

Wilfried Loth

KATHOLIZISMUS UND DEMOKRATIE IN EUROPA¹

Das Verhältnis des Katholizismus zur modernen Demokratie ist nicht leicht zu fassen. Otto von Bismarck bezeichnete das Zentrum, die Partei des politischen Katholizismus in Deutschland, einmal als eine Bewegung, in der „nicht [nur] zwei Seelen“ steckten, sondern gleich „sieben Geistesrichtungen, die in allen Farben des politischen Regenbogens schillern, von der äußersten Linken bis zur radikalen Rechten“.² Eugen Richter, der progressive Parteiführer, sprach von „einer politisch sehr gemischten Gesellschaft, welche die denkbar schroffsten Gegensätze in sich vereinigte“ und nur „in den kirchlichen und religiösen Fragen“³ übereinstimmte. Ob der Katholizismus nun reaktionär oder fortschrittlich war, liberal oder sozial, darüber stritten schon die Zeitgenossen; und auch heute noch gibt es dazu unterschiedliche Antworten.

Eine grundsätzliche Ambivalenz

Um den Beitrag des Katholizismus zur modernen Demokratie in Europa, zum Sozialstaat und zur europäischen Einigung zu erfassen, ist es notwendig, von einer grundsätzlichen Ambivalenz auszugehen.⁴ *Auf der einen Seite* formierte sich die

¹ Beitrag zur Konferenz *The Two Wests: Democracy, Citizenship and Social Rights in the United States and Europe (1918-2008)* vom 22.-23. Mai 2008 an der Universität Turin, in englischer Sprache veröffentlicht unter dem Titel *Social Rights and Democracy in European Catholic Thought* in: Alice Kessler-Harris/Maurizio Vaudagna (Hg.), *Democracy and Social Rights in the 'Two Wests'*, Torino 2009, S. 143-156.

² Heinrich Poschinger (Hg.), *Fürst Bismarck und die Parlamentarier*, Bd. 3, Breslau 1896, S. 231.

³ Eugen Richter, *Im alten Reichstag. Erinnerungen*, Berlin 1894, S. 6.

⁴ Siehe Wilfried Loth, *Katholizismus und Moderne. Überlegungen zu einem dialektischen Verhältnis*, in: Frank Bajohr/Uwe Lohalm (Hg.), *Zivilisation und Barbarei. Die widersprüchlichen Potentiale der Moderne*.

katholische Bewegung im Laufe des 19. Jahrhunderts gegen die Umsetzung der Ideen der Aufklärung in der französischen Revolution. Sie verfocht Prinzipien, die den „Ideen von 1789“ diametral entgegengesetzt waren. Gegen die Betonung der menschlichen Vernunft und des Fortschritts propagierte sie die Verbindlichkeit der göttlichen Offenbarung und der Tradition des kirchlichen Lehramts. Gegen die Idee der Volkssouveränität hielt sie am göttlichen Ursprung der Staatsgewalt fest und am Anspruch der Kirche auf Gestaltung der öffentlichen Ordnung. Gegen die Tendenzen zur Herausbildung einer modernen Industriegesellschaft predigte sie die Einbindung in eine zeitlos harmonische ständestaatliche Ordnung. Gegen die Explosion der modernen Wissenschaften setzte sie auf die Weisheit der mittelalterlichen Scholastik, und gegen den modernen Nationalismus entwickelte sie den Ultramontanismus, die absolute Bindung an den Papst in Rom.

Die antimoderne Ausrichtung des Katholizismus ist immer wieder durch päpstliche Erklärungen bestätigt und bekräftigt worden.⁵ Das begann mit Pius VI, der sich nicht damit begnügte, die Zivilkonstitution der französischen Nationalversammlung zu verurteilen, weil sie die Kirche, gallikanischer Tradition entsprechend, ganz als Staatsinstitution behandelte. Vielmehr lehnte er ausdrücklich die Erklärung der Menschenrechte als mit der katholischen Lehre unvereinbar ab: unvereinbar im Hinblick auf den Ursprung der Staatsgewalt, auf die Religionsfreiheit und auf die gesellschaftliche Ungleichheit. Ihren Höhepunkt erhielt die antimoderne Ausrichtung mit der prägnanten Verurteilung der liberalen Ideen durch Pius

Detlev Peukert zum Gedenken, Hamburg 1991, S. 83-97; John W. Boyer, *Catholics, Christians and the Challenges of Democracy. The Heritage of the Nineteenth Century*, in: Wolfram Kaiser/Helmut Wollmann (Hg.), *Political Catholicism in Europe 1918-1945*, London/New York 2004, S. 7-45.

⁵ Siehe Leif Grane, *Die Kirche im 19. Jahrhundert. Europäische Perspektiven*, Göttingen 1987; Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe 1848-1914*, London/New York 2000; René Remond, *Religion and Society in Modern Europe*, Oxford 1999.

IX. 1864 in der Enzyklika *Quanta cura* und dem beigefügten *Syllabus errorum*: Sie richtete sich ausdrücklich gegen die Vorstellung, die Gesellschaft könne ohne Rücksicht auf die Religion und ohne Rücksicht auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Religionen organisiert werden, und verurteilte dann Volkssouveränität, Glaubens- und Kulturfreiheit, Pressefreiheit, Säkularisierung der gesellschaftlichen Institutionen und Trennung von Kirche und Staat als Ausdruck dieses Irrglaubens, ebenso wie Rationalismus, Ökonomismus und Sozialismus.

Die globale Absage des Katholizismus an die Moderne war kein Zufall und auch nicht die Folge unbedachter Eskalation der Gegensätze kirchenpolitischer Auseinandersetzungen. Die Aufklärung stelle einen Angriff auf den Monopolanspruch der katholischen Weltdeutung dar, und die Revolution bedrohte die materiellen Grundlagen der kirchlichen Machtstellung, besonders seit ihre Führer sich zum Zugriff auf die Kirchengüter und die geistlichen Fürstentümer entschlossen hatten. Da war es ganz unwahrscheinlich, dass es der Kirche gelingen würde, sich rechtzeitig von den traditionellen Verhältnissen zu lösen und die christlich gestaltbaren, zum Teil sogar christlich fundierten Momente des Umbruchs zur Moderne zu erkennen. Viel näher lag es, sich in der Abwehr von Aufklärung und Revolution mit all jenen Kräften zu verbünden, die gegen die Entwicklung zur Moderne opponierten, und in idealistischer Verklärung der vorrevolutionären Verhältnisse auf die Schaffung eines neuen christlichen Weltreiches zu hoffen. In den innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die auf die Erschütterung durch Revolution und Säkularisierung folgten, hatte der Ultramontanismus darum von vorneherein die besseren Karten; und auch bei der Formierung des Katholizismus im gesellschaftlichen und politischen Raum stand er bald im

Vordergrund, während Ansätze zur Bildung eines liberalen Katholizismus immer Episoden blieben.⁶

Die Frontstellung gegen die Moderne wurde noch dadurch zusätzlich gefördert, dass der Papst als Herrscher über den Kirchenstaat selbst Teil der alten Ordnung war und der Klerus auch in den übrigen italienischen Staaten über starke Machtpositionen verfügte. Das legte es allein schon aus Gründen des Machterhalts nahe, für die Restauration der alten Ordnung zu kämpfen. Es förderte einerseits den Glauben an die Durchsetzbarkeit der theoretischen Visionen und bestärkte andererseits die liberale Bewegung in ihrer Neigung, den Katholizismus pauschal mit der Reaktion zu identifizieren und entsprechend zu bekämpfen. In der Tat nahm der Kirchenstaat nach 1815 bald die Züge eines christlichen Polizeistaates an, der modernem rechtsstaatlichem Empfinden Hohn sprach; und die Päpste wandten sich nach 1848 wie nach 1870 dem Bündnis mit den konservativen Mächten zu, um ihre Herrschaft über den Kirchenstaat wieder herzustellen. Beides stärkte die ultramontanen Positionen und entzog denjenigen den Boden unter den Füßen, die an einem Ausgleich der Kirche mit der modernen Welt arbeiteten.⁷

Auf der anderen Seite ist der Katholizismus als soziale und politische Bewegung nicht etwa aus Weisungen der kirchlichen Hierarchie hervorgegangen, sondern aus den Initiativen vieler Einzelner und Gruppen, wobei Laien häufiger den Ton angaben als Kleriker. Diese bedienten sich selbst der Mittel des modernen Rechtsstaats, um die Stellung der Kirche zu festigen, soweit sie durch die Auflösung der vorrevolutionären

⁶ Christoph Weber, Ultramontanismus als katholischer Fundamentalismus, in: Wilfried Loth (Hg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart 1991, S. 20-45.

⁷ Faszinierende Insider-Informationen über die päpstliche Politik dieser Zeit finden sich bei August Bernhard Hasler, *Pius IX. (1848-1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie*, 2 Bde., Stuttgart 1977; ders., *Wie der Papst unfehlbar wurde. Macht und Ohnmacht eines Dogmas*, München 1979.

Geschlossenheit der Lebensordnungen bedroht war. Meinungs- und Pressefreiheit, die Parlamente und ihre Mitspracherechte wurden von den Anwälten der katholischen Bewegung dazu genutzt, das katholische Volk für die Anliegen der Kirche und des Papstes zu mobilisieren und die Kirche als gesellschaftliche Kraft in der nachrevolutionären Ordnung zu verankern. Der Katholizismus stellte damit selbst eine moderne Bewegung dar, deren Existenz an die Errungenschaften der Revolution und der Säkularisierung gebunden war – eine moderne Bewegung gegen die Moderne sozusagen, die aber allein schon aus Eigeninteresse keinen Totalangriff gegen die Moderne führen konnte, vielmehr selbst Elemente der Moderne in sich trug und, indem sie verlorengangene feudale Stützen durch die gesellschaftliche und politische Mobilisierung der Katholiken ersetzte, die Kirche partiell modernisierte.⁸

Darüber hinaus verfocht der ultramontane Katholizismus selbst liberale Prinzipien, wenn und soweit die Erben der Aufklärung diese vergaßen. Das galt insbesondere für deren Verbindung mit der staatskirchlichen Tradition im Protestantismus, aber auch für die Tendenz zur Entwicklung moderner Staatsallmacht und für die Verengung der liberalen Bewegung auf die Förderung bürgerlicher Klasseninteressen. Gewiss: Die katholische Kritik an diesen Entwicklungen fußte nicht auf der bewussten Übernahme liberaler Theoreme. Sie gründete vielmehr teils in der Überzeugung von der Unveräußerlichkeit vorstaatlicher Rechte und stellte zum Teil auch nur eine opportunistische Ausnützung der Schwächen der liberalen Gegenspieler dar. Erst recht weitete sie sich nicht zu einer

⁸ Dazu und zum Folgenden s. Wilfried Loth, *Integration und Erosion: Wandlungen des katholischen Milieus in Deutschland*, in: Loth, *Deutscher Katholizismus*, S. 266-281; ders., *Soziale Bewegungen im Katholizismus des Kaiserreichs*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 17 (1991), S. 279-310; Margaret Lavinia Anderson, *Windthorst. A Political Biography*, Oxford 1981; Wilfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschlands*, Düsseldorf 1984; Paul Misner, *Social Catholicism in Europe. From the Onset of Industrialization to the First World War*, New York 1991.

Infragestellung der eigenen Weltordnungsansprüche aus, was ihre Glaubwürdigkeit natürlich von vorneherein stark beeinträchtigte. Dennoch wirkte der Katholizismus mit dieser Kritik bisweilen als liberales Korrektiv, das mit dem Kampf für die Befreiung der Kirche von staatlicher Bevormundung zugleich an der Erweiterung der Freiheitsrechte des Einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen in einem pluralistischen Staatswesen mitwirkte.

Drittens aktivierte der Katholizismus mit der Mobilisierung breiter Bevölkerungskreise eine ganze Reihe von Gruppeninteressen, deren Ziele über die Restaurierung kirchlicher Freiheiten und Machtpositionen weit hinausgingen, dabei aber der Bewegung vielfach überhaupt erst die nötige politische Virulenz verschafften. So artikulierten sich im Widerstand gegen die aufklärerisch-repressive Kirchenpolitik zugleich die Vorbehalte traditioneller Eliten gegen den modernen Nationalstaat. Katholische Bürger verbanden die Opposition gegen das Staatskirchentum mit dem Kampf für die eigenen Freiheitsrechte im konstitutionellen Staat. Angehörige der traditionellen Unterschichten ließen sich für die katholische Sache gewinnen, weil sie zugleich die Abwehr liberaler Führungs- und Modernisierungsansprüche zu vertreten schien. Katholische Arbeiter erlebten den Katholizismus als Zuflucht vor den Zumutungen der industriellen Arbeitswelt und als möglichen Bundesgenossen bei der Abwehr der Ausbeutung durch liberale Unternehmer.

In Deutschland, wo sich der Katholizismus zu einer besonders schlagkräftigen Partei verdichtete, kam zu diesen durchaus unterschiedlichen sozialen Interessen dann in der Reichsgründungsära auch noch der latente Protest gegen die meist protestantischen Führungsschichten in Bürokratie, Kultur und Wirtschaft, die Abneigung süddeutscher und welfischer Kreise gegen die preußische Hegemonie und die Opposition von Elsässern, Lothringern und Polen gegen den deutschen Nationalstaat überhaupt. Mit all diesen Momenten entwickelte sich der Katholizismus zu einer politischen Kraft, die zwar in Selbstbindung an den katholischen Glauben wirkte, aber in

wachsender Unabhängigkeit von Klerus und kirchlicher Hierarchie, und die damit selbstverantwortetes politisches Handeln ganz im Sinne der Aufklärung ermöglichte.⁹

Die modernen und modernisierenden Elemente innerhalb des Katholizismus mussten mit der Zeit um so stärker zur Geltung kommen, als die erklärten Hauptziele des Ultramontanismus illusionär waren. Wissenschaftlicher Fortschritt, Säkularisierung und Industrialisierung waren nicht aufzuhalten, und die verschiedenen Emanzipationsbewegungen, die sich daraus entwickelten, konnten wohl für eine gewisse Zeit unterdrückt, aber letztlich nicht mehr rückgängig gemacht oder aufgelöst werden. Eine Rückkehr zur christlichen Fundierung der weltlichen Ordnung war darum ebenso wenig zu erreichen wie eine Verwirklichung der ständestaatlichen Vorstellungen, die man aus einem idealisierten Mittelalter-Bild abgeleitet hatte. Nach 1870 konnte auch nicht länger verborgen bleiben, dass in der Welt der Nationalstaaten und des Imperialismus kein Platz mehr war für die Wiederherstellung des Kirchenstaates. Erreichbar waren allenfalls eine Sicherung der Freiheit der Kirche als einer Gruppe unter vielen und die Unabhängigkeit ihres geistlichen Oberhaupts. Christliches Wirken in diese plurale Welt hinein war nur möglich, wenn und soweit sich die Kirche den nachrevolutionären Verhältnissen stellte.

Entsprechend ließ der ultramontane Eifer der Kirche mit der Zeit tatsächlich nach. In gewisser Weise war das schon beim Ersten Vatikanischen Konzil zu spüren: Die Verkündigung des Jurisdiktionsprimats und des Dogmas von der Unfehlbarkeit des Papstes stellte zwar einen Triumph der Ultramontanen dar und lag auch ganz in der Konsequenz ultramontanen Denkens. Indem sie dem Papsttum die volle Kontrolle über den Gebrauch der bürgerlichen Freiheiten durch die Katholiken sicherte, rüstete sich die Kirche aber gleichzeitig

⁹ Für eine Einschätzung aus jüngerer Zeit s. Wilfried Loth, Bismarcks Kulturkampf. Modernisierungskrise, Machtkämpfe und Demokratie, in: Anselm Doering-Manteuffel/Kurt Nowak (Hg.), *Religionspolitik in Deutschland. Von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Martin Greschat zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1999, S. 149-163.

für eine Situation, in der die traditionellen Machtmittel feudaler Prägung nicht mehr zur Verfügung standen. Von den materiellen Machtmitteln der alten Kirche, die noch kurz zuvor im Syllabus eingeklagt worden waren, war nicht mehr die Rede, nur noch von der geistlichen Autorität des Papstes. 1885 ließ Leo XIII. dann in der Enzyklika *Immortale Dei* eine (wenn auch noch sehr vorsichtige) Distanzierung vom monarchischen Legitimitätsprinzip erkennen. Gleichzeitig hielt er französische Katholiken von der Bildung einer offen gegenrevolutionären Partei ab und drängte sie zur Verständigung, zum „Ralliement“ mit der Republik. Sechs Jahre später, 1891, rückte er in der Enzyklika *Rerum novarum* auch von der Fixierung auf ein ständisches Gesellschaftsverständnis ab. Nach der Jahrhundertwende folgte, nach vergeblichen Anläufen schon in den 1880er Jahren, die schrittweise Aufhebung des „Non expedit“, das die italienischen Katholiken bis dahin von einer Beteiligung an den allgemeinen politischen Wahlen der Republik abgehalten hatte.¹⁰

Rerum novarum und Demokratisierung

Rerum novarum hatte insofern eine mobilisierende Wirkung, als der Papst hier neben dem natürlichen Recht auf privates Eigentum auch die Rechte der Armen auf würdige Behandlung und „gerechten Lohn“ betonte und die natürliche Legitimität und Effektivität intermediärer sozialer Organisationen und Kollektive (der Familien, Assoziationen, Kirchen und Bruderschaften) hervorhob. Dem Staat wurde zwar eine soziale Verpflichtung in Krisensituationen auferlegt; in erster Linie wurden aber nach dem Prinzip der Subsidiarität die intermediären Gruppen gefordert, die Lösung der „sozialen Frage“ in die Hand zu nehmen. Das war unterschiedlich interpretierbar und ist auch unterschiedlich interpretiert

¹⁰ S. die ausgewogene Darstellung bei Oskar Köhler und Roger Aubert in: Hubert Jedin (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 6.2, Freiburg/Basel/Wien 1973, S. 3-27, 195-264, 316-344, 391-500.

worden, als Kritik am Kapitalismus ebenso wie als Aufruf zum Kampf gegen den revolutionären Marxismus. Eindeutig war in jedem Fall die Forderung nach Solidarität und Subsidiarität. Indem Leo XIII. sie in den Mittelpunkt seiner Botschaft zum Umgang mit den Realitäten der industriellen Moderne stellte, gab er den Selbsthilfe-Strategien katholischer Reformen und einer katholischen Arbeiterbewegung starken Auftrieb. Das Auftreten sozialreformerischer und christdemokratischer Gruppen wie Marc Sangniers *Le Sillon* in Frankreich muss in diesem Zusammenhang gesehen werden, ebenso die Entwicklung des *Volkvereins* für das katholische Deutschland zu einer mächtigen Reformbewegung, die Bildung christdemokratischer Parteien in Polen, die Entwicklung der katholischen Parteien in Belgien und den Niederlanden zu Volksparteien, die die Emanzipation der Benachteiligten auf ihre Fahnen schrieben, und das Aufkommen machtvoller christlicher Gewerkschaften in vielen Ländern.¹¹

Im deutschen Kaiserreich führte die Mobilisierung gesellschaftlicher Kräfte im „Kulturkampf“ zu einem aktiven Eintreten der Zentrumsparterie für die „bürgerliche Freiheit aller Angehörigen des Reiches“. Unter der Führung des entschieden konstitutionell ausgerichteten Ludwig Windthorst schreckte die Partei nicht davor zurück, bei der Verfechtung rechtsstaatlicher Prinzipien wie der Wahrung der Rechte des Reichstags mit Progressiven wie mit Sozialdemokraten zusammenzuarbeiten. 1878 lehnte die Zentrumsfraktion im Reichstag Bismarcks Sozialistengesetz geschlossen ab. In den 1890er Jahren wirkte sie als verlässliche Barriere gegen alle Pläne Wilhelms II. zur Einschränkung der Rechte des Reichstags und Abschaffung des gleichen Wahlrechts bei

¹¹ S. John Molony, *The Worker Question. A New Historical Perspective on Rerum Novarum*, Dublin 1991; Francis P. McHugh/Samuel M. Natale (Hg.), *Things Old and New. Catholic Social Teaching Revisited*, Lanham 1993; Jeanne Caron, *Le Sillon et la démocratie chrétienne, 1894-1910*, Paris 1967; Jochen-Christoph Kaiser/Wilfried Loth (Hg.), *Soziale Reform im Kaiserreich. Protestantismus, Katholizismus und Sozialpolitik*, Stuttgart 1997.

den Reichstagswahlen. Am Vorabend des Ersten Weltkriegs schickte sie sich im Verein mit den Nationalliberalen an, die Reichsleitung durch schrittweise Stärkung der Reichstagsrechte in dauernde Abhängigkeit von einer parlamentarischen Mehrheit zu bringen.¹²

Vom Oktober 1918 an arbeitete das Zentrum konstruktiv an der Etablierung der Weimarer Republik mit. Es akzeptierte die Abschaffung der Monarchie ebenso wie die Einführung des allgemeinen gleichen Wahlrechts einschließlich des Frauenwahlrechts, auch in Preußen. Zusammen mit den ideologischen Hauptgegnern, den Progressiven und den Sozialdemokraten, arbeitete es die Weimarer Reichsverfassung und die republikanischen Länderverfassungen aus und bildete mit ihnen die „Weimarer Koalition“ – die einzige Gruppierung in der deutschen Parteienlandschaft, die uneingeschränkt hinter der Weimarer Demokratie stand. In den zahlreichen Krisen der Weimarer Republik war die Zentrumsparterie immer wieder bereit, Regierungsverantwortung entsprechend den Grundsätzen der Verfassung zu übernehmen.¹³

¹² Margaret L. Anderson, *The Kulturkampf and the Course of German History*, in: *Central European History* 10 (1986), S. 82-115; Wilfried Loth, *Zwischen autoritärer und demokratischer Ordnung. Das Zentrum in der Krise des Wilhelminischen Reiches*, in: Winfried Becker (Hg.), *Die Minderheit als Mitte. Die Deutsche Zentrumspartei in der Innenpolitik des Reiches 1871-1933*, Paderborn 1986, S. 47-69; Wilfried Loth, *Der Katholizismus und die Durchsetzung der Demokratie in Deutschland*, in: Horst Lademacher/Walter Mühlhausen (Hg.), *Freiheitsstreben, Demokratie, Emanzipation. Aufsätze zur politischen Kultur in Deutschland und den Niederlanden*, Münster 1993, S. 215-243

¹³ Karsten Ruppert, *Im Dienst am Staat von Weimar. Das Zentrum als regierende Partei in der Weimarer Demokratie 1923-1930*, Düsseldorf 1992; ders., *Die weltanschaulich bedingte Politik der Deutschen Zentrumspartei in ihrer Weimarer Epoche*, in: *Historische Zeitschrift* 285 (2007), S. 49-97; Jürgen Elvert, *Gesellschaftlicher Mikrokosmos oder Mehrheitsbeschaffer im Reichstag? Das Zentrum 1918-1933*, in: Michael Gehler/Wolfram Kaiser/Helmut Wohnout (Hg.), *Christdemokratie in Europa im 20. Jahrhundert*, Wien 2001, S. 160-180

Ähnlich wirkte die Christlichsoziale Partei in Österreich im Verein mit den Sozialdemokraten an der Etablierung der Ersten Republik mit. Die *Partito Popolare Italiano* (PPI), die Luigi Sturzo nach der Aufhebung des „*Non expedit*“ 1919 ins Leben gerufen hatte, wurde mit einem pragmatischen Reformprogramm zur stärksten Kraft in den Regierungen der Endphase des liberalen Staates in Italien. Die kleine *Parti Démocratique Populaire* (PDP) in Frankreich verfolgte einen ähnlichen Kurs, ebenso die katholischen Volksparteien Mittel- und Osteuropas. Die *Römisch-Katholische Staatspartei* in den Niederlanden bewegte sich unter heftigen innerparteilichen Spannungen von einer Koalition mit den Protestanten zu einer Koalition mit den Sozialdemokraten; die *Katholische Union* in Belgien wirkte nach dem Verlust der absoluten Mehrheit 1919 in demokratischen Regierungskoalitionen mit.¹⁴

Antimodernismus und autoritäre Versuchung

Die Abkehr der Kirche von den ultramontanen Weltordnungsvorstellungen ging allerdings nur sehr zögernd vonstatten. Ihre Amtsträger blieben noch lange von der Sehnsucht nach Wiederherstellung vorrevolutionärer Zustände geprägt. Sie betrachteten die moderne Welt mit Misstrauen und zogen sich eher auf den innerkirchlichen Bereich zurück, als neue Ordnungsvorstellungen zu entwickeln, die den Realitäten der Zeit angemessen waren. Auf den Diplomaten Leo XIII., der in

¹⁴ Helmut Wohnout, Bürgerliche Regierungspartei und weltlicher Arm der Katholischen Kirche. Die Christlichsozialen in Österreich 1918-1934, in: Kaiser/Gehler/Wohnout, *Christdemokratie*, S. 181-207; Tiziana di Maio, Zwischen Krise des liberalen Staates, Faschismus und demokratischer Perspektive. Die Partito Popolare Italiano 1919-1926, in: *ebd.*, S. 122-142; Jean-Claude Delbreil, Le parti démocrate populaire. Un parti démocrate-chrétien français de l'entre-deux guerres, in: *ebd.*, S. 98-121; Jan Roes, Ein historischer Umweg. Die Katholische Staatspartei in den Niederlanden vor dem Zweiten Weltkrieg, in: *ebd.*, S. 143-149; Emmanuel Gerard, The Emergence of a People's Party: The Catholic Party in Belgium 1918-1945, in: *ebd.*, S. 98-121.

seinen Anfangsjahren gehofft hatte, die äußere Machtstellung der Kirche durch eine Verständigung mit den konservativen Regierungen stärken zu können, folgte 1930 der Seelsorger Pius X., der sich unter Vernachlässigung der politischen Ambitionen auf innere Reformen der Kirche konzentrierte. Getragen wurde er dabei von einer breiten religiösen Erneuerungsbewegung, die der religiösen Praxis mit Herz-Jesu-Verehrung, marianischer Frömmigkeit und Eucharistischen Kongressen ein zugleich individualisierendes und weltabgewandtes Gepräge gab. Ansätze zur Rehistorisierung theologischen Denkens, wie sie von einer breiten und vielfältigen Strömung „reformkatholischer“ Theologen seit Mitte der 1890er Jahre entwickelt wurden, zerbrachen an der Intoleranz sowohl der Masse der Gläubigen als auch der Kirchenleitung. Immer rigidere Maßnahmen gegen eine „modernistische“ Irrlehre (die es in der vermuteten Geschlossenheit gar nicht gab) wirkten als Barrieren gegen eine aktive Auseinandersetzung der Kirche mit den Problemen der modernen Welt.¹⁵

Die Angst vor der Moderne ließ die kirchlichen Autoritäten wiederholt intervenieren, wenn sich Gruppierungen des sozialen oder politischen Katholizismus allzu stark für die Sicherung von Freiheitsrechten und Emanzipation engagierten. So sprach Pius X. 1910 ein Verbot des *Sillon* aus, der in seiner Sicht Religion und Politik allzu sehr vermischte und das Engagement für die soziale und partizipative Demokratie unzulässigerweise religiös begründete. 1912 entgingen die Christlichen Gewerkschaften in Deutschland nur knapp

¹⁵ Thomas Michael Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*, Mainz 1979; zur religiösen Erneuerung s. David Blackburn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford 1993; Ruth Harris, *Lourdes. Body and Spirit in the Secular Age*, New York 1999; Norbert Busch, Frömmigkeit als Faktor des katholischen Milieus. Der Kult zum Herzen Jesu, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1966, S. 136-165; Olaf Blaschke, Die Kolonisierung der Laienwelt. Priester als Milieumanager und die Kanäle klerikaler Kuratel, in: *ebd.*, S. 93-135.

einem päpstlichen Verbot, weil sie auf einer interkonfessionellen Ausrichtung der Arbeitervertretungen und der damit einhergehenden Autonomie beharrten. Nach der Verkündigung der Enzyklika *Singulari quadam* mussten sie mit dem Stigma leben, vom Papst nur als unvermeidliche Ausnahme geduldet zu werden. Nach dem Ersten Weltkrieg verurteilte der Münchener Kardinal Michael Faulhaber die Weimarer Republik als Kind der Revolution. Papst Pius XI. distanzierte sich von der italienischen Volkspartei und wandte sich gegen eine Zusammenarbeit von „Populäri“ und Sozialisten zur Verhinderung des Sieges des Faschismus. Die niederländischen Bischöfe verboten dem Vorstand der Staatspartei die Zusammenarbeit mit den Sozialisten und warnten in Hirtenbriefen regelmäßig vor dem Sozialismus als gefährlichstem Gegner der Kirche und der Religion.¹⁶

Ein offensives Eintreten für die parlamentarische Demokratie war den Führern des politischen Katholizismus unter diesen Umständen nicht möglich. Matthias Erzberger, der Hauptarchitekt der Weimarer Koalition, wurde von seiner Partei im Stich gelassen, als er 1920 ins Schussfeld der antirepublikanischen Rechten geriet. Joseph Wirth versuchte vergeblich, das Zentrum in eine republikanische Massenbewegung umzuwandeln und so eine verlässliche Stütze für die Behauptung der Republik gegenüber ihren erklärten Feinden zu schaffen. Die *Republikanische Union*, mit der er von 1926 an für die Erneuerung der Weimarer Koalition warb, fand nur bei Teilen des badischen Zentrums, der katholischen Arbeiterbewegung und der Parteijugend Resonanz. Die entscheidenden Führungsgremien und die maßgeblichen Presseorgane der Partei blieben auf Distanz. Die Zentrumsführer begnügten

¹⁶ Emile Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr. Benini de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Tournai/Paris 1977; Loth, *Katholiken im Kaiserreich*, 232-27; Heinrich Lutz, *Demokratie im Zwielicht. Der Weg der deutschen Katholiken aus dem Kaiserreich in die Republik 1914-1925*, München 1963; Di Maio, *Popular Party*, S. 143-145; Roes, *Roman Catholic State Party*, S. 89-90.

sich damit, ihr Engagement für die Republik defensiv zu rechtfertigen, als notwendig zur Vermeidung von Revolution und Bürgerkrieg.¹⁷

In Italien geriet Sturzo bei seinem Versuch, die Partei vor der Vereinnahmung durch die Faschisten zu retten, in die Minderheit. Im Oktober 1922 beschloss die Fraktionsführung gegen seinen Willen die Beteiligung an der ersten Regierung Mussolini; im Juni 1923 sah er sich gezwungen, nicht zuletzt unter dem Druck des Vatikans, von seinem Amt als Parteisekretär zurückzutreten. Prominente Vertreter des konservativen Parteiflügels stimmten für ein Wahlgesetz, das den Faschisten eine Zweidrittel-Mehrheit sicherte; andere traten aus der Partei aus. Vom Papst und den Bischöfen desavouiert, wussten die verbliebenen „Popolari“ ihrer Entmachtung und schließlich dem Verbot der Partei 1926 keinen Widerstand mehr entgegen zu setzen.¹⁸

Die Integrationsbemühungen der Parteiführer konnten nicht verhindern, dass „Rechtskatholiken“ wie Martin Spahn in Deutschland oder Josef Eberle in Österreich die republikanische Staatsform als „Verfassung ohne Gott“ ablehnten und die Regierungspolitiker heftig angriffen. Mehr noch: Unter dem Eindruck der Mühen parlamentarischer Koalitionsbildung und wirtschaftlicher Bedrängnis der Mittelklassen breitete sich eine inhaltlich diffuse Sehnsucht nach Gemeinschaft aus, die vom Unbehagen an der zunehmenden Entchristlichung und Individualisierung der modernen Welt lebte und die Republik mit dieser Moderne identifizierte. Ihr Ventil fand sie in allerlei Visionen von einer „organischen Demokratie“ und einem neuen „Reich“, die in der Geringschätzung der „westlichen Formaldemokratie“ übereinstimmten und auf eine Entparlamentarisierung der politischen Ordnung hinausliefen.¹⁹

¹⁷ Loth, *Der Katholizismus und die Durchsetzung der Demokratie*, S. 238-242.

¹⁸ di Maio, *Partito Popolare Italiano*, S. 135-138.

¹⁹ Klaus Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur 1929-1934*, München 1969; Gabriele

Verstärkt wurde diese Tendenz durch die Entwicklung der offiziellen katholischen Soziallehre. Der deutsche Jesuit Heinrich Pesch baute die Verbindung von Solidaritätsgebot und Forderung nach gesellschaftlicher Selbstorganisation in *Rerum novarum* zum Programm einer Wirtschaftsordnung aus, die vorwiegend auf körperschaftlich organisierten Berufsständen aufgebaut sein sollte. Seine Schüler Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning entwickelten diesen „Solidarismus“ zu einem umfassenden Gesellschaftsmodell weiter, das auf eine korporatistische Neuordnung des Staates hinauslief. Dieses fand Eingang in die Sozialenzyklika *Quadragesimo anno*, mit der Papst Pius XI. 1931 den vierzigsten Jahrestag von *Rerum novarum* würdigte und die im Wesentlichen von Nell-Breuning verfasst wurde. Obwohl Gundlach und Nell-Breuning in ihren Kommentaren stets betonten, dass die „berufsständische Ordnung“, deren Einrichtung die Enzyklika forderte, mit den Prinzipien der parlamentarischen Demokratie vereinbar sei, wurde sie vielfach als Alternative verstanden, die an ihre Stelle treten sollte.²⁰

Quadragesimo anno wirkte damit als Katalysator bei der Ablösung parlamentarisch-demokratischer Regime durch neue autoritäre Ordnungen.²¹ Das Zentrum trug den Versuch Heinrich Brünings mit, mit Hilfe von Präsidialkabinetten zum Regieren „über den Parteien“ zurückzukehren, und plädierte dann für die Schaffung einer nicht näher definierten „autoritären Demokratie“. De facto befand es sich spätestens seit dem nationalsozialistischen Erfolg in den Reichstagswahlen

Clemens, *Martin Spahn und der Rechtskatholizismus in der Weimarer Republik*, Mainz 1983; Wohnout, *Die Christlichsozialen*, S. 192-193.

²⁰ Siehe Anton Rauscher, Sozialismus, in: ders. (Hg.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963*, Bd. I, München/Wien 1981, S. 294-339; Michael Klöcker, Erneuerungsbewegungen im römischen Katholizismus, in: D. Krebs/Jürgen Reulecke (Hg.), *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, Wuppertal 1998, S. 565-580.

²¹ Dazu und zum Folgenden s. Richard J. Wolff/Jörg K. Hoensch (Hg.), *Catholics, the State and the European Radical Right 1919-1945*, Boulder 1987.

vom September 1930 mit den Nationalsozialisten und diversen anderen Kräften der politischen Rechten in der Konkurrenz um eine autoritäre Lösung der Staatskrise im Zeichen der „nationalen Sammlung“. Dass es dabei letztlich den Kürzeren zog, war zwar nicht notwendig, aber angesichts seiner inneren Spaltungen und der verbliebenen rechtsstaatlichen Skrupel durchaus konsequent. Desorientiert und gespalten, selbst von Sehnsüchten nach Führertum und „organischer“ Gemeinschaft durchzogen, dazu nach wie vor auf Loyalität gegenüber der herrschenden Obrigkeit fixiert, wurde es nach dem 30. Januar 1933 zu einem leichten Opfer nationalsozialistischer Gewaltdrohungen.²²

In Österreich arbeitete Parteiführer Ignaz Seipel seit der Mitte der 1920er Jahre mehr und mehr auf einen ständestaatlichen Umbau der Republik hin. *Singulari quadam* interpretierte er offensiv als Auftrag zur Beseitigung des bisherigen demokratischen Parteienstaates. Dagegen gab es so gut wie keinen Widerspruch. Engelbert Dollfuß, seit dem Frühjahr 1932 amtierender christlichsozialer Reichskanzler, konnte daher auch nach der Lahmlegung des Parlaments im März 1933 im Amt bleiben und die Durchsetzung einer entschieden antiparlamentarisch-korporatistischen Verfassung in die Wege leiten. Von Mussolini gedrängt und von der Entwicklung in Deutschland fasziniert setzte er nach der Linzer *Schutzbundrevolte* vom 12. Februar 1934 die Ausarbeitung einer autoritären Verfassung durch, die Parteibildungen ganz verbot. Den Christlichsozialen, soweit sie nicht von sich aus auf die neue autoritäre Linie umgeschwenkt waren, blieb nur noch die Auflösung der Partei.²³

²² Siehe Rudolf Morsey, *Der Untergang des politischen Katholizismus. Die Zentrumspartei zwischen christlichem Selbstverständnis und „Nationaler Erhebung“ 1932/33*, Stuttgart 1977; Klaus Schönhoven, *Zwischen Anpassung und Ausschaltung. Die bayerische Volkspartei in der Endphase der Weimarer Republik*, in: *Historische Zeitschrift* 224 (1977), S. 340-378.

²³ Wohnout, *Die Christlichsozialen*, S. 198-203.

In die gleiche Richtung wirkte die Fortentwicklung christdemokratischen Denkens zum „Personalismus“, wie sie junge Intellektuelle wie Raymond de Becker in Belgien und Emmanuel Mounier in Frankreich in den 1930er Jahren betrieben. Ihre Visionen von einem revolutionären „Dritten Weg“ zwischen liberalem Individualismus und sozialistischem Kollektivismus verbanden die Forderung nach allseitiger Entfaltung der Persönlichkeit in ihrem sozialen Kontext mit vagen Vorstellungen von konstruktiver Zusammenarbeit der sozialen Korporationen, Regionen und Nationen. Entsprechend war de Becker nach der Besetzung Belgiens durch die Deutschen im Juni 1940 bereit, als neuer Herausgeber der führenden Tageszeitung *Le Soir* an der Propagierung der „neuen Ordnung“ unter nationalsozialistischer Vorherrschaft mitzuwirken. Mounier und führende Theologen des *renouveau catholique* wie Henri de Lubac engagierten sich als Lehrkräfte in der Kaderschmiede des Vichy-Regimes im Schloss von Uriage, die die künftigen Eliten der „nationalen Revolution“ in Frankreich ausbildete.²⁴

In der Schweiz gewann die jungkonservative Bewegung eine Mehrheit der Konservativen Volkspartei für die Unterstützung des Antrags auf Revision der Schweizerischen Bundesverfassung, mit dem 1935 eine Umwandlung der liberalen Demokratie in einen autoritären korporatistischen Staat durchgesetzt werden sollte. In der Tschechoslowakei fanden sich ständestaatlich orientierte Katholiken bereit, mit den Nationalsozialisten zusammenzuarbeiten: Deutsche Christlichsoziale schlossen sich der *Sudetendeutschen Partei* an; die *Slowakische Volkspartei* unter Jozef Tiso übernahm die führende Rolle bei der Konstituierung des slowakischen Satellitenstaates im März 1939. In Ungarn gehörte die *Christliche Wirtschaftliche und Soziale Partei* (*Keresztény Gazdasági és*

²⁴ John Hellman, Die katholische nationale Revolution in Frankreich 1922-1944, in: Lucia Scherzberg (Hg.), *Vergangenheitsbewältigung im französischen Katholizismus und deutschen Protestantismus*, Paderborn 2008, S. 78-101; Wilfried Loth, Französischer Katholizismus zwischen Vichy und Résistance, in: *ebd.*, S. 145-152.

Szociális Párt) zu den Stützen des Horthy-Regimes. Erst 1944 bildete sich eine *Christlich-Demokratische Volkspartei (Keresztény Demokrata Néppárt)*, die einen antifaschistischen Reform-Katholizismus vertrat.²⁵

Die Christdemokratie nach dem Zweiten Weltkrieg

Eine grundsätzliche Befürwortung der parlamentarischen Demokratie setzte sich im Katholizismus erst nach dem Zweiten Weltkrieg durch. Konservative Katholiken wie christliche Demokraten, die zunächst der autoritären Versuchung erlegen waren, lernten in der Konfrontation mit der Praxis diktatorischer Regime vielfach das Prinzip der Machtverteilung und den Wert der personalen Freiheit schätzen. Einzelne und kleine Gruppen, die für ihre Überzeugungen in den Widerstand gingen, entdeckten in der existenziellen Gefahr der Untergrundarbeit, in gemeinsamer Haft oder unter den schwierigen Umständen des Exils das hohe Maß an Gemeinsamkeiten der Demokraten über weltanschauliche Grenzen hinweg. Vor allem aber ließen die Vorgaben der Siegermächte, die mit der Befreiung vom Nationalsozialismus die Durchsetzung der Demokratie in Europa auf ihre Fahnen geschrieben hatten, eine weitere Orientierung an autoritären Ordnungsvorstellungen nicht mehr zu.²⁶

²⁵ Lukas Rölli-Alkemper, *Swiss Conservative Catholics between Emancipation and Integration: The Conservative People's Party 1918-1945*, in: Kaiser/Gehler/Wohnout, *Christdemokratie*, S. 208-223; Arnold Suppan, *Katholische Volksparteien in Ostmitteleuropa in der Zwischenkriegszeit am Beispiel der Tschechen und Slowaken*, in: *ebd.*, S. 273-293; Csaba Fazekas, *Collaborating with Horthy: Political Catholicism and Christian Political Organizations in Hungary 1918-1944*, in: *ebd.*, S. 224-249.

²⁶ See Winfried Becker/Rudolf Morsey (Hg.), *Christliche Demokratie in Europa. Grundlagen und Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert*, Köln 1988; Gerd-Rainer Horn/Emmanuel Gerard (Hg.), *Left Catholicism 1943-1955. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation*, Leuven 2001; Michael Gehler/Wolfram Kaiser (Hg.), *Christian Democracy in Europe Since 1945*, London – New York 2004.

Nach dem Zusammenbruch der nationalsozialistischen Herrschaft erfolgte die Wiedergründung von Parteien in der Tradition des politischen Katholizismus daher fast ausnahmslos unter christdemokratischen Vorzeichen. In Deutschland war sie mit einem Brückenschlag zu den protestantischen Christen verbunden, wie ihn bürgerliche Modernisierer und katholische Arbeiterführer lange vergeblich verlangt hatten. Auch anderswo ging mit der Neugründung ein weiterer Schritt der Emanzipation von der kirchlichen Obrigkeit und der Öffnung für Andersdenkende einher. In Frankreich konnte die christdemokratische Volksbewegung (*Mouvement Républicain Populaire*) jetzt die Mehrheit der kirchlich orientierten Katholiken für sich gewinnen. In Polen avancierte die linkskatholisch orientierte Arbeitspartei zur stärksten Kraft der Exilregierung. Angesichts nachlassender kirchlicher Bindungen der Anhänger und Wähler konnte die Kirche diese Emanzipationsbewegungen auch kaum mehr abbremsen.

Mit der nunmehr eindeutigen Orientierung an der parlamentarischen Demokratie trugen die christdemokratischen Parteien nach dem Zweiten Weltkrieg wesentlich zur Errichtung stabiler Demokratien in Europa bei. Ihr ideologisches Erbe ließ sie – bei unterschiedlichen, oft einander bekämpfenden Vorstellungen im Einzelnen – für eine soziale Ausgestaltung der Demokratien und für eine Stärkung der dezentralen Einheiten eintreten. Machtpolitisch trug das starke Gewicht katholischer Standesorganisationen wie der Bauernverbände und der Gewerkschaften zur Praxis korporativen Verhandeln im dem demokratischen Rahmen bei. Gleichzeitig führten die Verwurzelung der christdemokratischen Parteien in der katholischen Tradition und das hohe Maß an gemeinsamen Erfahrungen auf dem Weg zur demokratischen Ordnung zu einer besonderen Aufgeschlossenheit für die Idee der europäischen Einigung. Dass der europäische Zusammenschluss zu Beginn der 1950er Jahre mit jenen sechs Ländern begann, in denen die Christdemokraten entweder die führende Regierungspartei darstellten oder zumindest über eine Schlüsselrolle in der

Regierung verfügten, ist darum kein Zufall.²⁷ In allen diesen Ländern arbeiteten christliche Gewerkschafter mit ihren sozialdemokratischen Kollegen zusammen. Sie stärkten dadurch den reformistischen Flügel der sozialistischen Arbeiterbewegung und brachten beide – die Arbeiterorganisationen wie die christ- und sozialdemokratischen Parteien – dazu, mit den jeweiligen Regierungen über den Ausbau des Wohlfahrtsstaats zu verhandeln.

Eine theoretische Durchdringung dieser demokratischen Praxis, ein grundsätzliches Bekenntnis zum politischen Pluralismus und zur parlamentarischen Demokratie, ließen freilich weiter auf sich warten. Sie gingen erst mit dem Verblässen der traditionellen Milieubindungen einher, das parallel zum kirchlichen „Aggiornamento“ in den 1960er Jahren erfolgte. Erst Papst Johannes XXIII. bekannte sich ausdrücklich zum Gleichheitsprinzip und zu seinen politisch-sozialen Konsequenzen. In der Enzyklika *Pacem in terris* erklärte er, dass „alle Menschen in der Würde ihrer Natur gleich sind“²⁸ und zog daraus weitreichende staats- und gesellschaftspolitische Konsequenzen: die Forderung nach Unverletzlichkeit der Grund- und Menschenrechte, insbesondere des Rechtes auf soziale Sicherheit, die Forderung nach Gleichberechtigung von Mann und Frau, Beseitigung von Rassendiskriminierungen, Schutz nationaler Minderheiten und Hilfe für Entwicklungsländer. Die Menschenrechte schlossen für ihn das „Recht auf Irrtum“ ein; damit bekannte er sich implizit auch zum Recht auf Religionsfreiheit und zum Prinzip der Toleranz.

Für die Praxis der christdemokratischen Parteien war das unterdessen eine Begründung unter vielen; und längst nicht alle Christdemokraten teilten die Forderung nach wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Mitbestimmung, die Johannes XXIII. in *Mater et magistra* wie die französischen Personalisten aus

²⁷ Wolfram Kaiser, *Christian Democracy and the Origins of European Union*, Cambridge 2007.

²⁸ zit. n. Franz Klüber, *Katholische Soziallehre und demokratischer Sozialismus*, Bonn – Bad Godesberg 1974, S. 14.

dem Recht auf Entfaltung der Person ableitete.²⁹ Die späte Ankunft der katholischen Kirche in der Moderne fiel so mit dem Ausklingen einer Sonderbeziehung zu einer politischen und gesellschaftlichen Formation zusammen.

Auf lange Sicht können die Ideen von Solidarität und Subsidiarität in den gegenwärtigen Debatten im kontinentalen Europa über die Zukunft des Sozialstaates als Erbe der katholischen Erfahrung betrachtet werden. Vielleicht helfen sie dabei, einen Ausgleich zwischen Eigeninitiative und staatlicher Unterstützung zu schaffen und für die schwächer gewordenen nationalen Instrumente Lösungen auf europäischer Ebene zu finden.

²⁹ Klüber, *Katholische Soziallehre*, S. 25.

