



Konrad
Adenauer
Stiftung

KATHOLIZISMUS – EINE POLITISCHE KRAFT

KARLIES ABMEIER | PETRA BAHR (HRSG.)



KATHOLIZISMUS – EINE POLITISCHE KRAFT

KATHOLIZISMUS – EINE POLITISCHE KRAFT

KARLIES ABMEIER | PETRA BAHR (HRSG.)

ClimatePartner^o
klimaneutral

Druck | ID: 53323-1604-1029



© 2016, Konrad-Adenauer-Stiftung e.V., Sankt Augustin/Berlin

*Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung der Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung durch
elektronische Systeme.
www.kas.de*

*Gestaltung: SWITSCH Kommunikationsdesign, Köln.
Satz: workstation, Niederkassel
Druck: Bonifatius GmbH, Paderborn
Umschlagfoto: © KNA*

*Die Publikation wurde gedruckt mit finanzieller Unterstützung der Bundes-
republik Deutschland.*

ISBN 978-3-95721-199-6

INHALT

- 7** | ZUM GELEIT
Hans-Gert Pöttering, Bernhard Vogel
- 9** | EINFÜHRUNG:
POLITISCHER KATHOLIZISMUS – WOHIN?
Petra Bahr, Karlies Abmeier
- 13** | VON DER „HEERSCHAU DES KATHOLISCHEN DEUTSCH-
LAND“ ZUR „KIRCHE IN DER WELT“ – DIE KATHOLIKEN-
TAGE VON 1848 BIS 2016 IM KONTEXT DER STELLUNG
DES KATHOLIZISMUS IN DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT
Wolfgang Tischner
- 29** | DER SOZIALE KATHOLIZISMUS:
ERFOLGE DER VERGANGENHEIT – ZIELE FÜR DIE ZUKUNFT
Arnd Küppers
- 37** | KATHOLISCHE SOZIALETHIK UND
DIE SOZIALE MARKTWIRTSCHAFT
Nils Goldschmidt
- 45** | EUROPÄISCHE INTEGRATION UND KATHOLIZISMUS
IN DEUTSCHLAND (1945-1990)
Christoph Kösters
- 67** | KULTUR MACHT KIRCHE – KIRCHE MACHT KULTUR
Monika Grütters
- 75** | DIE ZUKUNFT DES POLITISCHEN KATHOLIZISMUS.
KATHOLISCHE LAIEN ALS POLITISCHE AKTEURE
Thomas Sternberg
- 87** | AUTORENVERZEICHNIS

ZUM GELEIT

1848 bis 2016: In 168 Jahren haben sich Katholiken hundert Mal zu deutschen Katholikentagen getroffen. Welch große Veränderungen in Staat, Gesellschaft und Kirche haben sich seither vollzogen: vom revolutionären Aufbruch des Jahres 1848 über das deutsche Kaiserreich, den Kulturkampf, die Weimarer Republik, die Bundesrepublik Deutschland und das wiedervereinigte Deutschland in Europa. Eine lange Zeit im Leben einer Gemeinschaft, die einem steten Wandel ausgesetzt ist.

Das Jubiläum des 100. Katholikentags gibt Anlass, inne zu halten. Katholikentage sind bestimmende Ereignisse im öffentlichen Leben. Wichtig für Kirche und Gesellschaft sind sie Ort der Besinnung, der Begegnung und der Auseinandersetzung um Staat, Gesellschaft, Kirche und Politik. Sie sind aber auch ein Glaubensfest in ihren Gottesdiensten und durch ihre spirituellen Impulse.

Das spiegelt besonders das Leitwort des Katholikentags 2016 in Leipzig wider: „Seht, da ist der Mensch“. Unter dieses Motto kann man die Botschaften aller Katholikentage stellen. Der Blick richtet sich auf Jesus Christus und auf das Bekenntnis zu ihm in der Welt von heute. Der Blick wendet sich aber auch den Menschen zu, auf ihre unantastbare Würde, ihr Recht, ihre Religion in Gemeinschaft zu leben, auf ihre Glaubens- und Meinungsfreiheit, auf ihre sozialen und wirtschaftlichen Rechte, auf Bildung, auf den Schutz des Lebens in allen seinen Phasen. Um diese Ziele wurde im Wandel der Zeit mit immer wieder neuen Schwerpunkten – den jeweiligen Herausforderungen und Chancen entsprechend – aus christlichen Überzeugungen heraus gerungen.

Katholikentage müssen sich der Öffentlichkeit stellen. Sie leben von der Diskussion mit Repräsentanten des öffentlichen Lebens, den Wissenschaften und den Gläubigen. Sie tragen zur Bildung politischen Bewusstseins unter Katholiken bei. Sie dienen der religiösen, politischen und gesellschaftlichen Standortfindung und Standortbestimmung. Im Gedächtnis geblieben sind Katholikentage, auf denen Positionen umstritten waren und bei denen klar Stellung bezogen wurde. Für das zwanzigste Jahrhundert kann an die Begegnung auf dem Münchener Katholikentag 1922 erinnert werden: Konrad Adenauer, Kölner Oberbürgermeister und Verteidiger der Weimarer Republik, widersprach dem monarchistisch gesinnten Münchener Michael Kardinal von Faul-

haber. Der Bochumer Katholikentag 1949 stand unter dem Zeichen der Mitbestimmungsdebatte. Und 1968 ging es in Essen um die „Eindeutschung“ der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) und die Enzyklika zur Empfängnisverhütung. Entscheidend bei all diesen Diskussionen war, dass Raum gegeben wurde für kontroverse Debatten, dass aber auch Kurs gehalten wurde und damit der Weg zu Neuem geebnet werden konnte.

Auf dem bevorstehenden Jubiläumskatholikentag wird – wie bei den 99 Katholikentagen zuvor – der Mensch im Mittelpunkt stehen. Es wird darum gehen, in Leipzig, einer Stadt, in der Christsein keineswegs selbstverständlich ist, Profil zu zeigen, für katholisch geprägte Positionen zu werben und mit Andersdenkenden über die wichtigen politischen und philosophischen Fragen, über den Einfluss der Globalisierung und des technischen Fortschritts auf den Alltag ins Gespräch zu kommen.

Dafür ist es notwendig, den eigenen Standort zu kennen. Die vorliegende Publikation erschließt von den Anfängen bis in die Gegenwart Schwerpunkte der Diskussion aus katholischer Sicht und erkundet Möglichkeiten für die Zukunft.

Die Aufsätze gehen über den unmittelbaren Anlass des Jubiläums hinaus. Sie können Anregung sein, über das Christliche in der Politik, über Maßstäbe in ethischen Debatten und die Möglichkeiten einer christlichen Orientierung in den aktuellen Diskussionen nachzudenken. Sie unterstreichen den Wert von Christentreffen für die Gesellschaft und vor allem den spezifisch katholischen Beitrag für die politischen Auseinandersetzungen.

Dr. Hans-Gert Pöttering

Präsident des Europäischen Parlaments a.D.

Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung

Prof. Dr. Bernhard Vogel

Ministerpräsident a.D.

Ehrenvorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung

EINFÜHRUNG: POLITISCHER KATHOLIZISMUS – WOHIN?

Jubiläen halten den Strom der Zeit an. Sie lassen innehalten und geben den Blick zurück und nach vorn frei. Sie sind Gelegenheit zur Selbstvergewisserung. Der 100. Katholikentag fordert heraus, über die Wirkmächtigkeit von katholischen Perspektiven in der Politik nachzudenken.

Natürlich kann der Blick auf Geschichte kein Selbstzweck sein. Er hilft jedoch, Konstanten zu erkennen und Veränderungen wahrzunehmen. Was ist gut, was sich hat bewährt, aber auch was passt nicht mehr in die Zeit, wo müssen neue Akzente gesetzt werden? Rückblicke erschließen immer auch einen neuen Blick auf die Gegenwart.

Seit den Anfängen im Revolutionsjahr 1848 haben sich viele Wandlungen vollzogen: gesellschaftlich, politisch, religiös. In den jeweiligen Epochen waren die Bedingungen für Katholiken unterschiedlich, so wie ihre Möglichkeiten, an der Gestaltung des Gemeinwesens mitzuwirken.

Vom Deutschen Bund über das kleindeutsche, protestantisch geprägte Kaiserreich nach 1870, die Zeit der Weimarer Republik, die eine Emanzipation der Katholiken brachte, bis zur westdeutschen Bundesrepublik und schließlich die Jahre seit der Wiedervereinigung im größer werdenden Europa: Immer fanden Katholiken sich in einer anderen Konstellation.

Die folgenden Analysen sind nicht Ausdruck der Sehnsucht nach einer vermeintlich besseren Zeit, in der katholisch geprägte Ideen in Politik umgesetzt wurden. Statt der Verklärung zurückliegender Phasen ist ein nüchterner Blick nach hinten und ein zuversichtlicher Blick nach vorn gefragt. Ziel ist es, die prägenden Ideen des politischen Katholizismus zu identifizieren und zu fragen, wie diese Leitvorstellungen die Wandlungen seiner Sozialgestalt überdauert haben?

In einem historischen Überblick wird der Werdegang der Katholikentage von der „Heerschau des katholischen Deutschland“ bis zur „Kirche in der Welt“ dargestellt. Wirtschaftliche und soziale Vorstellungen

bildeten von Beginn an einen Schwerpunkt der Debatten. Sie verdichteten sich in Lösungsangeboten, das Elend der Industriearbeiterschaft zu lindern, in Auseinandersetzungen mit sozialistischen Weltbildern oder in Fragen, die die Entstehung der Sozialen Marktwirtschaft begleitet haben. Impulse für eine Einigung Europas waren vor allem im 20. Jahrhundert ein wesentliches Anliegen, besonders auch katholischer Politiker. Kunst gelingt es immer wieder, Zeitläufte oder Gegenwart unerwartet, für uns fremd zu erfassen. Ihr Wesen, ähnlich wie Religion, Wirklichkeit auf ihre transzendenten Bezüge hin zu deuten, macht sie zum wesentlichen Teil von Katholikentagen. Nicht zuletzt geht es um die Analyse der Gegenwart und einen Blick auf die Zukunft von politischem Katholizismus, vom Engagement katholisch geprägter Akteure, präsentiert aus der Sicht eines ihrer Repräsentanten, des Präsidenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Er macht sich stark für eine Wertorientierung aus christlichen Quellen und deren Vermittlung in gemeinsam von Deutscher Bischofskonferenz und Zentralkomitee der deutschen Katholiken vorgetragenen Stellungnahmen.

Unsere Zusammenstellung von Texten möchte anregen, sich aus verschiedenen Perspektiven mit Katholizismus auseinanderzusetzen. Es gilt, Handlungsoptionen für die Gegenwart zu erkennen und die Chancen der Zeit zu ergreifen.

In der Vielfalt katholisch politischer Meinungsbildung sind die Ansätze für christlich demokratische Positionen und deren Begründungszusammenhänge aufzuspüren und immer wieder sichtbar zu machen. Dabei ist das Spannungsfeld zwischen den christlichen Vorstellungen und der politischen Umsetzbarkeit nicht zu übersehen. Die Erkenntnis, dass christliche Wertvorstellungen nicht in einer einzigen Position münden, sondern sich eine Vielzahl politischer Lösungsvorschläge aus ihnen ableiten lässt, ist fundamental. Entscheidend sind die Maßstäbe, an denen Politik sich messen lassen muss. Es kommt auf die Begründungen für politische Entscheidungen an. An ihnen klärt sich, was christlich ist und was nicht mehr. In einem pluralen und säkulareren Umfeld, in dem angesichts der Entkirchlichung vieles bisher Gewohntes nicht mehr unmittelbar verstanden wird, in dem vieles bisher Selbstverständliches fremd geworden ist, wird Politik im Zeichen des ‚C‘ verstärkt christlich geprägte Positionen erklären und für sie werben müssen. Selbst wenn richtige Fragen gestellt werden, werden die Antworten nicht mehr von Christen erwartet. Hier sind Übersetzungen

von kirchlichen Texten in säkulare Sprache, plausible Argumente und Verweise auf Traditionslinien hilfreich. Umso mehr in einer Zeit, in der Religionen verdächtigt werden, zu Gewalt anzustiften und ins Private abgedrängt werden sollen.

Die vorliegenden Impulse können zur Meinungsbildung unter Katholiken beitragen und sie ermutigen, sich in politische Debatten der Gegenwart einzumischen.

Karlies Abmeier und Petra Bahr

Von der „Heerschau des katholischen Deutschland“ zur „Kirche in der Welt“ – die Katholikentage von 1848 bis 2016 im Kontext der Stellung des Katholizismus in der deutschen Gesellschaft

Wolfgang Tischner

Entstanden sind die Katholikentage 1848 im Zuge der Märzrevolution¹. Der Zusammenbruch der Polizeisysteme im Deutschen Bund und die nach der Revolution plötzlich entstandene Möglichkeit, sich frei in Vereinen zu organisieren, wurden auch von den Katholiken genutzt. Am 23. März 1848 gründete der Mainzer Domkapitular Adam Franz Lennig den „Piusverein für religiöse Freiheit“, der sich in wenigen Wochen über fast alle Staaten des Deutschen Bundes verbreitete. Zur Koordinierung der deutschlandweiten Aktivitäten wurde vom 3. bis 6. Oktober 1848 in Mainz das erste Delegiertentreffen des Vereins abgehalten. Da auch 23 katholische Abgeordnete der in der Frankfurter Paulskirche tagenden Nationalversammlung teilnahmen, konnte man mit einigem Recht die politische Vertretung des katholischen Deutschland für sich reklamieren. Auf der Versammlung wurde der „Katholische Verein Deutschlands“ gegründet, dessen Ziel die Durchsetzung der Freiheit der Kirche sein sollte. Die Katholikentage fanden seitdem offiziell als „Generalversammlung des Katholischen Vereins Deutschlands“ statt, der Name „Katholikentag“ wurde erst nach dem Zweiten Weltkrieg zur offiziellen Bezeichnung².

Die enge Verbindung zur kirchlichen Hierarchie bewahrte die Katholikentage nach dem Scheitern der 1848er-Revolution vor der Auflösung. Während insbesondere deutschlandweit organisierte bürgerliche Vereine massiv polizeilich bedrängt wurden, konnten die Katholikentage relativ ungestört zusammentreten. In den Jahren vor der Reichsgründung standen die Generalversammlungen unausgesprochen im Zeichen des preußisch-österreichischen Dualismus. Zwar wurde eine direkte politische Stellungnahme vermieden, aber natürlich galten die katholischen Sympathien ganz überwiegend Habsburg, das man als die historische Schutzmacht der katholischen

Kirche in Deutschland sah. Dementsprechend traten die Katholikentage, die ab 1849 in der Regel einmal jährlich stattfinden sollten, auch insgesamt sechsmal im Kaiserreich Österreich zusammen, letztmalig 1867 in Innsbruck. Bei der Wahl der Tagungsorte folgte man außerdem der Verteilung der katholischen Bevölkerung; um nicht in Konflikt mit den Protestanten zu geraten, wurden bis 1932 Katholikentage fast nur in Regionen mit katholischer Mehrheit abgehalten, fünfmal in Mainz und Breslau, je viermal in Freiburg und München. Insgesamt gab es vor der NS-Zeit 71 Generalversammlungen³.

Die Jahre zwischen 1848er-Revolution und Reichsgründung sahen auch den rapiden Ausbau eines katholischen Vereinswesens. Die Generalversammlung war prädestiniert, als entscheidende Kommunikations- und Koordinierungsinstanz für das katholische Deutschland diesen Prozess zu begleiten, zu beeinflussen und in Teilbereichen auch zu initiieren. Die Grundzüge der Vereinsstrukturen im späteren katholischen Milieu wurden in diesen Jahren gelegt. Zu nennen sind der Bonifatiusverein zur Unterstützung der katholischen Diaspora, die Kolpingvereine als Organisation der katholischen Handwerksgehilfen und die karitativen Vinzenzvereine. Die Katholikentage erwiesen sich dabei als eine anpassungsfähige Rahmenstruktur: Als die Piusvereine mangels politischer Arbeitsmöglichkeit deutlich an Bedeutung verloren, ersetzte das sich auffächernde katholische Vereinswesen sie problemlos, konsequenter Weise erfolgte deshalb 1856 die Umbenennung zur „Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands“.

Eine besondere Bewährungsprobe für den deutschen Katholizismus bedeutete nach der Reichsgründung 1870/71 die Phase des Kulturkampfes. Im Bismarckreich nur noch eine Minderheit ohne eine bedeutende politische Schutzmacht, wurden die zu „Reichsfeinden“ gestempelten Katholiken zum Opfer des agonalen Politikstils des ersten Reichskanzlers. Im Zuge von dessen innenpolitischer Präventivkriegsstrategie griffen die preußische Regierung sowie die ihr folgenden Regierungen der Einzelstaaten massiv in die kirchliche Autonomie ein, beförderten mit den das auf dem ersten Vatikanum 1870 verkündete Unfehlbarkeitsdogma ablehnenden Altkatholiken die Spaltung der katholischen Kirche, trieben mehrere tausend Ordensangehörige und Priester ins Exil und bekämpften das katholische Verbandswesen. Die deutschen Katholiken reagierten nicht wie von Bismarck erwartet mit Unterwerfung, sondern zogen sich aus der

protestantisch-borussisch dominierten Mehrheitsgesellschaft zurück in ihre eigene Subgesellschaft. Im Laufe von weniger als einem Jahrzehnt spaltete sich die (klein-)deutsche Gesellschaft: Katholiken verließen etwa die preußischen Veteranenvereine, sie bestellten regierungsnahe Blätter wie die „Kreuzzeitung“ ab und abonnierten stattdessen katholische Zeitungen wie die „Kölnische Volkszeitung“ oder die „Germania“. Kurz, „von der Wiege bis zur Bahre“ schufen sich die Katholiken eine organisatorisch verfestigte eigene Gesellschaft, das sogenannte katholische Milieu. Politisch wurde es durch die Zentrumsparterie im Reichstag und den Länderparlamenten vertreten, die in den 1870er Jahren sehr schnell bis zu 80% der katholischen Wähler erreichte.

Die Generalversammlung war für die Binnenorganisation des Milieus unverzichtbar, musste sich aber organisatorisch anpassen, um Angriffsflächen für die Regierung zu minimieren. Das erst 1869 gegründete Zentralkomitee wurde 1872 wieder aufgelöst, dessen Vorsitzender Karl Fürst zu Löwenstein übernahm als „ständiger Kommissär“ die organisatorische Vorbereitung der Generalversammlungen. Der „hundertarmige Laienapostel“, wie er von Zeitgenossen charakterisiert wurde, leitete bis zu seinem Rücktritt 1898 29 Jahre lang die Geschäfte. Danach folgte wieder ein Zentralkomitee, dem 22 Jahre lang Clemens Droste zu Vischering vorstand, dem dann 1920 wiederum der Sohn des ersten Kommissars, Alois Fürst zu Löwenstein, folgte – man setzte klar auf Tradition⁴.

Nach der „konservativen Wende“ 1878, die nach Bismarcks Bruch mit den Liberalen das Zentrum in einer komfortablen Rolle als gelegentlicher Mehrheitsbeschaffer der Regierung sah, kam es mit dem Übergang zur Schutzzollpolitik zum schrittweisen Abbau der Kulturkampfgesetzgebung. Der unbestrittene Führer der Zentrumsparterie, Ludwig Windthorst, hatte bis dahin auf die Teilnahme an den Generalversammlungen in dieser Funktion verzichtet, um der Reichsregierung keinen Vorwand zum Eingreifen zu geben. 1879 gab er auf dem Katholikentag in Aachen sein triumphales Debüt; fortan wurden die Generalversammlungen auch immer von der Spitze des Zentrums besucht.

Auch nach dem Ende des Kulturkampfes ging der Ausbau der Milieustrukturen weiter; das katholische Milieu war mit den Worten des Friebourger Historikers Urs Altermatt „Antimodernismus mit modernen

Mitteln“. Immer befördert von der Bühne der Katholikentage aus, die sofortige Publizität und deutschlandweite Vernetzung garantierte, wurden in dichter Folge Vereine gegründet, um alle Lebensbereiche für die Strukturen des katholischen Lebens zu organisieren. Neben den katholischen Arbeitervereinen von Franz Hitze, der Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland und dem Augustinusverein zur Pflege der katholischen Presse war dies vor allem der 1890 ins Leben gerufene Volksverein für das katholische Deutschland, der über weite Strecken als eine Sammelorganisation der katholischen Laien fungierte. Seit den 1880er Jahren kamen in rascher Folge noch Standesorganisationen hinzu, neben kaufmännischen Verbänden, studentischen Korporationen und einer Vertretung der Juristen vor allem 1889 der sehr schlagkräftige Katholische Lehrerverband. Zentrales Organisationsmedium dieser verwobenen Vereinswelt war die Generalversammlung mit ihrem jährlichen Treffen. Von der sozialen Frage bis zur Stellung der Frau wurden dabei die für den Katholizismus des Kaiserreichs relevanten Themen abgehandelt⁵.

Die Organisationsform und die Teilnehmerzahlen der Katholikentage passten sich permanent an diese wachsenden Anforderungen an⁶. Hatten an den ersten Generalversammlungen vor allem Delegierte teilgenommen, etwa 1852 in Münster 358 Personen, so stiegen die Teilnehmerzahlen vor allem in der Zeit des Kulturkampfes deutlich an; die Generalversammlungen wurden Massenveranstaltungen. In Münster 1885 gab es insgesamt 2.000 Besucher, die an einigen oder allen Veranstaltungen teilnahmen. Parallel dazu fächerte sich das Programm von linear abgehaltenen Großveranstaltungen hin zu einem Mix von wenigen Gesamtveranstaltungen kombiniert mit bis zu vierzig separaten Sonderveranstaltungen auf. Die täglichen Messengottesdienste sorgten für ein Gemeinschaftsgefühl der sich im preußisch dominierten Kaiserreich nur geduldet fühlenden Katholiken. Die Generalversammlungen stellten auch eine Machtdemonstration der Mobilisierungsfähigkeit der deutschen Katholiken dar, die von Zeitgenossen so bezeichnete „Heerschau“ oder das „Herbstmanöver“ der Zentrumspartei. Der Selbstvergewisserung diene dabei die traditionelle Romresolution, in der vor dem Ersten Weltkrieg stets die Wiederherstellung der politischen Unabhängigkeit des Heiligen Stuhls gefordert wurde. Seit 1887 wurde auch dem deutschen Kaiser ein Ergebnistelegramm gesandt, das von ihm in der Regel entsprechend beantwortet wurde, ein Zeichen der sich langsam entspannenden Beziehungen.

Der Erste Weltkrieg (1914–1918) unterbrach die Abhaltung der Generalversammlungen; lediglich 1916 trat in Frankfurt eine Delegiertenversammlung zusammen. In der Endphase des Kaiserreichs war das Zentrum in die Reichsregierung eingetreten, die neue Verfassung der Weimarer Republik hob alle Benachteiligungen des katholischen Volksteils auf und verschaffte der Kirche eine Freiheit, wie sie sie seit dem Ende des Alten Reichs 1803/06 nicht mehr gehabt hatte. Das Zentrum war als staatstragende Partei von Anfang an der Regierung beteiligt. Dass trotzdem erst Ende 1921 wieder ein Katholikentag auf nationaler Ebene stattfand, hatte neben praktischen Gründen wie der alliierten Besatzung in katholischen Hochburgen wie Aachen oder Koblenz vor allem mit dem Verhältnis zur Monarchie zu tun. Als Ersatz gab es mehrere regionale Katholikentage, etwa in Aachen oder im Eichsfeld, die eine immense Mobilisierungsquote erreichten und deshalb unter anderen Vorzeichen im Laufe der nächsten Jahre mehrfach wiederholt wurden. Eine weitere Neuerung war die Beteiligung von Frauen. Obwohl das Zentrum in der Formierungsphase der Weimarer Republik aus ideologischen Gründen dem Frauenwahlrecht eher skeptisch gegenüberstand, war es sein großer Profiteur. Die Berücksichtigung von Frauen als Rednerinnen bzw. im Präsidium auf Katholikentagen war da nur konsequent, schließlich besetzte die Partei in mehreren Ministerien Schlüsselpositionen mit Frauen.

Das nicht ausdiskutierte Verhältnis des Zentrums zu Republik und Monarchie beschäftigte intensiv die ersten Generalversammlungen nach dem Krieg⁷. Traditionell sah sich die katholische Kirche als bewahrende Kraft, und aus dieser antirevolutionären Tradition, dem Bündnis von „Thron und Altar“, tat sich ein ernstzunehmender Teil vor allem des katholischen Klerus schwer mit der Anerkennung der Republik. Auf der ersten Generalversammlung nach dem Krieg 1921 in Frankfurt/Main – kurz nach dem Mord an dem dem Zentrum angehörenden Reichsfinanzminister Matthias Erzberger – war der ebenfalls zum Zentrum gehörende Reichskanzler Joseph Wirth ganz in der Tradition der Vorkriegstagungen als einer der Hauptredner vorgesehen. Wirth, ein überzeugter Anhänger der Republik, nutzte die Gelegenheit zu einem flammenden Appell für die Unterstützung der bedrängten Weimarer Demokratie. Beim Katholikentag in München im nächsten Jahr versuchte der Münchener Kardinal Michael von Faulhaber in etlichen Ansprachen seine Distanz zur Republik deutlich zu machen. Der damalige Kölner Oberbürgermeister Konrad Adenauer, dem als Präsidenten des Katholikentages das Schlusswort zustand,

nutzte daher die Gelegenheit, um das Zentrum klar auf die Unterstützung der Weimarer Republik einzuschwören⁸.

Schon auf dem Frankfurter Katholikentag 1921 war der damalige Päpstliche Nuntius in Deutschland, Eugenio Pacelli, mit einer Grußansprache aufgetreten. Der spätere Papst Pius XII. deutete die Rolle als Vertreter des Heiligen Stuhls viel offener als alle seine Vorgänger und Nachfolger. Flüssig in der deutschen Sprache, ein gewandter Redner und einnehmender Gesprächspartner, der seinem Gastland mit erklärter Sympathie gegenüberstand, wurde der spätere „papa tedesco“ von den deutschen Katholiken mit offenen Armen empfangen. Die Katholikentage waren für ihn die geeignete Bühne, und die konstruktive Rolle des Zentrums in der Weimarer Republik entsprach seinen politischen Vorstellungen, die strikt antitotalitär in der Demokratie die geeignetste Staatsform sahen.

Die Teilnehmerzahlen stiegen weiter stark an, die kommunikative Reichweite erhöhte sich durch die Radioübertragung noch weiter. 1926 nahmen 26.000 Katholiken an der Generalversammlung teil, 1927 in Dortmund 120.000, 1932 in Essen eine Viertelmillion.

Die neue, ungewohnt starke Stellung des Zentrums im Weimarer Staat führte zu einer Ausdehnung des Aktionsraumes der Katholikentage. Nachdem mit der Weimarer Verfassung alle diskriminierenden Gesetzesregelungen gefallen waren, wurde die Stärkung der katholischen Diaspora zu einem besonderen Anliegen der Generalversammlung. Katholikentage in Hannover 1924 und ein kleinerer Katholikentag in Magdeburg 1928 fanden bewusst in Diasporagebieten statt.

Während der Ausbau der katholischen Diasporaseelsorge mit allen Aspekten wie Zentrumsgründungen in Diasporagebieten, Aufbau eines katholischen Schulwesens, Vereinsgründungen etc. sehr erfolgreich verlief, näherte sich das katholische Vereinswesen in Weimar dem Höhepunkt seiner organisatorischen Verdichtung. Auf jeden Fall nahmen die Klagen auf den Katholikentagen über eine zunehmende Konkurrenz der katholischen Vereine untereinander zu; offenbar war langsam die Grenze der Organisationsbereitschaft und -fähigkeit erreicht. Auch deswegen blieb der Gedanke der „Katholischen Aktion“, zu der Papst Pius XI. aufgerufen hatte und der 1928 in Magdeburg propagiert wurde, in Deutschland ohne rechte Resonanz. Im Unterschied zu den Katholizismen in Italien oder Spanien etwa gab es für

das katholische Deutschland keinen Bedarf an einer strukturierten Entwicklung des Vereinswesens – es war schlicht bereits vorhanden.

Politisch wurden die Bruchlinien im deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit natürlich auch auf den Generalversammlungen spürbar. Dass ein ehemaliges Zentrumsmitglied wie Franz von Papen gegen einen Zentrumskanzler wie Heinrich Brüning intrigieren und ihn stürzen würde, wäre vor 1914 undenkbar gewesen. Die Reaktion des rechtskonservativen Präsidenten des Zentralkomitees, des Fürsten Löwenstein, war allerdings beschämend: Papen wie Brüning wurde der Auftritt auf dem Katholikentag in Essen 1932 verwehrt. Zwar blieb das Zentrum auch in der Endphase der Weimarer Republik relativ geschlossen, der „Zentrumsturm“ verlor proportional weniger Wähler als die Liberalen oder die Sozialdemokraten, aber Abbrücherecheinungen am rechten Rand konnten nicht geleugnet werden. Auf den Katholikentagen wurden die Gegenstrategien sehr klar sichtbar: Im Zentrum konzentrierte man sich auf die Gemeinsamkeiten, die kirchliche Fundierung und das gemeinsame Feindbild Marxismus. Dass der Zentrumsvorsitzende Ludwig Kaas (ab 1928) Geistlicher war sowie die auf dem Essener Katholikentag 1932 vom Präsidenten Eugen Baumgartner verkündete Parole „Für das Leonische Rom, gegen das Leninsche Moskau!“ zeigen diese Tendenzen.

Mit dem Beginn der NS-Zeit 1933, in der die katholische Kirche versuchte, mit dem Abschluss des Reichskonkordats einen Minimalenschutz zu erreichen, wandelte sich der deutsche Katholizismus tiefgreifend. Der Märkische Katholikentag 1934, auf dem der Hauptredner, der Ministerialdirektor Erich Klausener, als Leiter der katholischen Aktion im Bistum Berlin deutliche Kritik am NS-Regime übte, markierte in dieser Hinsicht einen Schlusspunkt. Klausener wurde deshalb wenige Tage später, am 30. Juni 1934, im Zuge des „Röhmputsches“ von den Nationalsozialisten ermordet. Das rege Vereinsleben des katholischen Milieus wurde zerschlagen, die NS-Machthaber ignorierten den eigentlich im Konkordat vorgesehenen Schutz der katholischen Organisationen. Ein Katholikentag als Ausdruck einer nicht vom Regime zu kontrollierenden religiösen Lebenswelt und in Konkurrenz zu dessen Massenveranstaltungen wurde undenkbar. Im Zuge der „Verkirchlichung“ (Heinz Hürten) zog man sich bildlich in die Sakristei zurück, ein Bedeutungsverlust des Laienkatholizismus, der durchaus nicht jedem in der Amtskirche ungelegen kam.

Die NS-Zeit bedeutete deshalb für den deutschen Katholizismus eine entscheidende Zäsur. Während die kirchlichen Strukturen trotz vielerlei Pressionen und stellenweise existenzbedrohender Verfolgung im Wesentlichen bis zum Ende des „Dritten Reiches“ handlungsfähig waren, blieben vom katholischen Vereinswesen nur kleine Zirkel, bei denen im Privaten ehemalige Mitglieder bis zum Ende der NS-Herrschaft miteinander Kontakt hielten. Lediglich im Bereich der Jugendorganisationen wurde durch die kirchlich abgeschirmten Gruppen wie etwa die Messdiener eine Kernorganisation bewahrt, die den Wiederaufbau nach 1945 deutlich erleichterte.

Anders als heute gerne kritisiert, empfanden die Zeitgenossen das Verhalten der katholischen Kirche in Deutschland ganz überwiegend als Resistenz oder Widerstand gegenüber dem NS-Regime, eine Beurteilung, in der sich die deutsche Bevölkerung, die Siegermächte (bis hin zu den Sowjets) sowie Opfergruppen damals einig waren. In der katholischen Kirche leugnete man keineswegs die deutschen Verbrechen und auch nicht die Schuld Einzelner, hatte aber überwiegend das Gefühl, eher Opfer als Mittäter gewesen zu sein. Es überwog die Überzeugung, aufgrund der Oppositionshaltung zur NS-Weltanschauung jetzt einen deutlichen Mitgestaltungsanspruch für das zukünftige Deutschland anmelden zu können.

Nachdem in den ersten Nachkriegsjahren die unmittelbare Daseinsbewältigung alle Kräfte gebunden hatte, konnte 1948 in Mainz der erste Katholikentag nach Krieg und NS-Zeit stattfinden. Anders als bei den Protestanten stand die Schuldfrage nicht im Mittelpunkt, auch wenn in den Resolutionen davon durchaus die Rede war. Mit etwa 180.000 Teilnehmern, die es trotz der Zonenteilung ins Rhein-Main-Gebiet geschafft hatten, konnte man fühlbar an die Mobilisierungserfolge der Vorkriegsjahre anknüpfen.

Anders dagegen im Vereinsleben: Die engverwobene Welt der katholischen Vereine entstand in der Dichte der Vor-NS-Zeit nicht wieder, in etlichen Bereichen, neben der Politik auch bei den Gewerkschaften oder im Sport, gelang die Wiederbegründung exklusiv katholischer Organisationsformen nicht vollständig. Während dies einerseits half, die teilweise vorhandene geistige Enge des katholischen Milieus zu überwinden, beförderte diese Entwicklung andererseits die Machtverschiebung vom Laienkatholizismus hin zu amtskirchlichen Instanzen. Für die Katholikentage bedeutete dies, dass mit dem Verlust

des katholischen Vereinswesens in alter Form die bisherige organisatorische Basis nicht mehr zur Verfügung stand. Die Etablierung eines anfangs stark bischöflich beeinflussten Zentralkomitees ist ein Indikator dafür⁹.

Die Entscheidung zwischen der wiederbegründeten Zentrumsparterie und der neuen, interkonfessionellen Christlich Demokratischen Union wurde im Vorfeld der ersten Bundestagswahlen schnell gefällt. Der Kölner Kardinal Frings ließ Ende 1948 verlauten, dass er sich als Mitglied der Union betrachte, und gab damit der CDU quasi die kirchliche Unbedenklichkeitsbescheinigung. Zwar musste er aufgrund der verärgerten vatikanischen Reaktion, wo man die Weitergeltung des Reichskonkordates gefährdet sah, schon 1949 seinen Austritt aus der CDU erklären, aber die Wähler hatten verstanden. Die Union trat das Erbe des Zentrums als die politische Vertretung der deutschen Katholiken an, das Zentrum schrumpfte in den nächsten Jahren zur Splitterpartei. Auf den Katholikentagen der 1950er Jahre dominierte damit die Union die politischen Themen, ähnlich wie in Weimarer Zeiten die Zentrumsparterie. Grundsätzliche gesellschaftliche Debatten kamen deshalb nur in der gebrochenen Form innerkatholischer Diskurse vor, so 1949 in Bochum die deutliche Parteinahme für eine betriebliche Mitbestimmung, die dann 1952 im Betriebsverfassungsgesetz auch realisiert wurde.

Während sich mit der CDU katholische Grundpositionen im Grundgesetz 1948/49 trotz ernstzunehmender Gravamina etwa im Schulbereich weitgehend durchsetzen ließen und die politische Dominanz der Unionsparteien in der Bundesrepublik ein partnerschaftliches Verhältnis von Staat und Kirchen sicherte, befand sich der Katholizismus in der SBZ und späteren DDR in einer doppelten Minderheitensituation gegenüber einer evangelischen Bevölkerungsmehrheit und einem militant atheistischen, totalitären Staat¹⁰. Den Katholiken in der DDR galt deshalb immer besondere Aufmerksamkeit; zwei Mal, 1952 und 1958 wurde der Katholikentag vor dem Bau der Mauer deshalb in der geteilten Stadt Berlin abgehalten. Der Bewegungsfreiraum im Ostteil der Stadt war dabei ein guter Indikator für die Absichten des SED-Regimes in Bezug auf die katholische Kirche. 1952, während der Hochphase des Kalten Krieges und der innenpolitischen Spannungen in der DDR, wurden kurzfristig alle Aktivitäten im kommunistischen Sektor außerhalb von Kirchenmauern verboten. 1958 überwogen dann zeitweilig Entspannungstendenzen.

Die Katholikentage der 1950er Jahre spiegelten weitgehend die eher konservativen Tendenzen der westdeutschen Gesellschaft wider, in der nach der Erschütterung von Krieg und NS-Zeit das Wirtschaftswunder und die Stabilität der Adenauer-Regierung nicht als restaurativ, sondern als wohltuend stabil empfunden wurde. Dementsprechend nahmen die Katholikentage zwar Elemente der politischen Diskussion wie die europäische Einigung auf und formten sie entsprechend um („Abendland“), setzten aber selbst deutlich weniger eigene Akzente für die gesellschaftliche Entwicklung als etwa zu Zeiten des Kaiserreichs. Höhepunkt dieser bewahrenden Tendenzen war der Kölner Katholikentag 1956, bei dem die Abschlusskundgebung 700.000 Teilnehmer hatte. Eine vorrangegangene Flussprozession auf dem Rhein verfolgten sogar schätzungsweise eine Million Zuschauer, die vermutlich größte jemals in Deutschland erreichte Massenmobilisierung in einer freien Gesellschaft. Die Teilnahme von Bundeskanzler Konrad Adenauer und Bundespräsident Theodor Heuss, die feierliche Wiedereröffnung des wiederaufgebauten Kölner Doms, traditionell eines zentralen Symbols der deutschen Einheit, demonstrierten die dominierende Stellung des Katholizismus in der westdeutschen Nachkriegsdemokratie¹¹.

Die Entwicklung zwischen den Konfessionen glich sich dabei an: der nach dem Zweiten Weltkrieg neubegründete Evangelische Kirchentag erreichte 1954 (sogar in der DDR!) mit 650.000 Teilnehmern eine vergleichbare Mobilisierung. Das Verhältnis zwischen beiden großen Konfessionen hatte schon die gemeinsame Ablehnung der NS-Weltanschauung verbessert, jetzt kamen noch die Unionsparteien als Klammer sowie die gemeinsame Gegnerschaft zur SED-Diktatur hinzu. Deutlich wurde das neue Verhältnis etwa beim Katholikentag in Berlin 1952, als die Katholiken das für den vorhergehenden Evangelischen Kirchentag aufgestellte Kreuz im Olympiastadium nutzten und viele katholische Teilnehmer in Privatquartieren bei evangelischen Berlinern untergebracht waren.

Eine wesentliche Veränderung im Weltkatholizismus, die natürlich auch in der Bundesrepublik spürbar wurde, bedeuteten die Beschlüsse des II. Vaticanums (1962-65). In vielen Einzelaspekten von deutschen Bischöfen wie Josef Kardinal Frings oder Theologen wie Joseph Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt XVI. mitbestimmt, versuchte sich die katholische Kirche auf dem Konzil der „Moderne“ anzunähern. Während der Konzilszeit blieb der Einfluss

auf den Katholikentagen überschaubar. Zwar gab es auch aktuelle Schwerpunkte – in Hannover ging es 1962 beispielsweise um die Seelsorge für „Gastarbeiter“, in Stuttgart zwei Jahre später um die Bildungsreform, doch wurden die wesentlichen durch das Konzil angestoßenen Veränderungen noch nicht rezipiert. Dies geschah, dann allerdings dafür mit ungewohnt heftiger Konfrontation, auf dem Essener Katholikentag 1968.

Der Konflikt zwischen römischen Vorgaben, der liberaleren Haltung deutscher Bischöfe und weiter Kreise katholischer Laien hatte sich an der Enzyklika „*Humanae vitae*“ (1968) entzündet, die in theologisch umstrittener Argumentation die Empfängnisverhütung mit der Pille ablehnte und damit in der öffentlichen Wahrnehmung hinter die Errungenschaften des Konzils zurückging. Die „Königsteiner Erklärung“ der deutschen Bischöfe, eine Woche vor dem Katholikentag in Essen veröffentlicht, deutete deren Distanz zum päpstlichen Lehrschreiben an. Unter den katholischen Laien stieß die Enzyklika auf wenig Zustimmung. Vor diesem Hintergrund eskalierten die Diskussionsveranstaltungen auf dem Essener Katholikentag, es kam sogar auf einer Veranstaltung zu einer mit erdrückender Mehrheit angenommenen Protestresolution gegen Papst Paul VI. – ein tiefgreifender Wandel gegenüber den demonstrativen Treuebekennnissen der Vorkriegszeit. Wesentliches Verdienst an der Vermeidung einer weitergehenden Eskalation hatte der Katholikentagspräsident, der spätere rheinland-pfälzische (und Thüringer) Ministerpräsident Bernhard Vogel, der mit seiner ausgleichenden Haltung einen offenen Bruch vermied.

Der Konflikt in Essen hatte die Notwendigkeit einer Neuordnung des deutschen Katholizismus unterstrichen. Ein wesentliches Element dabei war die Rezeption der Beschlüsse des Konzils¹². Auf dem nächsten Katholikentag in Trier 1970 kam es zu wichtigen Schritten. Die Würzburger Synode (1971-1975) setzte dann die Konzilsbeschlüsse um.

Kaum zu unterschätzen sind die Veränderungen, die sich in den 1970er Jahren in der gelebten Alltagswirklichkeit zeigten; das katholische Milieu löste sich auf. Die Zahlen der katholischen Kirchgänger gingen innerhalb eines Jahrzehnts dramatisch zurück, die Bindung an die Unionsparteien wurde sehr viel lockerer – schon in Trier 1970 war der traditionelle Hirtenbrief vor den Wahlen mit dem bischöflichen Aufruf, sich für die Union zu entscheiden, kritisiert worden –

und auch bei den Teilnehmerzahlen der Katholikentage gab es einen drastischen Einbruch: Beim Katholikentag in Mönchengladbach 1974 gab es nur noch 40.000 Teilnehmer, vier Jahre vorher in Trier waren es bei der Schlusskundgebung sogar nur 16.000 gewesen.

In dem Maße allerdings, in dem sich die Kirche dem neuen gesellschaftlichen Pluralismus öffnete, konnten die Katholikentage verlorenes Terrain zurückgewinnen, freilich um den Preis von Eindeutigkeit und Geschlossenheit¹³. Die Katholikentage vollzogen einen Formwandel hin zum Forum gesellschaftlicher Auseinandersetzung und wurden vom Ort katholischer Selbstvergewisserung zur Diskursveranstaltung. Im ZdK gab es jetzt auch Persönlichkeiten mit anderer Parteibindung, die auf den Katholikentagen behandelten Themen wurden aktueller und kontroverser¹⁴. Schrittweise wurden Gesprächskreise und Organisationsstrukturen für dissentierende Gruppen geöffnet. Anfangs war der „Katholikentag von unten“ eine 1980 in Berlin erstmals auftretende Gegenveranstaltung, die aber in einem beiderseitigen Akkulturationsprozess schrittweise integriert wurde und seit dem Katholikentag in Hamburg 2000 auch ganz offiziell teilnimmt. Themenschwerpunkte wie die Friedensbewegung (besonders in Düsseldorf 1982), die Befreiungstheologie (München 1984) oder die Ausgestaltung des § 218 (Aachen 1986) demonstrierten eine deutliche Hinwendung zu aktuellen Problemen, freilich auch bei aller Kritik an gegenläufigen bischöflichen Einzelentscheidungen eine weltweit einmalige Diskurskultur zwischen Laien und kirchlicher Hierarchie in Deutschland¹⁵. In den 1970er und 1980er Jahren stiegen die Teilnehmerzahlen wieder deutlich an, der Katholikentag in Berlin 1980 erreichte schon wieder 80.000 Teilnehmer.

Die Entwicklung im ostdeutschen Katholizismus verlief getrennt von diesen Prozessen. Hier hatte die Konzilsrezeption etwa mit der Meißner Pastoralssynode aufgrund des äußeren Drucks durch das SED-Regime zu sehr viel weniger innerkirchlicher Differenzierung geführt. Nach einer ersten Massenveranstaltung, der Erfurter Elisabethwallfahrt 1981 mit über 60.000 Teilnehmern, kam es 1987 zum Katholikentreffen in Dresden. Von den Veranstaltungen her aufgebaut wie ein Katholikentag, demonstrierten die mehr als 100.000 Teilnehmer – etwa 10% aller Katholiken in der DDR – die beeindruckende Mobilisierungsfähigkeit des ostdeutschen Katholizismus. Möglich wurde die Veranstaltung aufgrund der strikten politischen Zurückhaltung der katholischen Kirche in der DDR, die dem schon innenpolitisch ge-

schwächten SED-Regime den politischen Nutzen einer solchen Veranstaltung, die man durchaus auch als Zeichen einer beginnenden Eigenständigkeit des traditionell gesamtdeutsch ausgerichteten DDR-Katholizismus deuten konnte, lohnenswert erscheinen ließ¹⁶. Diese politische Abstinenz führte jedoch auch dazu, dass die katholische Amtskirche als Organisation im Vorfeld der Friedlichen Revolution in der DDR 1989 kaum präsent war – im Unterschied zu den evangelischen Landeskirchen.

Die Zusammenführung kirchlicher Organisationsstrukturen und der beiden deutschen Katholizismen verlief nach der Wiedervereinigung relativ spannungsfrei. Mit dem sächsischen Wissenschaftsminister Hans Joachim Meyer übernahm ein ostdeutscher Laie bald die Präsidenschaft im ZdK (1997-2009)¹⁷.

In den 1990er Jahren war ein wiederkehrendes Thema der Katholikentage die Auseinandersetzung um die Schwangerenkonfliktberatung. Die durch die Wiedervereinigung notwendig gewordene Neufassung des §218 führte zu einer gesetzlichen Fristenindikation mit obligatorischer Beratung vor einer Abtreibung. Die Lockerung der Bindungen zwischen den Unionsparteien und der katholischen Kirche sowie dem ZdK hatte zur Konsequenz, dass der Union der politische Preis für eine Verteidigung der katholischen Position offenbar zu hoch erschien. Bei gleicher grundsätzlicher Ablehnung der Indikationslösung positionierten sich der Vatikan und die deutschen Bischöfe mehrheitlich anders als das ZdK. Nach dem durch päpstliche Anordnung erzwungenen Ausscheiden der kirchlichen Beratungsstellen übernahm 1999 der privatrechtliche Verein „Donum Vitae“ die Schwangerenberatung, um wenigstens ein Angebot aus katholischer Perspektive machen zu können. Die langjährige ZdK-Präsidentin Rita Waschbüsch (1988-1997) leitet den Verein.

Die gegenwärtige Entwicklung seit der Jahrtausendwende ist gekennzeichnet von der Suche nach zeitgemäßen Ausdrucksformen des Katholizismus, die sich etwa in einer Ausweitung der Jugendkonzerte und kürzeren Veranstaltungseinheiten widerspiegeln¹⁸. Ergänzt von den Ökumenischen Kirchentagen, die bislang 2003 und 2010 abgehalten wurden, haben sich die organisatorischen Strukturen der Katholikentage professionalisiert und verfestigt. Außerdem soll der Katholikentag sich weiter öffnen für Gruppierungen und Themen, die bisher nicht im kirchenoffiziellen Rahmen präsent sind. Die Kritik an

den Finanzierungsbeiträgen der öffentlichen Hand für den Katholikentag in Leipzig 2016 hat Folgen gezeigt. In Zukunft werden die Katholikentage wohl noch bunter, gleichzeitig aber auch distanzierter gegenüber Staat und Politik ablaufen.

- 1| *Vgl. zur Begründung der Katholikentage Heinz Hürten, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft. Katholikentage im Wandel der Welt. Paderborn u.a. 1998.*
- 2| *Eine konzise Zusammenfassung der Generalversammlungen bis 1932, der hier weitgehend gefolgt wird, findet sich bei Rudolf Morsey, Streiflichter zur Geschichte der deutschen Katholikentage 1848-1932, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 26 (1985), S. 9-24. Gerade herausgekommen und für ein breiteres Publikum gedacht ist der Gesamtüberblick von Holger Arning/Hubert Wolf, Hundert Katholikentage. Von Mainz 1848 bis Leipzig 2016. Darmstadt 2016, der für Sachangaben zu den Katholikentagen ab 1948 herangezogen wurde. Der Band ist reich bebildert; vgl. auch den Bildteil sowie das Literaturverzeichnis in Ulrich von Hehl/Friedrich Kronenberg (Hrsg.), Zeitzichen. 150 Jahre Deutscher Katholikentag 1848-1998. Paderborn u.a. 1999.*
- 3| *Vgl. dazu Thomas Großmann, Katholikentage und Kirchentage, in: Christoph Marksches/Hubert Wolf (Hrsg.), Erinnerungsorte des Christentums. München 2010, S. 561-573.*
- 4| *Marie-Emmanuelle Reytier, Die Fürsten Löwenstein an der Spitze der deutschen Katholikentage. Aufstieg und Untergang einer Dynastie (1868-1968), in: Günther Schulz/Markus A. Denzel (Hrsg.), Deutscher Adel im 19. und 20. Jahrhundert. (Büdingen Forschungen zur Sozialgeschichte. Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit 26), Sankt Katharinen 2004, S. 461-502.*
- 5| *Die Themen der Katholikentage sind teilweise sehr präzise untersucht, vgl. Baldur H. Hermans, Das Problem der Sozialreform auf den deutschen Katholikentagen von 1848 bis 1891. Ein Beitrag zur Geschichte der katholisch-sozialen Bewegung. Bonn 1972, sowie Ephrem Filthaut, Deutsche Katholikentage 1848-1958 und die Soziale Frage. Essen 1960. Ein thematisch orientierter Gesamtüberblick jetzt bei Hajo Goertz, Brückenschläge. Wirken und Wirkung der Katholikentage. Kevelaer 2006.*
- 6| *Vgl. zu den Teilnehmerzahlen und der Organisationsgeschichte neben Morsey (Anm. 2) v.a. Johannes B. Kießling, Geschichte der deutschen Katholikentage. 2 Bde. Münster 1920-23.*
- 7| *Zu den Katholikentagen in der Weimarer Republik vgl. Marie-Emmanuelle Reytier, Les catholiques allemands et la République de Weimar. Les Katholikentage 1919-1932. 2 Bde. Lyon 2004.*
- 8| *Hugo Stehkämper, Konrad Adenauer als Katholikentagspräsident 1922. Formen und Grenzen politischer Entscheidungsfreiheit im katholischen Raum. Mainz 1977. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B: Forschungen Bd. 21).*
- 9| *Thomas Großmann, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken 1945-1970. Mainz 1991. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 56)*

- 10| *Eine kritische Gesamtdarstellung der katholischen Kirche in der SBZ/DDR steht noch aus. Vgl. Christoph Kösters/Wolfgang Tischner (Hrsg.), Katholische Kirche in SBZ und DDR. Paderborn u.a. 2005.*
- 11| *Als neuere Gesamtdeutung Daniel Gerster, Friedensdialoge im Kalten Krieg. Eine Geschichte der Katholiken in der Bundesrepublik 1957-1983. Frankfurt/M. 2012.*
- 12| *Vgl. dazu zuletzt Stefan Voges, Konzil, Dialog und Demokratie. Der Weg zur Würzburger Synode 1965-1971. Paderborn u.a. 2015. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen Bd. 132).*
- 13| *Christoph Kösters/Claudio Kullmann/Antonius Liedhegener/Wolfgang Tischner, Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Sozialgeschichte 49 (2009), S. 485–526.*
- 14| *Zu diesem Prozess Antonius Liedhegener, Macht, Moral und Mehrheiten. Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960. Baden-Baden 2006. (Jenaer Beiträge zur Politikwissenschaft 11).*
- 15| *Vgl. dazu die angekündigte, aber noch nicht ausgelieferte Arbeit von Claudio Kullmann, „Gott braucht uns in der Politik!“. Die deutschen Katholikentage in Zivilgesellschaft und Politik 1978-2008. Berlin u.a. 2016.*
- 16| *Dieter Grande/Bernd Schäfer, Kirchenpolitik der SED. Auseinandersetzungen um das Katholikentreffen 1983-1987. Leipzig 1994.*
- 17| *Zum Verhältnis der west- und der ostdeutschen Katholiken im Kontext der Frage der deutschen Einheit vgl. Ulrich von Hehl/Hans Günter Hockerts (Hrsg.), Der Katholizismus – gesamtdeutsche Klammer in den Jahrzehnten der Teilung? Paderborn u.a. 1996.*
- 18| *Zu den Veränderungen in der Ausrichtung der Katholikentage vgl. den Bericht des gegenwärtigen Geschäftsführers der Katholikentage, Martin Stauch, Von der Kundgebung zum Event. Über einige neuere Entwicklungen in der Geschichte des Katholikentages, in: Ronald Lambrecht/Ulf Morgenstern (Hrsg.), „Kräftig vorangetriebene Detailforschungen“. Aufsätze für Ulrich von Hehl zum 65. Geburtstag. Leipzig 2012, S. 107-119.*

Der soziale Katholizismus: Erfolge der Vergangenheit – Ziele für die Zukunft

Arnd Küppers

Getreu der Dialektik historischer Konflikte entsteht der Sozialkatholizismus als progressive gesellschaftliche Bewegung ausgerechnet zu einer Zeit, als sich in der Kirche der Antimodernismus breit macht, also die kämpferische Ablehnung alles dessen, was die Neuzeit an liberalen Errungenschaften mit sich gebracht hat. Dieser Antimodernismus hat seinen Ursprung in der Französischen Revolution und den daraus erwachsenden, sich im 19. Jahrhundert fortsetzenden Konflikten zwischen Kirche und Staat. Binnen weniger Jahre musste die Kirche den weitgehenden Verlust politischer, wirtschaftlicher und kultureller Macht hinnehmen, die sie über Jahrhunderten angesammelt hatte. In Deutschland vollzog der *Reichsdeputationshauptschluss* (1803) die Säkularisation der geistlichen Reichsstände und die Enteignung der meisten kirchlichen Güter, und mit der Auflösung des *Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation* (1806) verlor die katholische Kirche ihre politische Schutzmacht. Die Beschlüsse des *Wiener Kongresses* (1815) hatten schließlich zur Folge, dass Millionen Katholiken, etwa im Rheinland und Westfalen, unter die Herrschaft protestantischer Fürsten gerieten. Für viele Katholiken, Kleriker und Laien gleichermaßen, bedeutete diese historische Erfahrung ein Trauma, das sich wie ein Schatten über die europäische Kirchengeschichte des 19. und noch des frühen 20. Jahrhunderts legte.

Gab es anfangs noch Versuche einer katholischen Rezeption der Philosophie der Aufklärung, so wichen diese nach der Revolution einer Fundamentalkritik des aufklärerischen Autonomiedenkens und des Liberalismus. Das war der Beginn des „Ultramontanismus“, einer Bewegung, die sich scharf gegen den Zeitgeist und die Bevormundung der Kirche durch den Staat wendete. Ab den 1840er Jahren verbreitete sich der Ultramontanismus überall in Deutschland, nach und nach wurden die Bischofsstühle mit Männern dieser Richtung besetzt. Aber dies war nicht nur eine kirchenpolitische, sondern eine geradezu kulturelle Bewegung, die überhaupt erst den modernen Katholizismus hervorgebracht hat. Antimodernismus, Klerikalisierung und Uniformierung der Kirche waren dabei nur die eine Seite der Medaille.

Auf der anderen Seite hingegen kam es zu einer Popularisierung der Glaubensformen und des kirchlichen Lebens. Und auch die außerkirchlichen Lebensbereiche wurden katholisch überformt, indem die Gläubigen in ein nahezu alle Lebens- und Sozialbereiche abdeckendes katholisches Vereinswesen eingebunden wurden. So entstand der „Katholizismus als Sozialform“¹, das katholische Milieu, das die deutsche Geschichte für mehr als hundert Jahre entscheidend mitprägen sollte. Der Historiker Thomas Nipperdey spricht von einer regelrechten „katholischen ‚Subkultur‘ von unerhörter Dichte und Intensität“².

Die List der Geschichte liegt in diesem Fall darin, dass trotz der zunehmenden Klerikalisierung und Hierarchisierung des kirchlichen Lebens diese Mobilisierung der katholischen Massen in sozialer Hinsicht stark egalisierend wirkte. Auch wenn sie in der kirchlichen Hierarchie nichts zu sagen hatten, wurden die Laien und der niedere Klerus im politischen und gesellschaftlichen Leben zur bestimmenden Größe. Und weil im Milieukatholizismus die Konfession das wesentliche verbindende Element war, trat die Bedeutung anderer Unterschiede, wie vor allem die Zugehörigkeit zu einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse, in den Hintergrund. Das ist einer der Gründe, weshalb der entstehende politische Katholizismus von Anfang an auch offensiv die Soziale Frage thematisierte. Aus diesem Grund konnte die katholische Zentrumspartei seit 1870 zu der ersten deutschen Volkspartei werden, die von der Mehrzahl der Katholiken über alle sozialen Schichten hinweg gewählt wurde. Zentrumspolitiker wie Georg von Hertling (1843-1919) und Franz Hitze (1851-1921) gehörten zu den profiliertesten Sozialpolitikern im Kaiserreich. Hitze war auch einer der Initiatoren des 1890 gegründeten *Volkvereins für das katholische Deutschland*, der sich vor allem der sozialpolitischen Bildung christlicher Gewerkschafter und der Propagierung der Ideen des Sozialkatholizismus widmete. Vor dem Ersten Weltkrieg zählte der Volksverein rund 800.000 Mitglieder und mehr als 15.000 ehrenamtliche Mitarbeiter. Der organisierte Sozialkatholizismus wurde so zu der nach der Sozialdemokratie erfolgreichsten sozialen Massenbewegung in Deutschland.

Sozialdemokratie und Sozialkatholizismus hatten dabei das gleiche „Geburtsthema“: die *Arbeiterfrage*. Ausgangspunkt des so bezeichneten epochalen Konflikts war das Bestreben, das von der aufklärerischen Philosophie propagierte Selbstverfügungsrecht des Menschen

auch im Wirtschafts- und Arbeitsleben durchzusetzen. Genau das war das Ziel der Einführung der Berufs- und Gewerbefreiheit zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Die Realität allerdings wollte sich dieser hehren Idee nicht fügen. Die bald unübersehbare Tatsache, dass der formal freie Arbeitsvertrag für den einzelnen Arbeitnehmer zu einem Dokument realer Unfreiheit pervertierte, wurde die prägende, schockierende Erfahrung einer ganzen Epoche. Karl Marx hat diesen Zusammenhang mit dem ihm eigenen Sarkasmus dadurch ausgedrückt, dass er den Arbeitsmarkt als „ein wahres Eden der angeborenen Menschenrechte“³ karikierte.

Marx freilich steht für die Idee der revolutionären Antwort auf die Soziale Frage. Sein revolutionäres Programm lastete jahrzehntelang schwer auf der jungen Sozialdemokratie. Gegen die für höhere Löhne und bessere Arbeitsbedingungen streitende junge Gewerkschaftsbewegung wettete Marx, „dass sie gegen Wirkungen kämpft, nicht aber gegen die Ursachen dieser Wirkungen; dass sie zwar die Abwärtsbewegung verlangsamt, nicht aber ihre Richtung ändert; dass sie Palliativmittel anwendet, die das Übel nicht kurieren. [...] Statt des konservativen Mottos ‚Ein gerechter Tagelohn für ein gerechtes Tagewerk!‘, sollte sie auf ihr Banner die revolutionäre Losung schreiben: ‚Nieder mit dem Lohnsystem!‘“⁴.

Diese untrennbare Verknüpfung von Lohnarbeit und Entfremdungscharakter der Arbeit, die der Analyse der Sozialen Frage bei Marx zugrundeliegt und die sein ganzes politisch-ökonomisches Programm bestimmt, bildet schon im Ansatz den entscheidenden Unterschied zum Sozialkatholizismus. Zwar gab es auch im Katholizismus konservative Kräfte, die von einer ständischen Reorganisation der Industriegesellschaft träumten, aber der Mainstream des deutschen Sozialkatholizismus verfolgte spätestens seit der Reichsgründung den Weg der Sozialreform. Der Mainzer „Arbeiterbischof“ Wilhelm Emmanuel von Ketteler beschrieb diesen bereits 1869 in einem Referat vor der Fuldaer Bischofskonferenz wie folgt: „Da also das ganze System nicht umzustößen ist, so kommt es darauf an, es zu mildern, für alle einzelnen schlimmen Folgen desselben die entsprechenden Heilmittel zu suchen und auch die Arbeiter, soweit möglich, an dem, was an dem System gut ist, an dessen Segnungen Anteil nehmen zu lassen.“⁵

Kettelers Kritik an dem real existierenden Kapitalismus und an den herrschenden Arbeitsbedingungen fiel dabei kaum weniger scharf aus

als die von Karl Marx. Der entscheidende Unterschied aber war: Anders als Marx lehnten Ketteler und der Sozialkatholizismus das Lohnarbeitsverhältnis nicht grundsätzlich ab. Abgelehnt wurde lediglich die zeitgenössische *laissez-faire-liberale* Vorstellung völliger Gestaltungsfreiheit des Arbeitsvertrages. Bereits Ketteler trat deshalb für eine staatliche Arbeiterschutzgesetzgebung, für eine gewerkschaftliche Organisation der Arbeiter und sogar schon für das Streikrecht ein. Der letztgenannte Punkt ist deshalb so bemerkenswert, weil der Streik als Mittel des Arbeitskampfes noch lange Zeit durchaus umstritten war – zwar nicht bei den sozialpolitisch und gewerkschaftlich aktiven Katholiken, wohl aber in manchen lehramtlichen Stellungnahmen zur Soziallehre. Der Arbeitskampf wurde – und das mit Blick auf die Realität dieser Auseinandersetzungen im 19. und frühen 20. Jahrhundert nicht ganz zu Unrecht – als Element des Klassenkampfes gesehen, wie er im Mittelpunkt der marxistischen Theorie steht. Diese Idee des Klassenkampfes aber steht den traditionellen Gesellschaftsidealen des Katholizismus, dem ursprünglich ein organisches Gemeinschaftsdenken zugrunde liegt und in dessen Mittelpunkt noch heute das Gemeinwohl steht, diametral entgegen.

Hingegen fand die Idee des Tarifvertrages, also der kollektivvertraglichen Regelung der Arbeits- und Lohnbedingungen im Konsens von Arbeitgebern und Arbeitnehmern, gerade vor dem Hintergrund der Gemeinschafts- und Gemeinwohlorientierung im Sozialkatholizismus von Anfang an großen Anklang. Der sozialpolitische Sprecher der Zentrumsfraktion Franz Hitze plädierte bereits 1898 dafür, „[d]ie individuelle Regelung des Arbeitsvertrages und des Lohnes [...] durch die ‚collective‘ der Berufsorganisation“⁶ zu ersetzen. Der Regierung, die tendenziell skeptisch, und der Industrie, die mehrheitlich ablehnend gegenüber der Tarifvertragsidee war, hielt er entgegen, dass „die Stärkung der Gewerkvereine am ersten dem Klassenkampf entgegenzuwirken geeignet ist.“⁷ Hitze bewies damit eine enorme Weitsicht. 1981 hat kein Geringerer als Jürgen Habermas festgestellt: „Die rechtliche Institutionalisierung des Tarifkonflikts ist zur Grundlage einer reformistischen Politik geworden, die eine sozialstaatliche Pazifizierung des Klassenkonflikts herbeigeführt hat.“⁸ Erst diese soziale Abfederung und Rahmung hat den Kapitalismus im großen, das 20. Jahrhundert beherrschenden Kampf der Systeme über den Kommunismus siegen lassen, denn: „Unter diesen Verhältnissen hat sich der designierte Träger einer künftigen Revolution, das Proletariat, als Proletariat aufgelöst.“⁹

Von Anfang an aber war es das Ziel des Sozialkatholizismus, das Tarifvertragswesen zu einer wirklichen Tarifpartnerschaft und einer noch umfassenderen Sozialpartnerschaft auszubauen. Mit dem darin zum Ausdruck kommenden Gesellschaftsideal hat der Sozialkatholizismus einen wesentlichen Beitrag zur Entwicklung der konsensorientierten Sozialkultur in Deutschland geleistet, die, auf das Ganze gesehen, vielleicht noch wichtiger war und heute noch ist als die in 150 Jahren erreichten institutionellen Fortschritte. Gleichwohl hat der Sozialkatholizismus auch hier eine beachtliche Bilanz vorzuweisen, nicht zuletzt mit Blick auf die Geschichte der jungen Bundesrepublik und die Entwicklung der Sozialen Marktwirtschaft. Der Sozialkatholizismus war hierbei so erfolgreich, dass Ralf Dahrendorf 2004 feststellen konnte: „Wer in Deutschland von Sozialer Marktwirtschaft spricht [...] meint Ludwig Erhard plus katholische Soziallehre, jenes Programm der Unvereinbarkeiten, das die frühe CDU und CSU prägte und in gewissem Maße bis heute prägt, wobei die SPD es nach Bad Godesberg 1960 und mehr noch nach Karl Schiller übernommen hat.“¹⁰

Dahrendorf, darauf deutet das Wort „Unvereinbarkeiten“ schon hin, meinte das 2004 keineswegs unkritisch. Es war die Zeit der Agenda 2010, und der Liberale Dahrendorf meinte damals, es bräuchte, um die Soziale Marktwirtschaft zukunftsfest zu machen, weniger katholische Soziallehre – für Dahrendorf ein Synonym für Sozialpolitik – und wieder mehr Ludwig Erhard – für ihn ein Synonym für freien Markt. Zumindest in dieser Pauschalität hat sich diese Forderung inzwischen überlebt. In der Finanzmarktkrise der Jahre 2007 bis 2009 hat sich eindrucksvoll gezeigt, dass der primitive Neoliberalismus mit seiner pauschalen Forderung nach weniger Staat und mehr Markt gescheitert ist. Auch ist hier deutlich geworden, dass bestimmte sozialrechtliche Vorkehrungen – Stichwort: Kurzarbeitergeld – sehr hilfreich sein können, um eine Volkswirtschaft ohne allzu große soziale Verwerfungen durch eine solche Krise zu bringen. Nach dieser einschneidenden Episode ist die wirtschaftspolitische Diskussion inzwischen wieder viel differenzierter geworden. Gegenüber der Ideologie des Neoliberalismus in seiner vulgären Form hat das ordnungspolitische Denken wieder an Bedeutung gewonnen. Ordnungspolitik ist eine der Schlüsselideen des Neoliberalismus in seiner ursprünglichen, anspruchsvollen Form bei Walter Eucken und anderen; sie weist außerdem eine unübersehbare Nähe zu der als Ordnungsethik konzipierten katholischen Soziallehre auf. Der soziale Katholizismus sollte

deshalb die Gunst der Stunde nutzen und daran mitwirken, die jahrzehntelange ideologische – und ziemlich sinnlose – Entgegensetzung von Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik aufzubrechen. Eine moderne Sozialpolitik sollte heute immer auch ordnungspolitisch durchdacht sein. Das heißt, Sozialpolitik sollte soziale Zwecke möglichst durch solche Instrumente zu erreichen suchen, die die Funktionalität des Marktes – insbesondere fairen Wettbewerb und freie Preisbildung – nicht beeinträchtigen. Wirtschaftspolitik wiederum sollte immer auch das Ziel der sozialen Gerechtigkeit berücksichtigen. Soziale Ungerechtigkeiten – auch das haben die Krisenjahre sehr deutlich gemacht – sind keineswegs nur ein moralisches Problem, sondern sie verursachen hohe volkswirtschaftliche Opportunitätskosten. Es ist richtig, dass jede Volkswirtschaft sich heute strukturell an die Herausforderungen des globalisierten Marktes anpassen muss. Zugleich muss aber auch dafür gesorgt werden, dass alle Bürger einen gerechten Anteil an den dadurch erreichten volkswirtschaftlichen Erträgen erhalten. Bischof Kettelers Forderung von 1869 kann deshalb auch heute noch, in Zeiten der Globalisierung, als programmatische Aussage des Sozialkatholizismus gelten: „Da also das ganze System nicht umzustoßen ist, so kommt es darauf an, es zu mildern, für alle einzelnen schlimmen Folgen desselben die entsprechenden Heilmittel zu suchen und auch die Arbeiter [heute würde man wohl sagen: alle Menschen, insbesondere die Schwachen; AK], soweit möglich, an dem, was an dem System gut ist, an dessen Segnungen Anteil nehmen zu lassen.“

Kritik an der in die Jahre gekommenen Marktwirtschaft gab es um die Jahrtausendwende aber nicht nur von marktliberaler Seite, sondern auch von links. Besonders prominent ist diejenige des dänischen Soziologen Gøsta Esping-Andersen, der in seinem 1990 erschienenen Buch *The Three Worlds of Welfare Capitalism* die von der katholischen Soziallehre inspirierten Wohlfahrtsstaaten, wie sie beispielsweise in Deutschland und Österreich existieren, als „konservativ“ und „korporatistisch“ kritisiert. Dieses Modell ist für ihn zwar besser als das „angelsächsische“, das archetypisch in den USA verwirklicht ist, aber deutlich schlechter als das „skandinavische“ Modell, das sich durch einen starken Wohlfahrtsstaat auszeichnet, der alle Bürger unabhängig von ihrem Beruf und sozialen Status in ein und dasselbe System der sozialen Sicherung einbezieht und soziale Gleichheit auf hohem Niveau garantieren soll.

Auch diese Kritik hat sich inzwischen weitgehend überlebt. Der skandinavische Wohlfahrtsstaat ist wegen drohender Überforderung des Staates an seine Grenzen gestoßen und hat deutlich abspecken müssen. Dänemark, aber auch Finnland, haben sich inzwischen sogar weitgehend bzw. stark von dem von Esping-Andersen idealisierten „skandinavischen Modell“ verabschiedet. Das altehrwürdige, aus der katholischen Soziallehre stammende und von Esping-Andersen so gering geschätzte Subsidiaritätsprinzip („korporatistisch“ und „konservativ“) dagegen erfreut sich als Leitprinzip für sozialstaatliche Strukturreformen wieder großer Popularität, weil es einen Weg zwischen der Skylla des Etatismus und der Charybdis der reinen Marktgesellschaft weist.

Recht hatte Esping-Andersen aber, dass sich wohlfahrtsstaatlicher Anpassungsdruck heute keineswegs nur aus den durch die Globalisierung verändernden volkswirtschaftlichen Rahmenbedingungen, sondern auch aus weiteren sozio-ökonomischen Veränderungen ergibt. Beispielsweise ist das Normalarbeitsverhältnis heute genauso wenig mehr eine Selbstverständlichkeit wie die Familie als lebenslange Ehe mit mindestens zwei Kindern, in denen der Vater Vollzeit und die Mutter allenfalls Teilzeit arbeitet. Gerade die Erosion der traditionellen Familie ist dabei ein Umstand, der manche in der katholischen Kirche schmerzt. Aber auch und gerade die kirchliche Soziallehre kann nicht einfach weiter unverdrossen auf Selbstverständlichkeiten setzen, die keine mehr sind. Es gilt, was der Jesuit und Sozialethiker Hermann Josef Wallraff einmal gesagt hat: die katholische Soziallehre ist ein Gefüge von offenen Sätzen, die entsprechend den sozialen Herausforderungen der konkreten Zeit und Gesellschaft inhaltlich gefüllt werden müssen.¹¹

Die Soziale Frage stellt sich heute nicht mehr als Arbeiterfrage, die im 19. Jahrhundert den Entstehungshintergrund des Sozialkatholizismus bildete. Die soziale Konfliktlinie verläuft heute anders als damals nicht mehr zwischen Kapital und Arbeit, zwischen „oben“ und „unten“. Heute trennt die soziale Konfliktlinie vielmehr diejenigen, die „drinnen“ sind, von denen, die „draußen“ bleiben, die ausgeschlossen sind von zentralen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Ressourcen unserer Gesellschaft. Anders als das Proletariat im 19. Jahrhundert ist die Gruppe derjenigen, die dieses Problem betrifft, heute sehr heterogen; zu ihr gehören Langzeitarbeitslose, prekär Beschäftigte, Behinderte, Alleinerziehende, Kinder aus sozial

schwachen Familien oder Migranten. Und es ist wohl kein Zufall, dass diese neue Herausforderung im nach wie vor stark gemeinwohlorientierten Sozialkatholizismus früher erkannt wurde als anderenorts. Bereits 1986 haben die US-amerikanischen katholischen Bischöfe in ihrem vielbeachteten Wirtschaftshirtenbrief „Economic Justice for All“ den traditionellen Begriff der sozialen Gerechtigkeit um das Ziel sozialer Inklusion erweitert und von „Beteiligungsgerechtigkeit“ gesprochen.¹² Inzwischen sind diese Begriffe in aller Munde, aber auch nach 30 Jahren liegt hier nach wie vor die große soziale Herausforderung, in Zeiten des Zuzugs von Millionen Flüchtlingen und Migranten vielleicht mehr denn je. Gerade die Flüchtlingskrise hat aber auch gezeigt, wie viel Solidaritätsressourcen in unserer Gesellschaft nach wie vor vorhanden sind, besonders auch in den Kirchen. Der soziale Katholizismus ist nicht tot, sondern höchst lebendig, auch wenn er sich heute oft in ganz anderen Erscheinungsformen zeigt als in früheren Zeiten.

- 1] *Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 1992, 80.*
- 2] *Thomas Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866-1918, Erster Band. Arbeitswelt und Bürgergeist, Sonderausg., München 1998, 439.*
- 3] *Karl Marx, Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie (Marx-Engels-Werke 23-25), Berlin 1962-64, Bd. 1, 189.*
- 4] *Karl Marx, Lohn, Preis und Profit, in: Marx-Engels-Werke, Bd. 16, Berlin 1962, 101-152, hier: 152.*
- 5] *Wilhelm Emmanuel von Ketteler, Ansprache vor der Fuldaer Bischofskonferenz vom 05.09.1869, in: Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. v. E. Iserloh, Bd. I.2, Mainz 1977, 429-451, hier: 438.*
- 6] *Franz Hitze, Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung, 4. Aufl., Mönchengladbach 1905, 14.*
- 7] *Franz Hitze, Reichstagsrede zur Bedeutung der Gewerkvereine (1898), in: Gabriel, Karl/Große Kracht, Hermann-Josef (Hrsg.), Franz Hitze (1851-1921). Sozialpolitik und Sozialreform, Paderborn u. a. 2006, 225-232, hier: 231.*
- 8] *Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1981, Bd. 2, 510.*
- 9] *Jürgen Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1971, 229.*
- 10] *Ralf Dahrendorf, Wie sozial kann die Soziale Marktwirtschaft noch sein? 3. Ludwig-Erhard-Lecture, Berlin 2004, 13.*
- 11] *Vgl. Hermann Josef Wallraff, Katholische Soziallehre – Leitideen der Entwicklung? Eigenart, Wege, Grenzen, Köln 1975, 26 ff.*
- 12] *Vgl. hierzu Arnd Küppers, Soziale Gerechtigkeit im Verständnis der Katholischen Soziallehre, in: Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, 165-174.*

Katholische Sozialethik und die Soziale Marktwirtschaft*

Nils Goldschmidt

Das Verhältnis von katholischer Sozialethik und Sozialer Marktwirtschaft ist kompliziert. Trotz zahlreicher Parallelen zwischen beiden Lagern – insbesondere in der Kritik an einem unregulierten Laissez faire-Liberalismus und an wirtschaftlicher Vermachtung sowie hinsichtlich der Bedeutung staatlicher Ordnungsaufgaben – wurden die Gemeinsamkeiten der Gedanken nur sehr zögerlich wahrgenommen. Anfang der 1950er Jahre betonte Oswald von Nell-Breuning, der Nestor der katholischen Soziallehre, noch, dass die Absage der Vordenker der Sozialen Marktwirtschaft an den Laissez faire und das Eintreten für einen neuen Liberalismus zwar „den Anschein erwecken [könne], als sei es dem Neo-Liberalismus gelungen, der individualistischen Verfälschung des alten Liberalismus sich zu entledigen und sich zu echtem Liberalismus zu läutern. Vielleicht mag er in Zukunft einmal wirklich dahin gelangen; bis jetzt aber hat der Neo-Liberalismus trotz des großen Fortschritts, den er namentlich auf wirtschaftliche Gebiet über den manchesterlichen Laissez-faire-Liberalismus hinaus gemacht hat, sich noch nicht vom Individualismus zu lösen vermocht.“¹

Dabei hätte alles so einfach sein können: Es gehört zu den schöneren Anekdoten um die Entstehung der Sozialen Marktwirtschaft, dass der Protestant Alfred Müller-Armack die Idee und den Begriff der Sozialen Marktwirtschaft hinter katholischen Klostermauern erdacht haben soll. Die Forschungsstelle für Allgemeine und Textile Marktwirtschaft der Universität Münster, die Müller-Armack seit 1941 leitete, war im Juli 1943 aus dem von Bomben bedrohten Münster in das an der holländischen Grenze gelegene Herz-Jesu-Kloster in Vreden-Ellewick verlegt

** Der Text beruht in Teilen auf: Nils GOLDSCHMIDT, Die Zukunft der Ordnungspolitik in der Sozialen Marktwirtschaft, in: Zeitschrift für Wirtschaftspolitik 63 (2014), S. 3-14 und Nils GOLDSCHMIDT, Ideengeschichtliche Trouvaillen: Protestantische Wurzeln und katholische Zweige der Sozialen Marktwirtschaft, in: Stephan WIRZ/Philipp W. HILDMANN (Hg.), Soziale Marktwirtschaft: Zukunfts- oder Auslaufmodell? Ein ökonomischer, soziologischer, politischer und ethischer Diskurs, Zürich 2010, S. 15-31.*

worden. Hier hat Müller-Armack sein im Dezember 1946 abgeschlossenes Werk „Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft“ geschrieben, in dem erstmals in einer Publikation der Begriff „Soziale Marktwirtschaft“ Verwendung findet. Die Erzählung über die Erfindung des Begriffs geht so: „Im zweiten Stock fliegt eine Tür auf, der Hausgast rennt die steinernen Stufen hinab und wedelt mit einem Manuskript. Auf dem Treppenabsatz bleibt er stehen, und in den Flur hinein ruft er: ‚Jetzt hab‘ ich es. Es muss *Soziale Marktwirtschaft* heißen! Sozial mit großem S.‘“² Wie viel Wahrheitsgehalt nun dieser Erzählung zugewilligt werden kann, muss offenbleiben, es steht aber außer Frage, dass Müller-Armack mit dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft mehr bezweckte als eine Kompromissformel für Politik und Öffentlichkeit zu ersinnen. Das „Soziale“ ist ihm vielmehr eine Chiffre für die in einer Gesellschaft vorherrschenden und zugleich geforderten Grundhaltungen und Werte. In seiner Einleitung zu „Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft“ schreibt er: „Die Wiederaufnahme der Grundsätze vernünftigen Wirtschaftens schließt keineswegs den Verzicht auf eine aktive und unseren sozialen und ethischen Überzeugungen entsprechende Wirtschaftspolitik ein.“³

Wie lässt sich das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft vor diesem Hintergrund inhaltlich umschreiben? Es sind zumindest drei Punkte, die das „Soziale“ der Sozialen Marktwirtschaft systematisch bestimmen können: Erstens und grundlegend geht es darum, die wirtschaftlichen Vorteile von Markt und Wettbewerb mit den Forderungen eines sozialen Ausgleichs zu verbinden. Es ist der fundamentale Anspruch dieses Konzepts, Lösungswege dafür aufzuzeigen, „wie die divergierenden Zielsetzungen sozialer Sicherheit und wirtschaftlicher Freiheit zu einem neuartigen Ausgleich gebracht werden können“, um nochmals Müller-Armack anzuführen.⁴ Und es ist diese Fragestellung nach dem Verhältnis von Sozialstaat und freier Marktwirtschaft, die bis heute zahlreiche tagesaktuelle Diskussionen prägt. Zweitens verweist das Attribut ‚sozial‘ auf einen *gesellschaftlichen* Anspruch der Sozialen Marktwirtschaft. Den geistigen Vordenkern dieses Programms ging es um mehr als um eine effiziente Wirtschafts- und Sozialordnung, sie zielten vielmehr auf eine umfassende Gestaltung der Gesellschaft (*societas*) ab. Angestrebt ist im Konzept der Sozialen Marktwirtschaft eine solche Ordnung des Gemeinwesens, in der prinzipiell allen jenseits von Klassenschranken gleiche Chancen zukommen. In diesem Sinne ist Ludwig Erhards „Wohlstand für alle“ nicht als ein bloßer Konsumismus zu verstehen, sondern dahinter steht ein verteilungspoliti-

ches Projekt, das jeder und jedem die Möglichkeit eröffnen soll, an den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Errungenschaften der Moderne teilzuhaben.⁵ Programmatisch fordert so auch Alfred Müller-Armack in seiner Idee einer „irenischen Formel“ (abgeleitet vom griechischen Begriff εἰρήνη – Frieden) die Versöhnung von wirtschaftlicher Effizienz und gesellschaftlichem Wollen, die zugleich auf einer Versöhnung unterschiedlicher Vorstellungen innerhalb der Gesellschaft beruhen muss. Drittens lässt sich das soziale Anliegen der Sozialen Marktwirtschaft auch als ein genuin ethisches bzw. normatives Anliegen verstehen. Markt und Wettbewerb sind ein *Mittel* und nicht das *Ziel* der gesellschaftlichen Gestaltung. Das gesellschaftliche Ziel ist eine menschenwürdige Ordnung, die dem gelingenden Leben jedes Einzelnen dienlich ist. In klassischer Weise findet sich dieses Anliegen formuliert im Vorwort des von Franz Böhm und Walter Eucken begründeten Jahrbuchs „Ordo“: „Unsere Forderung beschränkt sich auf die Schaffung einer Wirtschafts- und Sozialordnung, in der wirtschaftliche Leistung und menschenwürdige Daseinsbedingungen gleichermaßen gewährleistet sind. Weil der Wettbewerb diesem Ziel dienstbar gemacht werden kann, das ohne ihn sogar unerreichbar bleibt, deshalb fordern wir ihn. Er ist Mittel, nicht letzter Zweck.“⁶ Dabei ist das spezifisch ethische Anliegen der Sozialen Marktwirtschaft im Sinne der christlichen Tradition zu verstehen. Ohne eine Hinwendung zu den religiösen Wurzeln der abendländischen Kultur war der Aufbau einer „civitas humana“ nicht denkbar: „[D]ie Marktwirtschaft ist nicht alles. Sie muss in einen höheren Gesamtzusammenhang eingebettet sein.“⁷ Alfred Müller-Armack spricht in diesem Zusammenhang vom „Metaökonomischen“ als Voraussetzung einer gelingenden Wirtschaftspolitik.⁸

Vor diesem Hintergrund einer ethisch fundierten Sozialen Marktwirtschaft als „Wirtschaft für den Menschen“ ist es umso erstaunlicher, dass der Dialog mit der katholischen Sozialethik und ihrem am Gemeinwohl orientierten Denken für lange Jahre so beschwerlich war. Die Gründe hierfür waren mannigfaltig: Prinzipiell gab es gegenüber den Ordoliberalen aus katholischer Sicht Misstrauen gegenüber dem individualistischen Kern des Liberalismus. War der neue Liberalismus nicht nur ein Liberalismus mit neuer Verpackung aber altem Inhalt, der das Wohl des Einzelnen, nicht aber der Gemeinschaft sieht? Auch mit Blick auf die praktische Wirtschaftspolitik gab es klare Unterschiede. Zwar leugneten die Vertreter der Sozialen Marktwirtschaft nicht die Notwendigkeit einer staatlichen Sozialpolitik, jedoch hatten

sie von Beginn an die Sorge, dass eine zu wohlmeinende Sozialpolitik die finanziellen Möglichkeiten des Staates langfristig überfordere und zum Einfallstor für Sonderinteressen werden könne. Nell-Breuning und andere sahen in der staatlichen Sozialpolitik hingegen gerade den Garant einer umfassenden staatlichen Absicherung gegen die Willkür des Wettbewerbs und somit als Anwalt der Arbeitnehmer. Zudem war es das Konzept der berufsständischen Ordnung, wie es sich in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ von 1931 findet, das für Liberale aufgrund des hörbaren Echos vormoderner Zunftstrukturen inakzeptabel war.

Erst Mitte der 1960er Jahre verändert sich das Klima. Mehr und mehr wurde deutlich, dass es trotz aller Unterschiede viele verbindende Elemente gab und es der katholischen Sozialethik wie der Sozialen Marktwirtschaft um einen dem Menschen dienenden, eingehegten Liberalismus geht. Die Diskussion der Enzykliken „Mater et Magistra“ und „Populorum Progressio“ in beiden Lagern versinnbildlicht diesen Annäherungsprozess. So findet Wilhelm Röpke klare Worte der Übereinstimmung: „Dem Verfasser von ‚Mater et Magistra‘ ist es nicht weniger klar als den ‚Neoliberalen‘, dass die rechte Antwort auf die große Frage [nach den Herausforderungen der Industriegesellschaft, N.G.] zweierlei umfassen muss: Die entschiedene Absage an den Sozialismus [...] und den offenen Blick auf die Ansatzpunkte einer Neugestaltung der Marktwirtschaft, welche Würde und Wert des Menschen, Freiheit und Gerechtigkeit, Person und Familie gegen die unleugbaren Gefahren der modernen Industriegesellschaft schützt.“⁹ Auch Oswald von Nell-Breuning betont die Gemeinsamkeiten: „Was Paul VI. über den Wettbewerb sagt – von großem Nutzen in voll entwickelten Volkswirtschaften, das heißt wo ausreichende Chancengleichheit gesichert ist oder sichergestellt wird, dagegen verderblich und zu Ungerechtigkeiten führend, wo starke und schwache, seien es einzelne, seien es Volkswirtschaften, miteinander konkurrieren –, wird jeder neoliberale Nationalökonom vorbehaltlos unterschreiben. Wer dagegen aufbegehrt, identifiziert sich mit einem Typ des Liberalismus – der Papst nennt ihn ‚ungehemmten Liberalismus‘, wir nennen ihn mit Alexander Rüstow ‚Paläoliberalismus‘ –, den wir ausgestorben glaubten, der aber, wie Reaktionen auf die Enzyklika beweisen, noch kräftig am Leben ist.“¹⁰

Es ist dieses Verständnis einer geordneten, chancengerechten, am Menschen ausgerichteten Marktwirtschaft, das zum Kristallisations-

punkt der Verständigung beider Denkschulen bis heute gelten kann. Von kirchlicher Seite ist es das große Verdienst des langjährigen Erzbischofs von Köln und Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, die engen Parallelen zwischen Sozialer Marktwirtschaft und der Freiburger Schule des Ordoliberalismus betont zu haben. Weite Teile des sozialetischen Werks von Höffner, der im Jahr 1940 seine volkswirtschaftliche Dissertation bei Walter Eucken in Freiburg abgeschlossen hatte, lassen sich als eine Art praktische Theologie ordnungsökonomischer Provenienz lesen. Mit Rekurs auf den Ordnungsbegriff und Verweis auf „Quadragesimo anno“ schreibt Höffner bereits 1949: „Wenn die Wirtschaft in eine vernünftige Ordnung gebracht ist, wird sie den Menschen so reichlich Güter zur Verfügung stellen, dass sie nicht bloß zur lebensnotwendigen und sonstigen ehrbaren Bedarfsbefriedigung ausreichen, sondern den Menschen die Entfaltung eines veredelten Kulturlebens ermöglichen, das im rechten Maße genossen dem tugendlichen Leben nicht nur nicht abträglich, sondern im Gegenteil förderlich ist“ (QA 75).“¹¹ Neben Höffner ist es insbesondere Anton Rauscher, dem langjährigen Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, zu verdanken, dass der Dialog zwischen den beiden Lagern in den vergangenen Jahrzehnten wesentlich intensiviert wurde.

Trotz dieser Annäherung und des engen Austauschs lässt sich seit einigen Jahren eine geradezu paradoxe Situation ausmachen. In den Wirtschaftswissenschaften allgemein, aber auch bei den Vertretern einer wie auch immer verstandenen Sozialen Marktwirtschaft scheint der Gedanke, Wirtschaft und Gesellschaft miteinander zu versöhnen, in den Hintergrund getreten zu sein. Im Vordergrund steht die Frage nach der effizienten Gestaltung von Märkten, der Regulierung einzelner Teilmärkte und die formal-mathematische Durchdringung dieses Prozesses. So hilfreich dies für Einzelfragen ist, ist doch das Denken in umfassenden Zusammenhängen, ist die Frage nach der Gestaltung der gesellschaftlichen Gesamtordnung verloren gegangen. In gewisser Weise hat die katholische Sozialethik diese Leerstelle aufgegriffen und wesentliche Impulse für die Weiterentwicklung einer am Menschen ausgerichteten Sozialen Marktwirtschaft geliefert.

Es ist insbesondere das Verdienst von Papst Johannes Paul II. hier wichtige Anregungen gegeben zu haben. Insbesondere seine letzte Sozialzyklika „Centesimus annus“ aus dem Jahr 1991 propagiert die Vorzüge einer Marktwirtschaft unter den Wirtschaftssystemen und

liest sich in weiten Teilen wie eine Schrift in der Tradition des Ordoliberalismus: „Die Wirtschaft, insbesondere die Marktwirtschaft, kann sich nicht in einem institutionellen, rechtlichen und politischen Leerraum abspielen. Im Gegenteil, sie setzt die Sicherheit der individuellen Freiheit und des Eigentums sowie eine stabile Währung und leistungsfähige öffentliche Dienste voraus. Hauptaufgabe des Staates ist es darum, diese Sicherheit zu garantieren, so dass der, der arbeitet und produziert, die Früchte seiner Arbeit genießen kann und sich angespornt fühlt, seine Arbeit effizient und redlich zu vollbringen.“ (CA, Nr. 48) Zentral ist für Johannes Paul II. die Schaffung einer staatlichen Rahmenordnung, die wirtschaftliche Freiheit erst ermöglicht, nicht aber der Eingriff des Staates in den marktlichen Ablauf selbst – ganz im Sinne der Sozialen Marktwirtschaft. Insgesamt spricht aus „Centesimus annus“ ein klares Konzept, dem es um eine systematische Verknüpfung ökonomischer Sachnotwendigkeiten und sozial-ethischen Grundsätzen geht.

In dieser Deutlichkeit trifft das auf die beiden jüngsten Sozialenzyklen nicht mehr zu. Doch gerade in „Caritas in veritate“, die Papst Benedikt XVI. im Sommer 2009 vorlegte, finden sich klare ordnungspolitische Überlegungen.¹² Es heißt dort: „Das Wirtschaftsleben [...] soll auf das Erlangen des Gemeinwohls ausgerichtet werden, für das auch und vor allem die politische Gemeinschaft sorgen muss.“ (CiV, Nr. 36) Dementsprechend hebt der Papst hervor: „Der Bereich der Wirtschaft ist weder moralisch neutral noch von seinem Wesen her unmenschlich und antisozial. Er gehört zum Tun des Menschen und muss, gerade weil er menschlich ist, nach moralischen Gesichtspunkten strukturiert und institutionalisiert werden.“ (CiV, Nr. 36) Analog zum Denken der Freiburger Schule fordert Benedikt zunächst die Gestaltung von gerechten Spielregeln und nicht die Moralisierung einzelner Spielzüge. Im Zentrum steht die politische und moralische Rahmenordnung, die die wirtschaftlichen Akteure anhält, sich entsprechend der rechtlichen Vorgaben zu verhalten. In der Enzyklika findet sich freilich mehr: Neben der klassischen ordnungsethischen Botschaft von der Bedeutung der Rahmenordnung werden die politischen, ökonomischen und vor allem gesellschaftlichen Bedingungen zu Beginn des 21. Jahrhunderts diskutiert. Benedikt geht es auch um die Chancen einer zivilgesellschaftlichen Erneuerung der Wirtschaftsordnung: „Es ist im Interesse des Marktes, Emanzipierung zu fördern, aber um dies zu erreichen, darf er sich nicht nur auf sich selbst verlassen, denn er ist nicht in der Lage, von sich aus das zu errei-

chen, was seine Möglichkeiten übersteigt. Er muss vielmehr auf die moralischen Kräfte anderer Subjekte zurückgreifen, die diese hervorbringen können.“ (CIV, Nr. 35) Eine Überlegung, die auch aus ordnungspolitischer Sicht zu diskutieren wäre.

Schwieriger ist es, Bezüge von der Sozialenzyklika von 2015, „Laudato Si“, zur Sozialen Marktwirtschaft zu ziehen. Viele Aussagen dort klingen durchaus markt- und konsumkritisch. Hintergrund für diese Passagen sind Erfahrungen und Beobachtungen – insbesondere aus dem lateinamerikanischen Kontext – und nicht so sehr das Ergebnis einer systematischen Analyse wirtschaftlicher Prozesse. Doch das bedarf es auch gar nicht. Wichtig ist, dass Papst Franziskus in dem Text Ansprüche formuliert, der sich eine moderne und auf die Zukunft gerichtete Soziale Marktwirtschaft stellen muss. Sicher ist, dass der Markt allein diese Herausforderungen nicht meistern kann: „Wieder einmal ist es gut, eine magische Auffassung des Marktes zu vermeiden, die zu der Vorstellung neigt, dass sich die Probleme allein mit dem Anstieg der Gewinne der Betriebe oder der Einzelpersonen lösen.“ (LS 190) Es sind die Fragen nach einem ökologisch verantworteten Wirtschaften, nach den Bedingungen eines menschengemäßen qualitativen Wachstums und die Ursachen und möglichen Begrenzungen wirtschaftlicher Macht – gerade in globaler Perspektive –, die der Papst benennt und auf die eine Soziale Marktwirtschaft in den kommenden Jahren und Jahrzehnten Antworten finden muss.

Sich weiterhin gemeinsam auf den Weg zu einer „Wirtschaft für den Menschen“ zu begeben, wird ein Gewinn für die katholische Sozialethik wie für die Soziale Marktwirtschaft sein. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz und Erzbischof von München und Freising, Reinhard Kardinal Marx, hat es kürzlich auf den Punkt gebracht: „Was wir brauchen ist ein Umdenken und eine Rückbesinnung auf eine menschengemäße Marktwirtschaft, nur eine solche Marktwirtschaft ist eine wahrhaft Soziale Marktwirtschaft. [...] Verliert die Marktwirtschaft ihre Menschlichkeit, verliert sie ihren Maßstab und damit ihre Legitimation. Unsere bleibende Aufgabe ist es, Wirtschaft dem Menschen zugewandt zu gestalten und das heißt: freiheitlich und chancengerecht zugleich. Ich sehe hier [...] keinen Gegensatz von wirklichem ‚Ordo-Liberalismus‘ und Katholischer Soziallehre, denn beide Ansätze wollen ja über einen nur an Kapitalverwertungsinteressen orientierten Kapitalismus hinausdenken.“¹³

- 1] Oswald von NELL-BREUNING: *Liberalismus*, in: *Wörterbuch der Politik*, Freiburg 1951, S. 218.
- 2] Cornelia SCHMERGAL, *Deutsche Wirtschaftsordnung: Ersonnen hinter Klostermauern*, <http://www.wiwo.de/politik/deutschland/60-jahre-soziale-marktwirtschaft-deutsche-wirtschaftsordnung-ersonnen-hinter-klostermauern/5440438.html> (Abruf: 01.03.2016). Siehe auch Alfred MÜLLER-ARMACK, *Wirtschaftspolitik als Beruf* [1969], wieder abgedruckt in: Jürgen SCHNEIDER/Wolfgang HARBRECHT (Hg.), *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik in Deutschland (1933–1993)*, Stuttgart 1996, S. 290.
- 3] Alfred MÜLLER-ARMACK, *Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft* [1947], wieder abgedruckt in: DERS., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Bern/Stuttgart 1976, S. 20.
- 4] Alfred MÜLLER-ARMACK, *Stil und Ordnung der Marktwirtschaft* [1952], wieder abgedruckt in: DERS., *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Bern/Stuttgart 1976, S. 236.
- 5] Ludwig ERHARD, *Wohlstand für alle*, Düsseldorf 2000 [1957].
- 6] *Ordo* 1 1948, S. XI.
- 7] Wilhelm RÖPKE, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Bern/Stuttgart 1979 [1958], S. 146.
- 8] Alfred MÜLLER-ARMACK, *Wirtschaftspolitik als Beruf* [1969], wieder abgedruckt in: Jürgen SCHNEIDER/Wolfgang HARBRECHT (Hg.), *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik in Deutschland (1933–1993)*, Stuttgart 1996, S. 300.
- 9] Wilhelm RÖPKE, *Die Enzyklika «Mater et Magistra» in marktwirtschaftlicher Sicht*, wieder abgedruckt in: DERS., *Wort und Wirkung*, Ludwigsburg 1964, S. 317.
- 10] Oswald von NELL-BREUNING, *Warum soviel Aufregung?*, in: Anton Rauser (Hg.), *Ist die katholische Soziallehre antikapitalistisch?* Köln 1968, S. 22 f.
- 11] Joseph HÖFFNER, *Sozialethik und Wirtschaftsordnung*, wieder abgedruckt in: DERS., *Gesellschaftspolitik aus christlicher Verantwortung. Reden und Aufsätze*. Band 1. Herausgegeben von Wilfrid Schreiber und Wilhelm Dreier, Münster: Regensberg 1964 [1949], S. 26. Siehe hierzu auch: Norbert TRIPPEN, *Joseph Kardinal Höffner (1906–1987)*. Band I: *Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962*, Paderborn 2009, IV. Kapitel sowie Nils GOLDSCHMIDT/Ursula NOTHELLE-WILDFEUER (Hg.), *Christliche Gesellschaftslehre und Freiburger Schule. Zur Aktualität des Denkens von Joseph Kardinal Höffner*, Tübingen 2010.
- 12] Siehe hierzu und zum Folgenden: Nils GOLDSCHMIDT/André HABISCH, *Was die Wirtschaftsethik vom Papst lernen kann*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 12. Februar 2010, S. 14.
- 13] Reinhard Kardinal MARX, *Wie viel Mensch verträgt die Wirtschaft?*, *Festrede zur Verleihung der Alexander-Rüstow-Plakette*, München am 25. Juni 2015, http://www.asm-ev.de/Pub_Wie_viel_Mensch_vertraegt_die_Wirtschaft.html (Abruf: 02.03.2016).

Europäische Integration und Katholizismus in Deutschland (1945-1990)

Christoph Kösters

Lange Zeit galt die europäische Integration vor allem als politisch und wirtschaftlich zu beschreibende Erfolgsgeschichte. Der Weg Europas erscheint dabei vornehmlich als dialektischer Krisen- und Konvergenzprozess, der in Gänze bislang zu einer immer stärkeren Einheit geführt hat. Seit einiger Zeit wächst ein neues Interesse an den kulturellen Zusammenhängen dieses Prozesses. Das Augenmerk richtet sich insbesondere darauf, welche Bedeutung Religion für die „kulturellen Selbstbesinnungen“ und europäische Identitätsstiftung zukommt.¹ Gefragt wird nicht nur nach dem Beitrag, den die Religionsgemeinschaften in Europa auf ihrem ureigenen Feld zu dieser Erfolgsgeschichte beisteuern. Sie gelangen zugleich als Akteure in den Blick, die verschiedene Erfahrungen europäischer Integration mit Leitbildern und Europa-Erzählungen (Narrativen) zur Deckung zu bringen suchten. Die Aufmerksamkeit für solche kulturellen Sinnstiftungen hat jüngst noch einmal zugenommen, seitdem mit den gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Krisen Europas auch die anscheinend selbstverständlichen Vorstellungen von Europa bedroht zu sein oder gar zu zerfallen scheinen – also Diskrepanzen zwischen gesellschaftspolitischen Erfahrungen und identitätsstiftenden Europa-Narrativen sichtbar werden.² Solches Interesse ist keineswegs zufällig oder gar neu. 1979 konstatierte der Münchner Erzbischof Joseph Kardinal Ratzinger zutreffend, die Identität Europas entwickle sich immer dann weiter, wenn sie mit Gegenbildern konfrontiert werde.³

Mit gutem Grund wird die Geschichte der Christdemokratie nach 1945 in Europa in die Erfolgsgeschichte des europäischen Einigungsprozesses hinein verwoben und dabei dem Katholizismus besonderes politisches Gewicht zugeschrieben. Der deutsche Bundeskanzler Konrad Adenauer, die Außenminister Frankreichs, Robert Schuman, und Italiens, Alcide de Gasperi – allesamt Katholiken – werden als „Gründungsväter Europas“ angesehen. Kritiker verweisen demgegenüber

nicht zu Unrecht darauf hin, dass Kurzschlüsse zwischen einer interesselgeleiteten Politik europäischer Integration und der katholischen Konfession der beteiligten Akteure nicht trennscharf nachzuweisen seien; den bereits bestehenden identitätsstiftenden Europa-Erzählungen werde deshalb lediglich eine christdemokratisch-katholische Variante hinzugefügt.

Worin besteht also der Beitrag des Katholizismus in Deutschland zur europäischen Integration, wenn die Antwort nicht allein im historischen Aufweis jenes Weges bestehen kann, den die „Adenauer-CDU“ beschritten hat? Die folgenden Ausführungen versuchen die Perspektive zu weiten: Zusätzlich zu der politischen Erfahrung des deutschen Katholizismus als Träger eines stets europäisch eingebundenen Nationalverständnisses wird seine bislang weithin unterbelichtet gebliebene Rolle religiös getragener Aussöhnung im „internationalen“ politischen Vorfeldraum fokussiert. Diese Erfahrungen sind nicht zu trennen von den ständigen Bemühungen, Christentum und Europa zu kulturellen Leitbildern von einem christlichen Europa zusammenzuführen.

Die deutschen Katholikentage wirkten nach 1945 mit ihren europäischen Standortbestimmungen sowohl in den binnenkatholischen Raum wie auch nach außen in den Bereich von politischer Kultur und Gesellschaft hinein. Der traditionell selbstbewusste deutsche Laienkatholizismus agierte dabei allerdings selten gänzlich ohne den deutschen Episkopat und – im Anfang noch wichtiger – den Papst bzw. den Heiligen Stuhl als seiner diplomatischen Interessenvertretung auf internationalem Parkett. Nimmt man dieses katholische Gefüge insgesamt in den Blick, zeigt sich, wie sehr Wirkung und Bedeutung seiner europapolitischen Aktivitäten und identitätsstiftenden Erzählungen entscheidend von den Wandlungen abhängen, die sein kulturelles Gedächtnis und sein religiöses Erbe als Teil der sich dynamisch ändernden Verhältnisse in Demokratie und Gesellschaft vollzogen.

Damit ist zugleich nahezu Selbstverständliches gesagt: Der deutsche Katholizismus leistete einen *Teil*/beitrag zur europäischen Integration. Wenn etwa die Wechselwirkungen zur protestantischen Ökumene nur gestreift werden können, ist damit nichts über deren eigenständige Bedeutung für den historischen Europadiskurs gesagt. Unter dieser Prämisse wird im Folgenden zunächst die Ausgangslage skizziert, die

sich nach 1945 durch einen „Eisernen Vorhang“ für Europa als konfessionellen Raum des Christentums ergab (1.). Sodann wird dem religiös-motivierten Beitrag nachgegangen, den die Katholiken auf auf einer Woge der Europabegeisterung in der Nachkriegszeit zur deutsch-französischen Aussöhnung beitrugen. Die später weit verbreitete, v.a. katholische Wahrnehmung der Christdemokraten Adenauer, Schuman und De Gasperi als „Gründungsväter“ eines vereinigten Europa vollzog sich nicht zuletzt vor dem Hintergrund dieses Wandels im Verhältnis zu Frankreich (2.). Anschließend wird gefragt, wie sich der im Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogene Paradigmenwechsel der katholischen Kirche auf ihren Beitrag zu den Debatten der langen 1960er Jahre über die Identität Europas auswirkte (3.). Schließlich wird die Bedeutung des deutschen Katholizismus für die Aussöhnung mit Polen als Teil der von Papst Johannes Paul II. vorangetriebenen religionspolitisch einflussreichen Öffnung Europas nach „Osten“ behandelt (4.) Alles in allem wird sich zeigen, wie sehr der spezifische Beitrag des Katholizismus zur europäischen Integration in einer historisch oft unterschätzten, politisch aber höchst wirksamen, recht zu verstehenden und heute mehr denn je zu decodierenden religiösen Symbol-Politik lag.

1. Westeuropa als dominant katholischer Konfessionsraum

„Europa wird christlich, oder es wird überhaupt nicht mehr sein.“⁴ Die Aussage des katholischen Religionsphilosophen Romano Guardini aus dem Jahre 1946 erfasst zutreffend die Bedeutung, die allgemein der christlichen Religion für Gegenwart und Zukunft Europas beigemessen wurde. Trotz oder – wie viele glaubten – gerade wegen zweier gewaltexzessiver Weltkriege war das Christentum zu Beginn der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts europaweit die bestimmende Religion. Nicht ganz ohne Stolz stellte Herbert Aufhofer im 1959 erschienen „Staatslexikon“ den quantitativen Vorsprung der Katholiken fest⁵: Von den rund 550 Millionen Europäern seien rund 212 Millionen (38,5%) katholisch, 120 Millionen protestantisch (22%) und die übrigen verteilten sich in nicht mehr zuverlässig feststellbarem Verhältnis auf Orthodoxe, Konfessionslose sowie islamische, jüdische und sonstige Minderheiten. Der Katholizismus habe seine Schwerpunkte in Süd-, West- und Ost-Europa (womit nicht nur das katholische Polen, sondern auch die beträchtlichen katholischen Bevölkerungsanteile unter den Slowaken, den Kroaten, den Ungarn und den Litauern gemeint waren), während Nord- und Zentral-Europa (einschließlich

Deutschlands) mehrheitlich protestantisch bestimmt sei; die orthodoxen Kirchen seien praktisch auf den Balkanraum und den europäischen Teil der Sowjetunion beschränkt. Religionspolitisch seien Staat und Kirche in den meisten Staaten verfassungsmäßig getrennt; allein in Italien und Spanien, den evangelisch-lutherischen Kirchen Skandinaviens sowie der orthodoxen Kirche Griechenlands bestehe noch ein Staatskirchentum, zudem in der anglikanischen Kirche Großbritanniens.

Auf die Wahrnehmung Europas wirkte sich gravierend aus, dass nach 1945 ein Großteil des alten Mitteleuropa und das östliche Europa nahezu vollständig hinter dem „Eisernen Vorhang“ verschwand. Europa blieb seitdem auf seine westlichen, südlichen und nördlichen Staaten begrenzt. Das katholische Österreich und die katholischer gewordene Bundesrepublik Deutschland wurden im „Kalten Krieg“ zu östlichen „Vorposten“ an der ideologischen Nahtstelle der Systeme. In den 1950er Jahren proklamierte der belgische Prämonstratenserpater und Gründer des katholischen Werks „Kirche in Not“, Werenfried van Straaten, die Errichtung sogenannter Gottesburgen entlang der deutsch-deutschen Grenze.⁶ Die weltanschauliche Systemkonkurrenz zwischen West und Ost wurde besonders in seiner Anfangsphase zusehends religiös aufgeladen: Das christliche Europa war geteilt zwischen religiöser Freiheit auf der westlichen Seite und ihrer Unterdrückung auf der östlichen. Kaum anderswo wurde dies sichtbarer als in Berlin, wo etwa die Errichtung von Mauer und Stacheldraht entlang der Ost-Berliner Sektorengrenze im August 1961 die Pfarrei St. Michael gewaltsam durchschnitt.⁷

Kirchenstatistisch erschienen vor allem die Katholiken als Gewinner der Teilung Europas. Doch Aufhofers eindrucksvolle Zahlen verdeckten die religiösen Veränderungen, die nach 1945 mit Flucht und Vertreibungen aus den osteuropäischen Staaten – den baltischen Staaten, Polen, der Sowjetunion und der Tschechoslowakei – einhergingen. In Polen entstand mit der von den Siegermächten des Zweiten Weltkriegs sanktionierten Verschiebung der Staatsgrenzen nach Westen erstmals eine ethnisch und religiös nahezu geschlossene katholische Staatsnation. Anders verlief die Entwicklung in Deutschland: Das einst dominant protestantische Deutsche Reich wurde als föderale Bundesrepublik konfessionell nahezu paritätisch, was sich politisch in der Gründung der interkonfessionellen CDU zu-

kunftsweisend niederschlug. Bis in den Alltag beider christlichen Kirchen blieben die alten konfessionellen Abgrenzungen allerdings spürbar: Mit ihrem „unsichtbaren Fluchtgepäck“⁸ religiöser und kultureller Vorerfahrungen trafen die heimatvertriebenen Flüchtlinge nahezu unvermittelt auf die volksfromme Religiosität der Einheimischen. Unter der Oberfläche der konservativen Adenauer-Ära gerieten in der jungen Bundesrepublik die überkommenen konfessionellen Grenzen und ihre abgegrenzten Sozialmilieus unter Druck. Zu Beginn der 1960er Jahre ist dann in allen westeuropäischen Staaten ein nachhaltiger Rückgang der christlichen und insbesondere der katholischen Kulturpraxis zu beobachten.⁹ Der französische Historiker René Rémond hat den tiefgreifenden Wandel kirchengebundener Religionspraxis und das Verlöschen ihrer Symbole als „'Entweihung' der Zeit“ bezeichnet; der deutsche Historiker Thomas Großbölting spricht vom „verlorenen Himmel“.¹⁰

Kirchliche Zeitgenossen haben den (bis heute andauernden) Prozess ursächlich auf die Auswirkungen der Industrialisierung, der modernen Verstädterung und den nach dem Krieg rasch wieder ansteigenden Wohlstand zurückgeführt. Die Kritik geistlicher Kirchenführer am „praktischen Materialismus“ einer voranschreitenden Säkularisierung des christlichen Glaubens zog sich wie ein roter Faden durch zahllose Stellungnahmen dieser Jahre. Die Kirchenvertreter stimmten darin ungewollt mit den agnostischen bzw. atheistischen Religionskritikern überein, die aus denselben Beobachtungen aber den gegensätzlichen Schluss vom unausweichlichen Ende von Christentum und Religion in der Moderne zogen.¹¹ In den katholischen Diskussionen über die Zukunft eines christlichen Europas spiegelte sich die Erfahrung der Säkularisierung in zweifacher Weise wider: als krisenhafte Gefährdung sowohl durch den westlich-praktischen als auch durch östlich-theoretischen Materialismus.

2. Nach 1945: Aussöhnung mit dem französischen Erbfeind

Am Neubeginn der Geschichte Europas nach dem Zweiten Weltkrieg standen Erfahrungen des Zivilisationsbruchs. Binnen dreier Generationen war Europa durch zwei Weltkriege verwüstet worden – mit jeweils katastrophalen Auswirkungen: der Zerstörung von Staaten, der Existenz instabiler nationalistischer Gesellschaften, der rücksichtslosen Durchführung ethnischer „Säuberungen“, der Unterdrückung und

Verfolgung von Christen, insbesondere aber der rassenideologisch verbrämten Vernichtung des europäischen Judentums. Diese Erfahrungen erklären den gesellschaftlichen Zuspruch, den die Bewegungen für ein vereinigtes Europa vor allem in der zweiten Hälfte der 1940er Jahre erfuhren. Die europapolitische Agenda bestimmten zunächst die „Föderalisten“ und ihr Einsatz für einen europäischen Bundesstaat mit supranationaler Regierung. Sie nahmen Impulse wieder auf, die in den 1920er Jahren von den paneuropäischen Ideen ausgegangen und insbesondere mit den Namen des österreichischen Schriftstellers Richard Nikolaus Graf Coudenhove-Kalergi und des französischen Außenministers Aristide Briand verbunden waren.¹²

In der katholischen Kirche hatte nach dem Ersten Weltkrieg Papst Pius XI. getreu seinem Leitwort „Pax Christi in regno Christi“ seine Vorstellung von einem friedlichen Europa auf die Tagesordnung der Katholiken gesetzt, indem er sie zur geschlossenen „Katholischen Aktion“ mit dem Ziel aufrief, die Königsherrschaft Christi wiederherzustellen. Dem verlieh der Papst 1925 mit der Einsetzung des Christkönigs-Festes zusätzlich religiös-symbolisch Nachdruck. Im Umfeld dieses geistig-moralischen Ideen- und Mobilisierungsprogramms hatten sich ganz unterschiedlich ausgeprägte Initiativen und Organisationen entwickelt. Die vom Freiburger Diözesanpriester Max Josef Metzger 1919 gegründete, 1927 umbenannte „Christkönigsgesellschaft“ zählt mit ihren Vorläufern zu den Keimzellen der katholischen Friedensbewegung und der ökumenischen Bewegung *Una Sancta* in Deutschland. Die um die Zeitschrift „Abendland“ versammelten, vor allem im Rheinland beheimateten katholischen Intellektuellen beschritten in den 1920er Jahren den Weg der deutsch-französischen Verständigung. Der Bonner Romanist Hermann Platz rückte zusammen mit anderen das Christentum als kulturstiftende und gemeinschaftsbildende Kraft Europas in den Vordergrund und grenzte „die Abendländer“ von den Nationalisten, den Völkischen, den Völkerbundanhängern und Paneuropäern ab.¹³

Hier knüpften nach 1945 die Diskussionen um abendländische Gemeinsamkeiten in Europa und prononcierte Stimmen wie etwa jene von Romano Guardini an.¹⁴ Die katholische Stimme im Konzert der Europavorstellungen repräsentierte und vertrat indes vor allen anderen Papst Pius XII. Innerhalb der neuen bipolaren Welt der westlichen und östlichen Großmächte sah er Europa „als Trägerin der Zivilisationsbotschaft der Kirche“.¹⁵ Der Papst dachte dabei keineswegs

an eine Wiederherstellung der *societas christiana* nach dem mittelalterlichen Modell. Ihm ging es darum, den diesem zugrundeliegenden Kerngedanken zu aktualisieren. Er war überzeugt, dass Europa in der Abkehr von der säkularen, in seinen jüngsten Auswüchsen totalitären Vergangenheit und Gegenwart künftig nur dann zu einer friedlichen Einheit finden könne, wenn es sich auf die in der christlichen Tradition verbürgte Synthese von Religion, Moralität und Zivilisation zurückbesinne.¹⁶ Die anlässlich seines 1400-sten Todestages 1947 erfolgte kirchliche Würdigung des Heiligen Benedikt – Begründer des christlichen Mönchtums an der Zeitenwende von der römisch-christlichen Spätantike zum lateinischen Mittelalter – verlieh diesem dezidiert katholisch argumentierenden Europaverständnis des Papstes nachhaltige religiöse wie historische Symbolkraft¹⁷; später, 1964, sollte Papst Paul VI. den Heiligen zum Schutzpatron Europas erheben.¹⁸

In diesem geistig-kulturellen Klima europäischen Integrationswillens gediehen im deutschen Nachkriegskatholizismus erste bedeutsame Initiativen zu einer Aussöhnung mit dem französischen Nachbarn und vermeintlichen deutschen „Erbfeind“.¹⁹ Noch bevor etwa christkatholische Europaaktivisten aus Frankreich, Großbritannien, der Schweiz und Deutschland seit März 1947 mit den regelmäßigen „Genfer Treffen“ der „Nouvelles Equipes Internationales“ erste politische Schritte unternahmen, wurden bereits religiös-spirituell bestimmte Pfade der Versöhnung beschritten: Nur wenige Wochen nach der Befreiung Frankreichs riefen im März 1945 Bischof Pierre-Marie Théas und 39 weitere französische Mitbrüder zu einem „Kreuzzug der Versöhnung zwischen Deutschland und Frankreich“ auf. Der Appell rief beiderseits des Rheins mit der Gründung von „Pax Christi“-Gruppierungen ein lebhaftes Echo hervor.²⁰

Die von großen Friedenskreuzen begleiteten grenzüberschreitenden Wallfahrten bewegten Scharen von Gläubigen. Es war in der Tat erstaunlich, dass „unsere Landsleute vor diesem Kreuz aus Aachen vergessen haben, was vor einigen Jahren ein verbogenes [*Haken-*] Kreuz aus Deutschland über sie gebracht hat“, wie ein belgischer Geistlicher festhielt. Im Stil neuen Betens folgten die Teilnehmer dabei unausgesprochen dem alten rituellen Code eines religiösen Bußaktes: betendes Pilgern als Ausdruck der Reue und stellvertretenden Sühne für das von Deutschen an Franzosen begangene Unrecht. Dies bildete die Voraussetzung für die großen Versöhnungs-

treffen 1947 und 1948 in den europäischen Wallfahrtsorten Lourdes auf französischer und Kevelaer auf deutscher Seite; 1949 traf sich eine deutsch-französische Bischofsdelegation im badischen Bühl, wo Pax Christi 1952 ein Friedenskreuz errichtete. Schließlich erbauten französische und deutsche Katholiken 1953/54 im Schatten des mächtigen mittelalterlichen Kaiserdoms in Speyer eine Friedenskirche, die dem 1153 verstorbenen, großen Zisterzienser-Abt, christlichen Mystiker und abendländischen Kreuzzugsprediger Bernhard von Clairvaux geweiht wurde.

Unbeschadet des von katholischen Aktivitäten und entsprechender Symbolik bestimmten kulturellen Umfeldes, das vor allem im deutsch-französischen Grenzraum vorherrschte, war der erste Schritt zur Integration Europas nicht das Werk der katholischen „schwarzen Internationale“, wie ein britischer Diplomat besorgt formulierte.²² Mit der „Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl“ (EKGS-Montanunion) hatten die führenden Repräsentanten der drei größten Staaten Westeuropas 1951 einen grenzüberschreitenden wirtschaftlichen Interessenverbund errichtet. Dessen Erfolg und damit Bedeutung für die europäische Integration stand keineswegs von Beginn an fest. Dass den deutschen Bundeskanzler Adenauer, den französischen Außenminister Robert Schuman und seinen italienischen Amtskollegen Alcide de Gasperi christdemokratische Überzeugungen und gemeinsame katholische Glaubenswurzeln verbanden, beförderte diesen politisch wie wirtschaftlich bahnbrechenden ersten Schritt. Der 1957 in Rom geschlossene internationale Vertrag über die Gründung einer Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) bezog mit den Benelux-Staaten drei weitere Länder ein; er machte den ersten Schritt unumkehrbar und stellte die europäische Integration auf ein sicheres Fundament.

Die kirchlichen Begleittöne, die Papst Pius XII. und die deutschen Bischöfe in zahlreichen Erklärungen und Hirtenschreiben mit der Betonung der abendländisch-christlichen Wertegemeinschaft und der strikten Ablehnung des totalitären Kommunismus anschlugen, erzeugten auf politischer Seite weder Dissens noch Widerspruch – im Gegenteil.²³ Von hier aus war es nur noch ein kleiner Schritt zu einem katholisch eingefärbten Europabild: „Europa muß christlich sein, oder es wird nicht sein“, bekannte etwa 1973 der Augsburgener Bischof Stimpfle. „Schuman, De Gasperi und Adenauer, die großen Europäer und Väter eines geeinten Europas, waren sich dessen be-

wußt. Sie verstanden die Einheit des europäischen Kontinents nicht nur als politische und wirtschaftliche Notwendigkeit, sondern als Förderung christlicher Vergangenheit und Zukunft.“²⁴

3. In den langen 1960er Jahren: Religionsfreiheit, Menschenrechte und Demokratie

Anfang der 1960er Jahre machte sich im deutschen Katholizismus Ernüchterung breit. Zwar waren in der sich neigenden Nachkriegszeit bedeutende Schritte zur politischen und wirtschaftlichen Einigung Europas zurückgelegt worden. Doch die Antwort, welche in der Nachkriegsgeneration u. a. in einem religiös motivierten Weg der Aussöhnung mit Frankreich gefunden worden war, hatte anscheinend an Überzeugungskraft eingebüßt. Ein interner Lagebericht des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hielt fest, dass „gegenüber der schon weit gediehenen Zusammenarbeit auf politischem Gebiet das Bewusstsein der Zugehörigkeit innerhalb des europäischen Katholizismus noch kaum entwickelt sei, vor allem auf der brüderlichen Ebene der Laien.“²⁵ Die Frage nach den ideell-geistigen Grundlagen, nach der christlichen „Seele“ Europas drängte sich von neuem auf. Und anders als nach 1945 wurde im deutschen Katholizismus die Suche nach zeitgemäßen und zukünftigen Antworten Teil eines grundlegenden Paradigmenwechsels in der katholischen Kirche.

Die Anerkennung der Religionsfreiheit durch die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat der Staatsrechtler und Katholik Ernst-Wolfgang Böckenförde zutreffend als „kopernikanischen Wende“ bezeichnet.²⁶ Eine Neuausrichtung des katholischen Kirchen- und Weltbildes markierte die Konzilserklärung „Dignitatis humanae“ („Die Würde der menschlichen Person“). Die Anerkennung der individuellen religiösen Freiheit als Bestandteil personaler Menschenwürde stellte eine noch zu Beginn der 1960er Jahre weitgehend unbestrittene kirchliche Lehrtradition vom Kopf auf die Füße: Religiöse Wahrheiten und die unbedingte Verteidigung ihrer Freiheit wurden nicht mehr aus der Kirche als autoritativer Lehrerin irrtumsfreien Glaubenswahrheiten begründet, sondern aus der personalen Freiheit des Menschen. Das hatte weitreichende Konsequenzen, ging doch damit eine Neujustierung des Verhältnisses zwischen Kirche und gesellschaftlicher Freiheit, Kirche und Gewissensfreiheit, letztlich von Kirche und Staat einher. In seiner optimistischen, an alle Menschen ge-

richteten Standortbestimmung, die das Konzil in seiner pastoralen Konstitution „Gaudium et spes“ („Freude und Hoffnung“) zur zeitgenössischen „Moderne“ vornahm, fehlte nicht die positive Würdigung der demokratischen Staats- und Gesellschaftsordnung (GS 75).²⁷

Die Verurteilung moderner Freiheiten, wie sie hundert Jahre zuvor, 1864, Papst Pius IX. im Syllabus errorum ausgesprochen hatte, war Geschichte, hingegen das Einschreiten der Kirche gegen jede Verletzung der Menschenrechte im Allgemeinen und der religiösen Freiheit im Besonderen war ihr künftig aufgegeben. In den 1960er Jahren der Dekolonialisierung bedeutete dies konsequenterweise, jede der freien Glaubensannahme widersprechende Zwangsmision als unchristlich zu verwerfen. Papst Paul VI. eröffnete die globale Perspektive, indem er einem geeinten Europa die neue Rolle eines Motors internationaler Gerechtigkeit und weltweiten Friedens zuschrieb: „Das reiche kulturelle, moralische und religiöse Erbe Europas, geprägt von christlichen Werten, wird so in neuem Glanz vor den Augen der ganzen Welt erstrahlen.“²⁸

Seit jeher war der Apostolische Stuhl stets sorgsam darauf bedacht, seine Unabhängigkeit von und seine Neutralität gegenüber den politischen Mächten zu bewahren. Entsprechend vorsichtig hatte die katholische Kirche zu Lebzeiten von Papst Pius XII. damit begonnen, den europäischen Integrationsprozess auch institutionell zu begleiten. Die Initiative zur Institutionalisierung ging deshalb zunächst von den international agierenden katholischen Ordensgemeinschaften aus. Auf Einladung des Straßburger Bischofs eröffneten die Jesuiten als Erste 1956 ein „Katholisches Sekretariat für europäische Fragen“ („Office catholique pour les Problèmes européens“ – OCIFE), um laufend über die Arbeit des Europarates zu informieren. Es erhielt 1963 einen offiziellen Status, als nahe den Brüsseler Gemeinschafts-Institutionen ein zweites Informationsbüro errichtet wurde – ein Signal für ein aktiveres vatikanisches Engagement in dem krisengeschüttelten europäischen Einigungsprozess dieser Jahre. Nahezu zeitgleich und als unmittelbare Folge des Konzils begannen Europas Bischöfe einen ständigen Austausch über gemeinsame aktuelle Fragen der Seelsorge zu organisieren.

Mit der Akkreditierung eines Apostolischen Nuntius bei der Europäischen Gemeinschaft in Brüssel 1970 und der im Jahr darauf folgenden Gründung eines – über den „Eisernen Vorhang“ ausgreifenden – Rates

der Europäischen Bischofskonferenzen (Consilium Conferentiarum Episcoporum Europae – CCEE) war die katholische Kirche auf europäischer Ebene wenige Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil politisch wie pastoral neu aufgestellt. 1980 kam in Brüssel eine eigene Büro-Vertretung der Bischöfe aus den Ländern der Europäischen Gemeinschaft (Commissio Episcopatum Communitatis Europensis – ComECE) hinzu, um angemessen auf die Eigendynamik des europäischen Einigungsprozesses reagieren zu können.²⁹ Demgegenüber mangelte es den katholischen Laien offenbar an vergleichbaren institutionellen Plattformen und funktionierenden Netzwerken. Der Ruf der rheinland-pfälzischen Kultusministerin und engagierten Katholikin Hanna-Renate Laurien nach einem „Zentralkomitee Europäischer Katholiken“ verhallte jedenfalls ungehört.³⁰

Die europäische „Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa“ (KSZE), die nach zweijährigen Verhandlungen 1975 mit der Unterzeichnung einer Schlussakte im finnischen Helsinki zu Ende ging, markierte den außenpolitischen Paradigmenwechsel vom „Kalten Krieg“ der Nachkriegszeit zur Entspannung zwischen Ost und West in den 1970er Jahren. Die politische Wirkung ging allerdings nicht von den vereinbarten Nichteinmischungsklauseln aus, die „nur hübsche Verpackungen für bereits bestehende internationale Vereinbarungen“ waren, sondern von den „utopischen Paragraphen, die [diesen Klauseln] folgten.“³¹ Es war nicht zuletzt der auf europäischer Bühne gemeinsam mit der evangelischen Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) agierenden, einflussreichen Vatikandiplomatie zu verdanken, dass sich die Unterzeichnerstaaten darauf verpflichteten, „die Menschenrechte und Grundfreiheiten einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion“ zu achten.³²

Dass die christlichen Kirchen auf diese Weise langfristig dazu beitragen, die ideologischen Fundamente der sozialistischen Ostblockstaaten auszuhöhlen, war allerdings in den 1970er/ 80er Jahren noch nicht absehbar. Ein andere Herausforderung bestimmte die Tagesordnung: Zwar deckte sich die seit 1957 nach Norden um Großbritannien, Irland sowie Dänemark (1973) und nach Süden um Griechenland (1981), Spanien und Portugal (1986) erweiterte Europäische Gemeinschaft zunehmend mit den „klassischen“ Vorstellungen von Europa; jedoch gestaltete sich die Suche nach einem neuen,

dem längst verblassten „christlichen Abendland“ adäquaten europäischen Leitbild spürbar schwieriger. Die zu Beginn der 1980er Jahre viel beklagte Eurosklerose hatte nicht allein wirtschaftliche Ursachen. Wenige Wochen vor den ersten Wahlen zum Europaparlament 1979 unternahm der 52-jährige Münchner Erzbischof Joseph Ratzinger (und spätere Papst Benedikt XVI.) den Versuch, die seit dem Tod Pius' XII. im Jahre 1958 eingetretenen politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen in Europa aufzunehmen und zu einem christlich fundierten Zukunftsbild eines demokratischen Europas weiterzuentwickeln.

Die Abgrenzungen fielen unmissverständlich aus: Sowohl die archaisch-geschichtslose Verschmelzung von Stammesrecht und Religion wie im Islam als auch der Marxismus als säkulare religionslose, allein am pervertierten Wert des revolutionären Umsturzes ausgerichtete Weltanschauung widersprächen jedem europäischen Selbstverständnis. Das krisenhafte Erscheinungsbild einer säkularisierten, von „unbegrenzter Vernunftautonomie“, Wertepluralismus und privatisiertem Gottesglauben dominierten Gesellschaft mache in der Gegenwart solche „Gegenbilder zu Europa“ erst möglich. Demgegenüber gründe Europas Identität in der antiken Rückbindung von Demokratie an die Gültigkeit des guten Rechts (Eunomie), in dem den jüdischen Glauben mit dem griechischen Geist vermittelnden Christentum, in der Idee Europas als übergreifender res publica christiana und im neuzeitlichen Erbe einer vernunftgeleiteten Unterscheidung von Glaube und Recht, samt der daraus erwachsenen Glaubens- und Gewissensfreiheit und der Gültigkeit allgemeiner Menschenrechte. Die Zukunft Europas bestand für den Münchner Erzbischof deshalb in einer rechtlichen, religiösen und sittlichen Werten verpflichteten Demokratie, die Gewissensfreiheit und Menschenrechte garantiert und anstatt „Nation“ und „Weltrevolution“ seine Gemeinwohl-Verantwortung global begriff als Dienst an einer Friedensordnung und gemeinsamen Partizipation an den Gütern der Welt.³³

In der Würdigung einer wertegebundenen Demokratie als Fundament künftiger europäischer Integration stimmte der Münchner Erzbischof mit dem belgischen Premierminister Leo Tindemans überein. Die Auswirkungen des Konzils waren unverkennbar, als der überzeugte katholische Europapolitiker der zweiten Generation 1978 auf einer Kundgebung des Freiburger Katholikentages die Eckpunkte eines christlichen Europa formulierte: „Europa wird demokratisch sein,

oder nicht sein. Keine Volksdemokratie, sondern eine, in der (...) namentlich auch den Religionen alles zur ihrer freien Entfaltung geboten wird. (...) Europa soll kein Kontinent des Hasses werden, weder zwischen Nationen noch zwischen Klassen, sondern einer des Einverständnisses und der Zusammenarbeit. (...) Die Länder, wo man, aus welchem Grunde auch immer, die Freiheit oder bestimmte Freiheiten unterdrückt, werden nicht verhindern können, dass ihre Bevölkerung nach Europa als erstrebenswertem Ziel ausschauen wird.“³⁴

4. In den kurzen 1980er Jahren: Avantgarde deutsch-polnischer Versöhnung und Pioniere des neuen Europa

Die Ablehnung des Nationalismus gehörte von Beginn an zum katholischen „Europa“-Kanon. Indes hatte schon die Annäherung an den „französischen Erbfeind“ nach 1945 gezeigt, dass auch Katholizismus und Kirche dem langen und dunklen Schatten der Geschichte zweier Weltkriege nicht entinnen konnten: In einem Europa, in dem 1919/20 und 1945 ethnisch-nationales Denken die politische Ordnungsvorstellungen maßgeblich mitbestimmt hatte, ließen sich Nationales und Kirchliches in keinem Land voneinander trennen. So hatte 1962 der Freiburger Katholikentag unter der Federführung Herbert Czajas – einem aus Schlesien stammenden, politisch tatkräftigen Vertreter der deutschen Vertriebenen und unbeirrbareren Anwalt ihres Rechts auf Heimat im Rahmen der europäischen Einigung – die „naturrechtlich verankerte Existenz und Entfaltung aller Völker und Volksgruppen“³⁵ herausgestellt. Bereits wenige Jahre später traf diese Erklärung auf dem Katholikentag 1968 in Essen auf bohrende Kritik: Im Sinne einer neuen europäischen Friedensordnung seien auch die überkommenden Standpunkte kirchlich gestützter deutscher Ostpolitik auf den Prüfstand zu stellen.³⁶ Die im geteilten Deutschland zugleich weltanschaulich überlagerte und politisch umstrittene Frage nach der Anerkennung der deutsch-polnischen Oder-Neiße-Grenze wirkte weit in die mit der „Adenauer-CDU“ verbundenen Reihen des deutschen Katholizismus hinein.

In seinen politischen Erinnerungen an die vom „Wandel durch Annäherung“ geleitete europäische Entspannungspolitik hat Willy Brandt auf den Dialog der Kirchen hingewiesen, der dem der Politiker „weit voraus“ gewesen sei.³⁷ Das Urteil des sozialdemokratischen Bundeskanzlers traf nicht nur auf den Diskussionsbeitrag seines Parteifreundes Egon Bahr zu, mit dem dieser 1963 in der Evangelischen Akade-

mie in Tutzing eine heftige öffentliche Kontroverse über die deutsche Ostpolitik entfachte. Im Frühjahr 1964 setzte eine kleine Gruppe der deutschen Pax-Christi-Sektion mit einer von Alfons Erb angeführten Sühne-Wallfahrt nach Auschwitz von neuem ein markantes Zeichen deutschen Aussöhnungswillens.³⁸ In dem jungen Krakauer Erzbischof Karol Wojtyła (und späteren Papst Johannes Paul II.) traf die deutsche Pilgergruppe auf einen aufgeschlossenen Ansprechpartner, der das Geschehen in seiner religiösen ebenso wie in seiner politischen Dimension richtig zu deuten verstand. Auch die wegweisenden Worte, die die polnischen Bischöfe bei Konzilsende 1965 in ihrer Botschaft an die deutschen Bischöfe richteten – „Wir gewähren Vergebung und bitten um Vergebung“ –, wurden als sühnendes Buß- und Versöhnungsgeschehen begriffen.

Solch in seiner kommunikativen Bedeutung kaum zu überschätzendes religiöses Symbolhandeln bewegte sich, wie schon in den Anfängen der deutsch-französischen Aussöhnung, nicht im politikfreien Raum. Doch anders als in den ersten Nachkriegsjahren agierte die kleine Schar der Pax-Christi-Aktivistinnen auch selbst politischer. Sie legten den moralischen Zeigefinger in eine durch deutsche Entschädigungspraxis nur scheinbar verschlossene Wunde schuldhafter Erinnerung und brachten einen „Solidaritätsspende“-Fonds für ehemalige KZ-Opfer in Polen auf den Weg. 1973 ging aus dieser von den deutschen Bischöfen unterstützten Laieninitiative das katholische „Maximilian-Kolbe-Werk“ hervor. Dessen Aussöhnungs- und Begegnungsarbeit – insbesondere mit Mitgliedern der prominent vom Publizisten Stanisław Stomma repräsentierten ZNAK-Gruppe – blieb zwar der Last der Vergangenheit und den von der offenen Grenzfrage ausgehenden nationalen Spannungsschwankungen ausgesetzt. Dennoch entspann sich nach und nach ein dichter geknüpftes, persönliches Kontaktnetzwerk zu den polnischen Opfern. Dessen enorme politische Bedeutung zeigte sich 1981/82: Die Woge der Hilfsbereitschaft u. a. deutscher Katholiken für das – bedingt durch Kriegsrecht und Versorgungskrise – wirtschaftlich am Abgrund taumelnde Polen brachte „von unten“ den breiten Durchbruch für den beschwerlichen Aussöhnungsprozess mit sich.

In der Logik solchen Handels lag der Appell, den der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Hans Maier, an die politisch Verantwortlichen in Regierung und Parteien richtete, Polen in seinem Kampf um Freiheit und Selbstbestimmung nicht alleinzulass-

sen – mit äußerst mäßigem Echo aus den Reihen der sozial-liberalen Regierungskoalition. Von den dramatischen Ereignissen in Polen fiel ein aufschlussreiches Schlaglicht auf das Ende jener Zeitströmung in Europa, die große Sympathien für den Staatssozialismus gehegt hatte.³⁹ Wie im Falle von Papst Johannes XXIII. zwei Jahrzehnte zuvor erfolgte die Wahl eines neuen katholischen Kirchenoberhauptes erneut am Rande eines Gezeitenwechsels: Im Oktober 1978 trat mit dem erst 58-jährigen Papst Johannes Paul II. erstmals in der Kirchengeschichte ein Pole an die Spitze der katholischen Kirche.

Noch als Erzbischof von Krakau hatte Karol Wojtyła vier Wochen zuvor in Köln anlässlich der Begegnung zwischen polnischem und deutschem Episkopat die weitere Annäherung zwischen den Kulturen und Kirchen beider Völker zu einem wesentlichen Baustein der „Gestaltung eines neuen Antlitzes Europas und der Welt“⁴⁰ erklärt. Als der Papst am Jahresende 1980 dem Heiligen Benedikt die Slawenapostel Kyrill und Method als Schutzheilige Europas an die Seite stellte, brachte er damit seine geistliche Vision von Europa klar zum Ausdruck⁴¹: Gegen die Akzeptanz von Modernität, Säkularismus und Kompromiss setzte er die missionarische (Neu-)Evangelisierung als Aufgabe der Kirche. Dem Kompromiss mit dem Marxismus aus der Zeit seiner Vorgänger stellte er seine Kirche als alternative moralische und gesellschaftliche Autorität entgegen. Den Kampf gegen den Atheismus des Ostens und den Materialismus des Westens verfocht Johannes Paul II. in einer für den polnischen Katholizismus bezeichnend kämpferischen und für seinen Charakter typisch öffentlichen Weise: „Europa braucht Christus! (...) Die Krise der Zivilisation (Hui-zinga) und der Untergang des Abendlandes (Spengler) sind nur Hinweise auf die dringende Aktualität und Notwendigkeit Christi und des Evangeliums. Die christliche Sinnbestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes ist nach der griechischen Theologie, die Kyrill und Method so sehr geliebt haben und die der hl. Augustinus vertieft hat, die Wurzel der Völker Europas (...).“⁴² Die geistig-moralische Einheit Europas speiste sich für den Papst aus zwei Traditionswurzeln des Christentums, der westlichen und der östlichen.

In den kirchlichen Verlautbarungen rückten seit dem Pontifikatswechsel die Kernbegriffe der päpstlichen Europa-Botschaft in den Mittelpunkt: Frieden, Gerechtigkeit, Menschenwürde und Religionsfreiheit. In der Klarheit, mit der sie ausgesprochen wurden, spiegelte sich der politische und mentale Klimawandel auch innerhalb der Kirche wider.

Die politische Wirkung, die umgekehrt von der öffentlichen Präsenz dieser sprachmächtigen Botschaft des Papstes auf die Verhältnisse in Polen und darüber hinaus in Europa ausging, hat der britische Historiker Tony Judt mit feiner Ironie so resümiert: „Der Papst hat, wie Stalin einmal gesagt hat, keine Divisionen. Doch Gott ist nicht immer auf der Seite der starken Bataillone.“⁴³ Abgesehen von der charismatisch auftretenden Persönlichkeit Johannes Pauls II. zählte der Vertreter des Heiligen Stuhls bei den KSZE-Folgekonferenzen zu den beständigen Mahnern, im Geist von Helsinki Menschenrechte und Religionsfreiheit zu beachten. Im geteilten Deutschland reflektierte das „Dresdner Katholikentreffen“ 1987 die Veränderungen in der kleinen, an den gesellschaftlichen Rand gedrängten Katholikenschar in der DDR. „Die Kirche, die Christen in unserem Land möchten ihre Begabung und Fähigkeit in unsere Gesellschaft einbringen, ohne dabei einem anderen Stern folgen zu sollen als dem von Bethlehem“, predigte der Berliner Kardinal Meisner den Tausenden teilnehmenden Gläubigen.⁴⁴ Für den lange im gesellschaftlichen Abseits verharrenden Diasporakatholizismus in der DDR bildete das Katholikentreffen zugleich einen bleibenden Bezugspunkt wachsenden zivilgesellschaftlichen Bewusstseins. Es sollte schließlich in die kirchlich autorisierte Mitwirkung der Katholiken an der „Ökumenischen Versammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ einmünden.⁴⁵

In der westdeutschen Bundesrepublik setzte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken zwar in der Sache den Schwerpunkt anders, zielte aber argumentativ in dieselbe Richtung. Es rief mit großem Nachdruck dazu auf, den politischen Vereinigungsprozess Europas endlich auf eine verfassungsgemäße, demokratische Grundlage zu stellen: Die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs, das Europäische Währungssystem, die Europäische Politische Zusammenarbeit als außenpolitisches Koordinationsinstrument und die 1986 beschlossene Einheitliche Europäische Akte bewiesen den Fortschritt, den Europa mittlerweile erreicht habe. „Die Zeit ist reif für die Entscheidung!“, hieß es 1987 in dem eindringlichen, drei Jahrzehnte nach Inkrafttreten der Römischen Verträge verabschiedeten Plädoyer für eine föderalistische Union Europas nach bundesrepublikanischem Vorbild.⁴⁶ Gemeinsam mit der Verfassung seien für alle Mitgliedsstaaten die schon 1950 in der Europäischen Menschenrechtskonvention niedergelegten Grund- und Menschenrechte in Kraft zu setzen. Sie „sind Güter und Ausdruck eben jenes gemeineuropäischen Erbes, welches der letztlich tragende Grund der Nationengemeinschaft ist;

Errungenschaften jahrhundertelanger Kämpfe, die nun als gemeinsame Geschichte die Europäer im Bewusstsein, Bürger einer Union zu sein, stärken.“⁴⁷

Auf der europäischen Bühne wurde allerdings die Forderung der Laienkatholiken seit Mitte der 1980er Jahre durch eine neu in Gang gesetzte, auf eine Wirtschafts- und Währungsunion gerichtete Dynamik in den Hintergrund gedrängt. Nicht die Verabschiedung einer europäischen Verfassung, sondern der 1985 in Schengen (Luxemburg) beschlossene, schrittweise Abbau der Kontrollen an den Binnengrenzen und die von Kommissionspräsident Jacques Delors 1987 eingeleitete Reform des EG-Finanzsystems wurden zu neuen Marksteinen europäischer Geschichte; sie sollte 1992 in der im niederländischen Maastricht beschlossenen Europäischen Union einen neuen Gipfelpunkt erreichen. Immerhin wusste man sich im deutschen Laienkatholizismus mit Bundeskanzler Helmut Kohl einig, der sich vor allem europapolitisch als Erbe Konrad Adenauers betrachtete.

„Polen – 10 Jahre, Ungarn – 10 Monate, DDR – 10 Wochen, CSSR – 10 Tage“: Das Transparent, welches jubelnde Demonstranten am Tag des Rücktritts der kommunistischen Regierung der CSSR am 28. November 1989 am Prager Fernsehturm befestigten, brachte die enorm beschleunigte Zeiterfahrung der Zeitgenossen auf eine ebenso populäre wie griffige Formel. Die atemberaubende Geschwindigkeit, in der die friedlichen Revolutionen in Osteuropa 1989 die schon lange kaum noch tragfähige blockstaatliche Architektur des „kurzen 20. Jahrhunderts“ einstürzen ließen, überraschte selbst die dynamischen Akteure des europäischen Integrationsprozesses.

Der deutsche Bundeskanzler, der wie nur wenige andere politische Führungspersonlichkeiten die Geschichte des europäischen Kontinents verinnerlicht hatte, rechnete Polen, Ungarn und die Tschechoslowakei zweifelsfrei zu Europa. Es ist unbestritten Helmut Kohls historisches Verdienst, sowohl die alten alliierten Ordnungsmächte als auch Deutschlands Nachbarn für die deutsche Wiedervereinigung in einer auch politisch gestärkten Europäischen Union gewonnen zu haben. Es war nicht planbar, aber doch bezeichnend: Am 9. November 1989 erreichte den Bundeskanzler die Nachricht vom Fall der Berliner Mauer ausgerechnet während eines Besuchs bei der neuen, vom Dissidenten Tadeusz Mazowiecki geführten Warschauer Regierung; Kohl reiste daraufhin kurz entschlossen nach Berlin, kehrte

dann aber zurück, um den Staatsbesuch in Polen fortzusetzen. Derweil ausgewählte Vertreter des Laienkatholizismus, die sich wie Bernhard Vogel oder Elisabeth Erb um die Aussöhnung mit Polen besonders verdient gemacht hatten, den Bundeskanzler begleiteten, gaben sich zeitgleich in Rom deutsche Bischöfe bei dem polnischen Papst Johannes Paul II. die Klinke in die Hand. Dass die Kirche in Deutschland die völkerrechtliche Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze mittrug, markierte im katholischen Raum das Ende des Ost-West-Konflikts; die Errichtung eines eigenständigen Bistums Görlitz 1994 bildete einen gewichtigen kirchlichen Baustein des neuen Europa.

Und schlussendlich hätte der deutsche Laienkatholizismus für eine programmatische Standortbestimmung zur Zukunft Deutschlands in Europa kaum einen besseren Ort finden können als den 90. Katholikentag, der im Mai 1990 im nunmehr ungeteilten Berlin stattfand. In einer gemeinsam erarbeiteten und beschlossenen „Berliner Erklärung“ brachten das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, die Mitglieder des Gemeinsamen Aktionsausschusses katholischer Christen in der DDR und die Vertreter des Laienapostolats aus den Jurisdiktionsbezirken der Berliner Bischofskonferenz ihr politisches und zivilgesellschaftliches Bekenntnis zur christlichen Verantwortung „für eine gemeinsame Zukunft in Deutschland, Europa und der Welt“ in beeindruckender Weise und mit berechtigtem Pathos öffentlich zum Ausdruck: „Wir sind Zeugen großer Umwälzungen geworden: Deutschland gewinnt nach jahrzehntelanger Trennung seine Einheit wieder, Europa ist auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft der Freiheit und des Friedens, und neue Kräfte für Weltaufgaben werden frei. Wir deutschen Katholiken wollen daran mitarbeiten, dass die neu gewonnenen Energien zur Verwirklichung von Demokratie, für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung eingesetzt werden. So wird unsere Welt immer mehr Eine Welt.“⁴⁸

- 1| *Wirsching, Andreas: Der Preis der Freiheit. Geschichte Europas in unserer Zeit. München 2012. S. 348.*
- 2| *Andreas Rödder: Geschichte 21.0. Eine kurze Geschichte der Gegenwart. München 2015. S. 299.*
- 3| *Joseph Kardinal Ratzinger: Europa – Verpflichtendes Erbe für die Christen. Referat anlässlich der Tagung „Europa und die Christen“ der Katholischen Akademie in Bayern in Straßburg, 25.04.1979. In: Schwarz, Jürgen (Hrsg.): Katholische Kirche und Europa. Dokumente 1945–1979. München – Mainz 1980. Dok. 198, S. 500.*

- 4| Zit. n. Friedrich Kardinal Wetter: *Kirche in Europa (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern)*. Düsseldorf 1979. In: Schwarz (Hrsg.): *Die katholische Kirche und das neue Europa. Dokumente 1980–1995. Teil I*. Mainz 1996. Dok. 59, S. 351.
- 5| Auhofer, Herbert: Artikel „Europa – III. Religiöse Verhältnisse“. In: *Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. Hrsg. v. d. Görres-Gesellschaft. Bd. 3: *Erbschaftssteuer bis Harzburger Front*. 6., völlig neu bearb. Aufl. Freiburg i. Br. 1959. Sp. 84-85. Maier, Hans: *Europa und die Kirchen*. In: Weilemann, Peter R. / Küsters, Hanns Jürgen / Buchstab, Günter (Hrsg.): *Macht und Zeitkritik. Festschrift für Hans-Peter Schwarz zum 65. Geburtstag*. Paderborn 1999. S. 455-461.
- 6| Kösters, Christoph (Bearb.): *Akten deutscher Bischöfe seit 1945. DDR 1951–1957*. Paderborn 2012. Dok. 185, S. 443-446.
- 7| Abbildung in: Kösters, Christoph / Tischner, Wolfgang (Hrsg.), *Katholische Kirche in SBZ und DDR*. Paderborn 2005.
- 8| Hirschfeld, Michael, *SOS-Ruf aus der Diaspora. Selbst- und Fremdwahrnehmungen von ostvertriebenen Katholiken und Protestanten in Niedersachsen nach dem Zweiten Weltkrieg*. In: Rürup, Miriam (Hrsg.): *Praktiken der Differenz. Diasporakulturen in der Zeitgeschichte*. Göttingen 2009. S. 129-147, hier S. 130.
- 9| Auffoher: *Europa – Religiöse Verhältnisse*. S. 84. Zur Erforschung vgl. den Themenband „Säkularisierung und Neuformierung des Religiösen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“. In: *Archiv für Sozialgeschichte*, 51 (2011).
- 10| Rémond, René: *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*. München 2000. S. 267. Großbölting, Thomas: *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*. Göttingen 2013.
- 11| Borutta, Manuel: *Genealogie der Säkularisierungstheorie. Zur Historisierung einer großen Erzählung der Moderne*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 36 (2010). S. 347-376.
- 12| Brunn, Gerhard: *Die europäische Einigung von 1945 bis heute*. 3., überarb. u. aktualisierte Aufl. Stuttgart 2009. 52-58.
- 13| Hürten, Heinz: *Der Topos vom christlichen Abendland in Literatur und Publizistik nach den beiden Weltkriegen*. In: Langner, Albrecht (Hrsg.): *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*. Paderborn 1985. S. 131-154.
- 14| Zum Beitrag der christlichen Politiker Becker, Winfried, *Die europäische Einigung und die deutschen Unionsparteien. Von den Anfängen in der Nachkriegszeit bis zur Gegenwart*. In: *Historisch-politische Mitteilungen* 1 (1994). S. 135-154. Conze, Vanessa: *Zwei Europas und ein Kanzler. Europabewegungen in den 50er Jahren und ihr Verhältnis zu Konrad Adenauer*. In: Hochgeschwender, Michael (Hrsg.): *Epoche im Widerspruch. Ideelle und kulturelle Umbrüche der Adenauerzeit*. Bonn 2011. S. 234-255.
- 15| Chenaux, Philippe: *Der Vatikan und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*. In: Greschat, Martin / Loth, Wilfried (Hrsg.): *Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft*. Stuttgart 1994. S. 97-124, hier S. 119. Hürten, Heinz: *Papst Pius XII. und die Einigung Europas*. In: Duchardt, Heinz / Morawiec, Małgorzata (Hrsg.): *Die europäische Integration und die Kirchen. Akteure und Rezipienten*. Göttingen 2010. S. 21-34.
- 16| Chenaux: *Der Vatikan*. S. 101-102.
- 17| *Predigt Pius' XII. während der Feier des 1400. Todestages des hl. Benedikt in der Basilika St. Paul in Rom, 18.09.1947*. In: Schwarz (Hrsg.): *Katholische Kirche und Europa*. Dok. 3, S. 4-5.

- 18| *Apostolischer Brief Pauls VI. zur Einsetzung des hl. Benedikt zum Patron Europas, 24.10.1964.* In: *Ebd., Dok. 60, S. 99-100.*
- 19| *KiBener, Michael: Die Bischöfe und die deutsch-französische Annäherung nach dem Zweiten Weltkrieg.* In: *Historisches Jahrbuch 132 (2012).* S. 110-123. *Ders.: Boten eines versöhnten Europa? Deutsche Bischöfe, Versöhnung der Völker und Europaidee nach dem Zweiten Weltkrieg.* In: *Duchardt, Heinz / Morawiec, Małgorzata (Hrsg.): Die europäische Integration und die Kirchen. Akteure und Rezipienten.* Göttingen 2010. S. 53-72.
- 20| *Demnächst Oboth, Jens: Pax Christ Deutschland im Kalten Krieg 1945–1957. Gründung, Selbstverständnis und Vergangenheitsbewältigung.* Paderborn 2016 (i. Druck).
- 21| *KiBener: Boten eines versöhnten Europa.* S. 66.
- 22| *Zit. n. Judt, Tony: Die Geschichte Europas seit dem Zweiten Weltkrieg.* Lizenzausg. f. d. Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn 2006. S. 182.
- 23| *Chenau: Der Vatikan.* S. 117-118. *Hehl, Ulrich von (Hrsg.): Adenauer und die Kirchen.* Bonn 1999; *darin insbesondere die Beiträge von Hürten, Heinz: Konrad Adenauer und die katholische Kirche (S. 29-42) und Schwarz, Hans-Peter: Konrad Adenauer – Abendländer oder Europäer? Zur Bedeutung des Christlichen in seiner auswärtigen Politik (S. 95-115).* *Vgl. auch Doering-Manteuffel, Anselm: Rheinischer Katholik im Kalten Krieg. Das „christliche Europa“ in der Weltsicht Konrad Adenauers.* In: *Greschat, Martin / Loth, Wilfried (Hrsg.): Die Christen und die Entstehung der Europäischen Gemeinschaft.* Stuttgart 1994. S. 237-246.
- 24| *Brief Bischof Josef Stimpfles an die Vorsitzenden der nationanen Bischofskonferenzen in Europa, 06.08.1972.* In: *Schwarz (Hrsg.): Katholische Kirche und Europa.* Dok. 93, S. 164.
- 25| *Lagebericht des Arbeitskreises „Internationale Arbeit“ bei der Arbeitstagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 16.-19.04.1958.* In: *Schwarz (Hrsg.): Katholische Kirche und Europa.* Dok. 28, S. 48-49. *Lagebericht Wissborns bei der Arbeitstagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken in Münster, 18.-21.03.1964.* In: *Ebd. Dok. 49, S. 80-83.*
- 26| *Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen. Gedanken eines Juristen zu den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1965), in: Ders.: Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politische-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002. 2., erw. Aufl., fotrgeführt bis 2006, Berlin 2007. S. 197-212. Zum Folgenden auch die prägnante Zusammenfassungen bei Pesch, Otto Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte. Würzburg 1993. S., 306-308 sowie Rémond: Religion und Gesellschaft in Europa. S. 232-238.*
- 27| *Mayeur, Jean-Marie u.a. (Hrsg.): Krisen und Erneuerung (1958-2000) (= Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur. Bd. 13), Freiburg i. Br. 2002; darin besonders Aubert, Roger / Soetens, Claude: Resultate. S. 72-93; Mayeur, Jean-Marie: Die katholische Kirche und die internationale Politik. S. 301-311.*
- 28| *Ansprache Pauls VI. an die Teilnehmer der Tagung der Politischen Kommission des Europarates, 02.09.1968.* In: *Schwarz (Hrsg.): Katholische Kirche und Europa.* Dok. 75, S. 134.
- 29| *Leustean, Lucian N.: Roman Catholicism, Diplomacy, and the European Communities, 1958–1964.* In: *Journal of Cold War studiens 2013.* S. 53-77. *Homeyer, Josef: Kirchliche Arbeit auf europäischer Ebene.*

- Strukturen und Erfahrungen.* In: Duchardt, Heinz (Hrsg.): *Die europäische Integration und die Kirchen. Akteure und Rezipienten.* Göttingen 2010. S. 107-121.
- 30| *Rede der Kultusministerin von Rheinland-Pfalz, Hanna Renate Laurien, beim Kongreß des europäischen Komitees für das katholischen Unterrichts-wesen in Straßburg, 07.01.1977.* In: Schwarz (Hrsg.): *Katholische Kirche und Europa.* Dok. 135, S. 281.
- 31| *So die zutreffende Beobachtung von Judt: Die Geschichte Europas.* S. 570-571.
- 32| *Zitate ebd. S. 570. Zum Folgenden auch Kunter, Katharina: Die Kirchen im KSZE-Prozess 1968-1978.* Stuttgart 2000. S. 69-73.
- 33| *Joseph Kardinal Ratzinger: Europa – Verpflichtendes Erbe für die Christen. Referat anlässlich der Tagung „Europa und die Christen“ der Katholischen Akademie in Bayern in Straßburg, 25.04.1979.* In: Schwarz (Hrsg.): *Katholische Kirche und Europa.* Dok.198, S. 500-511.
- 34| *Referat Leo Tindemans bei der Europakundgebung des 85. Deutschen Katholikentages in Freiburg 1978.* In: Schwarz (Hrsg.): *Katholische Kirche und Europa.* Dok., S. 456-457.
- 35| *Bericht Czajas im Arbeitskreis „Kirche und Heimat“ bei der Arbeitstagung des Zentralkomitees der deutschen Katholikentag in Freiburg, 10.-14.04.1962 und Entschließung ebd.* In: Schwarz (Hrsg.): *Katholische Kirche und Europa.* Dok. 36, S. 58-60. Entschließung S. 61.
- 36| *Fragen und Diskussionsbeiträge des 2. Forumsgespräches beim 82. Deutschen Katholikentag in Essen, 04.-08..09.1968.* In: Schwarz (Hrsg.): *Katholische Kirche und Europa.* Dok. 74, S. 130.
- 37| *Zit. n. Hummel, Karl-Joseph: Die Bischöfe und die deutsch-polnische Versöhnung nach dem Zweiten Weltkrieg.* In: *Historisches Jahrbuch 132 (2012).* S. 124-137, hier S. 125.
- 38| *Zum Folgenden ebd. sowie Stempin, Arkadiusz: Das Maximilian-Kolbe-Werk. Wegbereiter der deutsch-polnischen Aussöhnung 1960 –1989.* Paderborn 2006.
- 39| *Judt: Die Geschichte Europas.* S. 640-642.
- 40| *Ansprache des Krakauer Erzbischofs Karol Wojtyła in Köln durch die Deutsche Bischofskonferenz, 22.09.1978.* In: Schwarz (Hrsg.): *Katholische Kirche und Europa.* Dok. 191, S. 462.
- 41| *Apostolisches Schreiben Johannes Pauls II. über die Erhebung der Heiligen Kyrillos und Methodios zu Mitpatronen Europas.* In: Schwarz (Hrsg.): *Die katholische Kirche und das neue Europa 1980–1995. T. I,* S. 25. Zum Folgenden vgl. die treffenden Zuschreibungen bei Judt: *Die Geschichte Europas.* S. 672-673.
- 42| *Ansprache Johannes Pauls II. an die Teilnehmer des Internationalen Kolloquiums über „Die gemeinamen christlichen Wurzeln der europäischen Nationen“ in Rom, 06.11.1981,* In: Schwarz (Hrsg.): *Die katholische Kirche und das neue Europa 1980–1995. T. I.* Dok. 8, S. 49-50.
- 43| *Judt: Die Geschichte Europas.* S. 673.
- 44| *Predigt Meisners auf dem Katholikentreffen in Dresden, 12.07.1987.* In: *Höllen, Martin: Loyale Distanz? : Katholizismus und Kirchenpolitik in SBZ und DDR. Ein historischer Überblick in Dokumenten. Bd. 3, Teilband 2: 1977 bis 1999.* Berlin 2000. S. 178.
- 45| *Seifert, Katharina: Glaube und Politik. Die Ökumenische Versammlung in der DDR 1988/89.* Leipzig 2000. Zu den 1989 in Basel erreichten Beschlüsse der Europäischen Ökumenischen Versammlung zu Europa. In: Schwarz (Hrsg.): *Die katholische Kirche und das neue Europa 1980–1995. T. I.* Dok. 62, S. 357-379.

- 46| *Archiv des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bonn: Erklärung des ZdK vom 21.11.1987.*
- 47| *Ebd.*
- 48| *In: Buchheim, Hans / Raabe, Felix (Hrsg.): Christliche Botschaft und Politik. Texte des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken zu Politik, Staat, Verfassung und Recht. 3., erw. Aufl. Paderborn 1997, S. 276.*

Kultur macht Kirche – Kirche macht Kultur

Monika Grütters

Wer sich einen Eindruck verschaffen will, vor welchen Herausforderungen der Katholizismus in modernen, pluralistischen Gesellschaften des 21. Jahrhunderts steht, reise in die deutsche Hauptstadt. Als multiethnische, multikulturelle Stadt, in der Menschen unterschiedlichster Herkunft zusammen leben, nötigt Berlin zur Auseinandersetzung mit Diaspora-Erfahrungen. Damit meine ich das tägliche Konfrontiertwerden mit Andersdenkenden, Andersglaubenden, anders sozialisierten Menschen, das Erlebnis, in der Minderheit zu sein, ja, sich fremd zu fühlen – Erfahrungen, die kennzeichnend sind für heutige moderne Gesellschaften und für das Leben in einer globalisierten Welt. Diaspora ist Berlin, die angebliche Welthauptstadt des Atheismus, auch und nicht zuletzt für Katholiken. Nur 9,3 Prozent der Berliner Bevölkerung sind katholisch. In manchen Bezirken, etwa in Hellersdorf, meinem Wahlkreis, sind es gar nur drei Prozent. Als ich, aufgewachsen im durch und durch katholisch geprägten Münster, im Januar 1989 nach Berlin kam und hier 1995 zum ersten Mal für die CDU im Abgeordnetenhaus kandidierte, legte man mir deshalb wärmstens ans Herz, meinen Glauben im Kandidatenprospekt besser zu verschweigen. Was ich nicht getan habe – schließlich ist mein katholischer Glaube Teil meiner Identität und so auch wesentlich für meine politische Positionsbestimmung.

Heute stellt sich gerade angesichts der zunehmenden Angst vor der vermeintlich drohenden Dominanz religiöser und kultureller Minderheiten die Frage, wie es eigentlich um unser religiöses und kulturelles Selbstverständnis bestellt ist. Wie präsent ist das Christliche noch in unserer Kultur und unserer Identität – der christliche Glaube, die christlichen Überlieferungen und Traditionen? Wie präsent soll, wie präsent darf Religion in einer säkularen Gesellschaft sein?

Fest steht: Kirche schafft kulturelle Identität weit über den Kreis ihrer Mitgliedschaft hinaus. Sie tut das seit 2000 Jahren mit einer Prägekraft, wie sie keine zweite Institution je entwickelt hat. Ohne die große künstlerische Inspirationskraft der christlichen Theologie

wäre die Kultur des Abendlandes ärmer an Geist und Sinnlichkeit. Kirche und Kultur sind keineswegs deckungsgleich, doch gemeinsam ist beiden, dass sie neue Perspektiven eröffnen, den Blick über Vordergründiges hinaus lenken, das Leben deuten wollen. Dazu gehören alle kulturellen Ausdrucksformen, die Unbedingtheit, Authentizität und geistiges Ringen um letzte Fragen verkörpern. Überwältigend allein schon das materielle kulturelle Erbe – die Kunstwerke von Malern, Bildhauern und auch Komponisten, die über Jahrhunderte im Auftrag der Kirche entstanden sind; dazu die 45.000, vielfach denkmalgeschützten Kirchengebäude der evangelischen und katholischen Kirche, deren Erhalt mein Haus mit erheblichen Mitteln aus den Denkmalschutz-Sonderprogrammen unterstützt. Beeindruckend ist auch das finanzielle Engagement der Kirchen für die Kultur: Ein Gutachten für die Enquete-Kommission „Kultur in Deutschland“ des Deutschen Bundestages hat vor einigen Jahren ergeben, dass sich die Kulturfördermittel der Kirchen auf rund 4,4 Milliarden Euro jährlich belaufen – jeweils rund 20 Prozent der Kirchensteuereinnahmen und Vermögenserlöse.

Nicht weniger bedeutsam als die finanzielle Kulturförderung der Kirchen ist das ehrenamtliche, kulturelle Engagement vieler katholischer und evangelischer Christen. Hundertausende Katholiken und Protestanten engagieren sich in Kirchenchören, in kircheneigenen Orchestern, in Büchereien in kirchlicher Trägerschaft und in der kulturellen Bildung. Sie stellen damit gerade im ländlichen Raum eine kulturelle Grundversorgung sicher, die der gesamten Bevölkerung zugute kommt, und fördern den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Im Übrigen war es – das müssen wir Katholiken neidlos anerkennen – Martin Luther, dessen Vermächtnis die Kultur der Nation Deutschland bis heute prägt. Seine Thesen gegen den Ablasshandel 1517 und sein Widerstehen auf dem Wormser Reichstag 1521 stellten die traditionellen Autoritäten in Frage. Ihnen setzte Luther die Gewissensfreiheit und die Urteilskraft des Einzelnen entgegen. Seine Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ wies den Weg zum Menschen der Frühmoderne, bei dem sich Selbstverwirklichung und gesellschaftliche Verantwortung ergänzen. Die Bildung breiter Schichten bekam infolge der Reformation einen höheren Stellenwert – eine wichtige Voraussetzung für den mündigen Bürger unserer Tage. Durch seine Übersetzung der Bibel in eine volksnahe und allgemein verständliche deutsche Fassung ermöglichte Luther den Menschen den Zugang zum

Wort und damit zu Information, Verständigung und Teilhabe. Die reformatorischen Entwicklungen, deren Auswirkungen weit über die Kirche hinausgingen, wirken bis heute weltweit in Kultur und Gesellschaft nach. Das ist auch der Grund für das große Engagement meines Hauses bei der Vorbereitung des Reformationsjubiläums 2017.

Dennoch bleibt – bei aller kulturellen Prägekraft der Kirchen – ein fragiles Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Kultur, genauer: zwischen Kirche und Kunst. Die Kirchen stehen unter dem Generalverdacht, konservativ, also nicht modern zu sein. Die Künstler stehen für die Ermöglichung der Avantgarde, des Fortschritts. Ist das ein Widerspruch? Welche Berührungen und Überschneidungen gibt es zwischen der säkularen Gegenwartskultur und den in Jahrhunderten gewachsenen kulturellen Ausdrucksformen der Kirche beispielsweise in der Malerei?

Schauen wir knapp 50 Jahre zurück: 1966 malt der Maler Georg Baselitz ein Bild, das er „Der Hirte“ nennt. Im Zentrum dieses Gemäldes steht eine kräftige, wuchtige männliche Figur. Sie nimmt beinahe den gesamten Bildraum ein – ein Riese, barfuß in zerrissenen Klamotten. In der linken Hand hält er ein Kabel, eine Schnur, die sich im Bildhintergrund verliert. Der im Verhältnis zu seinem massiven Körper viel zu kleine Kopf blickt ratlos in die umgebende Welt. Die Landschaft ringsum ist menschenleer, Ruinen, Zeichen der Zerstörung und Chaos, soweit das Auge reicht. Nur ein anderes Lebewesen, eine Ente, zwingt sich quasi zwischen die Beine des Riesen, der offensichtlich nichts zu hüten hat als eben diese Ente. Mit dem bekannten religiösen Symbol des Hirten nimmt Baselitz existentielle Fragen und Erfahrungen des modernen Menschen auf. „Der Hirte“ steht für einen spezifischen Umgang mit biblischen Inhalten. Ob das Bild auch heute noch das ikonographische Vokabular der christlichen Überlieferung wachrufen kann? Es lädt jedenfalls dazu ein, persönliche Empfindungen und Erfahrungen assoziativ mit der Figur des Hirten zu verbinden.

Die kulturbildenden Potentiale in der Überlieferung des Christentums müssen sich auf ihre heutige Inspirationskraft befragen lassen. Die Kunst, die in Europa aus dem Dienst an der Religion entstand und lange auch in den Dienst der Verkündigung genommen wurde, hat sich im 20. Jahrhundert sowohl von den Auftraggebern der Kirche als auch von den Glaubensinhalten christlicher Überlieferung weitge-

hend entfernt und emanzipiert. Dieser Autonomieanspruch der Kunst, nichts als sie selbst zu sein, war lange der Grund vieler Konflikte zwischen Kunst und Kirche. Heute ist er eher in der Vielzahl individueller Konzepte zu suchen, die ihre eigene Wirklichkeit beanspruchen. Sie schreiben das bildnerische Material zwar fort, vergewissern sich aber oft nicht mehr dessen komplexer theologischer und kunstgeschichtlicher Substanz. Die Kirche ist zwar nach wie vor Teil der Kunst. Umgekehrt ist aber diese zuweilen willkürlich wirkende Kunst nicht mehr unbedingt Teil einer Kirchenwirklichkeit, die sich auf lang tradierte Formen und Werke, Verständnisregeln und Funktionsweisen stützt.

Viele Künstlerinnen und Künstler kennen diese Wurzeln sehr genau. Betrachter, die sich der Tradition bewusst sind und den Kanon biblischer Themen und Motive kennen, können in der Gegenwartskunst Spuren des Religiösen und des Kirchlichen erschließen, wenn sie für neuartige Interpretationen und heutige Ausdrucksformen offen sind. Oft fällt es eher den Kirchen schwer, neue und ungewohnte Formen der Kunst zu akzeptieren. Sie fürchten „nichtchristliche“ Künstler, Werke ohne dezidiert christlichen Bildinhalt, außerchristliche Einflüsse, den Verzicht auf Gegenständlichkeit in der Malerei und nicht zuletzt den Verlust der christlichen Ikonografie. Oft wird moderne Kunst im kirchlichen Kontext durch erhebliche Zugeständnisse eingeschränkt; vom Künstler wird Rücksicht auf den sakralen Raum und Zweck eingefordert.

Auch dazu ein Beispiel: Vor rund 30 Jahren schuf der berühmte Maler Willem de Kooning ein Triptychon für die St. Peters Lutheran Church in New York, das seinen Platz dort nicht finden konnte. Die Gemeinde verstand es nicht. Sie wollte es nicht haben. Die Zumutung war zu groß: Es sei zu subjektiv, Ausdruck einer privaten Theologie, nichts Erkennbares darauf, kein Kreuz, nur rote und blaue Linien, die man entfernt für Umrisse von Vögeln und Menschen halten könnte, aber eben auch für etwas ganz Anderes. Hier offenbart er sich - der Konflikt zwischen der autonomen Kunst der Moderne und der Kirche als Auftraggeberin von Bildern, die der Vermittlung verbindlicher religiöser Inhalte dienen sollen. Im Grunde hätte das, was den Gemeindegliedern in New York wie eine Zumutung durch die Abstraktion vorkam, auch ein großartiges Angebot sein können. Gerade durch die Abstraktion kann Kunst auch eine Erfahrung bergen und ausdrücken, die eben nicht genau benannt werden kann. Doch solche Kunst sperrt sich, sie lässt sich nicht eingemeinden. Das sogenannte Bilder-

verbot im zweiten Gebot kompliziert das schwierige Verhältnis zwischen Kirche und Kunst zusätzlich: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf der Erde, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist. Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!“ (2. Mose 20:4) Doch auch und gerade der Glaube braucht Bilder. Ohne Bilder gibt es keine Vorstellung davon, worauf sich der Glaube richtet.

Bilder bilden dabei nie nur Wirklichkeit ab, Bilder vereinnahmen, sie besetzen das Denken. Doch mehr denn je verlangen sie nach Bildung, nach der Fähigkeit zum rechten Umgang mit ihnen, nach der Kraft der kritischen Unterscheidung. Bilder können von der Wirklichkeit entfremden, sie können aber auch Ungeahntes sichtbar machen. Ganz neu können sie nach dem Sinn fragen, nach dem letzten, inneren Zusammenhang des verletzlichen, endlichen menschlichen Daseins. Der heutige, moderne Betrachter kann aber nur sehen und erkennen, was er weiß. Tatsächlich weiß er immer weniger um das, was er sieht. Wenn eine Kultur sich langsam, aber gründlich von ihren Wurzeln entfernt, verändert sie sich. Sollte die Lektüre der Bibel deshalb – diese Frage hat der niederländische Schriftsteller Cees Nooteboom aufgeworfen – nicht auch für die obligatorisch werden, die nie eine Kirche von innen sehen werden? Müssen wir akzeptieren, dass es ein immer kleiner werdender Kreis ist, der überhaupt noch eine Ahnung davon hat, was in der Bibel geschrieben steht und den Kern unserer abendländischen Tradition und Kultur ausmacht? Fest steht: Die Verständigung über Kunst verändert sich, wenn sich niemand mehr in den Bildern wiedererkennt, die einst Gemeingut waren. Wenn die biblischen Szenen in Rembrandts Bildern unsichtbar werden, transformiert sich auch unser Verhältnis zu unserem kulturellen Erbe, zu unseren geistigen und religiösen Wurzeln. Wenn uns daran gelegen ist, dass Bilder sprechen, dürfen wir die religiöse Bildung nicht vernachlässigen. Denn ohne das Wissen um die religiösen Symbole und Zeichen verstummt ein großer Teil der Kunst – nicht nur der traditionellen, sondern auch der gegenwärtigen.

Bleibt die Frage, wieviel Raum die Religion in einer säkularen Gesellschaft überhaupt beanspruchen darf. Es ist gewissermaßen die Gretchenfrage moderner Gesellschaften: Wie halten wir es mit der Religion? Sollen, dürfen wir uns in der politischen Kultur der Demokratie auf religiöse Werte und Glaubensinhalte berufen?

„Religion ist Privatsache“, lautet das Credo unserer säkularen Gesellschaft, und beinahe verstaubt wirkt das Beharren auf Glaubenswahrheiten im zeitgeistig bunten Gesellschafts-Patchwork. Und natürlich ist Religion – ist mein Glaube – zuallererst Privatsache. Die Frage ist, ob er nur Privatsache ist. Bei einer Politikerin, die sich zum Christentum im Namen ihrer Partei bekennt, ist Glaube immer auch öffentlich. Ich denke dabei oft an das berühmte Petrus-Wort: „Steht jedem Rede und Antwort, der nach der Hoffnung fragt, die Euch erfüllt.“ (1. Petrus 3,15) Als gläubige Katholikin bin ich der Überzeugung, dass Religion und Politik füreinander fruchtbar sein können. Mir hat es in meinem Leben oft geholfen, im Glauben verwurzelt zu sein – persönlich, aber auch politisch, weil ich im christlichen Menschenbild und in meiner religiösen Sozialisation inneren Halt und Orientierung finde. Natürlich ist es nicht immer einfach, im politischen Ringen um notwendige Kompromisse zu religiösen Überzeugungen zu stehen. Bundestagspräsident Norbert Lammert hat das Verhältnis von Politik und Religion auf die griffige Formel gebracht: „Der Glaube handelt von Wahrheiten, die nicht abstimmungsfähig sind; Politik handelt von Interessen, die nicht wahrheitsfähig sind.“ Allein dieser fundamentale Unterschied zwischen Wahrheiten und Mehrheiten, Prinzipien und Interessen definiert die spezifischen Aufgaben und Kompetenzen von Kirchen und Parteien, die weder aufgebbar noch austauschbar sind. Der Interessenausgleich, für den wir in der Politik streiten, verlangt eine große Flexibilität im Denken und Handeln, die Bereitschaft zum Kompromiss. Bei der Urteilsbildung aber hilft es, auf einem festen Wertefundament zu stehen.

Politik und Religion können sich dabei sehr wohl auf eine für die demokratische Kultur fruchtbare Weise ergänzen. Der ehemalige Aachener Bischof Klaus Hemmerle hat es einmal so formuliert: „Politisches und Christliches können nur dann füreinander fruchtbar werden, wenn sie sich einander freigeben, wenn sie sich voneinander unterscheiden, um in solcher Unterscheidung Impuls füreinander zu werden. Impuls füreinander: Denn auch das Christliche kann in seinem Verständnis und in seiner Realisierung vom Politischen lernen.“ Weil der Glaube zwar keine reine, aber dennoch zuallererst Privatsache ist – und es in einer pluralistischen Gesellschaft mit religiöser und kultureller Vielfalt auch sein muss –, werden Orte der Begegnung mit und zwischen den Religionen umso wichtiger, die das Gemeinsame und auch das jeweils Besondere erfahrbar machen. Solche Räume entstehen mit Hilfe von Kunst und Kultur. Gleichzeitig aber

sollten wir Christen den Mut haben, uns auch öffentlich selbstbewusst zu christlichen Werten und Überzeugungen zu bekennen, und nicht zuzulassen, dass Religion und Glaube in die Abgeschiedenheit des rein Privaten verdrängt werden. Der Berliner Erzbischof Heiner Koch hat es so formuliert: „Wir sind als Kirche Weggemeinschaft, wir sind als Kirche unterwegs, wir dürfen uns nicht zu behaglich einrichten und sitzen bleiben.“ Kirche als Weggemeinschaft, die sich unterwegs, das heißt: in der Begegnung mit der Lebenswirklichkeit, bewährt und die Sorgen und Nöte derer kennt, die ihr begegnen – das ist eine Kirche, die über den Kreis ihrer Mitglieder hinaus auch Gehör findet in gesellschaftlichen Debatten. Eine solche Kirche brauchen wir heute als starke Stimme in der demokratischen Öffentlichkeit mehr denn je – man denke nur an zwei Themen, die im vergangenen Jahr Politik und Medien intensiv beschäftigt haben: Den Umgang mit Menschen, die Zuflucht suchen in unserem Land oder auch die Neuregelung der Sterbehilfe für unheilbar Erkrankte. Wenn wir, gerade als gläubige Christen, nicht nur vordergründig tagespolitisch handeln, sondern uns in der Aktualität auch immer wieder auf die Grundlagen unseres Zusammenlebens besinnen, dann heißt das angesichts solcher schwieriger politischer Entscheidungen und gesellschaftlicher Herausforderungen: Wir müssen den Kernansatz unserer Verfassung „die Würde des Menschen ist unantastbar“ lebendig halten und versuchen, ihn als allgemein verpflichtende Orientierung im Bewusstsein unserer Bevölkerung zu verankern. Dieses Menschenbild hat seine Quelle im christlichen Glauben, in dem der Mensch Ebenbild Gottes ist und daraus abgeleitet jeder Mensch dieselbe Würde und alle damit verbundenen Ansprüche und Verpflichtungen hat. Eine humane Zukunft wird es nur geben, wenn wir uns dieser Überzeugung immer wieder vergewissern.

Im Übrigen bin ich überzeugt: Eine Gesellschaft, die mit ihren kulturellen, auch religiös begründeten Eigenheiten ihre eigene Identität pflegt, kann auch dem Anderen, dem Fremden Raum geben, ohne sich dadurch bedroht zu fühlen. Wo es dagegen keinen kulturellen Kern mehr gibt, braucht es Feindbilder, um sich der eigenen Identität zu vergewissern. Wir erleben das bei den selbst ernannten „Patriotischen Europäern gegen die Islamisierung des Abendlandes“, die montags durch Dresden marschieren und die Werte der Kultur, die sie zu verteidigen vorgeben, durch ihre Fremdenfeindlichkeit mit Füßen treten. Sie stoßen damit zum Glück vielerorts auf Widerstand und auf die breite Mehrheit derjenigen, die Flüchtlingen – nicht zu-

letzt innerhalb der Kirchengemeinden – helfend zur Seite stehen, wie es der christlichen Ethik der Nächstenliebe und der Solidarität mit den Schwachen entspricht.

„Ein Christ, der kein Revolutionär ist, ist kein Christ.“ Mit diesen Worten wirbt Papst Franziskus für eine Kirche, die sich einmischt. Es muss ja nicht gleich die Weltrevolution sein. Die kleinen Revolutionen im Alltag, im Denken und im Bewusstsein sind es, die jeder gesellschaftlichen Veränderung vorausgehen, und in diesem Sinne trägt der Glaube – ebenso wie Kunst und Kultur – immer den Keim des (im besten Sinne) Revolutionären in sich. Dass aus diesen Keimen etwas wachsen darf, dass es einen fruchtbaren Boden dafür gibt und ein wachstumsförderndes Klima – das macht eine vitale und humane Gesellschaft aus. In diesem Sinne hoffe ich, dass das Christentum in unserer Gesellschaft eine politische und gesellschaftliche Gestaltungskraft bleibt.

Zur Zukunft des politischen Katholizismus. Katholische Laien als politische Akteure

Thomas Sternberg

1. Die politische Autonomie der Laien

Die Geschichte des politischen Katholizismus beginnt mit der Gewährung der neuen bürgerlichen Rechte am Ende des Alten Reiches. Das Preußische Landrecht von 1794 hatte die Vereinigungs- und Versammlungsfreiheit zuerkannt. Das Koalitionsrecht erlaubte es auch den Katholiken, sich zu neuen Vereinen zu konstituieren, die vor allem nach den Umwälzungen der Säkularisation 1802/3 mit der Aufhebung der geistlichen Fürstentümer, Klöster und Stifte katholische bürgerliche Strukturen erneuerten oder aufbauten. Ihren ersten bedeutenden Auftritt hatten diese Vereinigungen auf dem ersten deutschen Katholikentag 1848 in Mainz.

Zu den bewegenden Themen jener Jahre gehörten die Auseinandersetzungen um den sog. „Ultramontanismus“, die unterstellte nationale Illoyalität durch Abhängigkeit von Weisungen des Vatikans, die im sog. „Kulturkampf“ gipfelten. Es waren keineswegs nur konservative, demokratiefeindliche Kräfte, die den Katholizismus des neunzehnten Jahrhunderts prägten. Die katholischen Vereine und politischen Gruppen waren es, die in großer Selbständigkeit sich in die sozialpolitischen Debatten einschalteten und Vorläufer waren für die katholische Soziallehre, wie sie sich in der ersten Sozialzyklika eines Papstes 1891 unter dem Titel „Rerum Novarum“ konstituierte. Die Ablösung der feudalen Strukturen in der Säkularisation setzte starke Kräfte bürgerlicher katholischer Selbstbehauptung frei.

Die deutsche Reichsgründung schloss als „kleindeutsche Lösung“ Österreich aus und brachte die Katholiken dadurch im neu entstandenen „Reich“ in eine Minderheitensituation, die als ein Verhältnis von etwa einem Drittel katholischer zu zwei Dritteln evangelischer Christen für die Konfessionsgeschichte in Deutschland bis zum Zusammenbruch 1945 bestimmend blieb. Diese Jahre bilden den Höhe-

punkt eines politischen Katholizismus, der sich später in einer politischen Partei, dem Zentrum, präsentierte, die von Direktiven der kirchlichen Hierarchie nie ganz unabhängig werden konnte.

Nach 1945 gelang es dem Zentrum nicht, sich gegen die in ökumenischer Orientierung unabhängig von kirchlichen Vorgaben sich konstituierenden CDU durchzusetzen. Die politischen Persönlichkeiten aus den katholischen Verbänden schlossen sich der neuen, unabhängigen und ökumenischen Partei an oder suchten ihren Ort in anderen demokratischen Parteien. Sie trugen so zum Aufbrechen der politischen Milieustrukturen bei, die den Vorkriegskatholizismus bestimmten. Die Verbände blieben als politische Kräfte in finanzieller und organisatorischer Selbständigkeit von ihrer Kirche wichtige Akteure der deutschen Politik.

Wie war es um die Selbständigkeit der Laien in ihren politischen Äußerungen nach kirchlichem Selbstverständnis bestellt? Liest man heute einen vorkonziliaren Text wie die bedeutende Enzyklika „Mater et Magistra“ des Reformpapstes Johannes XXIII. aus dem Jahr 1961, zeigt sich der Unterschied zwischen dem heutigen demokratischen Selbstverständnis und den Autonomiebegrenzungen in den Vorstellungen offizieller kirchlicher Verkündigung.

Da heißt es in der Ziffer 239: *„Die Katholiken ... sollen nicht überall nur auf ihr eigenes Interesse schauen; vielmehr bereit sein, in ehrlicher Zusammenarbeit dort mitzuwirken, wo es um etwas geht, was seiner Natur nach gut ist oder zum Guten führen kann. Wenn aber in einer solchen Angelegenheit die kirchliche Hierarchie mit Weisung oder Vorschrift eingreifen sollte, müssen sich die Katholiken selbstverständlich unverzüglich nach einer solchen Entscheidung richten. Die Kirche hat ja nicht nur das Recht und die Pflicht, über die Grundsätze des Glaubens und der Sittlichkeit zu wachen, sondern sich auch in verbindlichen Entscheidungen mit Bezug auf die Verwirklichung dieser Grundsätze zu äußern.“*

Die Gehorsamsvorstellungen und auch die Behauptung einer Weisungskompetenz erscheinen einem heutigen Leser gänzlich abwegig. Noch 1961 glaubte die kirchliche Hierarchie, mit Vorgaben die Gläubigen lenken zu können. Trotz der Formulierung „selbstverständlich unverzüglich“ war eine solche Annahme ein Anachronis-

mus, der auch seinerzeit nicht mehr auf die Akzeptanz autonom gewordener Christenmenschen rechnen konnte.

Derselbe Papst schreibt 1963 eine zweite Enzyklika „Pacem in terris“. Und dort findet sich jetzt eine Formulierung, die für die politisch immer schon praktizierte, aber lehramtlich nicht bestätigte politische Autonomie der Katholiken bedeutsam ist: *„Soweit es sich um den Standpunkt der Katholiken handelt, wird die Entscheidung über Dinge dieser Art vornehmlich bei den Männern liegen, die in der politischen Gemeinschaft und in diesem Problembereich führend sind. Allerdings müssen sie immer auf die Grundsätze des Naturrechts achten, sich nach der Soziallehre der Kirche richten und in Übereinstimmung mit den Richtlinien des kirchlichen Lehramts stehen.“*(PT 85)

Abgesehen von der Tatsache, dass hier wie im gesamten Dokument allein Männer angesprochen sind, wird doch hier eine Autonomie des Sachbereichs Politik anerkannt und die Beurteilung politischer Fragen auch in kirchlicher Einschätzung katholischen Laien anvertraut. 1963, im ersten Jahr des Konzils, ist ein Wechsel zu bemerken in der Kompetenzzuschreibung politischer Urteile an Kirchenmitglieder außerhalb der geistlichen Hierarchie. Das war neu in der kirchenoffiziellen Aufgabenverteilung.

Es war eine Zeit auch des kirchlichen Aufbruchs in den 60er Jahren. In den Beschlüssen des Konzils kamen schon länger wahrnehmbare Tendenzen in der Kirche zum Ausdruck und zur Zusammenfassung. Die Konzilsväter verabschiedeten 1965 die Enzyklika „Gaudium et Spes“. Diese letzte, große Erklärung spricht bereits in der Präambel, in den allerersten Sätzen, von einer geschwisterliche Kirche, ein Motiv, das zum Zentrum des ganzen Textes wird. Das war ein Paradigmenwechsel: Es gilt nicht mehr die Vorstellung einer leitenden Hierarchie mit gehorsamen Gläubigen im Sinne einer unbewussten Herde, sondern der Gedanke der „brüderlichen“ Kirche wurde jetzt leitend. Und da finden sich dann ganz andere Formulierungen. Da heißt es zum Beispiel in Ziffer 43: *„Die Laien sind eigentlich, wenn auch nicht ausschließlich, zuständig für die weltlichen Aufgaben und Tätigkeiten. Wenn sie also, sei es als Einzelne, sei es in Gruppen, als Bürger dieser Welt handeln, so sollen sie nicht nur die jedem einzelnen Bereich eigenen Gesetze beobachten, sondern sich zugleich um gutes fachliches Wissen und Können in den einzelnen Sachgebieten*

bemühen. Sie sollen bereitwilligst mit denen, die die gleichen Aufgaben haben wie sie, zusammenarbeiten. ...Von den Priestern aber dürfen die Laien Licht und geistliche Kraft erwarten. Sie mögen aber nicht meinen, ihre Seelsorger seien immer in dem Grade kompetent, dass sie in jeder, zuweilen auch schweren Frage, die gerade auftaucht, eine konkrete Lösung schon fertig haben könnten oder die Sendung dazu hätten. Die Laien selbst sollen vielmehr im Licht christlicher Weisheit und unter Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes darin ihre eigene Aufgabe wahrnehmen. ... Wenn beiderseitige Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen andern sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müsste doch klar bleiben, dass in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen.“

Das spezifische Dekret über „das Laienapostolat“, wie Gaudium et Spes in den letzten Wochen des Konzils 1965 veröffentlicht, geht nicht über andere Stellungnahmen hinaus. Der Text spricht den Laien ihre Kompetenz aufgrund der Taufe und der Geistsendung zu. Heute wirkt bereits der Begriff des „Apostolates“ merkwürdig fremd. Erstmals werden hier auch die Thematik der Frauenbeteiligung angesprochen (Zi 9): *„Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, dass sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen.“*

In den vier Jahren zwischen der Enzyklika „Mater et Magistra“ und der Konstitution „Gaudium et Spes“ hat sich die Einstellung zur Autonomie der Laien auch in der lehramtlichen Verkündigung deutlich verändert. In der Praxis wird auch diese Veränderung nicht mehr gewesen sein als der doktrinäre Nachvollzug einer veränderten Selbstwahrnehmung der katholischen Männer und Frauen, denen sowohl die Gehorsamsvorstellungen wie die von Autorität und Hierarchie vergangener Jahrhunderte völlig fremd geworden waren.

1. Wer sind die heutigen Akteure?

Wie ist die Bedeutung der Kirchen im staatlichen Kontext? Die Christen finden sich in einer veränderten politischen Situation in Deutschland. Die Katholiken sehen sich mit 30 % und weiteren 30 % Evan-

gelischen einer Gruppe von weiteren 30 % Nichtglaubenden gegenüber, deren Haltung zu den Kirchen von uninteressierter Gleichgültigkeit bis zu radikaler Kirchenfeindschaft reicht. Insbesondere seit den für die Kirche schweren Jahren 2010 mit der Aufdeckung der Missbrauchsskandale und 2014 mit den Finanzdebatten um den Limburger Bischof sind die Stimmen vernehmlicher geworden, die den Kirchen feindlich eingestellt sind. Sie versuchen, christliche Argumente mit dem Hinweis auf deren Binnengeltung für den internen Diskurs abzuwehren. Die monotheistischen Religionen geraten zudem in eine Legitimitätskrise angesichts des Vorwurfs, sie neigten eo ipso zur Gewalt.

Kirchliche politische Äußerungen treffen dennoch auf großes Interesse bei Entscheidungsträgern, allerdings abhängig von ihrer Plausibilität und argumentativen Form. Eine autoritative Erklärung ist unter den heutigen Bedingungen des politischen Diskurses nahezu unmöglich geworden. Die Einflussnahme hängt mehr noch als in früheren Zeiten von der Einflussnahme einzelner Persönlichkeit im politischen und vorkirchlichen Raum ab. Dass katholische Frauen und Männer politische Akteure sind, ist eine Selbstverständlichkeit angesichts ihres Bevölkerungsanteils von 30 %. Die Frage ist, inwieweit sie sich als Katholiken in ihrer Arbeit verstehen. Ihre politischen Themen und Aktivitäten stehen im Kontext der allgemeinen Tendenzen und sind nicht abhängig von den Themensetzungen innerkirchlicher Prozesse.

Im vorkirchlichen Raum agieren nicht allein die Bistümer mit ihren breit ausgebauten Verwaltungen und die Bischofskonferenz; es sind nicht zuletzt die katholischen Verbände und Vereine je nach ihrer Schwerpunktsetzung. Von der Frauengemeinschaft bis zum Kolpingverband haben sie vielleicht an Wirkungsmöglichkeit eingeübt, sind aber nach wie vor auf unterschiedlichen Ebenen präsent. Hinzu kommen auf der Ebene der Länder, Kreise und Kommunen die Katholikenräte, die zunehmend die verbandlichen Strukturen der politischen Einflussnahme ersetzen und ergänzen. Zunehmend wirksam sind die Werke geworden, die in ihren Aufgabenbereichen zugleich wichtige Korrekturinstanzen, Öffentlichkeitsarbeiter und Durchführungsorgane staatlicher Projekte geworden sind. Unter diesen spielt der Deutsche Caritasverband als größter privatrechtlicher Arbeitgeber mit rund 590.000 Mitarbeitern in Deutschland eine entscheidende Rolle.

Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken steht in diesem Kontext politischer Äußerungen der katholischen Frauen und Männer. Es ist ein Zusammenschluss von Vertretern der Werke, der Verbände und Vereine auf der einen Seite und der Vertreter der diözesanen Katholikenräte auf der anderen. 97 Mitglieder werden von der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Organisationen Deutschlands (AGKOD) gewählt. 84 Mitglieder kommen aus den Laienvertretungen der deutschen Diözesen, drei aus jeder der 28 Diözesen.

Hierzu werden von diesen Delegierten 45 Einzelpersonlichkeiten aus dem öffentlichen Leben als Mitglieder hinzugewählt. Damit ist das Zentralkomitee ein repräsentatives Gremium der Vertretung der katholischen Laien.

Außer den im zweijährigen Turnus stattfindenden Katholikentagen und den Ökumenischen Kirchentagen findet die Mitwirkung zu gesellschaftlichen und politischen Fragen über die Mitglieder und über Erklärungen, Arbeitspapiere und Stellungnahmen statt. Die Wirksamkeit von Entschlüssen ist in den vergangenen Jahren zunehmend infrage gestellt worden. Die Arbeit an genauen Formulierungen zu definierten Sachthemen bildet jedoch die Grundlage für Stellungnahmen und auch für Gesetzesvorhaben und Entscheidungsprozesse. Fraglos gilt aber auch hier der Vorrang persönlicher Einflussnahme zu aktuellen Fragen, die auf der Basis von Beschlüssen des ZdK durch Mitglieder oder die Organe Präsidium, Hauptausschuss und Vollversammlung geäußert werden.

Zum innerkirchlichen Streit über die Rolle der politischen Wirksamkeit der Laienvertretung in Deutschland kam es in der Diskussion um die Schwangerschaftskonfliktberatung vor über 15 Jahren. Seit dem Beginn der Debatten um den § 218 in den Jahren nach 1970 hatte sich das Zentralkomitee auf den gesetzlichen Lebensschutz Ungeborener mit größter Energie konzentriert. Die katholische Kirche stand in dieser Frage eindeutig zusammen. Als jedoch nach der Wiedervereinigung in der Neufassung des Paragraphen eine Beratungspflicht auf kirchliche Intentionen und Vorschläge hin eingeführt wurde, kam es zum Streit innerhalb der katholischen Kirche in Deutschland. Dessen Folgen sind bis heute noch nicht kuriert – ein Streit, der zu einer erheblichen Störung des Verhältnisses zwischen der Kirche und den Politikern geführt hat, die in der Frage einer drohenden reinen Fris-

tenlösung im §218 eine Form der Zwangsberatung durchgesetzt hatten – und sich nun von ihrer Kirche im Stich gelassen fühlten. Denn mit der Gründung des bürgerlichen Vereins von Katholiken „Donum vitae“ zum Lebensschutz im System der für alle Abtreibungswilligen vorgeschriebenen Beratung schien für Einige der Rubrikon katholischer Selbständigkeit überschritten.

Die Zeit scheint über diesen Vorfall hinweggegangen zu sein, allerdings sind die Wunden, die hier geschlagen wurden, nicht verheilt. Eine neue Generation der Akteure auf allen Ebenen wird sich dieser Fragen wieder in einem veränderten Klima annehmen können – ohne den Verdacht, es gäbe in der Grundfrage des Lebensschutzes einen Dissens.

3. Erscheinungsbild des „politischen Katholizismus“

Unterschiede in den politischen Stellungnahmen zwischen denen der Bischofskonferenz und des Zentralkomitees sind kaum zu erkennen. Die Inhalte weichen nur marginal voneinander ab. Einer von vielen Gründen dafür ist die teilweise Personenidentität der die Stellungnahmen bearbeitenden Personen. An einigen Beispielen sei dies erläutert:

1997 wurde unter großer öffentlicher Aufmerksamkeit das Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen in Deutschland unter dem Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ veröffentlicht. Der Erfolg dieses Textes lag nicht im Ergebnis, sondern in der Art seines Zustandekommens begründet. Der Veröffentlichung eines ersten Impulstextes folgte ein Konsultationsprozess, der unter Zuhilfenahme der damals neuen Techniken der elektronischen Kommunikation eine öffentliche Diskussion initiierte, die den abschließenden Text zum Ergebnis machte und nicht als Start einer Debatte fungierte. Die veränderte Kommunikation von Themen, die mehr über informelle Prozesse und offene Positionen läuft als über die Exegese fertiger Beschlusstexte, war ein wesentlicher Grund für die große Aufmerksamkeit, die auf den Prozess gerichtet war. Der schlussendlich vorgelegte Text wurde, nach einem Diktum des DBK-Vorsitzenden Lehmann, „totgelobt“. Der Grund dafür lag jedoch in der bereits stattgefundenen intensiven öffentlichen Debatte, deren Reiz gerade in der Unabgeschlossenheit des Verfahrens lag.

In einem anderen Sinne war der Text bedeutsam: Er wurde ökumenisch erarbeitet mit der EKD auf der einen und der Bischofskonferenz gemeinsam mit dem ZdK auf der anderen Seite. Für die Kirchen in Deutschland kommt es nicht nur wegen der Zahlenverhältnisse darauf an, ökumenisch aufzutreten. Christen müssen stärker zusammenrücken. In der praktischen Ökumene vor Ort und in gemeinsamen Stellungnahmen sind enorme Fortschritte zu verzeichnen. Gemeinsam sind die Kirchen stark; gemeinsam – und nur so – repräsentieren sie die Mehrheit der deutschen Bevölkerung. Politisch gibt es mittlerweile eine Fülle gemeinsamer Aktionen.

Es war ein Papier, das verstanden wurde als Papier der EKD und der Katholischen Kirche. Unter katholischer Kirche in Deutschland wird häufig die DBK, die Konferenz der Bischöfe, unter ihrem jeweiligen Vorsitzenden verstanden. Die evangelische Kirche wird mit dem Vorsitzenden des Rates der EKD, einem synodal strukturierten Gremium, identifiziert. In welcher Rolle steht das Laiengremium ZdK hierzu? Die Laien als „schlicht die riesige Mehrheit des Gottesvolkes“ (Evangelii Gaudium 104) geraten in der Kombination EKD/DBK zunehmend aus dem Blick.

Haben die Bischöfe eine eigene Kompetenz in politischen Fragen? Nicht zuletzt durch die Einrichtung politischer Kommissionen innerhalb der Bischofskonferenz sind in den 70er Jahren Doppelstrukturen zum ZdK und seinen Arbeitskreisen geschaffen worden, an denen die Kirche nicht arm ist, aber auch wesentlich zu einer Wahrnehmungsschwäche beitragen. Diese Kommissionen sind mit Gläubigen als Beraterinnen und Beratern besetzt, die an der Willensbildung und Positionsfindung wesentlich mitwirken, aber nicht in Erscheinung treten. Es fehlt ein koordiniertes, geschweige denn gemeinsames Auftreten der Bischöfe und der Laien in politischen Fragen.

Im Ergebnis heißt das, dass unter den Beschlüssen und Erklärungen des Zentralkomitees die politischen Fragen weniger rezipiert werden als innerkirchliche Äußerungen. Das Zentralkomitee wird in der Öffentlichkeit häufig wahrgenommen allein als eine Art von innerkirchlichem Protest- oder Mitwirkungsgremium, aber nicht in seiner wichtigen eigenständigen Aufgabe als ein politisches Sprachrohr der katholischen Kirche in Deutschland.

In der jüngsten Zeit finden sich Beispiele für gelungene und misslungene Kommunikation von kirchlichen Stellungnahmen. Das Papier „Ethisch-nachhaltig investieren“ trägt die Zeichen von DBK und ZdK gemeinsam, wurde gemeinsam erarbeitet und im Juli 2015 gemeinsam vorgestellt. Neben diesem positiven Beispiel der Zusammenarbeit ein negatives: Am 16. Oktober 2015 stellte das ZdK ein Papier zum Freihandelsabkommen TTIP vor, das als Ergebnis eines Prozesses von einer Arbeitsgruppe erarbeitet worden war und Anforderungen an ein solches Abkommen formuliert. Mit Datum 15. Oktober präsentierte Bischof Overbeck am 11. November „Gerechte Regeln für den freien Handel“ als Stellungnahme der DBK, die sich nicht wesentlich von dem ZdK-Papier unterscheiden. Sie waren von Laien erarbeitet worden, die auch im ZdK mitwirken. Dass Medien außerhalb des innersten Zirkels kirchlicher Selbstverständigung eine solche Doppelung nicht einordnen können, ist verständlich.

Die Stellungnahmen wirken, wie schon gesagt, nicht vor allem über den veröffentlichten Text, sondern über die persönlichen Kontakte, Gespräche, Überzeugungen. Diese Wirkungen sind selbstverständlich nicht auf den politischen Raum und dort nicht auf eine Fraktion der Parlamente beschränkt. Es gibt fraktionsübergreifende Absprachen, wie sie sich etwa in den Bioethikdebatten gezeigt haben. Die Debatte um Palliativmedizin und die Erlaubtheit der geschäftsmäßigen Suizidassistentz im letzten Jahr hat gezeigt, dass es den Kirchen gelingen kann, mit Argumenten Einfluss zu nehmen. Katholisch profilierte Politiker(-innen) rekrutieren sich heute kaum noch aus den Verbänden – auch dies ein Zeichen für das Ende des katholischen Milieus. Sie kommen über andere Wege in die Politik und sind in ihrer neuen Position ansprechbar für kirchliche Themen und Fragen. Politiker sind dabei aber keine Weisungsempfänger – und auch die heutige CDU ist kein Zentrum alter Art. Die Laien in der Kirche sind hier nicht etwa nur ausführende Kräfte – selbstverständlich nicht: Aber die christliche Bindung auch über Parteien und Fraktionen hinweg ist in den verschiedenen parlamentarischen Auseinandersetzungen deutlich geworden. Und auch die Parteien entdecken trotz des anteilmäßigen Rückgangs in der Gesamtbevölkerung die durchaus großen Potentiale der Kirchen.

4. Schluss

Nehmen die katholischen Frauen und Männer diese Herausforderung an, dann hat der politische Katholizismus in neuem Gewand eine Zukunft. Für die kirchliche Eigenwahrnehmung ist es hilfreich, den Dienst als zentrales Wesensmerkmal christlicher Existenz zu betonen. In der Aufgabe, Diener für Andere, für Notleidende und „die Armen“ zu sein, erfüllt sich der christliche Auftrag. Gerade Papst Franziskus hat dies in seinem ersten Lehrschreiben „Evangelii Gaudium“ deutlich ausgedrückt. Auch das ZdK hat den Gedanken des Dienstes in den Mittelpunkt der Erklärung von Mannheim 2012 gestellt. In dem Dienst für die Welt werden die christlichen Werte konkret.

Das Reden von christlichen Werten braucht solche Konkretisierung, wenn der Bezug auf christliches Menschenbild und Werte nicht genauso hohl und falsch werden soll wie die Rede vom „christlichen Abendland“: Werte in der Politik dürfen nicht nur pauschal deklariert, sondern in praktische Politik übersetzt werden: Das wäre durchzubuchstabieren: in der Flüchtlingsfrage, in der Familienpolitik, in der Bildungspolitik – auch in der internationalen und Friedenspolitik – und anderen mehr.

Die Kirchen haben eine weitere eminent wichtige Aufgabe im Staat: Wie ist das mit den Grundlagen des Staates, die er selbst nicht garantieren kann, um den Begriff Ernst-Wolfgang Böckenfördes zu gebrauchen oder „mit den kulturellen Quellen, die ihr Wertebewusstsein speisen“, um es mit Habermas zu sagen? Für unser Bild der Welt und unsere Identität ist Gott oft nur noch unterschwellig bemerkbar: so z. B. in der Vorstellung, alle Menschen seien Brüder und Schwestern – sie hängt an der Anerkennung von Gott als Vater aller. In dem Bereich der Grundlage dessen, was unser Grundgesetz formuliert, sind die Kirchen besonders gefragt.

Was ist mithin die wichtigste Aufgabe katholischer Frauen und Männer in der Politik? – Haben sie nur dafür zu sorgen, dass die Gesellschaft funktioniert? Das wäre wohl zu wenig: Wenn man sich nur noch auf die Restbestände des Christlichen beschränkt in Ethik und Werten, dann kann das sein – wie es einmal ein Soziologe ausgedrückt hat – wie ein Riechen an einer Flasche, die schon leer ist. Eine der Hauptaufgaben der Christen liegt im Bewußthalten der aktuellen Bedeutung der Bibel und christlichen Lehre. Traditionen,

Quellen, Überlieferungen auch für politische Diskurse fruchtbar zu machen, den Schatz an Erinnerungen über gelingendes Leben und des Nachdenkens darüber zugänglich zu halten, ist eine Gegenwartsaufgabe. Arbeit mit und an Traditionen, den zuweilen „gefährlichen Erinnerungen“ (Johann Baptist Metz) lässt einen Dialog über die Grenzen der Gegenwart hinaus in der gemeinsamen Suche nach tragfähigen Zukunftsentwürfen, verbindlichen Leitbildern und Orientierungen zu – ohne die vorschnelle Behauptung, alle Antworten bereits zu wissen.

AUTOREN

Abmeier, Dr. Karlies

Leiterin des Teams Religions-, Integrations- und Familienpolitik der Hauptabteilung Politik und Beratung der Konrad-Adenauer-Stiftung

Bahr, Dr. Petra

Leiterin der Hauptabteilung Politik und Beratung der Konrad-Adenauer-Stiftung

Goldschmidt, Prof. Dr. Nils

Professur für kontextuale Ökonomik und ökonomische Bildung, Universität Siegen

Vorsitzender des Vorstands der Aktionsgemeinschaft Soziale Marktwirtschaft, Tübingen

Grütters, Prof. Monika, MdB

Staatsministerin bei der Bundeskanzlerin

Die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien

Kösters, Dr. Christoph

Forschungsstelle der Kommission für Zeitgeschichte, Bonn

Küppers, Dr. Arnd

Stv. Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle, Mönchengladbach

Pöttering, Dr. Hans-Gert

Präsident des Europäischen Parlaments a.D.

Vorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung

Sternberg, Prof. Dr. Dr. Thomas, MdL

Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Tischner, Dr. Wolfgang

Leiter der Abteilung Publikationen / Bibliothek der Konrad-Adenauer-Stiftung

Vogel, Prof. Dr. Bernhard

Ministerpräsident a.D., Ehrenvorsitzender der Konrad-Adenauer-Stiftung



Konrad
Adenauer
Stiftung

Der 100. Deutsche Katholikentag ist Anlass, auf 168 Jahre politischen Katholizismus zurückzuschauen und Perspektiven für die Zukunft zu entwickeln. Das Spektrum der Aufsätze reicht vom Resümee über die sich wandelnden Konstellationen für politisches Engagement, über wichtige sozial- und wirtschaftspolitische Debatten und Initiativen, die Rolle von Katholiken in der europäischen Integration und der Beziehung von Kunst und Kirche bis hin zu der Frage, wie Katholiken sich heute politisch einbringen. Die Texte sollen ermutigen, Position zu ergreifen und sich einzumischen.

www.kas.de

