

morsch war, daß sie fast zusammenstürzte, stand achtzig Jahre später fester und sicherer denn je zuvor“ (300). Die Darstellung des Lebens von *Carlo Borromeo* schließt sich an. Kranz schildert, wie er bereits mit jungen Jahren führende Ämter am päpstlichen Hof übernahm, als Erzbischof von Mailand die Beschlüsse des Trienter Konzils zur Reform des Klerus und des gemeindlichen Lebens in seinem Bistum auch gegen Widerstände durchsetzte und bei der großen Pest des Jahres 1576 die innerhalb der Stadt eingeschlossene Bevölkerung nicht verließ. Das alles habe bereits zu Lebzeiten seinen Ruhm so vermehrt, daß nach seinem Tod sein Grab zum „Ziel einer ständigen Wallfahrt“ geworden sei (326).

Der Aufklärungszeit gelten schärfste Verurteilungen. Der Rationalismus habe „alle Glaubensgeheimnisse und Wunder“ gelehnt, vom Christentum nur das bestehen gelassen, „was der Vernunft einsichtig ist“ (330), sowie eine „auf Nützlichkeit ausgerichtete Moral“ und einen „verknöcherten Scholastizismus“ vertreten. Das habe zur Folge gehabt, daß sich das Volk „in Aberglauben verirrt“ und die Priester sich „mit ausgehöhlten Andachtsformen begnügten“ (359/360). – Auf diesem dunklen Hintergrund kommen Leben und Wirken des *Clemens Maria Hofbauer* zu stehen, der in Warschau volksmissonarisch und erzieherisch wirkte, der die Ausbreitung seines Ordens, der Kongregation der Redemptoristen, in ganz Europa beförderte und in Wien Studenten, Gelehrte und Schriftsteller um sich sammelte, um durch sie in das gesellschaftliche Leben hineinzuwirken. – Auch *Johann Michael Sailer* wird als Streiter gegen die Aufklärung beschrieben. Als Professor und Bischof habe er die Kirchenreform als Aufgabe aller Christen gefordert, die Vertiefung der Frömmigkeit durch Herausgabe von geistlichen Schriften befördert und sei schließlich zum geistigen Vater der katholischen Erweckung im Allgäu geworden. Kranz betont die ökumenische Offenheit Sailers, seine freundschaftlichen Beziehungen zu Jung-Stilling und Matthias Claudius und schreibt, man könne „in diesem katholischen Theologen und Bischof evangelischen Geist verkörpert sehen“ (375).

Insgesamt bieten die biographischen Darstellungen in gefälliger Sprache geschriebene Einführungen in Leben und Wirken herausragender Persönlichkeiten der Kirchengeschichte. Die Quellen werden stets angegeben und vielfach auch zitiert. Kritisch anzumerken ist, daß eine

Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur nicht stattfindet. Gravierender ist, daß an keiner Stelle die Kriterien der Auswahl genannt werden. So bleibt offen, warum bestimmte Personen in die vorliegende Auswahl aufgenommen, andere aber übergangen wurden. Gerne würde man wissen, warum Petrus Waldes, Johann Hus, John Wyclif oder Erasmus von Rotterdam keine Berücksichtigung gefunden haben. Als evangelischer Leser vermerkt man zudem verwundert, daß die Reformatoren, deren Wirken einer ganzen Epoche ihren Namen gegeben hat, gänzlich übergangen werden. Eine Schräglage in der Darstellung wird damit erkennbar, die nicht die von Kranz bei Johann Michael Sailer gerühmte ökumenische Offenheit erkennen läßt. In der Gesamtschau erweist sich das Wirken für die Reform der universalen Papstkirche als das verbindende Element der Darstellungen. Man geht darum nicht fehl, wenn man dieses Buch, das zuweilen hagiographische Züge erkennen läßt, nicht allein als kirchengeschichtliche Darstellung, sondern auch als ekklesiologischen Beitrag zur Selbstvergewisserung der römisch-katholischen Kirche an der Wende zu einem neuen Zeitabschnitt bezeichnet.

Rostock

Heinrich Holze

*Reinhard, Wolfgang: Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart, München (Beck) 1999, 631 S., geb., ISBN 3-406-45310-4.*

Das Wort „Status“, „Stato“, „estat“, „estado“ bedeutete „zunächst ein Landgut“, es wurde zum Synonym von „Res publica“ in Italien um 1500, in Frankreich im 16. und in Deutschland im 17. Jh. „Deutsche Juristen haben die Staatslehre vervollkommen, 1837 den Staat zur Rechtsperson erklärt und schließlich seine maßgebende Definition entwickelt“ (16). Mehrfach kommen theologische Vorgänge in den Blick. Vor der Einleitung steht als Motto das Augustinuzitat „Remota itaque justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia“ (De civitate Dei IV, 4). In diesem Sinne fürchtet man heute Mißbrauch von Macht. Politiker können als „Schutzgelderpresser in die Nähe von Berufsverbrechern“ gestellt werden (22). Der Staat wurde von der Religion freilich auch gestärkt; sein „Legitimationsbedarf“ wurde „zunächst nur von der Religion her befriedigt“ (24). Maßge-



bende Bedeutung kommt der römischen Kirche zu als „Modell für Recht und Institutionen“ (20), als „Erfinderin“ der europäischen politischen Kultur und „Zieh-mutter“ der Staatsgewalt (28).

Kapitel I, „Monarchie und Staatsgewalt“ nennt antik-römische und jüdisch-christliche Grundlagen, Varianten, Formen und Symbole sowie theoretische Diskussionen. Augustin und Gregor I. sahen politische Machtausübung als Folge des Sündenfalles. Thomas von Aquin aber übernahm die Definition des Aristoteles, der Mensch sei seiner Natur nach ein politisches Lebewesen (103). Dante Alighieri verfaßte eine Schrift „De Monarchia“. Seit dem 14./15. Jahrhundert begann die Tendenz zur nationalen Ausdifferenzierung der Christenheit. Die Reformatoren blieben meist „obrigkeitsgläubige Monarchisten“ (110). Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ wird skizziert (110). Melancthon sah die politische Macht als Folge des Sündenfalls, daher waren „schlechte Herrscher eine normale Strafe für die Sünden des Volkes“ (110). Jean Bodins „Sechs Bücher über den Staat“ von 1583 begründeten den Diskurs der absoluten Monarchie, der im 19. Jh. in die Begriffsprägung ‚Absolutismus‘ mündete (112). Über Hugo Grotius, Samuel Pufendorf und Christian Thomasius führt eine Linie zum „aufgeklärten Absolutismus“ und zur Formel des Preußenkönigs Friedrich II. vom Fürsten als dem erstem Diener des Staates (123).

Kapitel II: „Herrschaftsaufbau und Institutionenbildung“ (125–209) stellt Ämter vor, z.B. den Kanzler (150–57), den Schatz- und Finanzminister sowie Staatssekretäre (161–171). Kapitel III „Partnerschaft und Widerstand“ behandelt Adels-herrschaft und Ständewesen, danach Gemeinden und Republiken. Abschnitt III/3 „Kirche und Kirchen“ stellt fest: „Wenn die lateinische Kirche der erste Staat war, dann ist der europäische Staat vielleicht die letzte Kirche – gewesen. Solange das Christentum politisch bedeutsam war, bot es aber auch Alternativen, war doch seine lateinische Variante vom Ursprung her trotz aller Partnerschaft nie total mit dem politischen Gemeinwesen identisch“ (259).

Zum Unterschied zwischen byzantinischer und römischer Kirche heißt es: „Gegen die faktische Kirchenherrschaft oströmischer Kaiser, deren unitarische politische Theologie dem Monophysitismus östlicher Kirchen glich, setzte Rom mit der Zweigewaltentheorie ein Modell, das den zwei Naturen Christi seiner Theologie entsprach“ (261). Dazu sei bemerkt: Der Mo-

nophysitismus war auch in der byzantinischen Kirche verboten; gültig war auch in ihr die Zweinaturenlehre. Papst Gelasius hat seine Lehre von den zwei Gewalten nicht auf die christologische Zweinaturenlehre gestützt. Jener Abschnitt nennt für drei Zitate nur Sekundärliteratur (263, 266, 275). Der Rückgang des Einflusses der Kirche wird deutlich ausgesagt: Die Kirche „wurde zwischen dem 14. und 16. Jh. eine Juniorpartnerin der Staatsgewalt. Aus dem Vorbild der Staatsbildung, der Herrin des politischen Diskurses und der tonangebenden Konfliktpartnerin wurde sie zu einer Institution, die zwar noch selbständig tätig war, aber je länger desto mehr im vorgegebenen Rahmen der werdenden Staatsgewalt, wenn sie dieser nicht sogar im eigenen Interesse zuarbeiten mußte“ (264).

Bei der Entwicklung zu europäischen Nationalstaaten haben beide Konfessionen mitgewirkt. „Der Katholizismus konstituierte die nationale Identität Portugals, Spaniens, später Frankreichs und Polens wie der Protestantismus diejenige Englands und Schwedens“. Selbst die „Bavaria sancta“ Maximilians I. prägt „noch das Bayern des 20. Jh.s“ (268). Die Kirchen verloren zwar viele Güter, aber Kirche und Staat suchten gemeinsam die Untertanen an eine disziplinierte Lebensführung zu gewöhnen (269). Die Pfarrer waren oft „die einzigen Amtsträger, die den letzten Untertanen auf dem Lande unmittelbar erreichen konnten. Noch im 18. Jh. mußten sie vielerorts als Agenten der Staatsgewalt dienen“ (269). Toleranz entstand nur allmählich, 1781 erlaubte Joseph II. in seinen Landen „halböffentliche Religionsausübung“ (276). Die Verfassungen des 19. Jh.s gewährten wohl Religionsfreiheit, aber persönliche Gewissensfreiheit hinderte die Staaten nicht, die Kirchen zu beherrschen. „Religionsfreiheit und Staatskirchentum galten als durchaus vereinbar“ (277). Im 19. Jh. kam das Staatskirchentum zur vollen Blüte, nun benötigte der Staat die Kirchen immer weniger. Damit war die Entwicklung der Kirchen zu bloßen gesellschaftlichen Vereinigungen vorgezeichnet (277).

In den evangelischen Kirchen in Deutschland garantierten 1918 beim Sturz der Monarchie schon Selbstverwaltung und synodale Elemente das Fortleben der Kirchen. Die katholische Kirche erstrebte Konkordate mit den Staaten. Die evangelischen Kirchen im Norden Europas fanden eigene Lösungen. Die Trennung zwischen Staat und Kirche war überall notwendig. Bedeutsam war der Päpstliche Herrschafts-



anspruch Papst Gregors VII., seine Herausforderung führte schließlich zur „Ausbildung des modernen säkularen Staates“ (285). – Kapitel IV „Machtmittel und Machtpolitik“ erörtert die Lehre vom gerechten Krieg. Ursprünglich hatten die Christen den Krieg abgelehnt. „Beim Arrangement mit Welt und Krieg griff Augustin nicht auf das gewalttätige Alte Testament zurück, sondern auf die rechtliche Bändigung des Krieges durch die Römer“ (352).

Erasmus hielt Kriege für unvereinbar mit der Humanität und der Lehre Christi, einen gerechten Krieg gebe es nur in der Theorie, nicht in der Praxis (353). Für den römischen Theologen Cajetan dagegen ging es um die Frage, wer zum Krieg berechtigt sei. Auch Luther ging vom Gewaltmonopol der Obrigkeit aus. Evangelischer Lehre folgend soll ein christlicher Soldat nur in einem gerechten Krieg kämpfen, – aber im Zweifelsfall soll er annehmen, daß seine Obrigkeit im Recht sei (353).

Kapitel V „Modernität und Totalität“ (406–479) sagt zu Beginn: „Mit der Französischen Revolution trat der moderne Staat endgültig ins Leben, mit Einheitlichkeit von Territorium, Staatsvolk und Staatsgewalt, mit Souveränität nach innen und nach außen. Der Begriff ‚Staat‘ wurde im 19. Jh. endgültig Bestandteil des politischen Diskurses. Aber damit war der Entwicklungsprozeß der Staatsgewalt noch nicht beendet.“ Im 19./20. Jh. erweiterte sich die Staatszuständigkeit „zur totalen Daseinsvorsorge einerseits, zur totalen Verfügung über den Untertanen bis zur administrativen Vernichtung ganzer Gruppen von ihnen andererseits“ (406). An die Stelle religiöser traten politische Märtyrer, Kriegerdenkmale verdrängten Heiligenstatuen. Alle Nationalstaaten sind aus Kriegen entstanden (406). – Abschnitt V, 2 „Vom Staat zur Nation“ zitiert Th. Nipperdey: „Das Religiöse wird im Nationalen säkularisiert, das Säkulare sakralisiert“ (441). Als Beispiel wird „die heilige Luise von Preußen“ genannt. Die Ausgestaltung eines spezifisch deutschen Nationalbewußtseins blieb zurück, das 18./19. Jh. brachte mehr eine preußische oder bayerische Nation hervor (445).

Der wichtige Abschnitt „Sozialer und totaler Staat“ zeigt, daß man in vielen Ländern den Staat mit einer Familie verglich, – also auch mit einem „Landesvater“ oder einer „Landesmutter“. Allein in Deutschland wurde dieses Bild „auf das abstrakte Konstrukt ‚Staat‘ übertragen und vom Vater Staat‘ gesprochen“ (460). Die sozia-

le Gesetzgebung in Deutschland seit 1883 verstärkte den Trend: Sie war Aufgabe des „monarchischen, landesväterlich regierten“ Staates (460). Der Führerkult ist irrational: Ein Mythos verlangt Glauben, „wobei das lange genug Geglaubte aber schließlich Wirklichkeit werden kann und soll. Glaube wird durch Propaganda und Erziehung erzeugt, daher die erstmalige Einrichtung eines Propagandaministeriums im Dritten Reich“ (469). Der totale Staat übernahm dabei militärische Traditionen wie die soldatische Disziplinierung und die Wehrhaftmachung des Volkes (470).

Kapitel VI „Krise und Transformation“ verweist darauf, daß heute 192 souveräne Staaten der Erde sich am europäischen Staatsmodell orientieren (480). Freilich fehlt oft eine „Civil Society“ mit Gewerkschaften, Kirchen oder autonomen Medien (481). Japan und China sind souveräne Staaten, aber ohne Institutionen wie Kirchen (491). In der islamischen Welt wurde der moderne Staat „zur akzeptierten Selbstverständlichkeit“ (500). Die Philippinen wurden „erst durch die Kolonialherrschaft und ihren Katholizismus zu einer Nation geformt“ (502). Malaysia erklärte den Islam zur Religion des Bundes.

Zur Zeit steckt „der Staat“ in einer Krise. In Afrika und anderen Ländern gibt es zu wenig Staat. In Europa hat die Entwicklung zum Nationalstaat, zum Sozialstaat und zum totalen Staat „Obergrenzen des möglichen Wachstums der Staatsgewalt erreicht“ (509). Eine fundamentalistische Revolution beunruhigt in religiöser oder quasi-religiöser Weise den Nationalstaat (511). Es droht eine Dekonstruktion des modernen Staates durch Interessenverbände, zu denen auch Kirchen zählen. Es bleiben „Wertvorstellungen und Verhaltensnormen, die nicht hinterfragt werden dürfen“ (516). Der Sozialstaat kommt seinen Aufgaben nicht mehr nach, konfessionelle Organisationen erfüllen zunehmend Fürsorge- und Bildungsaufgaben (518). Der Staat verlor einen „Teil seiner Souveränität an die Marktwirtschaft“ (522). Die Europäische Union läßt „den souveränen Nationalstaat in noch weit höherem Maße absolet werden“ (525). Das Buch endet mit der Fragestellung: „Vielleicht könnte Europa, das einst den modernen Macht- und Kriegsstaat erfunden hat, dabei mit seiner Union wenigstens demonstrieren, daß dies eine friedliche und halbwegs wohlhabende Welt sein kann?“

Rostock

Gert Haendler