

AUFSÄTZE

Christlicher Glaube und Politik – Zum Wandel des Verhältnisses von Glaube und Politik in Deutschland*

Von Winfried Becker

Probleme und Fragen

Glaube und Politik – ein schwieriges Verhältnis; das gilt nicht nur für den außerchristlichen Bereich, dort besonders für gewisse Fundamentalismen, sondern auch für die europäischen und von Europa beeinflussten christlich geprägten Kulturkreise. Zwei gewissermaßen extreme Einstellungen können Problemzonen aufrichten, die ein gedeihliches Verhältnis zwischen Kirche und Staat erschweren.

Das gilt zunächst für eine vor allem seit den 1960er Jahren zu beobachtende Tendenz zur Ineinssetzung oder Vermischung von Religion und Politik. Damals wurde nicht nur in Lateinamerika die christliche Botschaft als Aufforderung zur Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse verstanden. Man reduzierte sie auf das konkrete, einzig legitime Gebot, unmenschliche und ungerechte Strukturen abzuschaffen. Die Theologie sollte politisch werden und sich mit der gegen ungerechte Herrschaft und gesellschaftliche Unterdrückung gerichteten kritischen Theorie verbinden.¹ Historische Vorläufer solcher Auffassungen lassen sich in millenaristischen Vorstellungen finden, das Gottesreich auf Erden zu verwirklichen, in einer eschatologischen Politisierung des Glaubens, ob man an Oliver Cromwells Parlament der Heiligen denkt² oder das Täuferreich in Münster oder schon an manche theokratischen Anwendungen mittelalterlicher Herrschertheorien.

* Für den Druck überarbeiteter und mit Anmerkungen versehener Vortrag auf der Tagung »Glaube und Politik – Rückbesinnung auf die Grundlagen von Kultur nach dem 11. September 2001« der Konrad-Adenauer-Stiftung im Bildungszentrum Eichholz am 22./23. Mai 2002. – Der Aufsatz ist dem Andenken an den Parlamentarischen Staatssekretär a.D. Horst Waffenschmidt gewidmet. Er verstarb am 7. Mai 2002 unerwartet während der Vorbereitungen für das von ihm mit angeregte Symposium.

1 Vgl. Wolfgang OCKENFELS, *Politik aus dem Glauben? Katholische Soziallehre und Politische Theologie*, in: Günter BAADTE/Anton RAUSCHER (Hg.), *Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung*, Graz-Wien-Köln 1989, S. 131–145, S. 150ff.; DERS., *Politischer Glaube? Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie*, Bonn 1987; Hans MAIER, *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970, S. 58ff., 84f.

2 Hierzu informativ: Leo MILLER, *John Milton and the Oldenburg Safeguard. New Light on Milton and His Friends in the Commonwealth from the Diaries and Letters of Hermann Mylius. Agonist in the Early History of Modern Diplomacy*, New York 1985.

Während der letzten Jahrzehnte allerdings wurden wir Zeugen einer gegenläufigen Entwicklung. Eine Tendenz zu schrankenloser Selbstverwirklichung brach sich Bahn. Bewusstseinsprägend wirkten aus verschiedenen Richtungen gespeiste Tendenzen, gewohnte Bindungen und Voraussetzungen auch in religiöser Hinsicht abzustreifen. Der über Nacht gestärkte Neoliberalismus war wohl eine notwendige Gegenreaktion auf frühere kollektivistische Tendenzen, zeigt aber in seinen wirtschaftliche Anwendungsgebiete überfliegenden Ansprüchen bedenkliche Begleiterscheinungen. Die Begriffe »new age«,³ »new economy«⁴ meinen zwar sehr Verschiedenes, setzen aber Aufbruchsignale, die, obwohl zuweilen diffus, emotionale Akzeptanz fordern. Der Sinn für generationenübergreifende Lebenszusammenhänge und Kontinuitäten scheint demgegenüber in ein Stadium der Erosion getreten. Ein Gusto für raschen Erfolg drängt langfristige Entwicklungsperspektiven zurück. Neueste Umfragen belegen den schon länger sichtbaren Trend zur Parteienverdrossenheit, besonders zur Ablehnung der großen Parteien,⁵ aber auch anderer Agenturen des politischen Lebens. Besonders die Jugend scheint sich von bisher tragenden Institutionen der Gesellschaft, vor allem von den Großkirchen, abgewandt zu haben.

Ist es ein Zufall, dass damit eine teils schon hemmungslose Agitation gegen Christentum und Kirche einhergeht, gegen das Kreuz in den Schulräumen,⁶ gegen zölibatäre Lebensführung, gegen die sog. mittelalterliche, lebensfeindliche Hierarchie? Wo sich aus dem kirchlichen Bereich z. B. warnende Stimmen gegen die Abtreibung oder Genmanipulation erheben, werden sie der Grenzüberschreitung bezichtigt, des religiösen Superioritätsanspruchs gegenüber einer angeblich völlig autonomen Entscheidungsebene des Einzelnen, des Staates und der Politik. Man lässt individuelle Verantwortung in derlei neuen Fragen schon zu oder fördert diese gar. Doch wird kirchlichen Institutionen die öffentliche Stellungnahme verargt, weil man nicht mehr nachvollziehen kann, dass Glaubensverkündigung auch objektive Richtlinien ansprechen will, die sich auf die ganze Gesellschaft erstrecken. Mancherorts reklamiert man für das gesellschaftliche Leben gänzlich säkularistische, autonomistische

3 Okkulte und alternative, auf (kirchliche) Organisation verzichtende religiöse oder pseudoreligiöse Bewegungen wie Astrologie, Tarock u. a. m. Die Suchmaschine www.google.de verzeichnet unter dem Suchbegriff »New age« nicht weniger als 6.190.000 Treffer (4.3.2003).

4 Gemeint ist das Wirtschaften mit fortschrittlichen Technologien, besonders auf dem Gebiet der Kommunikationstechnik, das vielfach mit dem epochalen Schritt von der Agrar- zur Industriegesellschaft verglichen wird – was übertrieben sein dürfte.

5 Gerhard HIRSCHER (Hg.), *Parteiendemokratie zwischen Kontinuität und Wandel. Die deutschen Parteien nach den Wahlen 1994*, Hanns-Seidel-Stiftung e.V., München 1995, S. 16, 22f.

6 Vgl. die Beiträge von Alfred BAYER u. a. in: »Wertekonsens in der Demokratie«. *Christliche Grundwerte – Religiöse Symbole – Staatliche Toleranz*, Sonderheft 2 (1995) der *Politischen Studien*, hg. von der Hanns-Seidel-Stiftung e.V.

Selbstregelungen unter Ablehnung jeder Transzendenz, weil diese Zumutungen über das Sicht- oder Beweisbare hinaus fordere. Eine so gedachte Trennung von Religion und Politik würde kirchlich gebundene Äußerungen wieder auf den Innenraum eines »exercitium privatum« reduzieren, könnte dazu beitragen, vergessen zu machen, dass im demokratischen Staat der Bundesrepublik Religionsfreiheit ein positiv interpretierbares Recht ist.

Ohne sich an einer normativen Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Politik zu versuchen, sei doch vor zwei Fehlperzeptionen gewarnt: Die Verdrängung christlich inspirierter Wegweisungen aus dem Politischen kann in politisch-gesellschaftliche Absolutheitsansprüche münden. Indes sollten kirchliche Verlautbarungen nicht zu weit und undifferenziert in Bereiche »weltlicher« Sachgesetzmäßigkeiten hineingreifen, weil diese, wie schon Lebenserfahrung lehrt, nicht immer moralisch perfekt oder ideal – etwa von der Bergpredigt⁷ oder von einem absoluten Friedensgebot her – zu regeln sind. Andererseits: Wenn die unbedingten Heilsansprüche und transzendenten Erwartungen nicht mehr an Glauben und Kirche gerichtet werden, dort Erfüllung finden, können »sich Staat und Gesellschaft zu quasi-religiösen Mächten aufladen.«⁸

Die Geschichtswissenschaft kann allerdings keine wohlfeilen Lösungen für Probleme anbieten, denen metahistorische Voraussetzungen zugrunde liegen. Aber eine ihrer Aufgaben wird immer darin bestehen, historisches Problembewusstsein für aktuelle Fragen zu entwickeln oder: bescheidener, das Wissen um die historische Dimension relevanter Gegenwartsvorgänge, die morgen selbst Vergangenheit sein werden, nicht verlorengehen oder absinken zu lassen. So ist etwa für eine bedeutsame Periode der Zeitgeschichte, die Geschichte der Bundesrepublik bis 1989, die Feststellung zu treffen, dass das Verhältnis zwischen Glaube und Politik oder, institutionell-staatsrechtlich gefasst, zwischen Kirche und Staat, sich gedeihlich, fast harmonisch entwickelt hatte. Die Stellung der Kirchen auf der Basis des Grundgesetzes und vieler Länderverfassungen war gut, die großen Konflikte zwischen Thron und Altar oder zwischen Revolution und Kirche gehörten der Vergangenheit an. Vor diesem Hintergrund bilden scharfe kulturkämpferische Töne, wie sie neuerdings von Einzelnen, aus einigen Gruppen und Medien zu vernehmen sind, ein aus zeitgeschichtlicher Perspektive erstaunliches oder doch unerwartetes Novum. Sie muten an wie ein Rückfall in überwunden geglaubte, unersprießliche Konflikte vordemokratischer Zeiten. Dies gilt trotz der mannigfachen kleineren Auseinandersetzungen

7 OTTO DEPENHEUER, *Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft. Zur staats-theoretischen Bedeutung der Kirchen in nachchristlicher Zeit*, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2001*, Köln o.J., S. 23–38, betont den »geistlichen Auf-trag« der Kirchen (S. 33f.).

8 G. BAADTE/A. RAUSCHER (wie Anm. 1), S. 152; W. OCKENFELS mit Bezug auf Josef ISEN-SEE, *Die Säkularisierung der Kirche als Gefährdung der Säkularität des Staates*, in: Ger-fried W. HUNOLD/Wilhelm KORFF (Hg.), *Die Welt für morgen*, München 1986, S. 164–178.

gen um das Verhältnis der christlichen Kirchen zu Staat und Gesellschaft, die auch in Westdeutschland von 1949 bis 1989 geführt worden sind.

Vom Mittelalter zur Aufklärung: Konkurrenz und Kooperation jenseits der Utopie

Glaube und Politik – das Begriffspaar kann für das christianisierte Mittel- und Westeuropa des Mittelalters in die Termini Spiritualien und Temporalien, geistliche und weltliche Gewalt, übersetzt werden. Weltliche und geistliche Mächte, in sich differenziert, beeinflussten sich gegenseitig, fanden trotz Identifikationstendenzen, die sich z. B. in der Sakralisierung des König- und Kaisertums niederschlugen, schließlich zu einem Mit- und Nebeneinander. In der entstehenden europäischen Staatenwelt bildete sich eine Art Dualismus zwischen dem Kaisertum und dem Papsttum aus, zwischen einer sakral überformten Herrschaft und der eigenverfassten Kirche, wie sie sich auf dem Boden des weströmischen Imperiums entwickelt hatte. Der Investiturstreit und das Wormser Konkordat von 1122 nahmen dem König die Rechte der unmittelbaren, (eigen-)kirchlichen Verwaltung, die Befugnis, direkt ins geistliche Amt einzuführen. Er durfte die Bischöfe nur mit den Regalien, mit ihren weltlichen Herrschaftsrechten, beleihen; daraus entstand ein für Deutschland (bis 1803) typischer Dualismus im Bischofsamt, der Stand des »geistlichen Reichsfürsten«, der stiftische, besitzrechtlich-politische und kirchliche Amtsqualitäten in sich vereinte.⁹ Eine dauerhafte Herrschaft des Kaisertums über die Kirche wehrte das Papsttum nicht nur während der Reform des 11. Jahrhunderts ab. Umgekehrt verhinderte die vom Papsttum geltend gemachte Obergewalt trotz des Canossa-Ganges Heinrichs IV. nicht die Emanzipation der europäischen Könige und deutschen Fürsten, die Ausbildung von deren eigenständiger Herrschaft, welcher die Päpste vor allem während der spätmittelalterlichen Schwächephase und wegen des Konziliarismus Konzessionen machen mussten.¹⁰ Die Romantik hat den mittelalterlichen Universalismus mit Sympathie betrachtet, als ein über der entstehenden europäischen Staaten- und Völkerwelt schwebendes Band der Einheit; indes widersetzten sich gerade manche Päpste zwecks Bewahrung ihrer kirchlichen Autonomie gern der spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Anspannung universalistischer Tendenzen.¹¹ Im Gegensatz zu anderen Kulturkreisen bildete sich in Alt-Europa kein Cäsaropapismus aus, eher eine Wechselwirkung zwischen dem kirchlichen und dem weltlichen

9 Horst FUHRMANN, *Deutsche Geschichte im hohen Mittelalter von der Mitte des 11. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts*, Göttingen 1978, S. 108f.

10 Lothar KOLMER, *Mittelalter*, in: Winfried BECKER u. a., *Die Kirchen in der deutschen Geschichte. Von der Christianisierung der Germanen bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1996, S. 124, 144, 146.

11 Heinz ANGERMEIER, *Reichsreform und Reformation*, München 1983, S. 6f., 15, 19.

Recht, das ursprünglich, seit der Völkerwanderungszeit, in den Stammesgesetzen hervorgetreten war.

Die Reformation und die länger dauernden Konfessionalisierungsprozesse hatten zur Folge, dass das Bewusstsein der christlichen Einheit allmählich zurückging, wenn es sich auch zunächst noch nicht auflöste. Die *Confessio Augustana* vermochte sich zu behaupten, weil sie Rückhalt bei den – eben im Mittelalter begründeten – weltlichen Obrigkeiten der Städte und Territorien gewann. Zwischen 1517 – Luthers öffentlichem Auftreten – und 1555 – dem Augsburger Religionsfrieden – gab es nur zwei religiös motivierte Kriege, den Schmalkaldischen Krieg und die Fürstenrebellion von 1552. Doch war bei den Fürsten und darüber hinaus wohl auch bei maßgeblichen Teilen des öffentlichen Bewusstseins infolge der theologischen Streitigkeiten und der gescheiterten Religionsgespräche die Meinung vorherrschend geworden, dass der Zwiespalt in Religionsachen nicht weiter die Ordnung und den Frieden im Reich gefährden dürfe. Der Augsburger Religionsfriede hielt zwar an dem Ziel fest, mittels gütlicher Verhandlungen die Einheit der »spaltigen Religion« zurückzugewinnen. Dennoch traf er eine epochal zu nennende Unterscheidung: Indem er die Religionsfrage in den Landfrieden einbezog, den Krieg und die Gewalt zur Durchsetzung von Glaubensartikeln verbot, betrachtete er die konfessionelle Einheit nicht mehr als unabdingbare Grundlage der Rechtsordnung.¹² Das Reich sollte fortan als Friedens- und Rechtsverband die öffentliche Ruhe gewährleisten und war nicht mehr für die theologische Entscheidung von Glaubensdifferenzen zuständig, die damit indirekt einer anderen, vorstaatlichen Sphäre zugewiesen waren.

Allerdings war diese Regelung nicht leicht oder sofort zu realisieren. Es erhoben sich heftige Streitigkeiten um die kirchlichen Güter besonders der geistlichen Territorien, um die Verbreitung des Glaubens bei den eigenen und fremden Untertanen. Kontroverstheologen dreier Konfessionen, der lutherischen, der calvinischen und der katholischen, befehdeten sich heftig.¹³ Aber selbst nach dem verheerenden Dreißigjährigen Krieg, der mehr ein Mächte-

12 Dies die Schlussfolgerung der eingehenden und vielzitierten Untersuchung von Albrecht Pius LUTTENBERGER, *Glaubenseinheit und Reichsfriede. Konzeptionen und Wege konfessionsneutraler Reichspolitik 1530–1552 (Kurpfalz, Jülich, Kurbrandenburg)*, Göttingen 1982. Allerdings behielten sich die Konfessionen ihre Interpretationen vor, es »bildete sich ein eigener Rechtstyp dissimulierenden Rechts heraus«. Martin HECKEL, *Ius reformandi. Auf dem Wege zum »modernen« Staatskirchenrecht im Konfessionellen Zeitalter*, in: Irene DINGEL/Volker LEPPIN/Christoph STROHM (Hg.), *Reformation und Recht. Festgabe für Gottfried Seebaß zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2002, S. 75–126, 108f.

13 Karl-Heinz ZUR MÜHLEN, *Reformation und Gegenreformation*, Teil 2, Göttingen 1999, S. 77–102; vgl. die von Anton SCHINDLING/Walter ZIEGLER hg. Reihe, *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 49–53, 56–57), H. 1–7, Münster 1992–1997 (teils mehrere Auflagen).

konflikt als eine religiöse Auseinandersetzung war, wussten die verantwortlichen Reichsstände und der Kaiser aus dem Hause Habsburg keinen anderen Ausweg, als zu dem Religionsfrieden des Augsburger Reichsabschieds von 1555 zurückzukehren und diesen zu ergänzen. Der Westfälische Frieden von 1648 bewahrte das Reich rund 150 Jahre vor innerer Zerfleischung. Zwar enthielt das Prinzip »cuius regio eius religio« – der Landesherr bestimmt über die Religion – dem Einzelnen die Gewissensfreiheit vor, doch dämmte die gegenseitige Garantie des Konfessionsstands, so unvollkommen sie aus individuell-religiöser Sicht erscheinen mochte, den offenen Ausbruch von Religionskonflikten zurück.¹⁴ 1648 fand das seit 1555 geltende Recht Bestätigung, wonach in Religionsangelegenheiten kein Stand den anderen durch Mehrheitsentscheidungen zwingen und dringen dürfe. Waren konfessionell strittige Fragen zu entscheiden, so traten die Religionsparteien auf dem Reichstag auseinander, vollzogen die »itio in partes«, um dann auf der Grundlage der Gleichberechtigung, der Parität, miteinander zu verhandeln.

Man wird auch sagen können, dass die weltlichen und die kirchlichen Rechte innerhalb der evangelischen und katholischen Territorien zumindest im Ansatz voneinander geschieden waren. Der Summepiskopat des lutherischen Landesherrn bildete sich allerdings als ein besonderes kirchliches Verfassungselement aus; der Fürst sowie auch hohe Beamte vereinten kirchliche und weltliche Kompetenzen in ihrer Person und Stellung. Die geistlichen Fürsten ihrerseits fühlten sich den »weltlichen« Anforderungen eines guten Regiments und überkommener Landesrechte verpflichtet.

Während der Aufklärungszeit blieb die christliche Religion in die europäische Kultur integriert. Die Unterschiede zwischen der protestantischen und der katholischen Aufklärung im deutschen Sprachraum waren allerdings signifikant, können aber hier nicht aufgerollt werden.¹⁵ In Deutschland wirkte diese neue Bewegung milder, überzog gewissermaßen konfessionsübergreifend die absolutistischen oder ständisch strukturierten deutschen Fürstenstaaten und stimulierte keinen revolutionären und radikalen Umsturz wie im benachbarten Frankreich. Die museale Szenerie des Alten Reiches verstattete Ansätzen

14 Vgl. von den zahlreichen Jubiläums-Publikationen zum Westfälischen Frieden (1648–1998): Konrad REPGEN, *Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Frieden. Studien und Quellen*, hg. von Franz BOSBACH/Christoph KAMPMANN, Paderborn u. a. 1998; Heinz DUCHHARDT (Hg.), *Der Westfälische Friede*, in: *Historische Zeitschrift*, Beiheft 26, München 1998.

15 Vgl. Harm KLUETING in Zusammenarbeit mit Norbert HINSKE/Karl HENGST (Hg.), *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993, S. 104–118 und die anderen Beiträge in diesem Band; Philipp SCHÄFER, Literaturbericht zu »Katholische Aufklärung«, in: *Theologische Revue* 92 (1996), Sp. 89–134, und – seit 1977 (Jahrgang 1) erscheinend: *Das Achtzehnte Jahrhundert. Zeitschrift der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts*.

einer pluralistischen Kultur Raum, so wenn geistliche Fürsten gebildete Protestanten in ihre Dienste nahmen.¹⁶ Der schottische Aufklärer Adam Smith entwarf für eine sich bereits abzeichnende »commercial society« die Lehre von einer sich über Angebot und Nachfrage, Preise und Profitraten selbst regulierenden Wirtschaftsordnung; in seinem zuerst erschienenen Werk »The Theory of Moral Sentiments« (1759)¹⁷ ging er trotz seiner Zugeständnisse an die Empirie und die Historie aber noch von moralphilosophischen Prämissen aus, von handlungsbestimmenden Gefühlen und Trieben des Menschen, die in der neuen Wirtschaftsgesellschaft gleichsam noch als Tugenden wirken würden.¹⁸

Dennoch: Mit dem späten Absolutismus und der Aufklärung gingen auch neue Formen der Säkularisierung einher. In der Religion wurde mehr das Vernunftgemäße betont, überlieferte Frömmigkeitsformen und Brauchtümer erschienen als nebensächlich, unnützlich, verdächtig. Im Deismus vieler Aufklärer figurierte Gott nur noch als der distanzierte Verursacher eines anscheinend doch zuletzt vernünftig angeordneten Weltgetriebes. Religion erhielt mehr als bisher eine nützliche Funktion für die Untertanen zugeschrieben, die durch sie zur Erfüllung ihrer Pflichten angehalten werden sollten.

Die Staatenwelt orientierte sich immer weniger am überlieferten Recht, an Prinzipien des Natur- und Völkerrechts, als an Gesichtspunkten der Macht und der Interessen der einzelnen Staaten. Die Potentaten verließen sich zunehmend auf ihre stehenden Heere, ihre merkantilistisch verstandene Wirtschaftskraft und auf ein vorwiegend dem eigenen Machtstreben und der Staatsräson verpflichtetes diplomatisches und kriegerisches Kalkül.¹⁹ Erst vor diesem Hintergrund wird verständlich, warum es infolge der Revolutionskriege mit Frankreich zur Großen Säkularisation in Deutschland kommen konnte. Die geistlichen Staaten wurden aufgelöst, ihre Bewohner kamen unter protestantische Landesherren, viele Kirchengüter wurden eingezogen. Dadurch war der Grund

16 So wurde der Begründer der vergleichenden Länder- und Völkerkunde, Georg Forster, 1788 Bibliothekar in Mainz. Vgl. Horst DIPPPEL/Helmut SCHEUER (Hg.), *Georg-Forster-Studien*, I–VII, Kassel 1997–2002.

17 2 Bde., London 1759 (dt.: *Theorie der ethischen Gefühle*, hg. von H. G. SCHACHTSCHA-BEL, Frankfurt/M. 1949). Erst 1776 folgte das bekanntere Werk: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.

18 Vgl. Joachim STARBATTY, *Smith*, in: *Staatslexikon. Recht-Wirtschaft-Gesellschaft*, Bd. 4, 7. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1988, Sp. 1185–1187; Karl Graf BALLESTREM, *Die schottische Aufklärung. Ein Bericht über den Stand der Forschung*, in: Harald DICKERHOF (Hg.), *Festgabe Heinz Hürten zum 60. Geburtstag*, Frankfurt/M. u. a. 1988, S. 317–334, 322, 328.

19 Dies die Kritik zumindest von Joseph Görres und Friedrich Schlegel. Winfried BECKER, *Europa – Erbe des Mittelalters in den historischen Schriften von Novalis, Adam Müller und Friedrich Schlegel*, in: Thomas FRENZ (Hg.), *Papst Innozenz III., Weichensteller der Geschichte Europas*, Stuttgart 2000, S. 185–203, 197.

gelegt für ein großes Thema des 19. Jahrhunderts, die Imparität, das Ungleichgewicht zwischen dem evangelischen und dem katholischen Bevölkerungsteil Deutschlands.

Wandel im Verständnis von Konfession, Kirche und Staat

Die Religionskritik, die in Frankreich von der radikalen Aufklärung ausging, folgte in Deutschland zeitversetzt während des 19. Jahrhunderts, und sie prägte sich auch gegenüber den Konfessionen, mehr von nach-aufklärerischen Motiven getragen, anders aus. Zunächst allerdings befürworteten nach den napoleonischen Kriegen, während der Restaurationsperiode, romantisch-universalistische Denker eine Rückkehr zu religiösen Werten, um eine im Umbruch begriffene Gesellschaft geistig neu zu stabilisieren. Angesichts der Gefahr der Vereinzelung entdeckte Adam Müller die Kohäsionskräfte des Christentums, dessen sanftes Gesetz der Solidarität. Friedrich Schlegel und Novalis verwiesen auf die völkerversöhnende, universalistische Kraft des christlichen Geistes im Mittelalter, als deren historisch sanktionierter Repräsentant ihnen der Papst erschien.²⁰ Das Selbstexperiment seiner Lebenserfahrung hatte Joseph Görres dazu gebracht, am Engagement für die Revolution, darauf für den Nationalstaat, Ungenügen zu empfinden; in seiner letzten Lebensperiode, in München (ab 1827), bekannte er sich zum christlichen Sittengesetz als der Grundlage allen Staats- und Volkslebens. Aber nicht in einer aufgeklärt-verwässerten, sondern nur in einer konfessionell gebundenen, für hoch und niedrig gleichermaßen gültigen Form konnte es nach seiner Meinung aufbauende Kraft entfalten. In seinen Augen fesselte das Staatskirchentum der keiner kirchlichen Oberinstanz mehr unterworfenen Staaten des Deutschen Bundes die für alles Tun so wichtigen Glaubenskräfte des Menschen. Görres verwarf auch die mechanisch-bürokratische Auffassung vom Staat und die Erhebung des Protestantismus zur faktischen Staatsreligion in Preußen; dies sei schon darum unstatthaft, weil dem nunmehr größten deutschen Staat aufgrund seiner Abmachungen mit dem revolutionären Frankreich und der Säkularisation von 1803 große katholische Bevölkerungsteile zugefallen seien.²¹

Die seit Görres' »Athanasius« (1838) einsetzenden publizistischen Auseinandersetzungen um die Kirchenpolitik machten Bruchlinien im Verhältnis der Konfessionen zueinander und zu den politischen Gemeinschaften sichtbar, denen sie nach der Säkularisation angehörten. Im Einklang mit seiner Vorstellung

²⁰ Siehe Anm. 19.

²¹ Letzte Biographie: Jon Vanden HEUVEL, *A German Life in the Age of Revolution. Joseph Görres, 1776–1848*, Catholic University of America Press, Washington DC 2001; Joseph GÖRRES, *Gesammelte Schriften*, hg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Wilhelm SCHELLBERG u. a., fortgeführt von der Görres-Forschungsstelle an der Katholischen Universität Eichstätt, Bd. 1–18, Köln-Paderborn u. a. 1926–2000.

von der Eigenständigkeit aller Geschichtsepochen sah der protestantische Historiker Leopold von Ranke, der sich vom Niedergang des Kaisertums fasziniert zeigte, den christlichen Universalismus durch die Reformationsepoche überwunden. Die kleindeutsch-preußische Historikerschule erhob die religiöse Selbstbestimmung in Gestalt des Protestantismus, möglichst im Rahmen eines festen Nationalstaats realisiert, zum Prinzip des Fortschritts. Im Gegensatz dazu stand es, wenn der niederrheinische Diasporaprotentantismus nach dem weltlichen Arm des preußischen Staates rief, um gegenüber seinen Gemeindegliedern Kirchenzucht zu üben und sich in der Mischehenpraxis gegen die Katholiken durchzusetzen.

Die preußischen Siege in den 1860er Jahren und vollends im deutsch-französischen Krieg 1870/71 dienten protestantischen Stimmen als Beweis nationaler Auserwähltheit.²² In verkürzter Interpretation wurde der alttestamentliche Bundesvolkgedanke auf das deutsche, insbesondere das preußische Volk bezogen. Der sichtbare Erfolg der preußischen Waffen diene zur Bestätigung der calvinistischen Erwähltheitsidee. Diese nationale Interpretation religiöser Inhalte konnte allerdings den spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts feststellbaren Rückzug breiter, vor allem großstädtischer Bevölkerungsschichten aus dem kirchlichen bzw. gemeindlichen Leben nicht kompensieren. Um die christliche Botschaft säkular zu erfüllen, traten ein kulturelles Sendungsbewusstsein, eine zunehmend mit der Idee nationaler Freiheit amalgamierte kulturelle Fortschrittsidee hinzu. Hegels abstrakte Idee des dialektisch-aufsteigenden Werdens wurde mit den konkreten Inhalten einer säkularen Geschichtstheologie angereichert. Der National- und Kulturprotestantismus begriff zumal den Sieg über Frankreich 1870/71 als Erfolg des Germanismus, des in der deutschen Reformation geborenen Hohenzollerntums, über den Romanismus. Daraus entstand eine Integrationsideologie, die die Unterwerfung der deutschen Katholiken unter das Unfehlbarkeitsdogma und die voreilige Verurteilung des Liberalismus im Syllabus errorum von 1864 als feindselige Akte gegen das neue Reich verstand. Der innerkirchliche Regelungsanspruch des 1. Vatikanischen Konzils wurde als ein politischer Absolutheitsanspruch missverstanden; das zugrundeliegende Perzeptionsproblem erwies sich zunächst als unüberwindlich.

Der nach der Reichseinigung von Bismarck und den Nationalliberalen begonnene Kulturkampf²³ war die Hauptursache für die Bildung einer katholi-

22 Winfried BECKER, *Konfessionen und Kultur. Historische Betrachtungen zu ihrem Verhältnis in Deutschland*, Köln 2002, S. 9f.

23 Vgl. (zuletzt) Rudolf MORSEY, *Bismarck und die deutschen Katholiken*, Friedrichruh 2000; *Der Kulturkampf*, hg. von Rudolf LILL unter Mitarbeit von Wolfgang ALTGELD/Alexia K. HAUS, Paderborn u. a. 1997; Rudolf LILL/Francesco TRANIELLO (Hg.), *Der Kulturkampf in Italien und in den deutschsprachigen Ländern* (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient, 5), Berlin 1993.

schen Partei in Deutschland, die in manchen Nachbarländern Zustimmung und sogar Nachahmung fand. Zwar musste auch sie sich 1933 selbst auflösen, doch erschien sie nach 1945 als Vorläuferin mancher moderner Entwicklungen. Die Bestrebungen der 1871 gegründeten Deutschen Zentrumspartei lassen sich umrisshaft in mehreren Hauptzielen zusammenfassen.²⁴ Sie war keine säkularistische, sich dem neuen Nationalismus verschreibende Partei, was sie zwar nicht so sehr programmatisch, aber unmissverständlich durch ihr Personal, ihre Wähler und ihre Presse bekundete. Entgegen dem Materialismus und Mechanismus neuer, mit den Erkenntnissen zeitgenössischer Naturwissenschaft drapter Weltbilder verkörperte sie eine christliche Kulturtradition. In Wiederaufnahme einer schon 1848 eingeschlagenen Linie verlangte sie, gegen das Staatskirchentum gerichtet, religiöse Freiheit für die katholische und die evangelische Kirche und verband damit allgemeinere grundrechtliche Forderungen, die der Reichstag aber mit großer Mehrheit niederstimmte. Dieser Programmpunkt und der vom Zentrum bevorzugte Föderalismus trugen der Minderheits-situation der Katholiken im kleindeutschen Reich Rechnung. Das Zentrum lehnte den Säkularismus, den übertriebenen Nationalismus und den sozialistischen Materialismus als angeblich unabdingbare Bestandteile der modernen Kulturentwicklung ab, bot sich aber nicht als Ersatzkirche an, sondern trat für die freie Entfaltung der christlichen Konfessionen ein. Dabei verfocht sie einen situations- und gruppenbezogenen Pluralismus, der Verfassungselemente eines demokratischen Staatswesens vorwegnahm. Die ab 1871 weitergeführte, 1848 begonnene, entschieden grundrechtliche Wendung unterschied den deutschen etwa vom österreichischen Katholizismus. Dieser hoffte, aus seiner Sicht verständlich, mehr auf ein Arrangement mit der katholischen Habsburger Dynastie gegen den auch in Österreich-Ungarn vordringenden Liberalismus.

Eine Parallele fand die Zentrumsgründung in dem Zusammenschluss der christlichen Gewerkschaften. Sie verteidigten im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ihre interkonfessionelle Ausrichtung im Interesse einer schlagkräftigen Vertretung der Arbeiterrechte gegen Widerstände von Teilen des deutschen Episkopats, der katholischen Arbeitervereine und zunächst auch der Kurie. Ein tiefer weltanschaulicher Graben trennte sie von den sozialdemo-

24 Vgl. Winfried BECKER u. a. (Hg.), *Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland*, Paderborn u. a. 2002 (Überblicke); Herbert LEPPER (Bearb.), *Volk, Kirche und Vaterland. Wahlaufufe, Aufrufe, Satzungen und Statuten des Zentrums 1870–1933. Eine Quellensammlung zur Geschichte insbesondere der Rheinischen und Westfälischen Zentrumspartei*, Düsseldorf 1998; Dieter ALBRECHT (Hg. u. Bearb.), *Die Protokolle der Landtagsfraktion der Bayerischen Zentrumspartei 1893–1914*, Bd. 1–5, München 1989–1993 (Quellensammlungen); Bernd HAUNFELDER, *Reichstagsabgeordnete der Deutschen Zentrumspartei 1871–1933. Biographisches Handbuch und historische Photographien*, Düsseldorf 1999.

kratischen Gewerkschaften, die religiöse Bindungen ablehnten und sich zur marxistischen Gesellschaftslehre bekannten. Schon in den 1880er Jahren arbeitete das Zentrum konstruktiv an Bismarcks Sozialgesetzgebung mit. Es erwarb sich Verdienste um die genossenschaftliche und subsidiäre Organisation der Arbeiterversicherung, während Bismarck ursprünglich mittels des Reichszuschusses die Arbeiterschaft dem bestehenden Staat hatte gefügig machen wollen.²⁵

Von den christlichen Parteien, auch von der durch Adolf Stoecker 1878 gegründeten Christlichsozialen Arbeiterpartei, gingen also Lösungsangebote für moderne Entwicklungsprobleme der Industrialisierung aus. Der erste Zentrumsführer Ludwig Windthorst, der keinen kongenialen Nachfolger hatte, profilierte sich überdies als parlamentarischer Gegenspieler Bismarcks – nicht nur rhetorisch und strategisch, sondern indem er mehr Mitspracherechte des Preußischen Abgeordnetenhauses und des Reichstags bei kirchenpolitischen und anderen Gesetzgebungsvorhaben forderte.²⁶ Anders als etwa das englische Parlament unter Karl II. (1660–1685), das Toleranzerklärungen des Monarchen unterband, setzte sich nun in Deutschland eine parlamentarische Kraft, die numerisch nicht unbeträchtliche Zentrumsfraktion, für das Recht und die Duldung aller christlichen Religionsgemeinschaften und der Juden ein. Hier wurde eine Grundlinie ausgezogen, die 1848 in der Revolution begonnen hatte: die Verbindung der aktiven Religionsfreiheit, die verfassungsmäßig zu gewährleisten sei, mit der Entwicklung freiheitlicher Grundrechte überhaupt.

Im Unterschied zu England und zum Frankreich der Dritten Republik rückte das deutsche Parlament aber nicht in den Mittelpunkt der staatlichen Willensbildung. Die auf den Reichskanzler ausgerichtete Verfassung, die Stellung des Kaisers, die Hegemonie Preußens, aber auch die Beibehaltung der Dynastien und die Uneinigkeit des Reichstags haben dies verhindert. Der Kulturkampf,

25 Nikolaus KIRCHER (Hg.), *Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert. Ein Quellen- und Arbeitsbuch*, Bonn 1998; Michael SCHNEIDER, *Die Christlichen Gewerkschaften 1894–1933*, Bonn 1982.

26 Über ihn zuletzt: Hans-Georg ASCHOFF/Heinz-Jörg HEINRICH (Bearb.), *Ludwig Windthorst. Briefe 1834–1880*, Paderborn u. a. 1995; DIES. (Bearb.), *Ludwig Windthorst. Briefe 1881–1891*, Paderborn u. a. 2002; Rudolf MORSEY, *Von Windthorst bis Adenauer. Ausgewählte Aufsätze zu Politik, Verwaltung und politischem Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. von Ulrich von HEHL u. a., Paderborn u. a. 1997; Noel D. CARY, *The Path to Christian Democracy. German Catholics and the Party System from Windthorst to Adenauer*, Harvard University Press, Cambridge/MA.-London 1996; Margaret L. ANDERSON, *Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks* (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte, 14), Düsseldorf 1988 (engl. Ausg. 1981); Paul COLONGE, *Ludwig Windthorst (1812–1891). (Sa pensée et son action politiques jusqu'en 1875)*, Tom. I–II, Lille-Paris 1983 (Thèse Université de Metz 1979).

die andauernde Tendenz zur Zurücksetzung der Katholiken, die anwachsende Arbeiterbewegung haben die in der Volksvertretung bereits vorhandenen Trennlinien vertieft. Immerhin bewahrte der sog. Konstitutionalismus des Bismarckreiches die christlichen Kräfte davor, aufgrund eines rigiden Mehrheitsparlamentarismus völlig an den Rand gedrängt zu werden wie im Frankreich der Dritten Republik.²⁷

Seit der Großen Säkularisation lebten die Katholiken in der Verunsicherung aufgrund ihrer – allerdings numerisch ansehnlichen – Minderheitsposition (1900: 36 % der Bevölkerung des Deutschen Reiches). Die ihnen auferlegten Einschränkungen, die Herausforderung durch ein neues, politisches protestantisches Konfessionsbewusstsein und die Bildung des kleindeutschen Reiches gehörten zu jenen Faktoren, die schließlich zur de facto katholischen Parteibildung führten. Innere Anknüpfungspunkte beim orthodoxen Protestantismus hätten keineswegs der geistigen Grundlage entbehrt, wie viele Artikel der (aus dem Münchener Görres-Kreis entstandenen) »Historisch-politischen Blätter« nahelegen. Der Protestantismus spaltete sich politisch in einen liberalen, kultur- und nationalprotestantischen Flügel und in eine institutionenkonservative Richtung. Aus dem nunmehr politisch aufgeladenen Konfessionengegensatz, der keineswegs einfach als Reprise oder Fortsetzung des Konfessionalismus des 16. bis 18. Jahrhunderts interpretiert werden kann,²⁸ führten auch die Bestrebungen Kaiser Wilhelms II. nicht heraus, den katholischen Bevölkerungsteil mehr in das Reich zu integrieren. Die schwierige wissenschaftliche Debatte um die Religiosität dieses eigentümlichen Herrschers, der sich anachronistisch

27 Vgl. Martin KIRSCH, *Monarch und Parlament im 19. Jahrhundert. Der monarchische Konstitutionalismus als europäischer Verfassungstyp – Frankreich im Vergleich*, Göttingen 1999; zur Debatte auch: Winfried BECKER, *Das Bismarck-Reich – ein Obrigkeitsstaat? Die Entwicklung des Parlamentarismus und der Parteien 1871–1890*, Friedrichsruh 2000; ausgewogene und reflektierte Darstellungen bei Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1866–1918*, 2 Bde., München 1990–1992, Bd. 2, S. 381 (mit allerdings falscher Bewertung der Zentrums politik) und Wolfgang J. MOMMSEN, *Das Ringen um den nationalen Staat. Die Gründung und der innere Ausbau des Deutschen Reiches unter Otto von Bismarck 1850–1890*, Berlin 1993; Hans-Otto BINDER, *Reich und Einzelstaaten während der Kanzlerschaft Bismarcks 1871–1890. Eine Untersuchung zum Problem der bundesstaatlichen Organisation*, Tübingen 1971.

28 Dies gegen die Thesen von Olaf BLASCHKE, *Der »Dämon des Konfessionalismus«. Einführende Überlegungen*, in: DERS. (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, S. 13–69. Strittig dürften nicht mehr das Ob, die Tatsache der Modernisierung der Konfessionen im 19. Jahrhundert, sondern deren Grade, Inhalte, Methoden sein. Vgl. die Beiträge zu Anton RAUSCHER (Hg.), *Probleme des Konfessionalismus in Deutschland seit 1800*, Paderborn u. a. 1984; Albrecht LANGNER (Hg.), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*, Paderborn u. a. 1985; Wilfried LOTH (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991.

eine »Theorie des sakralen Königtums von Gottes Gnaden« zu eigen machen wollte, ist erst eröffnet.²⁹

Von der Spaltung zur Verfolgung der konfessionellen Kräfte

Die Zerrissenheit des deutschen Parlaments erbte sich in die Weimarer Republik fort. Für den demokratischen Staat entstanden erhebliche Strukturprobleme, weil die monarchische Spitze weggefallen war und jetzt viel mehr auf den Reichstag ankam. Der mehrfach erwogene Plan des Gewerkschaftsführers Adam Stegerwald, das Zentrum zu einer breit basierten, überkonfessionellen christlichen Volkspartei zu erweitern, konnte 1920, wie schon bei früheren Versuchen, nicht umgesetzt werden.³⁰ Es blieb bei achtbaren Beiträgen der 15%-Partei zur Weiterentwicklung der Selbstverwaltung, der Subsidiarität, etwa auf dem Gebiet der Caritas, und der Sozialpolitik. Das Zentrum bemühte sich redlich um Koalitionsbildungen der Mitte, um die Realisierung einer christlichen Schul- und Kulturpolitik. Auf Länderebene konnten Konkordate mit dem Hl. Stuhl abgeschlossen werden. Ein Reichskonkordat verbot sich wegen der Mehrheitsverhältnisse im Reichstag.

Die Koalitionsregierungen, an denen das Zentrum beteiligt war, haben Deutschland nicht schlecht verwaltet. Aber das permanent aufgegebene Krisenmanagement hat sie überfordert, und ihr Rückhalt in dem von der Bevölkerung nicht wirklich angenommenen parlamentarischen Regime war zu schwach und schwankend. Die Kirchen genossen mehr Rechte und konnten sich freier bewegen als im Kaiserreich. Aber sie waren im Verein mit den ihnen nahestehenden Parteien durch die indirekt ihnen zufallende Mitwirkung an der Implementierung einer republikanischen Staatsräson überfordert.

29 Jürgen STRÖTZ, *Wilhelm II. und der Katholizismus*, in: Stefan SAMERSKI (Hg.), *Wilhelm II. und die Religion. Facetten einer Persönlichkeit und ihres Umfelds*, Berlin 2001, S. 171–198; vgl. Lothar GALL (Hg.), *Otto von Bismarck und Wilhelm II. Repräsentanten eines Epochenwechsels*, Paderborn u. a. 2000; Nicolaus SOMBART, *Wilhelm II., Sündenbock und Herr der Mitte*, Berlin 1996; Hans RALL, *Wilhelm II. Eine Biographie*, Graz-Wien-Köln 1995; Hans WILDEROTTER/Klaus-D. POHL (Hg.), *Der letzte Kaiser*, Gütersloh-München 1991; Hugo Graf LERCHENFELD-KÖFERING, *Kaiser Wilhelm II. als Persönlichkeit und Herrscher*, hg. von Dieter ALBRECHT, Kallmünz 1985; wichtig bleibt Elisabeth FEHRENBACH, *Wandlungen des deutschen Kaisergedankens 1871–1918*, München-Wien 1969. Die Entdeckung des christlichen Monarchen Wilhelm II. geht u. a. auf den national gesinnten katholischen Historiker in Würzburg (1926–1936) und München (1936–1940) Max Buchner zurück: Max BUCHNER, *Kaiser Wilhelm II., seine Weltanschauung und die Deutschen Katholiken*, Leipzig 1929.

30 Bernhard FORSTER, *Adam Stegerwald (1874–1945). Christlich-nationaler Gewerkschafter, Zentrumspolitiker, Mübbegründer der Unionsparteien* (Forschungen und Quellen zur Zeitgeschichte, 41), Düsseldorf 2003.

Die Verselbständigung der Nation und des Politischen, der Ruf nach Geschlossenheit und nach dem Aufstieg der Nation, geradezu eine Integrationsideologie, wirkten aus dem Kaiserreich und dem verlorenen Weltkrieg nach und wurden durch die unkluge Behandlung Deutschlands seitens der Siegermächte von Versailles verstärkt. Als um Ausgleich bemühte Kraft der Mitte³¹ spielte das Zentrum jedenfalls eine rühmlichere, qualitativ andere Rolle als die nationalen Rechtskatholiken, der liberale Protestantismus oder die sich im deutschnationalen Umkreis bewegenden orthodoxen Protestanten³². Die Nationalsozialisten werteten allerdings die Abspaltung des Christlich-Sozialen Volksdiensts von der Deutschnationalen Volkspartei, die 1930 der Pastor Reinhard Mumm vornahm, als Annäherungsversuch des Protestantismus an den Katholizismus. Doch hatte diese neue Partei 1930 und 1932 nur sehr geringe Wahlerfolge aufzuweisen. Auch die Integrationskraft des Zentrums blieb konfessionell begrenzt.³³

So verfehlte der Appell, zur Beseitigung des angeblichen nationalen Notstands verfassungsmäßige Bedenken zurückzustellen und Hitlers Ermächtigungsgesetz zuzustimmen, seine Wirkung auf die Katholiken nicht.³⁴ Seit Bismarcks Zeiten waren sie dazu aufgefordert worden, das Stigma der Reichsfeindschaft abzustreifen, das ihnen aufgeprägt worden war. Dass die Kurie sich beeilte, ausgerechnet mit dem unberechenbaren Kanzler der »nationalen Erhebung« das lang gewünschte Reichskonkordat einzugehen, hat zwar die Selbstauflösung des Zentrums nicht bewirkt, die vielmehr auf den inneren Druck der von vornherein brutalen Diktatur zurückzuführen war. Der Vertragsabschluss, der dem verbrecherischen Regime einen beträchtlichen – wenn auch nicht den ersten – außenpolitischen Prestigeerfolg verschaffte, gehörte dennoch nicht zu den Glanzstücken der vatikanischen Diplomatie, wenn man bedenkt, wem er umstandsbedingt nun einmal zugute kam. Der Abschluss dieses Kirchenvertrags lässt sich indes der seit 1919 zu beobachtenden internationalen Konkordatspolitik der Kurie einordnen und sollte nach Absicht des Kardinalstaatssekretärs Eugenio Pacelli der Kirche eine rechtliche Basis in der

31 Karsten RUPPERT, *Im Dienst am Staat von Weimar. Das Zentrum als regierende Partei in der Weimarer Demokratie 1923–1930*, Düsseldorf 1992; Rudolf MORSEY/Karsten RUPPERT (Bearb.), *Die Protokolle der Reichstagsfraktion der Deutschen Zentrumspartei 1920–1925*, Mainz 1981; Rudolf MORSEY (Bearb.), *Die Protokolle der Reichstagsfraktion und des Fraktionsvorstands der Deutschen Zentrumspartei 1926–1933*, Mainz 1969.

32 Vgl. Wolfram PYTA, *Dorfgemeinschaft und Parteipolitik 1918–1933. Die Verschränkung von Milieu und Parteien in den protestantischen Landgebieten Deutschlands in der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1996.

33 Horst MÖLLER, *Weimar. Die unvollendete Demokratie*, München 1985, S. 102.

34 Rudolf MORSEY (Hg. u. Bearb.), *Das Ermächtigungsgesetz vom 24. März 1933. Quellen zur Geschichte und Interpretation des »Gesetzes zur Behebung der Not von Volk und Reich«*, Düsseldorf 1992.

unübersichtlichen Lage, die in Deutschland herrschte, schaffen.³⁵ Aus einer inzwischen um die Erfahrungen der zweiten deutschen Demokratie bereicherten Rückschau lässt sich auch feststellen, dass dieser Vertrag gewisse Säkularisierungstendenzen im Nachkriegsdeutschland eingedämmt hat.

Nach einem schwer verständlichen Schweigen der Beteiligten hat erst die Widerstandsforschung der letzten 25 Jahre das Ausmaß religiös motivierter Resistenz im Dritten Reich in Umrissen erkennen lassen. Die Rassenlehre des Nationalsozialismus und die hemmungslose Agitation sog. nationaler Kampfverbände hatten vor 1933 den Widerspruch der Bischöfe und der Zentrumspresse hervorgerufen.³⁶ Nach der Machtergreifung galten Funktionsträger und Anhänger des Zentrums und der Bayerischen Volkspartei sogleich als verachtenswerte Komplizen des verhassten Weimarer Systems. Entfernung aus den Ämtern, Bespitzelung und Verfolgung setzten ein. Die konfessionelle Erziehung der Kinder und religiöses Praktizieren unterlagen im Prinzip ebenso politischen Schikanen und strafrechtlichen Sanktionen wie politische und weltanschauliche Kritik an Maßnahmen des NS-Regimes. Der Blutzoll, den Priester und sich exponierende katholische Laien entrichten mussten, war beträchtlich. Erst die Erarbeitung eines breiten und differenzierten, hinsichtlich seiner Reichweite und Gültigkeit indes immer neu zu überprüfenden Widerstandsbegriffs setzte die Forschung instand, eine Vielfalt aufsteigender Resistenzformen zu erfassen.³⁷ Sie reichte von der Identitätsbewahrung und Loyalitätsverweigerung über offene Kritik bis zum aktiven Widerstand bzw. zu jenen Handlungen und Unterlassungen, die das Regime zu Hochverrat oder Verbrechen erklärte. Zeugnis und Martyrium waren die dem Politischen letztlich entzogenen Kategorien, in die christliche Resistenz gegen das totalitäre Regime mündete. Die Einzelnen wurden durch die Verfolgung noch mehr in die Isolierung geworfen; man hat auch von einem »Widerstand ohne Volk«

35 Vgl. zu der vielschichtigen Debatte: Stewart A. STEHLIN, *Päpstliche Diplomatie im Zweiten Weltkrieg. Pius XII., Deutschland und die Juden* (Eichstätter Universitätsreden, 109), Wolnzach 2002, S. 7–12; ein Stück liberaler Verfassungstradition im Reichskonkordat: Heinz HÜRTE, *Deutsche Katholiken 1918–1945*, Paderborn u. a. 1992, S. 231–249; Konrad REPGEN, *Über die Entstehung der Reichskonkordats-Offerte im Frühjahr 1933 und die Bedeutung des Reichskonkordats. Kritische Bemerkungen zu einem neuen Buch*, in: VfZ 26 (1978), S. 499–534.

36 Wieland VOGEL, *Katholische Kirche und nationale Kampfverbände in der Weimarer Republik*, Mainz 1989, S. 327–339.

37 Dazu: Martin BROZAT, *Resistenz und Widerstand. Eine Zwischenbilanz des Forschungsprojekts*, in: Martin BROZAT/Elke FRÖHLICH/Anton GROSSMANN (Hg.), *Bayern in der NS-Zeit, IV. Herrschaft und Gesellschaft im Konflikt*, München-Wien 1981, S. 691–709; Klaus GOTTO/Hans Günter HOCKERTS/Konrad REPGEN, *Nationalsozialistische Herausforderung und kirchliche Antwort. Eine Bilanz*, in: Klaus GOTTO/Konrad REPGEN (Hg.), *Die Katholiken und das Dritte Reich*, 3. erw. Aufl. Mainz 1990, S. 173–190; Peter STEINBACH/Johannes TUCHEL (Hg.), *Widerstand gegen den Nationalsozialismus*, Bonn 1994.

gesprochen. Dieses Leiden erfährt dadurch keine Entwertung, dass es äußerlich folgenlos blieb und nicht zum politischen Aufstand führte.

Die Betrachtung solcher angeblich historisch nicht relevant gewordener Vorgänge hilft uns heute, den Charakter des diktatorischen und totalitären Regimes genauer zu erkennen, als es vielleicht unter dem Schock der Niederlage während der ersten Nachkriegsjahre möglich war. Die Verfolgungen entsprangen nicht nur willkürlich einem polykratischen Chaos miteinander rivalisierender Kompetenzen und Strukturen; sondern der sofort einsetzende, zielbewusste Kampf gegen die Existenz christlicher, kirchlich gebundener Überzeugungen enthüllte den ersatzreligiösen, weltanschaulichen Charakter des Regimes. Es wollte alle inneren Hemmschwellen auf dem Weg der Schaffung einer arischen Herrenrasse von Übermenschlichen beseitigen und der Begrenztheit der menschlichen Existenz, auch dem Leid und Tod, keinen transzendenten Sinn mehr abgewinnen. Die immer noch im Volk verankerten christlichen Werte sollten langsam aber sicher durch weltimmanente Heilslehren ersetzt werden. Den neuen, schönen, besseren, kämpferischen Menschen, den ganz in den Dienst der Nation und ihrer rassischen Elite gestellten Helden galt es zu schaffen, vergleichbar den für den Sieg der proletarischen Klassen eintretenden Helden des Sozialismus. Eine gewisse innere Geschlossenheit, auch Resultat einer ihr seit Jahrzehnten auferlegten Sonderrolle und einer konsequent kirchlichen Ausrichtung, erleichterte es der katholischen Kirche, sich dem Zugriff des Nationalsozialismus auf ihr inneres Leben mit Erfolg zu widersetzen.

Die evangelischen Landeskirchen waren aus historischen Gründen immer noch in staatliche Institutionen eingegliedert, obwohl sie in der Weimarer Republik verstärkt nach kirchlicher Eigenständigkeit gestrebt hatten. Das Regime versuchte, sie durch Veränderung der kirchlichen Organisationen in den NS-Staat zu integrieren und dadurch von vornherein potentielle Oppositionskräfte zu unterlaufen. Einerseits konnte ein folgsamer Reichsbischof kreiert werden, andererseits erklärte die Barmer Synode 1934, dass die kirchliche Lehre wesentlich vom Staat unabhängig sei. Es ergab sich eine große Bandbreite von Orientierungen, die auf dem rechten Flügel die Deutschen Christen, in der Mitte eine große Anzahl opportunistischer Optionen, schließlich die nach Erhaltung der Orthodoxie strebenden Kräfte, die Anhänger der Bekennenden Kirche und Vertreter des bekennnistreuen Luthertums, umfasste. Die jüngste Studie von Besier³⁸ arbeitet die fortwirkende Verführungskraft der in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurzelnden nationalkirchlichen Bestrebungen heraus, die die Nationalsozialisten nun für ihre Zwecke benutzten. Die internationalen Verbindungen, die die evangelische Kirche Deutschlands zu den Kirchen Englands, Nordeuropas, der Schweiz und der USA unterhielt, ließen sich zur Er-

38 Gerhard BESIER, *Die Kirchen und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934–1937*, Berlin-München 2001.

haltung ihrer Stellung und zur Abwehr von Eingriffen nur sehr begrenzt verwenden. Das Regime übte Druck auf die Kirchenvertreter, die Kongresse im Ausland besuchten, aus, damit diese ihre Treue zum nationalsozialistischen Deutschland bekundeten und Kritik unterließen. Zudem haben namhafte protestantische Kirchenführer des Auslands mit naiver Gutgläubigkeit die Tragweite des Umsturzes von 1933 unterschätzt. Der katholischen Kirche half das Reichskonkordat immer weniger. Auch für die Angehörigen der Widerstandskreise um Carl Goerdeler, Helmuth James Graf von Moltke und Peter Graf Yorck von Wartenburg³⁹ galt, dass Hilfe von außen, von den westlichen Demokratien, ausblieb. Selbst die Regimegegner mussten die ganze Verantwortung für das Schicksal Deutschlands bis zum bitteren Ende auf sich nehmen.

Die Wiedergewinnung der Bürgergesellschaft nach dem Totalitarismus

Die Katastrophe von 1945 brachte eine überraschende Wende, was das Verhältnis von Glauben und Politik, Christentum und säkularem Staat betraf. Zu den herausragenden Ereignissen der von vielen als bedrückend empfundenen Nachkriegsjahre gehört das Gelingen einer christlichen Parteibildung auf überkonfessioneller Basis. Diese Weichenstellung ließ sich dem bisher gängigen Kategoriensystem historischer Haupt- und Staatsaktionen nur sehr bedingt zuordnen, etwa wenn man an die weitverbreiteten Reserven deutscher Akademiker gegenüber dem Parteiwesen denkt; auch ein Max Weber hielt sich nicht frei davon.

Nicht in einem wohlgeordneten Zustand der Normalität, sondern unter den Bedingungen der Besatzungsherrschaft fanden katholische und evangelische Christen zu einer politischen Zweckgemeinschaft zusammen. Die Übersteigerung und der Missbrauch des nationalen Gedankens hatten das bisherige Widerstreben protestantischer Kreise gegen ein Zusammengehen mit den als national unzuverlässig geltenden Katholiken zerrinnen lassen. Gläubige beider Konfessionen waren sich ihrer tieferen Gemeinsamkeit im »geistigen Widerstand« gegen die totalitäre, von ihnen als antichristlich empfundene Diktatur bewusst geworden. Die gemeinsam erlittene Verfolgung hatte sie zur Rückbesinnung auf gemeinsame Werte geführt. Schon 1935 registrierte die SS argwöhnisch »das gute Verhältnis« zwischen den Konfessionen: Eine Folge ihres

³⁹ Siehe Anm. 37; Günter BRAKELMANN (Hg.), *Peter Graf Yorck von Wartenburg (13. November 1904–8. August 1944)*, Bochum Mskr. Nov. 2002, S. 37, 41; ein Schlaglicht auf die Bedeutung des katholischen, kirchlich inspirierten Widerstands wirft vielleicht die Tatsache, dass Peter Graf Yorcks »umfassend humanistisch« gebildeter Vater Heinrich 1899 dem Rassentheoretiker Houston Stewart CHAMBERLAIN bei einem Besuch in Wien für dessen soeben erschienenes Werk »*Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*« dankte. EBD. S. 5. Vgl. zum Moltke-Kreis Ger VAN ROON, *Neuordnung im Widerstand. Der Kreisauer Kreis innerhalb der deutschen Widerstandsbewegung*, Köln 1984.

»gemeinsamen Kampfes« gegen Alfred Rosenbergs »Mythos des XX. Jahrhunderts« sei, »dass Katholiken und Protestanten heute in seltener Einmütigkeit Schulter an Schulter in gleicher Front stehen«. ⁴⁰

Es handelte sich nicht um eine bloße Sammlungsbewegung, gar gemäß den Vorgaben der fremden Besatzungsmächte. Vielmehr ist es eine historische Feststellung und keine nachträglich erfundene Gründerlegende, dass Männer und Frauen aus bisher verschiedenen konfessionellen und politischen Lagern einen ideell fundierten politischen Neubeginn wagen wollten, der Stellung bezog gegen die überwundene Rassenlehre, aber auch gegen die totalitäre Ideologie des Klassenkampfes. ⁴¹ Diese Kreise wollten auf eine christlich geprägte Kulturtradition, einschließlich des Dekalogs, zurückgreifen.

Begleitet war die Parteigründung vom schonungslosen Eingeständnis jüngster zeitgeschichtlicher Fehlentwicklungen. Eine Republik ohne tiefere Gemeinsamkeit hatte man erlebt. Gespalten durch innere Gräben und isoliert durch äußere Abkapselung, hatte sie scheitern müssen. Eine tiefer ansetzende historische Perspektive führte die weltanschaulichen Wurzeln fehlender Gemeinsamkeit bis auf die Reformationsperiode zurück. ⁴² Der frühere Führer der Christlichen Gewerkschaften Adam Stegerwald, der sich nach seiner spät erfolgten Desillusionierung über den wahren Charakter des Nationalsozialismus auf diese historische Einsicht berief, hätte hinzufügen können, dass irgendwann im Laufe des 19. Jahrhunderts auch ein gemeinsames, sogar völkerverbindendes Rechtsbewusstsein verlorengegangen war. Zeit seines Bestehens hatte es in Deutschland ein friedliches Zusammenleben der Menschen trotz kultureller und konfessioneller Unterschiede gewährleistet – freilich nicht un-

40 *Der Weg des Protestantismus nach Rom. Sonderbericht des Chefs des Sicherheitshauptamtes des Reichsführers SS*, August 1935. Heinz BOBERACH (Bearb.), *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchengemeinden in Deutschland 1934–1944*, Mainz 1971, S. 79–104, 83f.

41 Günter BUCHSTAB, 1945–1949, in: W. BECKER, *Lexikon* (wie Anm. 24), S. 53–64; Ulrich LAPPENKÜPER, *Zwischen »Sammlungsbewegung« und »Volkspartei«*. *Die CDU 1945–1969*, in: Michael GEHLER/Wolfram KAISER/Helmut WOHNOUT (Hg.), *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*, Wien-Köln-Weimar 2001, S. 385–398; vgl. die Beiträge in Günter BUCHSTAB/Klaus GOTTO (Hg.), *Die Gründung der Union. Traditionen, Entstehung und Repräsentanten*, 2. Aufl. München 1990; Winfried BECKER/Rudolf MORSEY (Hg.), *Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 1988; Winfried BECKER, *Politische Neuordnung aus der Erfahrung des Widerstands. Katholizismus und Union*, in: Peter STEINBACH (Hg.), *Widerstand. Ein Problem zwischen Theorie und Geschichte*, Köln 1987, S. 261–292.

42 Winfried BECKER, *Vom politischen Katholizismus zur Christlichen Demokratie. Die Entwicklung christlicher Parteien in Deutschland*, in: Stefan IMMERFALL (Hg.), *Parteien, Kulturen und Konflikte. Beiträge zur multikulturellen Gegenwartsgesellschaft. Festschrift für Alf Mintzel*, Opladen 2000, S. 111–138, 131f.; DERS., *Zur Geschichte und Konzeption der Christlichen Demokratie*, in: Günter BAADTE/Anton RAUSCHER (Hg.), *Christen und Demokratie*, Graz-Wien-Köln 1991, S. 11–39.

bedingt eine darüber hinaus gehende Gemeinsamkeit. War Deutschland, obwohl es keine große Revolution erlebt hatte, nicht doch ein Land, das einschneidende Kultur- und Traditionsbrüche erlebt hatte? 1803 bis 1815 brachte der Übergang vom Alten Reich zum Deutschen Bund tiefgehende Umschichtungen der Herrschaft; 1866 bis 1871 folgten der Prozess der auf kriegerischem Weg errungenen Reichseinigung, der die politische, militärische, konfessionelle und verbale Dominanz des »preußischen« Norddeutschland einleitete, 1918/19 der Umbruch vom äußerlich blendenden Kaiserreich zur glanzlosen Republik mit ihren wirtschaftlichen Nöten. Der Aufschwung zur Hybris führte 1945 in die tiefe Katastrophe. Da lag eine Besinnung auf Bleibendes und Tragendes nahe.

Ein Führungspersonal, das sich meist nicht durch die Zusammenarbeit mit den Nationalsozialisten kompromittiert hatte, durfte die zunächst eng gesteckten politischen Spielräume ausfüllen. Unter ihnen waren auch Menschen mit betont säkularistischer Einstellung, liberal-demokratisch oder sozialdemokratisch gesinnt. Da ein politisches Vakuum gegeben war, gelangten die Kirchen, ähnlich wie in Italien,⁴³ zu neuem Ansehen. Sie erhielten eine gute verfassungsrechtliche Position, aufbauend auf den Kirchenartikeln der Weimarer Verfassung. Die vom Grundgesetz gebotene Toleranz und Parität sowie das der Religion günstige Klima ließen an entfernte Vorläufer denken:kehrte ein Staatswesen, obzwar unter ganz anderen historischen Bedingungen, in eine innere Gleichgewichtslage zurück, die trotz gesellschaftlicher Ungleichheit zu Zeiten des Alten Reichs, eines Rechtsverbands geherrscht hatte, der sich christlichem Glauben und Ethos jahrhundertlang verpflichtet wusste?

Man mag geneigt sein, dieser Frage vor dem Hintergrund des gestellten Themas zumindest einige Denkanstöße abzugewinnen. Indes hat sich eine aus tieferem Konsens herrührende dauerhafte Ruhelage und Gemeinsamkeit im Staatswesen Bundesrepublik anscheinend nicht durchgesetzt. Führten ein neues Parteien-, Staats- und Institutionenverständnis zu neuer Selbstgewissheit, ergab sich daraus eine historisch-politische Legitimation für verantwortungsbewusstes Handeln in Gegenwart und Zukunft? Der Ende der 1960er Jahre aufbrechende Dissens, die wie ein Flächenbrand sich ausbreitende Kritik der Neuen Linken an den angeblich verkrusteten Strukturen der obrigkeitsstaatlich geprägten Bundesrepublik, ließen daran zweifeln. Der geistige Wandel, der im Bewusstsein der Gründergeneration der Bundesrepublik diesen Staat vom Dritten Reich und auch von früheren Perioden der deutschen Nationalgeschichte abgehoben hatte, war für jene Kritiker nicht mehr existent oder nachvollziehbar. Auch Kirche und Religion wurden an der Elle basisdemokratischer Modelle gemessen, galten nicht mehr primär als Orte transzendenter Ver-

43 Jean-Dominique DURAND, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie (1943–1948)*, Rome 1991.

kündigung, sondern als Übungsplätze demokratischer Mitbestimmung und der Befreiung von der Repression der Herrschenden. Das Feld des Glaubens wurde so in seiner Eigenständigkeit und Besonderheit nicht mehr genügend wahrgenommen. Eine folgenschwere Ausrichtung auf das Konkrete (Politische) setzte ein: »Frieden«, »Umwelt«, »soziale Gerechtigkeit«. Doch scheiterte die 68er Revolution, zunächst jedenfalls. Die zweite, die vermeintlich eigentliche Demokratiegründung fand damals nicht statt.

Blieben die politischen Strukturen vordergründig intakt, so konstatierten Zeithistoriker für Westdeutschland einen auch sonstwo in Europa sich langfristig durchsetzenden Trend zur Säkularisierung des Alltagslebens, zum Abstreifen kirchlicher Bindungen, zur Auflösung tradierter Sozialmilieus, zu einem Vordringen des Staates auf dem den Kirchen immer sehr angelegenen Schul- und Erziehungssektor.⁴⁴ Die Datierungen des Einsetzens dieser Tendenz gehen auseinander. In den Diskussionen um die Geburtenregelung, später – auf einer qualitativ anderen Ebene – um die Abtreibung, setzten sich kirchliche Stellungnahmen dem Vorwurf aus, Rechte von Individuen oder Geschlechtsgruppen zu verletzen. Ende der 1990er Jahre wurden Glaubensgüter und -symbole zunehmend offen angegriffen, während zugleich multikulturelle Toleranz gegenüber nichtchristlichen Religionen gefordert wurde. In manchen Ländern wurde es für die kirchliche Zeitgeschichte seit den 1960er Jahren kennzeichnend, dass die inneren Konflikte der Kirchen, etwa zwischen Laienvertretern und Priestern, sich scharf und dauerhaft ausprägten und im Unterschied zu eventuell vergleichbaren Vorgängen im 19. Jahrhundert nachhaltig an die Öffentlichkeit drängten. Dies erklärte sich nicht nur aus der notwendigen Offenheit und Pluralität einer modernen Gesellschaft. Ein stiller Auszug aus den Groß- und Volkskirchen fand statt, nachdem frühere gesellschaftliche Organisationsformen des kirchlichen Lebens sich gelichtet oder verloren hatten. Anerkennung verdienen darum die vielen Versuche, etwa über eine neu definierte Pastoral einen zeitgemäßen Zugang zu den Menschen zu finden.⁴⁵

Bei allem blieb die günstige verfassungsrechtliche Stellung der Kirchen im Grundgesetz und in den Ländergesetzen erhalten. Sie sah die Kooperation zwischen Kirche und Staat, die Wahrung beiderseitiger Unabhängigkeit, aber die Respektierung des Vorrangs der demokratisch zustande gekommenen Gesetze vor. Dazu half der Staat den Kirchen weiterhin großzügig, ihren gemäß dem Subsidiaritätsprinzip übernommenen Verpflichtungen nachzukommen.

44 Hierzu von deutschsprachiger Literatur wichtigst: Erwin GATZ (Hg.), *Kirche und Katholizismus seit 1945*, 4 Bde., Paderborn u. a. 1998–2002; Günter BAADTE/Anton RAUSCHER (Hg.), *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Graz-Wien-Köln 1988.

45 Vgl. die Beiträge in *Histoire religieuse de l'Allemagne*, sous la direction de Paul COLONGE/Rudolf LILL (*Histoire religieuse de l'Europe contemporaine*, 4), Paris 2000, S. 259–378.

Die gegenwärtige Situation ist also durch eine gewisse Widersprüchlichkeit gekennzeichnet. Eine gute staatskirchenrechtliche Lage ist weiterhin gegeben, damit geht aber ein erheblicher Verlust an gesellschaftlichem Einfluss einher. Neue Werte wie Gesundheit, Umwelt oder Familie werden zunehmend außerhalb der kirchlichen Gebote oder der christlichen Werthorizonte und ihres Erfahrungsschatzes definiert. Das Sinken der Reproduktionsrate mit höchst bedenklichen, vielleicht schon irreparablen Konsequenzen für den Generationenvertrag und die Altersversorgung dürfte damit in Zusammenhang gebracht werden können.

Resümee

Muss man nun nicht das Verhältnis von Kirche und Staat, etwa nach Effizienz Gesichtspunkten, neu regeln, aus der normativen Kraft des Faktischen die unvermeidlichen Konsequenzen ziehen? Muss man schonungslose Diagnosen wagen, etwa die Amtskirchen zu beseitigen? Statt rascher und aufrüttelnder Antworten kann man versuchen, die Probleme langfristig, nachhaltig, historisch, in einer mehr umfassenden Perspektive zu sehen, die den präsentistischen Reduktionismus, die ziellose Auslieferung an eine zu eng gefasste Gegenwartsorientierung vermeidet. Besonnenheit in der Thesenbildung ist angebracht.

Die Freiheit der kirchlichen Verkündigung und Organisation ist ein hohes, bewahrenswertes Rechtsgut und nicht erst ein Ergebnis der modernen Verfassungsentwicklung seit 1848. Der mit ihr zugleich anerkannte Tendenzschutz hat einen Vorläufer im Schutz der Konfessionen und ihres friedlichen Zusammenlebens, wie er 1555 erstmals eingeführt und 1648 bekräftigt worden ist. Schon seit geraumer Zeit wünscht man sich allerdings, dass die Kirchen wieder ihre eigentliche, religiöse Botschaft deutlicher verkündeten.

Das Neben- und Miteinander von Kirche und Staat verhindert wechselseitige Vereinnahmungstendenzen, sichert lebenswichtige Freiräume und begründet eine Art Arbeitsteilung. Religiöse Gemeinschaften können zugleich freier und verbindlicher ihre Lehren verkünden als der pluralistische, zur Neutralität verpflichtete Staat. Dieser bedarf der inneren, früher hätte man gesagt, der »sittlichen« Bindung des Bürgers an die Gemeinschaft. Es kann nicht hinter jedem ein Polizist stehen, der Drogenkonsum, Diebstahl oder Verbrechen verhindert. Natürlich soll Religion damit nicht instrumentalisiert werden, aber sich ihrer Bedeutung für den Erhalt von Staat und Gesellschaft erneut bewusst sein. Über die Verkündigung des natürlichen Sittengesetzes haben die Kirchen die Chance, an der heute so notwendigen Konstituierung der »civil society«, der Wiederbelebung der Bürgertugenden, mitzuwirken. Als widersprüchlich erscheint es, wenn dieselben Kräfte, die medienwirksam den totalen Liberalismus anstelle christlich inspirierter Lebensformen fordern, sich zu »multi-

kulturellen« Anwälten eines höchst intoleranten Auftretens nichtchristlicher Religionsgemeinschaften aufschwingen.

Gottesreich und Gottesstaat erscheinen nicht als gangbare Alternativen europäischer Entwicklung; doch ist auch eine total säkularisierte Gesellschaft in Europa schwer vorstellbar. In den USA werden Gott und das Leben der Religionsgemeinschaften nicht zur bestehenden Gesellschaft in Gegensatz gestellt, sondern sie werden in Politik und Gesellschaft hineingeholt.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens wird immer wieder gestellt werden, sich vielleicht postmoderne, variierende und vagierende Antworten suchen. Das wäre jedermanns Recht. Aber würde eine vordergründige und willkürliche Definition von letzten Werten und daraus resultierenden sittlichen Verpflichtungen dem Einbruch von Totalitätsansprüchen standhalten, wie sie das 20. Jahrhundert in der nationalsozialistischen und kommunistischen Ideologie hervorgebracht hat? Man kann daran zweifeln. Vielmehr hat sich gezeigt, dass es die oft umstrittenen, aber auch durch eine *longue durée* erprobten Transzendenz-Vorstellungen des christlichen Kulturkreises waren, die Halt im Widerstand gegen den Nationalsozialismus gaben und nach existentieller Gefährdung die Rückkehr zu einem freien, menschenwürdigen Leben in einem geordneten Gemeinwesen ermöglichten⁴⁶ – ohne dass die Kirchen allerdings aus ihrer geistlichen Kraft und Mission imstande gewesen wären, die Diktaturen politisch und militärisch zu beseitigen. Denn letztlich gilt, ihr Reich ist nicht von dieser Welt.

⁴⁶ Vernehmung von Peter Graf Yorck vor dem Volksgerichtshof durch Dr. Roland Freisler (7./8. August 1944). G. BRAKELMANN (wie Anm. 39), S. 86f.; K. GOTTO/H. G. HOCKERTS/K. REPGEN, *Nationalsozialistische Herausforderung* (wie Anm. 37), S. 190.