antieuropäischer Stellungnahmen dominiert wird.

Von Márton Szabós These der diskursiven Zusammengehörigkeit von Äußerndem und Geäußertem ausgehend, kann festgestellt werden, dass die untersuchten Texte nicht nur die jeweiligen gesellschaftlichen und kirchlichen Meinungen und Strömungen reflektieren, sondern auch persönliche Haltungen widerspiegeln. Die untersuchten Texte verraten durch ihre Formulierungen, Struktur und Wortschatz, dass sie von ihren Autoren in erster Linie als politische Texte angesehen werden. Sie ähneln also anderen politischen und juristischen Dokumenten viel mehr als theologisch-pastorale Briefe. Auch sprachlich spiegeln die meisten Texte eher politische als theologische Inhalte und Formulierungen wider. Die Reaktion von Bischof Irinej auf Gotovinas und Markačs Freisetzung, in der er in seinem Kommentar theologische Terminologie verwendet, stellt eher die Ausnahme im Textkorpus dar.

Welche Europabilder lassen sich aufgrund der Ergebnisse der Erforschung der Identitätskonstruktionen im kirchlichen Diskurs identifizieren? In Kroatien wird Europa als Kontinent wahrgenommen, der sein christliches Fundament und die gemeinsame christlichen Werte zugunsten der wirtschaftlichen Interessen hinter sich lässt und zunehmend säkularisiert wird. In diesem Kontext werden in dem Hirtenbrief der kroatischen Bischöfe Päpste zitiert, die für das Engagement und die Erneuerung christlicher Werte und auch den Weiterbau Europas stehen<sup>77</sup>. Durch die diskursive Betonung der christlichen Wurzeln Europas und des europäischen Integrationsprozesses pflegt die Römisch-Katholische Kirche ein Idealbild der Europäischen Union, das nicht unbedingt der heutigen Realität entspricht. Nach diesem Ideal strebend versucht aber die Kirchenleitung, ihre Gläubigen zu mobilisieren.

Die Römisch-Katholische Kirche in Kroatien scheint es sich zur Aufgabe zu machen, Christentum und christliche Werte zurück in das Alltagsleben der Europäischen Union zu bringen. Auf diese Weise entsteht eine Parallelität zur Römisch-Katholischen Kirche in Polen, wo seit der Zeit vor Polens EU-Beitritt der öffentliche kirchliche Diskurs von einer missionarischen Aufgabe dominiert wird. Die Ergebnisse der Volksabstimmung über eine

---

<sup>77</sup> Pismo hrvatskih biskupa povodom pristupnih pregovora za ulazak RH u EU (Brief der kroatischen Bischöfe anlässlich der Beitrittsverhandlungen zwischen Kroatien und der EU), hg. von Hrvatska biskupska konferencija, URL: <http://www.hbk.hr/?type=dokument&ID=42> (27.06.2014).

Verfassungsänderung bezüglich der Definition der Ehe als Verbindung zwischen einem Mann und einer Frau im Jahr 2013 in Kroatien haben diese Haltung der römisch-katholischen Kirche bestätigt<sup>78</sup>. In Serbien kann ein ähnliches Phänomen auf indirekte Weise beobachtet werden: Die Serbisch-Orthodoxe Kirche spricht ständig über die zunehmende Säkularisierung Europas, aber sie geht nicht so weit zu sagen, dass sich dieser Prozess durch Orthodoxie oder konkret durch das Engagement der Serbisch-Orthodoxen Kirche umkehren lassen wird. Trotzdem nähert sich die Serbisch-Orthodoxe Kirche der stark europakritischen Russisch-Orthodoxen Kirche auch diskursiv an. Auch wenn man im Diskurs der Römisch-Katholischen Kirche in Kroatien die Absicht erkennen kann, dass sie den christlichen Glauben wieder nach Europa bringen will, ist Säkularismus kein Thema im kirchlichen Diskurs im benachbarten Slowenien.

In Serbien werden europafeindliche Ansichten und das weit verbreitete Verständnis von Außenpolitik als Nullsummenspiel auf den europäischen Integrationsprozess projiziert, wobei, wenn Europa – oder eine europäische Identität – gewinnt, Serbien automatisch verliert und umgekehrt. In Kroatien und in Slowenien gilt dagegen eine Gegenüberstellung von Balkan und Europa. Es wird behauptet, dass diese Länder nicht zum Balkan, sondern selbstverständlich zu Europa gehören<sup>79</sup>.

Letztlich bestimmen die Kirchen selbst, zu welchen Themen sie sich äußern möchten, was auch ihre politischen Prioritäten verrät. In Kroatien hat die Bischofskonferenz eine Reihe von Stellungnahmen und Äußerungen zum Referendum über die erwähnte Verfassungsänderung im Jahr 2013 verabschiedet. Die Urteile des Internationalen Gerichtshofes in Den Haag wurden ebenfalls weitgehend thematisiert – dabei blieben aber die zwei anderen Hauptkriterien für die EU-Eingliederung, nämlich die Normalisierung des Verhältnisses mit Serbien und die Unterstützung der Rückkehr von Kriegsflüchtlingen nach Kroatien, unbehandelt. Dies ist umso interessanter, als die letztere auch eine ethnische Dimension enthält: Der Großteil der Flüchtlinge sind ethnische Serben.

---

78 Die von der römisch-katholischen Kirche unterstützte Vereinigung *Im Namen der Familie* hatte mit 740.000 Unterschriften die Abstimmung erzwungen. Fast 65 Prozent der Wähler stimmten dafür und etwa 35 Prozent dagegen.

79 Milica Bakić-Hayden und Robert Hayden formulieren die These: »[I]m Hinblick auf kulturelle Repräsentationen, auf die Unterscheidung von abgewerteten Anderen, kann man sich ein System der Nesting Orientalismen vorstellen, in dem es für jede Region eine Tendenz gibt, die jeweils von sich aus südlicher und östlicher liegenden Kulturen und Religionen als konservativer oder primitiver zu betrachten«. Milica BAKIĆ-HAYDEN / Robert M. HAYDEN, *Orientalist Variations on the Theme »Balkans«*. *Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics*, in: *Slavic Review* 51/1 (1992), S. 1–15, hier S. 4. Weiteres über den Balkandiskurs vgl. Holm SUNDHAUSSEN, *Pro- und anti-westliche Diskurse und Identitäten in Südosteuropa*, in: *Südosteuropa Mitteilungen* 2 (2005), S. 16–29, hier S. 16.

Nicht nur der politische Alltag auf nationaler Ebene, sondern auch europaweite Themen, wie die wachsende Euro-Skepsis oder die sichtbare Erweiterungs müdigkeit der EU<sup>80</sup>, haben den Diskurs der Kirchen beeinflusst. Da viele dieser Diskussionen andauern und da sich die Europäische Union gerade in einer Art Identitätskrise befindet, werden Themen wie Europa, Identität oder Selbstdarstellung die Kirchen und die anderen Religionsgemeinschaften in Südosteuropa<sup>81</sup> in ihrem öffentlichen Diskurs aller Wahrscheinlichkeit nach noch eine Zeit lang beschäftigen.

---

<sup>80</sup> Siehe dazu Simona GUERRA, The rise of euroscepticism in Croatia, hg. von The University of Nottingham, URL: <http://nottspolitics.org/2013/07/12/the-rise-of-euroscepticism-in-croatia> (21.07.2014); Jose Ignacio TORREBLANCA / Mark LEONARD, The Continent-Wide Rise of Euroscepticism, in: European Council on Foreign Relations Policy Memo 79 (2013), URL: [http://www.ecfr.eu/page/-/ECFR79\\_EUROSCEPTICISM\\_BRIEF\\_AW.pdf](http://www.ecfr.eu/page/-/ECFR79_EUROSCEPTICISM_BRIEF_AW.pdf) (21.07.2014).

<sup>81</sup> Die folgenden Aufsätze untersuchen die Haltungen islamischer Religionsgemeinschaften aus Südosteuropa zur europäischen Integration: Aleksander ZDRAVKOVSKI, Islamic Doctrine and European Values. The Case of the Islamic Community in Serbia, in: Branislav RADELJIĆ / Martina TOPIĆ (Hg.), Religion in the Post-Yugoslav Context, Lanham 2015, 197–21; ILIĆ, Insiders and Outsiders at the Same Time.

## Personenregister

- Adenauer, Konrad 38f., 46–48,  
50, 55, 61, 64, 66, 75–80
- Albertz, Heinrich 81
- Alexander der Große / Alexander  
III. von Makedonien 68
- Althaus, Paul 35
- Anhelm, Fritz Erich 95
- Amato, Angelo 105
- Arguello, Kiko
- Bach, Johann Sebastian 24
- Bahr, Egon 82, 85
- Bausch, Paul 39
- Beck, Erwin 81
- Bedford-Strohm, Heinrich 127
- Bell, George Kennedy Allen 36
- Benedikt XVI. / Ratzinger, Joseph  
88f., 105, 118, 176
- Berger, Gottlob (SS-  
Gruppenführer) 44
- Bernhart, Joseph 76
- Billing, Einar 23
- Bismarck, Otto von 56, 59
- Böhme, Wolfgang 82
- Bofinger, Wilhelm 87
- Boggiano-Pico, Antonio 15
- Bonhoeffer, Dietrich 35, 91
- Bonaparte, Napoleon 69
- Booth, William 21
- Bourdieu, Pierre 12, 162
- Boventer, Hermann 84
- Brandt, Willy 85
- Brent, Charles 21
- Brentano, Heinrich, von 47, 50,  
70
- Brunner, Emil 38
- Brunstäd, Friedrich 37
- Brüning, Heinrich 54, 59, 61
- Bulović, Irinej 189
- Bultmann, Rudolf 91
- Casini, Franco 110
- Casanova, José 148
- Conze, Vanessa 70
- Coudenhove-Kalergi, Richard  
Nicolaus, Graf von 43, 54
- Dawes, Charles Gates 35
- Deißmann, Adolf 34
- Delors, Jacques Lucien Jean 17
- Dibelius, Otto 34
- Đinđić, Zoran / Đinđić-Regierung  
180
- Doherr, Annemarie 81
- Dominikaner 60
- Ebert, Friedrich 54
- Ehlers, Hermann 39, 76
- Eisenstadt, Shmuel N. 103
- Erhard, Ludwig 39, 47f.
- Erzberger, Matthias 54
- Fichte, Johann Gottlieb 20
- Ford, Henry 3
- Forster, Karl 93
- Franziskus 105, 118
- Friedrich Wilhelm IV. 65

- Galen, August Graf von 59  
 Gaudet, Michel 12  
 Gaulle, Charles, de 15, 17, 48f.  
 Gaus, Günter 39  
 Gend, Jan-Baptist van 12  
 Gerhardt, Volker 123  
 Gerstenmaier, Eugen IX, 37–52  
 Goerdeler, Carl-Friedrich 54, 59  
 Gollwitzer, Helmut 38, 78, 80  
 Gore, Charles 35  
 Gotovina, Ante 184, 190, 193f.  
 Grotius, Hugo 32  
 Guardini, Romano 88  
 Gustav V. 24, 30  
  
 Hallstein, Walter 14, 17  
 Habermas, Jürgen 103, 110,  
 119, 123  
 Harnack, Adolf, von 25  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
 20  
 Heiler, Friedrich 33  
 Heinemann, Gustav 38, 77f., 80  
 Hermes, Andreas 54  
 Hilferding, Rudolf 54  
 Himmler, Heinrich 40  
 Hirsch, Emanuel 35  
 Hitler, Adolf 38, 42, 44, 52, 57,  
 59, 69  
 Hrebiljanović, Lazar Fürst 190  
 Huber, Wolfgang 127  
  
 Ihmels, Ludwig 32  
  
 Jansen, Thomas 93  
 Jaurès, Jean 23  
 Jesuiten 59f.  
 Jesus Christus 19f., 25, 27, 31,  
 121  
 Johannes Paul II. 88, 94, 176,  
 187  
 Johansson, Gustav 30f.  
  
 Kämpf, Hellmut 76  
 Kaiser, Jakob 42, 59  
 Kalbian, Aline 107  
 Kapler, Hermann 34  
 Karadžić, Radovan 193  
 Karl der Große 66, 68f.  
 Kennedy, George Harris 36  
 Keynes, John Maynard 33  
 Kiesinger, Kurt Georg 39  
 Klausener, Erich 58  
 Klingemann, Karl 31f.  
 König, Franz Kardinal 87  
 Kolmodin, Johannes 29  
 Konitzer, Andrew 188  
 Konstantin der Große / Konstantin I.  
 68  
 Koštunica, Vojislav 180  
 Krestinski, Nikolai 63  
 Krone, Heinrich 48  
  
 Lafayette / La Fayette, Marie-  
 Joseph-Paul-Yves-Roch-Gilbert  
 du Motier, Marquis de 69  
 Lionski, Irenej 194  
 Locke, John 32  
 Loos, Petrus Josephus Loos 12  
 Lüder, Wolfgang 81  
 Lustiger, Jean-Marie 88, 94  
 Luther, Hans 54  
 Luther, Martin 20, 22f., 25, 27, 30,  
 37, 42, 175  
  
 MacFarland, Charles 29  
 Markač, Mladen 184, 190, 193f.  
 Marshall, George C. / Marshall-Plan  
 2, 62, 67  
 Marx, Karl 24  
 Marx, Wilhelm 54, 57  
 May, Hans 84  
 Mladić, Ratko 193

- Moody, Dwight L. 22  
Moltke, Helmuth James, Graf von 38, 43  
Monnet, Jean 10, 15, 17  
Montenegro 184  
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, de 51  
Müller, Eberhard 78–80  
Müller, Ludwig (»Reichsbischof«) 40, 42  
Müller-Franken, Hermann 54, 57  
Müller-Gangloff, Erich 80, 81  
Naumann, Friedrich 21  
Niemöller, Martin 38, 77, 78  
Nightingale, Florence 21  
Olbricht, Friedrich 59  
Orbán, Viktor 177, 178, 186  
Otto, Rudolf 24  
Otto I. der Große 66  
Perković, Josip 187  
Pfleiderer, Otto 22  
Philipp II., König von Makedonien 68  
Pius XI. 35, 58  
Pius XII. / Pacelli, Eugenio 57, 58, 187  
Popitz, Johannes 59  
Popović, Justin 179  
Prenda, Ivan 176, 186, 193  
Pünder, Hermann IX, 53–72  
Purda, Tihomir 188  
Rajoy, Mariano 115, 116  
Rendtorff, Trutz 85  
Renzi, Matteo 116  
Ritschl, Albrecht 22  
Rousseau, Jean-Jacques 32  
Ruddies, Hartmut 95  
Ruini, Camillo 112  
Rydzik, Tadeusz 110  
Sabatiner Auguste 22  
Scheel, Walter 85  
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 25  
Schmittmann, Benedikt 63  
Schröder, Gerhard 48  
Schwarz, Hanna (eine der Schwestern Gerstenmaiers) 44  
Siegmund-Schultze, Friedrich 31, 34, 36  
Sócrates, José 116  
Söderblum, Nathan IX, 19–36  
Spaak, Paul-Henri 10  
Statz, Magda (verh. Pünder) 53  
Stepinac, Alojzije Viktor 192  
Stoecker, Adolf 21, 23  
Stöhr, Martin 90  
Strauß, Franz Josef 50  
Strenopulos, Germanos 29  
Stresemann, Gustav 54  
Sündermann, Helmut (stellvertretender Reichspressechef) 44  
Szabó, Márton 172, 194  
Temple, William 28, 30  
Thiemeyer, Guido 14  
Thies, Anna 10  
Titius, Arthur 34  
Tito, Josip Broz 185  
Tölle, Isabel 14  
Trifunović, Lavrentije 180f., 190  
Trubar, Primož 174f., 186  
Turudić, Ivan 185  
Tusk, Donald 116  
Velimirović, Nikolaj 179f., 192  
Warner, Caroline 107  
Washington, George 69

Weber, Max	153, 163	Young, Owen D.	35
Weizsäcker, Richard von	52	Zahrnt, Heinz	91
Wichern, Johann Hinrich	21	Zakošek, Nenad	189
Wilhelm I.	65	Zapatero, Rodrigo	115f.
Williams, Glen Garfield	90	Živković, Gordana	180
Wirmer, Josef	42		
Wirth, Joseph	54		
Wishart, Charles F.	31		
Witte, Bruno de	9		
Woods, Theodore	31, 34		

## Ortsregister

- Afrika 86  
Amsterdam 8, 19, 26, 35  
Arnoldshain (Hochtaunus) 84,  
90  
Asien 86  
Australien 86
- Backnang (Schwäbisch Hall) 38  
Bačka 189  
Bad Boll (Baden-Württemberg)  
79–81, 84, 86f., 91  
Bad Herrenalb (Baden-  
Württemberg) 82  
Balkan 195  
Basel 86  
Bayern 87f., 93f., 187  
Bayreuth 44  
Belgien 6, 10, 64, 66  
Belgrad 47, 173  
Bensberg (Stadtteil von Bergisch  
Gladbach) 97  
Berlin 34, 36, 38, 40, 51, 53f.,  
58, 63, 70, 81f., 93, 97  
Birmingham 30  
Bologna 65  
Bonn 37, 45, 145  
Bosnien 192  
Bretton Woods (New Hampshire)  
3  
Brüssel VII, 13, 48, 81, 118,  
145, 150, 156, 159f., 163  
Bulgarien 181
- Caux (am Genfer See) 62  
China 8  
Calais 23  
Capri 55
- Dänemark 6  
DDR 47, 78, 81, 84  
Den Haag 183, 195  
Deutsches Reich 45, 65  
Deutschland / Bundesrepublik  
Deutschland IX, 6, 34, 37,  
46–48, 52, 55, 61–63, 65, 70f.,  
73–97, 106, 107, 124, 149, 175f.,  
187  
Drittes Reich 42
- Edinburgh 21  
Eisenach 30  
England / Großbritannien 6, 21, 62,  
66, 86f.  
Erfurt 23  
Espelkamp (Nordrhein-Westfalen)  
41  
Estland 118  
Europa / EU, West- und Nordeuropa,  
Südosteuropa VII–X, 1–19, 21,  
26, 32–34, 36, 41, 43, 45f., 49f.,  
62, 64–69, 71, 73–97, 99, 102f.,  
106, 117–119, 121, 145–153,  
155–158, 160–164, 169f., 173–  
183, 186–188, 193–196

- Finnland 86f.  
 Frankfurt 55, 61  
 Frankreich / Nordfrankreich 6, 14, 29, 48, 64, 66, 69, 86f., 100, 108–110, 115  
 Freiburg i. Br. 53  
 Fulda 56  
  
 Gaildorf (Württemberg) 38  
 Genf 28f., 54, 156  
 Griechenland 87, 118, 181  
  
 Haag / Haager Europa-Konferenz 80  
 Heiliges Römisches Reich deutscher Nation 14  
 Herzegowina 192  
 Hofgeismar 90  
 Holland / Niederlande 66, 86f.  
  
 Irland 100, 107, 112, 115f., 119  
 Israel 46, 70  
 Italien 6, 100, 107, 109, 111f., 115–117  
  
 Jalta 19  
 Japan 86  
 Jasenovac 189  
 Jugoslawien 47, 170, 179, 183–185, 191f.  
  
 Kiew VIII  
 Kirchheim/Teck auf der Schwäbischen Alb 37  
 Köln 49, 53, 55f., 60f., 63, 65f., 70  
 Königswinter 79  
 Kongo 86  
 Konstantinopel 29  
 Konstanz 22  
 Korea 46  
 Korntal 39  
  
 Kosovo / Kosovo-Krieg 179, 181, 190, 192  
 Kreisau / Kreisauer Kreis 38, 41–43, 59  
 Kreta 87  
 Kroatien X, 118, 169–173, 176–178, 183f., 186–189, 192–195  
 Kronberg / Kronberger Kreis 78  
  
 Lateinamerika 86, 127  
 Lausanne 35  
 Leipzig 24  
 Lettland 119  
 Litauen 118  
 Ljubljana 175, 185  
 Locarno 35, 54  
 Loccum (Niedersachsen) 80, 84, 93, 95  
 London 53  
 Luxemburg 6, 66  
  
 Maastricht 146  
 Madrit 64  
 Mitteleuropa 159  
 Moskau VIII  
 München 42  
 Münster 54f., 58–61  
 Münsterland 61  
 Münstereifel 53, 56, 70  
  
 Niederlanden, die 6  
 Nordamerika 21  
 Northfird/Mass. 22  
 Norwegen 6, 86  
  
 Österreich 6, 87  
 Oosterbeek (Niederlanden) / Hotel de Bilderberg 10  
 Orly 55  
 Osteuropa 159  
 Oxford 40  
 Oud Wassenaar / Niederlande 28f.

- Palästina 70  
 Paris 23, 45, 48, 65, 88, 145  
 Polen VIII, 9, 70, 84, 100, 107,  
 109, 111–113, 115f., 118, 194  
 Portugal 6, 87, 100, 107, 111,  
 115f.  
 Preußen 57  
  
 Rheinland 60  
 Rijeka 175  
 Rom 11, 29, 55, 58, 156  
 Rostock 37  
 Rottenburg 75f.  
 Ruhrgebiet 30, 33  
 Rumänien 118, 181  
 Russland / Sowjetunion VIII,  
 29, 43, 48, 64, 66, 69, 79, 81f.,  
 181  
  
 Saarbrücken 67  
 Saarland 47  
 Salzburg 175  
 Schengen 8  
 Schweden 6, 24, 86f.  
 Schweiz 6, 40, 66, 86f.  
 Seoul 86  
 Serbien X, 169–171, 173, 178f.,  
 181–184, 190, 194–196  
 Sigtuna 36  
 Skandinavien 40  
 Slowenien X, 169f., 172–176,  
 178, 183, 185, 192f., 195  
 Spanien 100, 107, 109–111,  
 115–117  
 Stockholm 19–22, 26, 28, 30, 36  
 Straßburg 88  
 Stuttgart 36  
 Südafrika 86  
 Südosteuropa 171, 196  
  
 Teheran 19  
 Tirol 54  
  
 Treysa (heute Stadtteil der nordhes-  
 sischen Kleinstadt Schwalmstadt  
 im Schwalm-Eder-Kreis) 41  
 Trier 53  
 Triest 175  
 Tschechien 9  
 Tübingen 37, 75  
 Tutzing (Oberbayer) 85  
  
 Ukraine VIII  
 Ungarn VIII, 177f., 182  
 Uppsala 23, 30  
 USA/Amerika 1, 3, 7, 12, 17, 22,  
 34, 48, 49, 61, 66, 69, 70, 82, 101,  
 106, 113  
  
 Vancouver 86  
 Vatikan / Vatikanisches Konzil 19,  
 28, 29, 31, 103, 105, 107, 118  
 Versailles 19, 29, 32, 33, 69  
 Vojvodina 182  
  
 Washington 48  
 Warschau 81, 110  
 Weimarer Republik 32, 57, 61, 63  
 Westfalen 55, 60  
 Westmächte 48  
 Wien 145, 156, 175  
 Wiesbaden 55  
 Winchester 31  
  
 Zadar 176  
 Zagreb 177, 185f.  
 Zürich 38



## Abkürzungen

CCEE	Rat der Europäischen Bischofskonferenzen
CDU	Christlich Demokratische Union Deutschlands
CES	Stellungnahme des Wirtschafts- und Sozialausschusses zum Thema Europäisches Regieren – ein Weißbuch
COPA	Comité des organisations professionnelles agricoles
COPEC	Konferenz für christliche Politik, Ökonomie und bürgerliche Verantwortung in Birmingham 1924
CSU	Christlich-Soziale Union in Bayern e. V.
DDR	Deutsche Demokratische Republik
EAK	Evangelischer Arbeitskreis der CDU/CSU
ECMT	European Conference of Ministers of Transport
EFTA	European Fair Trade Association
EG	Europäische Gemeinschaft
EGKS	Europäische Gemeinschaft für Kohle und Stahl
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EPZ	Europäische Politische Zusammenarbeit
EU	Europäische Union
EuGH	Europäischer Gerichtshof
EWG	Europäische Wirtschaftsgemeinschaft
FIDE	Fédération internationale pour le droit européen
GATT	General Agreement on Tariffs and Trade
GEKE	Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa
ICTY	International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia
KOM oder COM	Mitteilung der Kommission – Hin zu einer verstärkten Kultur der Konsultation und des Dialogs – Allgemeine Grundsätze und Mindeststandards für die Konsultation betroffener Parteien durch die Kommission
KSZE	Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa
MEP	Member of the European Parliament

NATO	North Atlantic Treaty Organization
NGO	Non-Governmental Organisation
OECD	Organisation for Economic Co-operation and Development
OEEC	Organization for European Economic Cooperation
ÖLK	Ökumenischer Leiterkreis der Akademien und Laieninstitute in Europa
UN	United Nations
UNECE	United Nations Economic Commission for Europe
UNECE-ITC	UN Economic Commission for Europe's International Transport Committee
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
YMCA	Young Men's Christian Association

## Autorenverzeichnis

Dr. Friederike Böllmann, Pädagogische Hochschule Freiburg i.Br.,  
Institut für Soziologie, Kunzenweg 21, 79117 Freiburg

Dr. Günter Buchstab, em. Leiter der Hauptabteilung »Wissenschaftliche  
Dienste/Archiv für Christlich-Demokratische Politik«, Bonn,  
priv. Weidenfeld 25, 53359 Rheinbach

Dr. Anja Hennig, Europa-Universität Viadrina Frankfurt (Oder),  
Kulturwissenschaftliche Fakultät, Große Scharrnstraße 59,  
15230 Frankfurt (Oder)

Dr. Angéla Ilić, Institut für deutsche Kultur und Geschichte  
Südosteuropas e. V. (IKGS) an der Ludwig-Maximilians-Universität  
München, Halskestr. 15, 81379 München

Professor Dr. Judith Könemann, Westfälische Wilhelms-Universität  
Münster, Katholisch-Theologische Fakultät, Hüfferstraße 27,  
48149 Münster

Professor Dr. Dr. h.c. Dietz Lange, Georg-August-Universität Göttingen,  
Theologische Fakultät, em. Professor für Systematische Theologie,  
priv. Insterburger Weg 1, 37083 Göttingen

PD Dr. Thomas Mittmann, Ruhr-Universität Bochum, Käte Hamburger  
Kolleg »Dynamiken der Religionsgeschichte zwischen Asien und Europa«  
FNO 02/80 Universitätsstraße 150, 44801 Bochum

Professor Dr. Kiran Klaus Patel, Maastricht University, History, Faculty  
of Arts and Social Sciences, PO Box 616 6200 MD Maastricht,  
The Netherlands

Dr. Hildegard Wehrmann, Werstener Dorfstraße 99, 40591 Düsseldorf



## Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte

Band 113: Ulrich A. Wien /  
Mihai-D. Grigore (Hg.)

### **Exportgut Reformation**

Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahr-  
hunderts und die Gegenwart evangelischer  
Kirchen in Europa

2017. 486 Seiten mit 6 Abb., gebunden  
ISBN 978-3-525-10154-4

Band 112: Gregor Feindt / Bernhard  
Gißibl / Johannes Paulmann (Hg.)

### **Kulturelle Souveränität**

Politische Deutungs- und Handlungsmacht  
jenseits des Staates im 20. Jahrhundert

2017. 287 Seiten, gebunden  
ISBN 978-3-525-10150-6

Vol. 111: John Carter Wood (Hg.)  
**Christianity and National Identity  
in Twentieth-Century Europe**

Conflict, Community, and the Social Order

2016. 211 pages with 3 fig., hardcover  
ISBN 978-3-525-10149-0

Band 110: Fabian Klose /  
Mirjam Thulin (Hg.)

### **Humanity**

A History of European Concepts in Practice  
From the Sixteenth Century to the Present

2016. 324 pages, hardcover  
ISBN 978-3-525-10145-2

*Alle Bände auch als eBook erhältlich.*



Verlagsgruppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

Band 109: Matthieu Arnold /  
Irene Dingel (Hg.)

### **Predigt im Ersten Weltkrieg**

La prédication durant la « Grande Guerre »

2017. 158 Seiten mit 2 Tab. gebunden  
ISBN 978-3-525-10153-7

Band 108: Johannes Paulmann / Matthias  
Schnettger / Thomas Weller (Hg.)

### **Unversöhnte Verschiedenheit**

Verfahren zur Bewältigung religiös-konfessio-  
neller Differenz in der europäischen Neuzeit

2016. 213 Seiten, gebunden  
ISBN 978-3-525-10143-8

Vol. 107: Judith Becker (ed.)

### **European Missions in Contact Zones**

Transformation through Interaction  
in a (Post-)Colonial World

2015. 293 pages, with 12 fig., hardcover  
ISBN 978-3-525-10141-4

Band 106: Joachim Bahlcke /  
Irene Dingel (Hg.)

### **Die Reformierten in Schlesien**

Vom 16. Jahrhundert bis zur Altpreußischen  
Union von 1817

2016. 373 Seiten, mit 27 Abb., gebunden  
ISBN 978-3-525-10140-7

Band 105: Friedrich Beiderbeck /  
Irene Dingel / Wenchao Li (Hg.)

### **Umwelt und Weltgestaltung**

Leibniz' politisches Denken in seiner Zeit

2015. 688 Seiten, gebunden  
ISBN 978-3-525-10138-4

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)

## Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte

Band 104: Vera von der Osten-Sacken /  
Daniel Gehrt (Hg.)

### **Fürstinnen und Konfession**

Beiträge hochadeliger Frauen zur  
Religionspolitik und Bekenntnisbildung  
2015. 381 Seiten, mit 28 Abb., gebunden  
ISBN 978-3-525-10136-0

Vol. 103: Judith Becker /  
Brian Stanley (ed.)

### **Europe as the Other**

External Perspectives on European Christianity  
2014. 277 pages with 6 fig., hardcover  
ISBN 978-3-525-10131-5

Band 102: Uwe Ziegler /  
Horst Carl (Hg.)

### **»In unserer Liebe nicht glücklich«**

Kultureller Austausch zwischen Großbritannien  
und Deutschland 1770–1840  
2014. 180 Seiten, gebunden  
ISBN 978-3-525-10105-6

Band 101: Claus Arnold /  
Johannes Wischmeyer (Hg.)

### **Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie**

2013. 471 Seiten mit 3 Abb., gebunden  
ISBN 978-3-525-10130-8

*Alle Bände auch als eBook erhältlich.*



**V&R Academic**  
Verlagsguppe Vandenhoeck & Ruprecht | V&R unipress

Band 100: Johannes Wischmeyer (Hg.)

### **Zwischen Ekklesiologie und Administration**

Modelle territorialer Kirchenleitung und  
Religionsverwaltung im Jahrhundert  
der europäischen Reformationen  
2013. 275 Seiten mit 3 Abb., gebunden  
ISBN 978-3-525-10128-5

Band 99: Zaur Gasimov /  
Carl Antonius Lemke Duque (Hg.)

### **Oswald Spengler als europäisches Phänomen**

Der Transfer der Kultur- und  
Geschichtsmorphologie im Europa  
der Zwischenkriegszeit 1919–1939  
2013. 328 Seiten mit 2 Diagrammen  
und 1 Tab., gebunden  
ISBN 978-3-525-10126-1

Band 98: Heinz Duchhardt /  
Martin Espenhorst (Hg.)

### **Utrecht – Rastatt – Baden 1712–1714**

Ein europäisches Friedenswerk  
am Ende des Zeitalters Ludwigs XIV.  
2013. 422 Seiten durchgehend farb., mit  
18 Abb., 16 Diagrammen u. 5 Tab., gebunden  
ISBN 978-3-525-10125-4

Band 97: Heinz Duchhardt /  
Johannes Wischmeyer (Hg.)

### **Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur?**

2013. 313 Seiten mit 4 Tab., gebunden  
ISBN 978-3-525-10123-0

[www.v-r.de](http://www.v-r.de)