

Katholizismus – pluralistische Gesellschaft – Christliche Demokratie. Entwicklungslinien in Deutschland und Frankreich

Von Winfried Becker

Zur Verdeutlichung der zu behandelnden Problemfelder sei eine kurze Vorbemerkung vorausgeschickt. Sie enthält zwei mehr oder weniger gängige Einwände gegen die Zuordnung von Katholizismus und Pluralismus, wie sie das Thema vorgibt. Erstens: Angesichts der in der Bundesrepublik Deutschland zu beobachtenden kulturellen Wandlungen und des vielfach angemahnten Eintritts in eine multikulturelle Gesellschaft scheint der herkömmliche Kulturfaktor Kirche reduziert, seiner gleichsam historisch legitimierten, herausragenden Stellung beraubt zu sein. Darüber hinaus scheinen die Einheit der katholischen Kirche, die frühere Geschlossenheit der katholischen Lebensform und ihres Milieus, soweit überhaupt noch vorhanden und nicht weggebrochen oder eingeschmolzen, in einem unüberbrückbaren Gegensatz zu zeitgemäß definierten Prinzipien der Liberalität und Toleranz zu geraten, die von einer absoluten Gleichrangigkeit der Kulturen, Lebensformen und Mentalitäten ausgehen. Diese Gleichwertigkeit wird begründet mit der normativ nicht mehr hinterfragbaren Dignität der Einzelentscheidung von Individuen und von ad hoc mit Letztverantwortlichkeit ausgestatteten Gruppen. Die Proklamation multikultureller Selbstverwirklichung enthält, so verstanden, bohrende Anfragen auch an den Kern und die Grundsubstanz des Glaubens. Zum Abschied vom »eindimensionalen kulturellen Weltbild als Norm des Glaubens« wird aufgefordert, zur Praktizierung eines »kulturellen, theologischen Pluralismus«, die allein zum »lernbereiten Dialog« im Rahmen einer geradezu abrufbaren friedlichen und »gewaltfreien Weltkultur« qualifiziere.¹ Der besondere Charakter der katholischen Konfession, ja des Christentums überhaupt, relativiert sich unter der pluralistischen Perspektive der Öffnung zu benachbarten Weltreligionen. Unter dem entgrenzenden Blickwinkel eines multikulturell verstandenen Pluralismus erscheint es als plausibel, wenn nicht als unabweisbar, sich definitiv von einem unitarisch-hierarchisch vorgegebenen Normenkodex zu verabschieden und das herkömmliche Konfessionsverständnis auf einen weitgefaßten Ökumenismus hin zu überschreiten, etwa die Gemeinsamkeiten der »Abrahamsreligionen«

¹ Bernhard HÄRING, zit. nach Michael KLÖCKER, *Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall?*, München 1991, S. 33-36.

Judentum – Christentum – Islam aufzusuchen. Erst so könne der unbefriedigende Antagonismus von katholischer Kirche und pluralistischer Gesellschaft endgültig überwunden werden, paßten sich Theologie und Kirche dem unaufhaltsam ablaufenden multikulturellen Pluralisierungsprozeß ein.

Anstelle dieses progressiven läßt sich ein zweiter, eher traditionelle Grundlagen in Rechnung stellender Einwand gegen die Vereinbarkeit von Pluralismus und Katholizismus formulieren. Etwa im Blick auf die erst 1963 offiziell aufgegebene Reserve des Hl. Stuhls gegenüber säkular definierten Grund- und Menschenrechten² könnte man behaupten, daß das Prinzip des Pluralismus sich zwar für Staat und Gesellschaft eigne, nicht aber für die »societas perfecta« der Kirche. Diese sei dazu verpflichtet, die Unabhängigkeit und Einheit ihrer Verkündigung zu suchen, zu wahren und festzuhalten. Diese Ansicht läßt sich mit guten Gründen, besonders von theologischem Standpunkt aus, vertreten. Angesichts heutiger Debatten provoziert sie aber fast den Einwand, daß die katholische Kirche die demokratischen Menschenrechte neuerdings für die Gesellschaft zwar akzeptiere oder gar fordere, daß sie diese aber in ihr selber nicht unumschränkt gelten lasse. Die Kirche erschiene dann aus einer solchen Perspektive als unzeitgemäß geschlossene Gemeinschaft in einer offenen Gesellschaft. Diese Sichtweise besaß Vorläufer im kulturprotestantischen Denken des 19. Jahrhunderts, wo die hierarchische, römische, mittelalterlich geschlossene Priesterkirche als ein unzeitgemäßes Relikt inmitten der »modernen«, einem aufgeklärten Individualismus verpflichteten nationalen oder universalen Kultur aufgefaßt werden konnte. In einer heute sehr veränderten Situation wird ebenfalls die vermeintliche Rückständigkeit der katholischen Kirche und vieler ihrer Anhänger gegenüber den Errungenschaften der modernen, pluralistischen Gesellschaft konstatiert. Daraus wird gefolgert, daß die Kirche sich selbst innerlich wandeln, pluralisieren müsse, um den Anschluß an die moderne, auf das Individualitäts- und Pluralitätsprinzip gegründete moderne Zeit nicht zu verpassen. Diese zweite These ist also geeignet, zur ersten, zur »aggiornamento-These« der multikulturellen Entgrenzung, direkt überzuleiten.

1. Der Dualismus von Staat und Kirche als freiheitliches Verfassungsprinzip europäischer Geschichte

In der Tat befindet und befand sich die katholische Kirche – wie andere christliche Kirchen auch – immer in einem gewissen Spannungsverhältnis zu

² Pacem in terris (1963). Jean IMBERT, *Repères historiques*, in: Pierre COLIN (Hrsg.), *Les catholiques français et l'héritage de 1789. D'un centenaire à l'autre 1889-1989. Actes du colloque de l'Institut catholique de Paris, Paris 9-11 mars 1989*, Paris 1989, S. 251 f.

der sie umgebenden, anders gearteten Welt und Gesellschaft. Ein Gegensatz zwischen der die eigene Identität wahrenden Dogmatik und Verfassung der christlichen Kirchen und gewissen Eigengesetzlichkeiten unterschiedlicher Kulturkreise und Gesellschaften, auch der säkularisierten Gesellschaft, kann sogar als notwendig und unaufhebbar angesehen werden. Das Einnehmen von eigenen Standpunkten und Positionen bildet erst die Voraussetzung für die Entfaltung einer pluralistischen Staats- und Gesellschaftsverfassung, wie in Analogie zum Parteien- und Gruppenpluralismus behauptet werden kann. Die unduldsam betriebene Auflösung dieses Spannungsverhältnisses zwischen Kirche und Gesellschaft, Kirche und Welt würde vermutlich, wie ein Blick in die Geschichte lehren mag, zu totalitären oder diktatorischen Phänomenen führen: zum angeblichen Gottesstaat des Täuferreiches oder zur Unterwerfung der Kirchen unter die säkulare Natur- oder Vernunftreligion des revolutionären Staates. So wäre durchaus in Zukunft auch die Diktatur der stärksten, sprich der kämpferischsten oder der am meisten intransigenten Kräfte in einer multikulturellen Gesellschaft leicht denkbar. Beziehen wir einen der demokratischen Staatsauffassung entsprechenden Standpunkt der Interdependenz, so läßt sich zeigen, daß die mehr oder minder angefochtene Existenz der Kirche in einer pluralen Welt eine Selbstverständlichkeit bedeutet, mehr noch: Die produktive Spannung zwischen katholischer oder christlicher Identität und staatlich-gesellschaftlicher Pluralität ist als eine der großen Errungenschaften der europäischen Geschichte und des vom Christentum beeinflussten Kulturkreises zu werten.

Beginnend unter den Karolingern, vollzog sich im deutschen Reich des Mittelalters die grundlegende Entwicklung zum Dualismus zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt. Sie begann damit, daß die fränkischen Könige dem Papst ihren Schutz angedeihen ließen, ohne ihn in seiner Lehrgewalt anzutasten. Später wurden die Bischöfe und Äbte mit Besitz und weltlichen Gerechtsamen dotiert. Andererseits besann sich das Reformpapsttum auf die Unverfügbarkeit des geistlichen Amtes. In den Fürstenkonkordaten von 1447/48 erhielten die deutschen Territorialherren (Besetzungs-)Rechte über kirchliche Stellen und zogen somit kirchliche Belange in die staatliche Rechtssphäre. Trotz der Trennung von Spiritualien und Temporalien im Wormser Konkordat von 1122 blieb die Verflechtung beider Bereiche praktisch erhalten, sogar über das Zeitalter der Glaubensspaltung hinaus, das im konfessionsgebundenen Staat neue Formen einer engen Verbindung von Kirche und Staat entwickelte.

Zu Ansätzen des Pluralismus gelangte allerdings das Heilige Römische Reich deutscher Nation gerade aufgrund der schweren Kämpfe und Wirren des konfessionellen Zeitalters. Sie zeigten sich in den Regelungen, die auf Reichsebene, zwischen den Reichsständen, über das Zusammenleben der Konfessionen getroffen wurden. Der Augsburger Religionsfriede von

1555 erließ das Verbot, Krieg, Fehde oder sonstiges gewalttätiges Vorgehen als Mittel zu wählen, um die Einheit der Religion wiederherzustellen. Die Reichsacht gegen die Glaubensabtrünnigen wurde abgelöst durch die Einbeziehung des Luthertums in den Land- und Religionsfrieden. Etwa hundert Jahre später erkannte der Westfälische Friede die drei Konfessionen im Reich an und beendete damit die Dynamik der Veränderung, die sich aus dem Zugeständnis des »ius reformandi« an die Reichsstände ergeben hatte. Die Konfessionsgrenzen wurden im Prinzip auf dem Status quo des Normaljahres von 1624 eingefroren. Der epochemachende Kompromiß des Westfälischen Friedens, den erstmals auch auswärtige europäische Mächte garantierten, kam nicht nur den Landesherren, sondern auch manchen Gruppen von Mediat-Untertanen und den Stadtbürgern zugute. Ihm lag eine modern zu nennende Einsicht zugrunde: den Geltungsbereich der religiösen Wahrheit von den Verpflichtungen zu unterscheiden, welche die rechtliche Ordnung und die staatliche Gemeinschaft auferlegten. Dies geschah noch nicht in theoretischer Form, sondern praktisch und notgedrungen in der gegenseitigen Zubilligung von Rechten, einschließlich des Rechts auf die Bewahrung der zu einem bestimmten Zeitpunkt gewählten bzw. geltenden Konfession. Die Duldung der verschiedenen Konfessionen war an die ständische Friedens- und Rechtsgemeinschaft gebunden. Die damit gegebene, zeitspezifische und begrenzte Pluralität erwies sich als positive Begleiterscheinung der im historischen Rückblick häufig kritisierten (Teil-) Autonomie und Partikularität territorialer Herrschaftsträger, welche dem Niedergang der Königsgewalt abgerungen worden war. Auf Reichsebene galt in Religionsfragen nicht mehr die Mehrheitsentscheidung. Vielmehr diente zur Beilegung konfessioneller Streitigkeiten die »itio in partes«, die gütliche Verhandlung und Vereinbarung zwischen den Religionsparteien auf der Basis der Parität. Zur Beilegung der immer wieder ausbrechenden Zwistigkeiten über das »exercitium religionis« wurden eigene Verhandlungspartner, die aus allen drei Reichsständen (Kurfürsten, Fürsten, Städte) zusammengesetzt wurden, geschaffen: die konfessionellen Corpora. Das Corpus evangelicorum vertrat die protestantischen, das Corpus catholicorum die katholischen Reichsstände. Die Berufung auf das Recht der uneingeschränkten Religionsausübung in fremdkonfessioneller Umgebung rief eine egalisierende Tendenz innerhalb der hierarchisch-korporativen Schichtung von Fürsten, Rittersn, Grafen und Herren, von Städten und Landesuntertanen hervor. Denn am Reichstag in Regensburg wurden nicht nur Streitigkeiten zwischen unbedeutenden und mächtigen Reichsständen ausgetragen, etwa Reichsabtei Werden gegen Kurbrandenburg oder Stift Hildesheim gegen Braunschweig-Celle. Vielmehr konnten auch Untertanen gegen ihre Landesherren klagen, wobei die Remonstranzen gegen kleine Hoheitsträger sich erfolversprechender angelassen zu haben scheinen als die gegen große Territorialstaaten: So

beschwerten sich z.B. Untertanen von Kurpfalz und Brandenburg-Ansbach gegen ihre Territorialherren. Auch die Stifte Trier, Speyer, Kempten, das Erzherzogtum Österreich, die Herzogtümer Hannover und Braunschweig sowie die Reichsstadt Köln hatten mit Konfessionsbeschwerden ihrer Landeskinder oder Bürger zu kämpfen.³

In ihrem geistlich-weltlichen Doppelcharakter vom Vernunftrecht der Aufklärung angegriffen, wahrte die adlige Reichskirche, die allerdings von den Herrscherhäusern der Wittelsbacher und Habsburger gestützt wurde, den katholischen Konfessionsstand im Reich bis zum Umbruch von 1803.⁴ Den Übergang zum expansiven Machtstaat des Absolutismus hatten die Hoch- und Erzstifte allerdings nicht mitvollziehen können. Sie entfalteten dieser Entwicklung gegenüber eine retardierende, aufs Ganze gesehen humanisierende Funktion. Sie halfen, die Polarisierung zwischen der überlieferten Religion und dem rationalistischen Antiklerikalismus, der für das revolutionäre Frankreich so kennzeichnend werden sollte, in Grenzen zu halten. Sie sorgten für kulturelle Vielfalt in Deutschland. Auch sie öffneten sich der Aufklärung, die hier wie andernorts den in der Alten Welt üblichen Drangsalierungen, greifbar in den Hexenprozessen, in Folter, Vertreibung und bitterem Exulantenschicksal, immer mehr die Grundlagen entzog. Aber ihnen gelang etwas vielleicht noch Bemerkenswerteres. Sie schufen ein Klima dafür, daß sich Vernunft und Rationalität in gelehrter Betätigung entfalten konnten, ohne daß dies zum unüberwindlichen Glaubenszweifel führte. Dafür mag der Universalgelehrte Gottfried Wilhelm Leibniz als Beispiel stehen.

2. Alternative zur Französischen Revolution: Joseph Görres

Die durch die Französische Revolution ausgelösten Erschütterungen Europas beraubten die Kirchen ihrer engen Verbindung mit den Staaten und Dynastien. Dies galt für Italien, wo die napoleonischen Staatsgebilde dem Kirchenstaat fürs erste den Garaus machten; es galt für Frankreich, wo das Königtum von Gottes Gnaden gewaltsam beseitigt wurde. In Deutschland verlor die katholische Kirche ihren halbstaatlichen Charakter in der großen Säkularisation. Sie geriet aber ähnlich wie in Frankreich und Italien auch in geistliche Bedrängnis, ausgelöst durch die Aufhebung oder Verwaisung

3 [Christian Leonhard LEUCHT], *Des Heiligen Römischen Reichs-Staats Acta vom ietzigen XVII. seculo sich anfehnd ...* Tom. 1-5, Frankfurt a.M., Leipzig 1715-1722 (mit reichhaltigem, unausgewertetem Material); vgl. zu den hier entwickelten Gedanken Winfried BECKER, *Pluralismus. Historische Wurzeln*, in: *zur debatte* 23/3, Mai/Juni 1993, S. 1 f.

4 Heribert RAAB, *Reich und Kirche in der frühen Neuzeit. Jansenismus, kirchliche Reunionsversuche, Reichskirche im 18. Jahrhundert, Säkularisation, Kirchengeschichte im Schlagwort. Ausgewählte Aufsätze*, Freiburg/Schweiz 1989.

vieler Bistümer, die kirchenpolitischen Eingriffe der im Rheinbund und Deutschen Bund gestärkten Territorialstaaten, durch die Probleme der Seelsorge, der Bildung und angemessenen Vertretung jener katholischen Bevölkerungsteile, die durch die staatlichen Umwälzungen fremdkonfessionellen Obrigkeiten unterstellt worden waren. Die deutschen Katholiken verloren weitgehend ihren staatlichen Rückhalt. Sie waren deswegen umso eher bereit, sich der geistlichen Leitungsgewalt des Hl. Stuhls zu unterstellen, »ultramontan« zu werden. Um sich aber im Staat mit ihren berechtigten Anliegen zur Geltung zu bringen, benötigten sie eine parlamentarische und publizistische Vertretung. Indem sich diese Bestrebungen den allgemeinen liberalen Tendenzen einordneten, schlug schon vor 1848 in Köln, Mainz und München die Geburtsstunde des politischen Katholizismus. Die rechtlich nicht begründete Gefangensetzung des Kölner Erzbischofs Clemens August Droste zu Vischering, Joseph Görres' Protest aus München (»Athanasius«) und der ebenfalls publizistisch tätige Kreis um das ultramontane Mainzer Priesterseminar riefen Resonanz und Solidarität in der Bevölkerung hervor.

Wenn wir die geistigen Hintergründe dieser komplexen Vorgänge zu erfassen suchen, müssen wir Görres' Auseinandersetzung mit dem Epochenereignis der Revolution, mit der »Zeitenwende«, beachten. Die Revolution hatte mit der nationalistischen zugleich eine global-menschheitliche Mission beansprucht. Universell ansetzend, zugleich geschichtlich denkend, suchte Görres den Standort des infolge der Restauration vorläufig beruhigten Europa im Weltganzen zu bestimmen. In Nordamerika und Asien sieht er extreme, freilich einander entgegengesetzte Bestrebungen und Prägungen am Werk. Der nordamerikanische Freistaat verkörpert für ihn das Prinzip der »Autonomie«.⁵ Von der Gemeinde steige induktiv die Willensbildung zum zentralen Punkt empor und bediene sich des Majoritätsprinzips. Sie sei dem beständigen Wechsel und dem zuweilen anarchisch-demagogische Züge annehmenden Kampf zwischen Majorität und Minorität ausgeliefert. Das Gegenprinzip des »Fatalism«, der zur Despotie geneigten Herrschaft einer aristokratisch-monarchischen »Minorität«, die alles von oben nach unten gemäß der »Deduction« bestimme, kennzeichnet nach Görres das asiatische Staatsmodell. Trotz des äußeren Gegensatzes würden sich die Extreme berühren. Der beiden gemeinsame Charakter der Übertreibung setze sie den Wechselbädern der »Überschnellung und Erstarrung« aus. So könne die Starrheit des asiatischen Prinzips rasch in die unkontrollierbare Abfolge anarchischer Revolten und die krampfhaftes Dauerspannung des

⁵ Joseph GÖRRES, *Weltlage* (1838), in: DERS., *Aufsätze in den Historisch-politischen Blättern*, Teil 1, 1838-1845, hg. v. Götz von PÖLNITZ (= J. GÖRRES, *Gesammelte Schriften*, Bd. 16/1), Köln 1936, S. 10, 8-13.

amerikanischen Systems in »Atonie«⁶ umschlagen. Dem zu seiner Zeit noch herrschenden Weltteil Europa hat Görres den Part der Vermittlung zwischen diesen Extremen zugedacht. Auf Europa passe folglich das gemäßigte, das »constitutionelle« Prinzip.⁷ Dieses verbinde die Einheit der Monarchie ausgleichend mit den demokratischen Organen der »Selbstbestimmung«.

Da Europa selbst ein Spielball der Revolutionen geworden war, waren diese Ausführungen nur bedingt als Beschreibung von Realität zu werten. Aber gerade weil Görres, um Analogien zum Naturgeschehen bemüht, gewissermaßen ein Ideal, ein Wunschbild entwarf, wurden Umrisse seiner wichtigsten Anforderungen an Staat und Gesellschaft deutlich. Görres bekennt sich zum Stabilitätsprinzip, während er die auch in Europa und Südamerika zu beobachtende Instabilität der unkontrollierbaren Abfolge von Revolution und Reaktion verwirft. Er wendet sich offenbar gegen die Herrschaft anarchistischer und despotischer Tendenzen im politischen Leben, bevorzugt den Ausgleich zwischen den politischen Kräften. Er verweist auf eine zeitenthobene Wahrheit, die mitten in dem Ringen zwischen alter und neuer Ordnung Beachtung beanspruchen könne, das Christentum. Die Ordnung des revolutionären Zeitalters mag das Christentum nur als eine »Sache der vereinzelter Persönlichkeit« ansehen, »untauglich, so auch entbehrlich zur Begründung einer gesellschaftlichen Ordnung ins Große, Bleibende und Gesicherte hinaus«.⁸ Nach Görres' Meinung soll aber das Christentum ein Vermächtnis der »alten Ordnung« für die »neuanwachsende« bilden. Es eignet sich dafür zumal in seiner für Europa charakteristischen, mit dem Römertum und Germanentum amalgamierten Form. Görres vermeidet es, diese für ein ausgeglichenes Staatswesen erforderliche Mitgift nur durch historische Untersuchung zu legitimieren oder sie bloß mittels einer antirevolutionär-organischen Denkfigur einzuführen; er verweist auf die Realität der Gegenwart: Sind es doch ganze Völker, von denen die jüngste Revolutionshistorie zu berichten weiß, die sich zu Anwälten christlicher Denkart aufschwangen, so die »Bretonen, Vendeer«, die katholischen Kantone der Schweiz, die Tiroler, überhaupt die »Bergländer«, die »am meisten von der Freiheit zu sagen und am besten in ihr zu handeln wissen«.⁹

Den soziologisch auszumachenden Träger christlicher Gesinnung trifft Görres viel eher im Volk als in den Fürsten an. Sein kritischer, universalhistorischer Blick sieht das Ende der verantwortungslosen Fürstenherrschaft nach deren Versagen in der vorrevolutionären Zeit gekommen. Die Wehrfreiheit, die Rede- und Gedankenfreiheit, Geschworenengerichte, den

6 EBD. S. 13.

7 EBD. S. 16.

8 EBD. S. 19 ff.

9 EBD. S. 18 f.

billigen Verdienst, die freie Zustimmung zu selbstgegebenen Gesetzen – all dies können die Völker als ihnen zustehende Rechte selbstbewußt fordern (1819).¹⁰ An die Könige und Fürsten, den Adel, die Minister und Höflinge richtet der Publizist mahnende Worte. Doch er verfällt keineswegs einer Mythisierung des Volkes, wie seine Warnung vor dem gottfernen Radikalismus der Masse zeigt, für die der Ruf nach der Freigabe des Barrabas, in der Leidensgeschichte Jesu, das biblische Menetekel geworden ist.¹¹ Gemeint ist jenes Volk, in dem das Gefühl der Notwendigkeit der Leitung durch »eine höhere übergreifende Macht aufgegangen« ist,¹² das an die Macht des Geistes glaubt, das zur »Bürgertugend«, zur »Gesetzlichkeit« und zur »bürgerlichen Ordnung« – trotz deren Unvollkommenheit – steht.¹³ Die Konfession und der Glaube der Menschen verleihen der Selbstbestimmung des Volkes ihre tiefere Berechtigung. Die Zubilligung der Gewissensfreiheit und der paritätischen Behandlung der Katholiken, die der Staat Preußen seinen Bürgern verweigert,¹⁴ prangen als wichtigste Insignien auf dem neuen Palladium der Volksfreiheit. Von daher rückt Görres die Herbeiführung des konfessionellen Friedens gleichberechtigt neben die Schaffung der »Nationaleinheit«. Die Freiheit der Kirche und ihrer Gläubigen darf nicht vom Staat gegängelt werden. Der Friede der Welt hängt an der Anerkennung des Unterschiedes zwischen Staat und Kirche, aber auch an der »Versöhnung desselben in einer höheren Ordnung der Dinge zu gemeinsamem Gedeihen«.¹⁵

Letzten Endes konfrontiert Görres die abstrakten Errungenschaften und Menschheitsideale des ersten revolutionären Zeitalters der europäischen Geschichte mit seinem theonom ausgerichteten Staatsbegriff. Der revolutionären Emanzipation des Volkes, die schließlich in die Oligarchie des Direktoriums und das Kaisertum Napoleons einmündete, setzt Görres eine Vorstellung von christlicher Demokratie, wenn auch nicht Republik, entgegen. Die Freiheit der Völker und der Staaten wird umfassender als bei den Vernunftrepublikanern, unter Einbeziehung der christlichen Transzendenz, interpretiert. Das Spannungsfeld zwischen Volks-Kirche und Fürsten-Staat

10 Joseph GÖRRES, *Deutschland und die Revolution*, in: DERS., *Politische Schriften (1817-1822)*, hg. v. Günther WOHLERS (= J. GÖRRES, *Gesammelte Schriften*, Bd. 13), Köln 1929, S. 138 ff.

11 DERS., *Die Moral aus den Vorgängen in der Schweiz*, in: DERS., *Aufsätze in den Historisch-politischen Blättern*, Teil 1, 1838-1845 (wie Anm. 5), S. 221.

12 DERS., *Kirche und Staat nach der neuesten Schrift des Erzbischofs von Cöln, Clemens August Freiherrn Droste zu Vischering*, ebd., S. 160 f.

13 DERS., *Deutschland und die Revolution* (wie Anm. 10), S. 138, 141 f.

14 DERS., *König Friedrich Wilhelm III. und sein Nachfolger*, in: DERS., *Aufsätze in den Historisch-politischen Blättern*, Teil 1, 1838-1845 (wie Anm. 5), S. 96.

15 DERS., *Kirche und Staat nach der neuesten Schrift des Erzbischofs von Cöln* (wie Anm. 12), S. 161.

liefert die Maßstäbe, die es erlauben, die kirchen- und allgemeinpolitischen Kompetenzen staatlicher Stellen, soweit sie auf Verweigerung des konfessionellen Selbstbestimmungsrechts und Ablehnung eines höheren Gesetzes hinauslaufen, als Idolatrie und Omnipotenzlehre des Staates zu bezeichnen. Erst wenn die isolierte Betrachtung des Staates überschritten, wenn der Mensch als Ganzes, auch als gläubiges Wesen, in den Blick genommen wird, werden die eigentlichen Freiheits- und Gestaltungsräume politisch-gesellschaftlichen Verhaltens sichtbar. Görres gelangt zu axiomatischen Aussagen über ein am Gemeinwohl orientiertes, konstitutionelles, gemäßigtes, stabiles Staatswesen der Mitte.¹⁶ Trotz der antirevolutionären Ausgangspunkte des späten Görres birgt die Betonung der Entscheidungs- und Gewissensfreiheit des Volkes, zuletzt des einzelnen Menschen, eine latente Bestreitung von Fürstenwillkür und Standesvorrechten.

3. Katholizismus in Frankreich

Der französische Katholizismus entwickelte einen faszinierenden intellektuellen Reichtum, aber eine vergleichsweise geringe politische Repräsentanz. Auf unauffällige, doch nachdrückliche Weise wirkte er dennoch in der französischen Gesellschaft. Der polarisierenden Sprengwirkung des Gegensatzes von Revolution und Gegenrevolution ausgesetzt, fand sich die entstehende katholische Bewegung wegen der Kirchenfeindlichkeit der Revolution zunächst an die Seite der gegenrevolutionär-konservativen Kräfte versetzt. Als ihre ersten konservativen Anwälte werden gerne die Staatstheoretiker Joseph Marie de Maistre und Louis Gabriel Ambroise de Bonald genannt. In ihren Ideen hat Waldemar Gurian¹⁷ die konservative Entsprechung zu Rousseaus aufgeklärtem Konstrukt eines allumfassenden Gesellschaftsvertrags gesehen. Doch der monarchistisch gesinnte de Maistre verstand die von ihm hochgeschätzte Autorität des Papstes auch als Einschränkung der nach der revolutionären Lehre unbegrenzten Staatsgewalt. Den totalen Anspruch der aufgeklärten Vernunft bestritt der junge Félicité de Lamennais kühn mit der Vorstellung eines alle Erkenntnis erst fundierenden allgemeinen Glaubens, der sich im »sens commun« oder in der »raison générale« offenbarenden »vérité absolue«.¹⁸ Ein »traditionalistischer Fideismus« wurde gegen den Rationalismus ausgespielt, der Gegensatz zwischen der Autorität

16 DERS., *Deutschland und die Revolution* (wie Anm. 10), S. 142; DERS., *Joseph Freiherr von Giovanelli. Bruchstücke zur Geschichte und Charakteristik Tirols*, in: DERS., *Aufsätze in den Historisch-politischen Blättern*, Teil 2, 1845-1848, hg. v. Götz von PÖLNITZ, Köln 1939, S. 221.

17 *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914*, Mönchengladbach 1929, S. 60-62.

18 Gerhard VALERIUS, *Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817-1854*, Mainz 1983, S. 14-16.

(der Religion) und der Revolution so theologisch unterbaut. Mit gleicher Entschiedenheit hat Lamennais bald darauf die Demokratie als das allein zukunftsweisende Prinzip auch für die Kirche reklamiert. Seine Freiheitsidee hat Papst Gregor XVI. als untragbares Zugeständnis an den kirchen- und autoritätsfeindlichen revolutionären Liberalismus gedeutet und folglich lehramtlich verworfen. Obwohl es als nicht zulässig erschien, die universale Kirche auf eine bestimmte Staatsform festzulegen, war das Handeln der Kurie damals entscheidend von der Ablehnung der negativen Seiten des Liberalismus bestimmt, die im Syllabus errorum Papst Pius' IX. von 1864¹⁹ gipfeln sollte.

Lamennais hat das Tor zum sogenannten liberalen Katholizismus in Frankreich aufgestoßen. Er war der Meinung, daß »im Liberalismus etwas zu Beständiges und zu Allgemeines zu beobachten« sei, »als daß der Irrtum sein einziges Prinzip sein könnte«. Dieses sah er in dem »Empfinden, das überall, wo das Christentum regiert, einen Teil der Bevölkerung im Namen der Freiheit aufstehen läßt,« ... »ein gerechtes und wahres Empfinden, das identisch ist mit der Unfähigkeit eines jeden christlichen Volkes, ein Zwangsregime oder das Joch einer rein menschlichen Macht zu ertragen«. ²⁰ Den Gedanken des Widerstandsrechts gegen eine ungerechte Herrschaft hat 1831 die Mainzer Zeitschrift »Der Katholik« von Lamennais rezipiert. ²¹ Konkret leitete Lamennais aus seinem Liberalismus-Verständnis die Forderungen nach der Freiheit der Kirche, nach Religions- und Gewissensfreiheit, nach Unterrichts-, Presse- und Vereinigungsfreiheit ab. ²² Lamennais' Schüler, vor allem der Graf Charles de Montalembert, zogen daraus praktische Konsequenzen. Die Distanzierung des »liberalen Katholizismus« vom Restaurations- und Bürgerkönigtum und von einem neuen Bund von Thron und Altar reflektierte eine allgemeinere Tendenz in Europa. Diese trat etwa auch in den antijosephinischen Bestrebungen der österreichischen Bischöfe während der Revolution von 1848 hervor. Allerdings schlangen sich die Österreicher und die Deutschen nicht zu Lamennais' radikaler Konsequenz einer Trennung von Kirche und Staat (»freie Kirche im freien Staat«) auf, wie auch diese Formel unter den französischen Katholiken umstritten blieb. Angesichts der Verfassungssituation im Deutschen Bund boten die katholisch regierten Staaten den Katholiken immer noch eine

19 Vom 8.12.1864. Druck: Ernst Rudolf HUBER, Wolfgang HUBER, *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*, Bd. 2, Berlin 1976, S. 400-407 (über Staat und Kirche insbes. § V u. VI).

20 *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'église*, 1829. Zit. nach VALERIUS (wie Anm. 18), S. 17 f.

21 VALERIUS (wie Anm. 18), S. 201.

22 EBD. S. 19. Vgl. Ross William COLLINS, *Catholicism and the Second French Republic 1848-1852*, New York 1980, S. 41 ff., 59 f.

Stütze gegenüber den protestantischen Fürstentümern. Die Ausbreitung des katholischen Vereinswesens und der Assoziationen, 1833/35 gründete Frédéric Ozanam die Vinzenzvereine, schien der optimistischen Einstellung zum Trennungsgedanken für Frankreich zeitweise rechtzugeben.

Wie allerdings ein religions- und kirchenfeindlicher Staat sich der gesetzlichen Trennung zum Nachteil für die Kirche und ihre Gläubigen bedienen konnte, zeigt die Geschichte der Dritten Republik. Die Säkularisierung des Schulwesens, besonders der Primarschulen, entzog mit Absicht den lehrenden Orden die Grundlage. Das Trennungsgesetz überließ den kirchlichen Organisationen nur die Nutznießung des nun vom Staat übernommenen kirchlichen Vermögens. Die hergebrachte Pfarrstruktur sollte durch die Einrichtung von »associations culturelles« der Laien ersetzt werden. Der Staat zahlte den Geistlichen, abgesehen von einer Besitzstandswahrung für die 1905 im Amt stehenden Priester, keine Gehälter und Pensionen mehr.²³ Schon vorher hatten Jules Ferrys Unterrichtsgesetzgebung und der 1877 einsetzende Linkstrend der Republik die Katholiken im konservativ-royalistischen Lager festgehalten. Zwischen dem Traditionalismus und dem Faschismus ist Charles Maurras' identitätsstiftendes Konstrukt einer engen Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und der französischen Nation anzusiedeln.²⁴ Wenn Maurras glaubte, erst ein solcher Bund könne Frankreichs Größe sichern, verkannte er trotz mancher berechtigter Kritik an Fehlentwicklungen des Republikanismus dessen aufsteigende Tendenz, die auch durch die Dreyfus-Affäre Bestätigung gefunden hatte. Papst Leo XIII. Aufruf zum Ralliement löste zwar die Katholiken vom unfruchtbaren Verharren in der monarchistisch inspirierten Systemkritik, förderte aber die Spaltung des französischen Katholizismus zutage. Liberale Orléanisten vom Schlage d'Haussonvilles bestritten dem Papst das Recht zur politischen Weisung an die Katholiken, die Aussöhnung mit der Republik anzustreben. Von den sogenannten Intransigenten und Ultramontanen waren aber viele bereit, den von Leo XIII. 1892 erneut gewiesenen Kurs einzuschlagen: in Einigkeit und mit legalen Mitteln den Mißbrauch der Gesetzgebung für antikirchliche Zwecke zu verhindern.²⁵ Trotz ihres parteipolitisch und sozial zukunftsverheißenden Ansatzes blieben die zweite »démocratie chrétienne«

23 Jean-Marie MAYEUR, *La séparation des églises et de l'état*, Paris 1991.

24 Die römische Kirche stehe als die vorrevolutionäre Kirche der Zivilisation, der Ordnung und Moral, die römisch-griechische Zivilisation und das »authentische Frankreich« manifestierend, gegen den Barbarismus. Oscar L. ARNAL, *Ambivalent Alliance. The Catholic Church and the Action Française 1899-1939*, Pittsburgh/Pa. 1985, S. 19 f.; Winfried BECKER, *Ch. M. Ph. Maurras*, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, hg. v. Traugott BAUTZ, Bd. 5, Herzberg 1993, Sp. 1063-1071 (Lit.).

25 Au milieu des sollicitudes, 20.2.1892. Jean-Marie MAYEUR, *Les débuts de la IIIe République 1871-1898*, Paris 1973, S. 201 f.

mit den Abbés Gayraud und Lemire (seit 1890) sowie Marc Sangniers Sillon-Bewegung (seit 1910) im politischen Leben Frankreichs zunächst ohne größere Gestaltungschance.

Dies änderte sich auch in der Zwischenkriegszeit nicht wesentlich. Der Parti démocrate populaire (1924-1940), der die inkohärenten vorangegangenen katholischen Gruppierungen umfaßte, war nicht einmal in allen Regionen Frankreichs vertreten.²⁶ Doch strahlte der (unpolitische) *Renouveau catholique* mit Paul Claudel, Francis Jammes, François Mauriac, Jacques Maritain und Emmanuel Mounier nach Deutschland aus.²⁷ Staatstragende Kräfte der ausgehenden Dritten Republik wurden die rechten (zentristischen), die linken Republikaner und die Sozialisten (SFIO). Trotz ihres Übergangs zum Ralliement gewannen die französischen Katholiken in den zwanziger und dreißiger Jahren kein politisches Gewicht. Umso bedeutsamer war die Stellung des französischen Episkopats. Das Schicksal, auf ihre geistliche und institutionelle Existenz mit allen Vor- und Nachteilen zurückverwiesen zu sein, hatte schon die große Revolution der französischen Kirche vorgezeichnet. Von dieser Konstellation ausgehend, hatten deren Erben, der laizistische und zentralistische Republikanismus, die französischen Katholiken immer wieder an die historisch überlebten Mächte des legitimistischen und des liberal-cäsaristischen Monarchismus zu ketten versucht, mit allerdings immer geringerem Erfolg. Aus den regen Diskussionen der dreißiger Jahre über personal oder liberal-säkular aufgefaßte Demokratie entstanden im französischen Katholizismus neue politische und soziale Gruppierungen. Sie sollten in der Vierten Republik in den parteipolitischen Neubeginn des *Mouvement républicain populaire* münden.²⁸ Diese christlich-demokratische Partei konnte sich als gleichwertige Kraft neben dem Gaullismus und den Sozialisten zwar nicht behaupten, beeinflusste aber doch die Entwicklung dieser stärkeren Lager, indem er immer wieder politische Persönlichkeiten an sie abgab.

4. Der politische Katholizismus in Deutschland

Die Entwicklung des deutschen Katholizismus verlief anders, brachte eine eigenständige Größe, einen Faktor *sui generis* des politischen, sozialen und

26 Jean-Claude DELBREIL, *Centrisme et Démocratie chrétienne en France. Le Parti Démocrate Populaire des origines au M.R.P. (1919-1944)*, Paris 1990, S. 71 ff.

27 Karl Heinz BLOCHING, *Die Autoren des literarischen renouveau catholique Frankreichs. Biographisch-bibliographische Skizzen*, Bonn 1966.

28 René RÉMOND, *Les catholiques dans la France des années 30*, Paris 1960 u. 1979, S. 110 ff., 239 f.; Jean-Dominique DURAND, *L'Europe de la Démocratie chrétienne*, Brüssel 1995.

kulturellen Lebens hervor. Dessen immer noch anzutreffende Kennzeichnung als rückwärtsgewandt, autoritätshörig oder zumindest konservativ läßt drei wichtige Sachverhalte außer acht. Der deutsche Katholizismus war eine, freilich konfessionell begrenzte, Volksbewegung. Er entwickelte sich zugleich zu einer parlamentarischen Kraft; aus diesen beiden Gründen war er im 19. Jahrhundert modern zu nennen. Außerdem bewahrte er Abstand von dem sich nach 1871 durchsetzenden liberal-protestantischen Milieu wie von den Sozialdemokraten. Das Zentrum definierte sich nicht interessen- oder machtpolitisch oder soziologisch im Sinne des Erhalts von bestimmten Herrschaftspositionen. Es war aber auch keine revolutionäre Bewegung, sondern maß das Bestehende an Grundsätzen des Rechts, deren Grundlagen wiederum in den religiös fundierten Ideen der Moral gesehen wurden.

Der parlamentarische Zusammenschluß der deutschen Katholiken erfolgte im Jahr 1848. Der Katholische Klub der Frankfurter Paulskirche und die erste in Mainz stattfindende Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands waren von volkstümlichen Kräften getragen. Davon zeugten die Petitionsbewegung und die Ausbreitung der Piusvereine in Stadt und Land. Der Ruf nach Freiheit und nach einem Ausgleich der politischen und gesellschaftlichen Gegensätze beherrschte die ersten programmatischen Äußerungen. Mit ihrer Wendung gegen das Staatskirchentum und für grundgesetzlich verbrieft kirchliche Freiheit setzten sich die rheinischen und die aus Preußen kommenden Katholiken gegen die Süddeutschen, besonders die Österreicher, durch.²⁹ Dennoch wurde es nicht leicht, in einer zentralen, von säkular-politischen Kräften dominierten Versammlung kirchenpolitische Mindestforderungen wie die Selbständigkeit der Religionsgesellschaften, die allerdings den Staatsgesetzen unterworfen wurden, und den unter geistlicher Aufsicht zu erteilenden Religionsunterricht durchzusetzen.³⁰

Diese Schwierigkeiten lassen erkennen, daß die Bildung christlicher Parteien in Deutschland durch die föderalistische Verfassungsstruktur erleichtert wurde. Regionale Schwerpunkte katholischer Parteibildung lagen in den rheinisch-westfälischen³¹ und schlesischen Gebietsteilen der preußischen Monarchie, in Bayern, Baden und Hessen. Die Vertreter starker katholischer Minoritäten, aber auch der Volksmehrheit wie in Bayern, formulierten ihre

29 Gottfried MAYER, *Österreich als »katholische Großmacht«*. Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära, Wien 1989, S. 72-106.

30 Heinz HÜRTEN, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960*, Mainz 1986, S. 79-108.

31 Winfried BECKER, *Zentrum*, in: Anselm FAUST in Verbindung mit Norbert ANDERNACH und Dieter LÜCK (Hrsg.), *Nordrhein-Westfalen. Landesgeschichte im Lexikon*, Düsseldorf 1993, S. 489-493 (Lit.); weitere Literatur: DERS., *Christliche Parteien und Strömungen im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Forschungsbericht 1986-1994*, in: *Historisches Jahrbuch* 114/II (1994) S. 451-478.

Vorbehalte gegen die bürokratisch-antiklerikal-liberal oder protestantisch-staatskirchlich eingestellten Regierungen. Der Föderalismus und die Achtung des Rechtsstandpunkts sind dann wesentliche Programmpunkte der im Vorfeld der Reichsgründung zusammentretenden Deutschen Zentrums-partei geworden. Deren wichtigster Vorläufer, die Katholische Fraktion des Preußischen Abgeordnetenhauses, hatte sich 1852 zwecks Vertretung der kirchlichen und politischen Rechte der katholischen Minderheit in Preußen gebildet. Zwanzig Jahre später, als das kleindeutsche Reich geschaffen wurde, versetzten die Ausschaltung Österreichs und die Bildung eines einheitlichen nationalen Staates unter preußischer Vorherrschaft die deutschen Katholiken insgesamt in eine Minoritätssituation. Dennoch wäre es eine verkürzte Sichtweise, die Zentrums-partei auf eine katholische Interessenvertretung zu reduzieren. Sie hatte von vornherein ein politisches Programm, erstrebte neben der kirchlichen Freiheit die Wahrung der Länder- und überhaupt verfassungsmäßiger Rechte, den Schutz der Familie und des Elternrechts sowie eine ausgeglichene Sozialstruktur der im Übergang zur Industrialisierung begriffenen Gesellschaft. Die Zentrums-partei stand darum von vornherein dem Beitritt gleichgesinnter Protestanten offen.

Doch abgesehen von einigen protestantischen Hospitanten bei der Reichstags- und bei der preußischen Landtagsfraktion blieb das Zentrum ganz auf den katholischen Volksteil beschränkt. Denn im Hohenzollernreich verschärften sich die konfessionellen Gegensätze unter dem Einfluß aktueller weltanschaulicher Entwicklungen. Der Nationalliberalismus und die Fortschrittspartei bekannten sich zu einer übersteigerten Staatsidee. Sie schrieben dem modernen, »sittlichen« Staat in Abwandlung der Hegelschen Staatslehre das Monopol der Erziehung der Nation zu. Der nationale, den Kulturfortschritt verkörpernde Staat wurde auf die Emanzipation von der »römischen« Kirche und von deren mittelalterlicher Priesterherrschaft gegründet. Ähnliche Ideen begegneten bei den republikanischen Antiklerikalen in Frankreich. In Deutschland gaben Konservative und Liberale darüber hinaus das Kaiserreich als eigentliche Erfüllung der Reformation, als Errungenschaft des seit der Reformation siegreich vordringenden protestantisch-germanischen Geistes aus. Bismarck und auch der liberale Katholik Chlodwig zu Hohenlohe-Schillingsfürst faßten die auf dem 1. Vatikanischen Konzil definierte päpstliche Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen als unerträglich, die deutschen Katholiken dem Staat entfremdenden weltlichen Souveränitätsanspruch einer auswärtigen Macht auf. Vor diesem Ideenhintergrund werden die während der siebziger Jahre erlassenen Kulturkampfgesetze verständlich.

Das Zentrum übernahm im Reichstag und in den Landtagen die Verteidigung seiner Wählerschaft und der katholischen Kirche. Die demokratischen Institutionen des Parlaments und der Presse verblieben als einzige Foren, von

denen aus die Angriffe zurückgewiesen werden konnten. Vor allem der Zentrumsparlamentarier Windthorst verknüpfte argumentativ die kirchliche mit der staatsbürgerlichen Freiheit.³² Er forderte die gleichberechtigte Behandlung der Konfessionen, Protestanten, Katholiken und auch Israeliten, auf der Basis des Rechtsstaats. Der Geschichtsklitterung vom providentiellen Sieg des Hohenzollerntums über den Romanismus im Krieg von 1870/71³³ setzte er die Rückbesinnung auf die wahren Traditionen der rechtlich-paritätischen Duldung und Toleranz der Konfessionsparteien im Alten Reich entgegen. Die Monopolstellung des neuen Staates auf den Gebieten des Unterrichts, der Schule, der Kultur suchte er mit der Erläuterung des Subsidiaritätsprinzips zu entkräften. Auch der Staat unterstehe einem höheren Gesetz und müsse dieses in den kirchlichen Institutionen achten.

Der Kulturkampf hat das Selbstverständnis des Zentrums wesentlich geprägt. Doch sein politisches Programm, auch seine nationale Einstellung waren soweit entwickelt, daß es sich in der Niederlage von 1918 zur positiven Mitarbeit an dem republikanischen Staat entschloß, der ihm allein zur Wiederherstellung eines geordneten Gemeinschaftslebens imstande zu sein schien. Das Zentrum war maßgeblich an der Ausarbeitung der religionsrechtlichen Artikel der Weimarer Reichsverfassung beteiligt. Deren Bedeutung erhellt auch daraus, daß sie im wesentlichen vom Parlamentarischen Rat in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland übernommen worden sind. Immer noch auf die katholische Bevölkerung beschränkt, fand das Zentrum nicht genug Wähler, um zu einer prägenden politischen Kraft der Weimarer Republik werden zu können. Während sich die »Verfassungspartei der Instabilitätsrepublik« (R. Morsey) in Koalitionen und Kompromissen verschloß, während die liberal-bürgerliche Mitte gänzlich ausdünnte, erstarkte der vom nationalen Ressentiment zehrende Nationalsozialismus. Bis zur letzten Minute von manchen Zentrumsabgeordneten, darunter Adenauer, erwogene Versuche, die NSDAP mittels parlamentarischer Zusammenarbeit zu »zähmen«³⁴, blieben angesichts der Gesamtsituation aussichtslos. Teile

32 Margaret Lavinia ANDERSON, *Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks*, Düsseldorf 1988; Winfried BECKER, *Bismarck, Windthorst und der Kulturkampf*, in: Norbert GLATZEL und Eugen KLEINDIENST (Hrsg.), *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens*, Berlin 1993, S. 490-509; vgl. den Ausstellungskatalog aus Anlaß des 100. Todestages: *Ludwig Windthorst 1812-1891. Christlicher Parlamentarier und Gegenspieler Bismarcks*, hg. v. Landkreis Emsland und der Ludwig-Windthorst-Stiftung, Meppen 1991; Hans-Georg ASCHOFF, Heinz-Jörg HEINRICH (Hrsg.), *Ludwig Windthorst. Briefe 1834-1880*, Paderborn 1995.

33 Günter BRAKELMANN, *Kirche und Krieg. Der Krieg 1870/71 und die Reichsgründung im Urteil des Protestantismus*, in: DERS., *Kirche in Konflikten ihrer Zeit*, München 1981, insbes. S. 92 ff.

34 Jean de Pange über ein Gespräch vom 4.3.1933 mit Adenauer. Hans-Peter MENSING, »... den Kopf oben halten, sich nicht unterkriegen lassen ...«. *Einige Ergänzungen der biographischen Dokumentation »Adenauer im Dritten Reich«*, in: *Geschichte im Westen* 9/1 (1994) S. 85.

der katholischen Publizistik hatten aus einem organisch-föderalistischen Standpunkt ebenfalls Kritik an der individualistischen Demokratie und am Staat von Weimar geübt. Selbst der rheinische Demokrat Adenauer rief die katholische Jugend zur »Unterordnung unter das Gemeinwohl« und zur »Einordnung in die Gesamtinteressen der deutschen Nation« auf.³⁵

5. Die Christlichen Demokraten und der Neuaufbau nach dem Zweiten Weltkrieg

Die tiefe Zäsur des Jahres 1945 führte in einen neuen Geschichtsabschnitt. Dies wurde auch darin sichtbar, daß erstmals die christlichen Demokraten in der Bundesrepublik Deutschland, in Italien und Frankreich mehrheitsfähig wurden und die Regierungsverantwortung in Koalition mit anderen Parteien übernehmen konnten. Sie erhielten dadurch die Möglichkeit zur aktiven (Mit-)Gestaltung der inneren und äußeren Politik ihrer Staaten. Nur der Partito popolare italiano hatte schon 1919 neben Sozialisten und Liberalen fast ein Drittel der Stimmen erringen können. Doch die durch das päpstliche Wahlverbot von 1874 gehemmte, nun erst politisch hervortretende gesellschaftliche Kraft des italienischen Katholizismus war nicht darauf vorbereitet gewesen, die schwere Krisensituation des durch den Ersten Weltkrieg mehr erschütterten als gestärkten Italien zu meistern.³⁶

Erst die Erfahrung, die die Menschen in Europa mit drei totalitären Diktaturen, mit Besatzungsherrschaft und Krieg gemacht hatten, verhalf den christlich-demokratischen Parteien zum Durchbruch: den Unionsparteien in Westdeutschland, der Democrazia Cristiana in Italien und den Volksrepublikanern in Frankreich.

Erst die nationalsozialistische Herrschaft und ihr von außen herbeigeführter Zusammenbruch beseitigten die beharrlichen Widerstände gegen einen interkonfessionellen parteipolitischen Zusammenschluß in Deutschland.³⁷ Der vom politischen Katholizismus zu den Unionsparteien sich vollziehende Übergang war einschneidend und tief. Er wurde nur möglich, weil auch evangelische Wählerschichten für die Union – dieser Name war der »Union« der protestantischen Reichsstände von 1608 entlehnt – gewonnen werden konnten. Welche weltanschaulichen oder mentalen Gründe evangelische Christen bewegten, die neue Union mitzutragen und sie zu wählen, ist noch nicht genügend erforscht. Das Erlebnis der faschistischen Diktatur, die Resistenza gegen die Fremdherrschaft und das politische Vakuum bei Kriegsende

35 EBD. S. 87.

36 John MOLONY, *The Emergence of Political Catholicism in Italy. Partito popolare 1919-1926*, London, Totowa/N.J. 1977, S. 66 ff.; Gabriele De ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Rom, Bari 1979 (1966), S. 385-388.

37 Hans-Otto KLEINMANN, *Geschichte der CDU 1945-1982*, Stuttgart 1993.

begünstigten in Italien das Entstehen einer sich entschlossen gegen den starken Kommunismus durchsetzenden *Democrazia Cristiana*.³⁸ In Frankreich errang der MRP allerdings nur in der unmittelbaren Nachkriegszeit große Wahlerfolge. Zusammen mit den Sozialisten und den Kommunisten ging er zunächst das programmatisch nicht überzeugende Regierungsbündnis des »tripartisme« ein.³⁹

Generell läßt sich mit einigen Einschränkungen behaupten, daß unter den Regierungen der Christdemokraten sich das bisher oft spannungsgeladene Verhältnis zwischen Staat und Kirche außerordentlich beruhigte. Das hatte tiefere, allgemeinpolitische Gründe. Der Nationalismus und die laizistisch-säkularistischen Ideologien des 19. Jahrhunderts hatten offensichtlich Schiffbruch erlitten. In der abschreckenden Gestalt des Mittel- und Osteuropa dominierenden Sowjetkommunismus erfuhren sie zwar eine unzeitgemäße Fortsetzung und besondere Ausprägung. Aber diese Bedrohung im Verein mit dem Sicherheitsangebot der »pax americana« bestärkte die neuen Staatsmänner Konrad Adenauer, Alcide De Gasperi und Robert Schuman in der Absicht, eine Politik der europäischen Einigung zu beginnen, die sich an den von den Diktatoren mißhandelten Werten des christlichen Humanismus orientierte. Darüber hinaus galt es, den Wiederaufbau und die Rekonstruktion Europas anzugehen. Dafür sollten auch jene moralischen Werte nutzbar gemacht werden, deren Vermittlung zum Auftrag der Kirchen gehörte.

Eine gewisse Konvergenz der Ziele von Kirche und Staat zeichnete sich ab, die im Grundsätzlichen galt, in Einzelfragen aber wiederum rasch Belastungen ausgesetzt wurde. Auch so ist zu erklären, daß das rechtliche Verhältnis von Kirche und Staat beispielsweise in der Bundesrepublik sehr günstig ausgestaltet werden konnte. Die Staatsräson forderte von den Politikern und Beamten nicht mehr, autonome und doktrinäre Positionen einzunehmen, die im Sinne einer gegen sogenannte klerikale Übergriffe zu sichernden nationalen und traditionellen Überlegenheit der staatlichen Sphäre hätten bestimmt werden müssen. Von daher ergaben sich Anhaltspunkte zur Definition eines Typus des »christlichen Politikers«, der sich der Sphäre von Kirche und Staat gleichermaßen zugehörig fühlte und von dieser doppelten Grundlage aus die Gestaltung seines politischen Auftrages anging.

In Frankreich noch weniger als in Deutschland und in Italien betrachtete sich die Christliche Demokratie als verlängerter Arm der Kirche. Dabei mögen drei Erfahrungsmomente eine gewisse Rolle gespielt haben: erstens

38 Francesco TRANIELLO, Giorgio CAMPANINI (Hrsg.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, Vol. I/1-2, II, III/1-2; Torino 1981-1984.

39 Pierre LETAMENDIA, *Le M.R.P.*, Bordeaux 1975 (ungedruckt); DURAND (wie Anm. 28), S. 273 ff.

das Bewußtsein einer unaufhaltsam fortschreitenden Säkularisierung aller Lebensbereiche, das in Frankreich länger ausgebildet worden und stärker verbreitet war als in Italien und Westdeutschland; die Erinnerung an das Versagen auch kirchlicher Repräsentanten unter dem Nationalsozialismus; drittens die Erinnerung an die kurialen Verurteilungen christlicher Demokraten in Frankreich, Belgien und Italien. Die von Kurt Schumacher und anderen perhorreszierte Einheitsvorstellung eines »karolingischen Europa« und einer einträchtig von Westalliierten und Klerikalen beherrschten Bundesrepublik schreckte die Wähler nicht. Sie erwarteten von den christlich-demokratischen Parteien Wohlfahrt, Schutz und Frieden nach den Erfahrungen mit Diktatur oder Fremdherrschaft. Es vollzog sich eine demokratisch legitime Verschiebung im Parallelogramm der politischen Kräfte. Die Ausrichtung an neuen demokratischen Mehrheiten veränderte gegenüber dem 19. und frühen 20. Jahrhundert besonders in Deutschland und Italien entscheidend die Zielvorgaben der Innen- und Außenpolitik. Die Bereitschaft zum weltweiten Handelsaustausch, zur europäischen Integration, zum atlantischen Bündnis und zur sozialen Marktwirtschaft ersetzte und ergänzte die vorher allzu oft im nationalen Alleingang bestimmten Ziele der Selbstbehauptung und des Überlebens der Staaten. In einer sich rasch wandelnden Welt, die mehr als je die Chancen der inneren Demokratie und des internationalen Austauschs entdeckte, erwiesen sich Werte als entwicklungsfähig, denen in der von nationalistischer und sozialistischer Agitation heimgesuchten Zwischenkriegszeit das Echo versagt geblieben war: Dazu gehörten die Selbstverwaltung und besonders der Föderalismus, der in seiner antitotalitären Dimension auf das Innere der Staaten, in seiner übernationalen Ausrichtung auf Europa bezogen werden konnte.⁴⁰

6. Zusammenfassung

Eine dualistische Zuordnung von Kirche und Staat bildet auf sehr unterschiedlichen Stufen historischer Realisierung ein wesentliches Merkmal der europäischen Kulturentwicklung. Auf die Dauer setzte sich kein Cäsaropapismus durch, der Kultstaat der Antike wurde überwunden.

Im Alten Reich legten rechtliche Regelungen, so unvollkommen und zeitbedingt sie waren, Grundsteine für ein friedliches Zusammenleben der christlichen Konfessionen und für die Entwicklung zur Parität, damit gewissermaßen auch schon zum Rechtsstaat. Im 19. Jahrhundert erhielt die Forderung nach Grundrechten und bürgerlicher Freiheit eine zusätzliche Fundierung durch den Ruf nach Religionsfreiheit gemäß christlichem Verständnis.

⁴⁰ Eugenio GUCCIONE, *Municipalismo e federalismo in Luigi Sturzo*, Torino 1994.

Einen Ausweg aus der revolutionären oder absolutistischen Willkür und Unterdrückung und aus der daraus resultierenden Instabilität der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse bot nach Görres die Besinnung auf ein das Gleichgewicht der Kräfte verwirklichendes Gemeinwesen der Mitte. Dieses sollte von einem Volk getragen werden, dem der Staat die Freiheit der Gewissensentscheidung einräumte, sich nach den Geboten eines höheren Gesetzes zu richten. Infolge der Französischen Revolution löste sich die katholische Kirche in Frankreich ruckartig, in Deutschland allmählich aus der Verflechtung mit dem Staat. Besonders die katholische Bewegung in Deutschland reklamierte einen Freiheitsraum zur Verwirklichung ihrer Ziele. Soweit sie sich dabei nationalistischen und kollektivistischen Tendenzen widersetzte, leistete sie einen Beitrag zur Entstehung einer pluralistischen Kultur.

Erst nach der Katastrophe zweier Weltkriege, nach dem gescheiterten Experiment der totalitären Diktatur im 20. Jahrhundert, erhielten die christlichen Bewegungen und Parteien, die sich während des 19. Jahrhunderts vielfach in eine unfruchtbare Oppositions- oder Assimilationsstellung versetzt sahen, den entscheidenden Zustrom von Wählern und damit den Auftrag zur politischen Gestaltung. Trotz der Erschütterung der Glaubensbindungen, zumal im deutschen Nationalsozialismus und im italienischen Faschismus, errangen sie nun demokratische Mehrheiten.

Der Aufbau Europas und die Einleitung einer neuen freiheitlich-sozialen Entwicklung waren zwar gewiß nicht allein, aber doch wesentlich auch dem Wirken jener politischen Kräfte zu verdanken, die ihren politischen Auftrag – trotz einer gewissen Entkonfessionalisierung und Entkirchlichung ihrer Tradition – nicht dem Pragmatismus oder weltimmanenten Heilslehren verdankten, sondern sich einem transzendenten Menschenbild christlicher Inspiration verpflichtet wußten.

