

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 294

Winfried Becker

Konfessionen und Kultur

Historische Betrachtungen
zu ihrem Verhältnis in Deutschland

J.P. BACHEM VERLAG

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ will der Information und Orientierung dienen. Sie behandelt aktuelle Fragen u. a. aus folgenden Bereichen:

Kirche, Gesellschaft und Politik

Staat, Recht und Demokratie

Wirtschaft und soziale Ordnung

Ehe und Familie

Bioethik, Gentechnik und Ökologie

Europa, Entwicklung und Frieden

Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61 / 8 15 96 - 0 · Fax 0 21 61 / 8 15 96 - 21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Ein Prospekt der lieferbaren Titel sowie ein Registerheft (Hefte Nr. 1–250) können angefordert werden.

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2002

© J. P. Bachem Verlag GmbH, Köln

ISBN 3-7616-1566-3

Das Grundverhältnis von Kirche und Kultur läßt sich vielleicht am ehesten dialektisch auffassen, gemäß dem Bild einer Bewegung zwischen zwei Polen. Es konnte sich positiv entwickeln, wenn die Kirche sich der sie umgebenden Welt zuwandte, sich mit ihr verband, sich ihr gleichsam inkulturierte. Die negative Dialektik ist dadurch gekennzeichnet, daß das Christliche der Welt gegenübertritt, ihr gegenüber einen Trennungsstrich zieht, ihr widerspricht, sie gar verneint¹. Da das Christentum sich als kulturübergreifend versteht, wird es auch Empfänglichkeit zeigen für das vielen Kulturen Gemeinsame, für Universalien, Urgedanken oder Ideen der Menschheit; als solche können Eigentum, Gerechtigkeit, Vertrag, Opfer, Ehre, Pflege der Familie und der Nachkommen angesehen werden.

Christliche Universalität und Glaubensspaltung

Die Ausbreitung des aus Palästina stammenden frühen Christentums scheint eher dem Modell der positiven Dialektik zu folgen. Die christliche Universalität entfaltete sich im Raum der hellenistisch-römischen Kultur, von dieser vielfältige Anregungen aufnehmend. Der Logos-Begriff (Zentralbegriff im Johannes-Evangelium) und andere tragende Vorstellungen der griechischen Philosophie verbanden sich mit Grundgedanken des christlichen Glaubens. Das griechische Ideal der Menschenbildung (Paidia) ließ sich den ersten Vorstellungen christlicher Erziehung anverwandeln. Eine öffentlich anerkannte Stellung wuchs dem Christentum, kaum daß die Märtyrergräber sich geschlossen hatten, im Rom der nachkonstantinischen Zeit zu. Seine Ausbreitung folgte oft den Kommunikationslinien des Römischen Reiches.

Das Erbe der Antike und der griechisch-römischen Philosophien, das Christentum und die germanisch-romanischen Völker mit ihren unterschiedlichen Rechtsformen verschmolzen seit der Völkerwanderungszeit und führten die Kulturgemeinschaft des Mittelalters herauf. Das Streben nach Ganzheit, nach Einheit von Kirche und Welt verdankte sich auch der alle Lebensbereiche erfassenden, intensiven Ausrichtung auf eine jenseitige Welt, an die der mittelalterliche Mensch fest glaubte. Von der mittelalterlichen Universalität zeugen die gotischen Kathedralen, die Synthese von Philosophie und Theologie bei Albertus Magnus, die „Summa theologiae“ (1273) des Thomas von Aquin oder die korporative Idee der Universitäten. Im Bildungswesen und vielfach auch in wirtschaftlicher Hinsicht herrschte eine länderübergreifende Mobilität, die erst durch die in der Frühen Neuzeit beginnenden Verdichtungs-, Territorialisierungs- und Nationalisierungsprozesse eingeschränkt worden ist.

Im christlichen Mittelalter blieb aber stets auch die Auffassung lebendig, daß Kirche und Welt, daß der Glaube und die diesseitigen Lebensformen Gegensätze darstellen würden, ja miteinander im Kampf stünden. Diese Haltung bezeugte sich in der Flucht vor der Welt, in der Askese, im Mönchtum, in der Mystik und in den Armutsbewegungen des Mittelalters. Die Kreuzestheologie weiterentwickelnd, unter Berufung auf die allein von Gott, von außen gegebene Gerechtigkeit, wandte sich dann Luther gegen die nach seiner Meinung total verweltlichte Kirche und gegen das Rom der Renaissance-Päpste.

Durch einen gleichsam doppelten Bruch hob sich die europäische Neuzeit vom Mittelalter ab. Zum einen zerfiel die mittelalterliche Einheit von Kirche und Welt, das Ineinander von kirchlicher und weltlicher Ordnung löste sich auf. Die Synthese des philosophischen, naturkundlichen und theologischen Wissens wurde fragwürdig. Die „Welt“ verselbständigte sich, wenn dies auch erst allmählich und über lange Zeiträume ins Bewußtsein trat. Zum andern bildeten sich in einem längeren Prozeß drei Konfessionen aus, die katholisch-altgläubige, die lutherische und die calvinische Konfession. Doch wurden der alte und der neue (lutherische) Glaube 1555, im Jahr des Augsburger Religionsfriedens, von den Zeitgenossen immer noch als eine – wenngleich „spaltige“ – Religion aufgefaßt. Die Ausgangspunkte dieser Glaubensspaltung lagen in theologischen Differenzen, die mit dem Widerstreit theologischer Schulmeinungen des Spätmittelalters zusammenhingen. Sie entsprangen keineswegs nur den weitverbreiteten Wünschen nach einer Reform der Kirche, die auch von vielen Humanisten und Altgläubigen geteilt wurden. Betrachten wir zunächst die Säkularisierung, dann die Konfessionalisierung in der Frühen Neuzeit (ca. 1500 bis 1800).

Säkularisierungstendenzen der europäischen Neuzeit

Die Trennung von Glauben und Welt entband eine Tendenz zur Säkularisierung des kulturellen Lebens. Viele Forscher haben in der Säkularisierung den ausschlaggebenden Trend gesehen, der das Mittelalter von der Neuzeit schied. In der Bewertung des neuzeitlichen oder modernen Säkularisierungsphänomens gingen die Meinungen weit auseinander. Friedrich Nietzsche lehnte die angeblich lähmende christlich-abendländische Tradition ab, betonte den Willen zum Leben, den prometheischen Aufschwung für jene, die dazu fähig seien. Romano Guardini² warnte davor, die in Transzendenz begründete „Personalität“ des Menschen dem neuzeitlichen Autonomismus zu opfern und nahm mit seiner Kritik der Neuzeit gewissermaßen schon eine Haltung der Postmoderne vorweg. Allerdings kann man die Neuzeit nicht nur von ihren letzten Stadien her betrachten, die durch nachhaltige geistige und

gesellschaftliche Säkularisierungstendenzen gekennzeichnet waren. Wenn wir nur kurz auf zwei Kulturbereiche blicken, die Rechtsordnung und die Wissenschaft, so scheinen hier bis zum Ende des 18. Jahrhunderts Bezugsbenen zu den christlichen Grundlagen der Kultur erhalten zu bleiben.

Der Passauer Vertrag von 1552, der Augsburger Religionsfriede von 1555, aber endgültig erst der Westfälische Friede von 1648 unterbanden und beendeten den Krieg der Konfessionsparteien dadurch, daß sie die Friedens- und Rechtsordnung des Reiches gewissermaßen säkularisierten. Das rechtliche Zusammenleben der Menschen sollte ungestört bleiben, friedlich verlaufen, ohne daß alle einem Glauben anhängen mußten. Die Glaubenseinheit des Reiches war nicht mehr für alle verbindlich vorgeschrieben. Damit wurde das friedliche Zusammenleben im Rahmen der staatlichen Gemeinschaft des Heiligen Römischen Reichs der gewaltsamen Durchsetzung der Glaubensüberzeugung übergeordnet.

Aufs Ganze gesehen, bildete das Alte Reich ein Staatswesen, in dem die Koexistenz der Konfessionen, auch wenn sie nicht der modernen Religionsfreiheit gleichzustellen ist, mit einer gewissen Gebrochenheit der Rechtsordnung und des Gemeinschaftshandelns erkaufte werden mußte.

Nicht erst heute, sondern schon seit Jahrzehnten scheint die stille Übereinkunft zu herrschen, daß auf dem Gebiet der Profanwissenschaften, besonders der Naturwissenschaft, begleitende theoretische Reflexionen, wenn sie die religiöse Problematik betreffen, als unwissenschaftlich angesehen werden oder bestenfalls am Rande figurieren bzw. auf „Ethik“ reduziert sind. Die Tendenz der Emanzipation der Wissenschaft vom Glauben begann nachhaltig wohl schon im 17. Jahrhundert. Die Gelehrten dieser Zeit verlangten nach naturkundlichen Erkenntnissen, die auf dem Experiment anstatt auf aristotelisch-scholastischen Vorgaben beruhten. Sie betonten zunehmend die Bedeutung des Subjekts und die Macht der Vernunft. Dennoch: Die Physiker Petrus Gassendi (1592–1655) und Robert Boyle (1627–1691) verfaßten neben ihren naturwissenschaftlichen noch religiöse Werke und suchten ihre neuen Erkenntnisse mit der christlichen Sicht in Einklang zu bringen. Danach war die Aufklärung eine zu vielschichtige Bewegung, um einfach als religionslos etikettiert werden zu können. Sie bekannte sich zur Gesetzmäßigkeit und Ordnung des Weltlaufs, der wohl mit der Philosophie des Deismus, kaum mit der des Atheismus erklärt werden konnte. Ihr Streben nach einer Zusammenfassung des Wissens, nach der „Enzyklopädie“ (im Mittelalter: „Summa“), enthüllte noch das Festhalten an einem objektiv von außen Gegebenen, das, auf andere Weise, auch vom christlichen Glauben vorausgesetzt wurde. Dieses Vorgegebene erschien aus der modernen, subjektiven Perspektive zwar zunehmend als unbeweisbar, aber seine Zusammenhänge

konnten so gedacht werden, als ob sie auf einen ursprünglichen Schöpfungsplan zurückverweisen würden.

Im Zeichen der Konfessionalisierung

Die kulturellen Auswirkungen der Glaubensspaltung waren in Deutschland bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts wahrscheinlich einschneidender als die der beginnenden Säkularisierung. Hier kann nur skizzenhaft angedeutet werden, welche Folgen der unterschwellig fortdauernde Konfessionskonflikt auf den Gebieten des Geisteslebens, der Verfassungsgeschichte, der Sozial- und Wirtschaftspolitik hatte. „Konfessionalisierung“ meint hier weniger den Prozeß der Herausbildung der Konfessionen als ihre langfristige milieu- und kulturprägende Wirkung.

Konfession und staatliche Ordnung

Bezüglich der verfassungsmäßigen Stellung der Kirchen nahmen protestantische und katholische Territorien von 1526 bis 1918 eine getrennte Entwicklung. In den weltlichen katholischen Staaten blieb eine grundsätzliche Trennung zwischen geistlichen und weltlichen Strukturen erhalten, wenn auch Landesfürsten wie Maximilian I. von Bayern ihre Untertanen strenger Kirchenzucht unterwarfen und die Frömmigkeit zum Herrschaftsstil der Wittelsbacher gehörte. Die katholische Kirche blieb insoweit unabhängig, als sie ein Oberhaupt außerhalb der sie jeweils umschließenden Staatsgrenzen anerkannte. Hier setzte sich ein historischer Dualismus fort. Die mit Staatsgewalt ausgestatteten geistlichen Fürsten förderten besonders seit dem Barock das Geistesleben, die Universitäten und Bibliotheken und damit die weltliche Kultur und Kunst. Die Aufklärung, die viele geistliche Staaten intensiv erfaßte, bestärkte die bischöflichen Landesherren in dem Bestreben, die rechtlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Aufgaben gemäß den Regeln von Natur und Vernunft zu lösen. Das Militär als bedeutsamer Faktor absolutistischer Staatsgewalt war in den geistlichen Fürstentümern notorisch unterentwickelt. Teilhaber der geistlichen Landesherren an der Landesverwaltung waren die drei bevorrechtigten Stände des Domkapitels, der Ritterschaft und der Städte. Dies war anders als in den weltlichen Fürstentümern, wo der Absolutismus diese Gegengewalten allmählich aufzog.

Protestantische Staaten hingegen tendierten mehr zur Einheit von staatlicher und kirchlicher Gewalt unter der Dominanz des Landesfürstentums. Schon für die Reformationszeit hat Otto Dibelius festgestellt: „Widerstandslos gab sich das Kirchenwesen der weltlichen Obrigkeit in die Hände. Die Befugnisse der geistlichen Leitung gingen auf die Behörden über, die aus Juristen und

Theologen zusammengesetzt waren und in denen [...] stets ein Jurist die Präsidialgeschäfte führte⁶³. In der Aufklärung, so fährt Dibelius fort, „wird das protestantische Kirchenwesen ein Zweig der Staatsverwaltung“. Besonders der neue Stand der bürgerlichen Juristen wirkte in den protestantischen Staaten nicht nur am Ausbau der Territorialherrschaft, sondern auch an der Konfessionalisierung mit. Der protestantische Adel sah sich mehr auf den Fürstendienst angewiesen als der katholische, unter anderem weil mit den adligen Domkapiteln seine Versorgungsmöglichkeiten in diesen Korporationen geschwunden waren. Die Pfarrer verkündeten staatliche Verordnungen und zogen die öffentlichen Abgaben von den Gemeindemitgliedern ein. Auch das gehörte zu ihrer Vorbildfunktion als christlicher, der Obrigkeit gehorsamer Hausstand, der als Kulturfaktor im protestantischen Deutschland hochbedeutsam war. Luther hatte das Prinzip „Sola-Fide“ eingeführt, das den Glauben von den Einmischungen der Welt und ihrer moralischen Zwänge hatte befreien wollen. Aber die evangelischen Kirchen sahen sich bis zur demokratischen Wandlung des Staats 1918 sehr der staatlichen Ordnung der deutschen Dynastien anheimgegeben.

Konfessionelle Kulturlandschaften

Manche Auswüchse der Globalisierung mögen unser Augenmerk wieder mehr auf die konkreten Zusammenhänge von Kultur, Region, Wirtschaft und Religion lenken. In Deutschland entstand seit dem Spätmittelalter eine vielfältige, teils schon die ländlichen Räume in ihrer Tiefe erfassende, binnenwirtschaftliche Struktur und Kultur. Sie brachte mit sich, daß, anders wohl als in den zentralistischen Nachbarstaaten Frankreich und England, die Entstehung eines übergroßen Kultur- und Wohlstandsgefälles zwischen der Hauptstadt und der Provinz vermieden wurde. Es bildeten sich viele kleine Zentren, darunter die Residenz- und Bischofsstädte. Investitionen in Kunst, Architektur und Städtebau schufen, über mehrere Jahrhunderte gesehen, kulturelle Anziehungspunkte, die die Wirtschaftskraft stärkten: zunächst dadurch, daß eine Nachfrage, ein Arbeitsmarkt für Handwerker und Künstler entstand, auf lange Sicht insofern, als die historischen Stätten kulturelle Attraktionskraft ausstrahlten – bis hin zur neu entdeckten Kultur-Touristik unserer Tage. Die süddeutschen Klosterlandschaften fanden während der Neuzeit kein Pendant mehr im Norden Deutschlands. Sie bereicherten und erhielten einen ländlichen Kulturraum, über den der aus Rügen stammende Beobachter Ernst Moritz Arndt, als er 1798 von Bayreuth über Regensburg und Passau nach Wien reiste, begeistert berichtet hat. Der niederösterreichische Bauer schien ihm ungleich reicher zu sein als der pommersche Landmann. In der Metropole der Habsburger mit ihrem reichen Handel, mit ihren

Adelspalais und fortschrittlichen medizinischen Anstalten erblickte dieser protestantische Nationalpoet am Vorabend des Zusammenbruchs des Alten Reiches immer noch Deutschlands Hauptstadt.

Aus vielen kleinräumigen Mittelpunkten war so eine Kulturlandschaft entstanden. Die zwischen den Konfessionen andauernden, begrenzten Konflikte und Spannungen prägten ihr Lokalkolorit mit. Die jeweils vorherrschende konfessionelle Eigenart verlieh dem Brauchtum, den Festen, den Feiern, dem Alltag Reichtum, Farbe und lokale Besonderheit. Man mag mit Heinrich Lutz bedauern, daß die konfessionelle Spaltung die zu Anfang des 16. Jahrhunderts zusammenwachsende „deutsche Kulturszene“ wieder auseinanderriß: Die katholischen Teile gerieten „unter den Einfluß der gegenreformatorischen Kultur Südeuropas“, schnürten sich vom evangelischen Norddeutschland ab, dieses rückte seinerseits auf Kosten der Kontakte zu den katholischen Landsleuten den Niederlanden, England und Skandinavien nahe⁴.

Doch diese Entwicklung förderte auch kulturelle Kontakte nach außen, verstärkte im Süden die Latinität, im Norden das Aufkommen des Deutschen als Gelehrten- und Verwaltungssprache. Zudem diente die konfessionelle Prägung der Kultur auch der Einwurzelung der Menschen in ihrer Stadt, ihrem Land, ihrer Region, ob es sich um die bürgerlichen Juristen in Preußen und Sachsen, die Bauern, den Klerus, den Adel im Kurfürstentum Bayern, die Landbevölkerung und Kleinbürger im Erzstift Mainz handelte, die beim Einmarsch der französischen Revolutionstruppen ihres Lokalpatriotismus überhaupt erst gewahr wurden.

Die friedliche Ausdifferenzierung der deutschen Konfessionskulturen vollzog sich unter dem Dach einer Verfassungskultur, die Freiheit und Lebensrecht für die zugelassenen Konfessionen sicherte. Nach dem Herkommensrecht des Heiligen Römischen Reiches mußten die konfessionellen Gegensätze, die auch die Rechtskultur, die Ausübung der Reichsjustiz, etwa die Besetzung der höchsten Gerichte, beeinflussen, nach den Grundsätzen der Parität, durch Verhandeln unter Ausschaltung des Mehrheitsprinzips, ausgeglichen oder beigelegt werden.

Protestantismus und Nation

Dies alles zusammengenommen kann wohl, neben den politischen Faktoren, zur Erklärung dafür herangezogen werden, daß – wie oft vorschnell beklagt wurde – eine Große Revolution in Deutschland ausblieb. Im 19. Jahrhundert wandelte sich freilich dieses friedliche, allerdings auch immobile, breiten Schichten materielle Aufstiegschancen verwehrende und darum unbefriedi-

gende Klima. Eine Verschlechterung des Verhältnisses zwischen den Konfessionen war sicherlich auch auf den sich verstärkt fortsetzenden Prozeß der Säkularisierung zurückzuführen, dessen kulturelle Wirkungen die Phänomene der Konfessionskulturen überlagerten, veränderten, schließlich ablösten. Viele Katholiken kamen infolge der Großen Säkularisation von 1803 unter fremde, neue Obrigkeiten; sie wurden protestantischen Staaten zugeschlagen. Diese ordneten alle Kirchenangelegenheiten, unabhängig von der Konfession, unter Berufung auf ihre nun hervorgekehrte, weltliche Souveränität.

In der kurzen Periode der Romantik herrschten noch versöhnliche Töne vor: Der Katholizismus erlebte eine Blüte mit der Rückbesinnung auf die christliche Kultur des Mittelalters, mit seinem Universalismus, seiner frühen Entdeckung des sozialen Problems. Doch das romantische Denken konnte sich nicht aus dem Schlepptau der spätestens 1848 abgebrochenen Restauration lösen. Hingegen verband sich der Protestantismus nachhaltig und dauerhaft mit den „modernen“ Weltanschauungen. Ein neuer „protestantischer Geist“ entstand aus der Verbindung des religiösen Subjektivismus, der nun in Luthers Auftreten hineininterpretiert wurde, mit dem erkenntnistheoretischen, philosophischen Subjektivismus, zu dem sich der deutsche Idealismus bekannte. Der Protestantismus adaptierte auch die dialektische Fortschrittsidee, in der die neue Nationalkultur einen besonderen Rang einnahm. Ein Protestantismus, dessen Wesen in der Emanzipation der Religion gesehen wurde, konnte leicht in Parallele gesetzt werden zur Emanzipation der Völker. Die Nation wurde als freie, fortschrittliche Kultur- und Geistesmacht verstanden, weil sie das Joch der römisch-katholischen Hierarchie und des Kaisertums abgeschüttelt habe. Kulturliberale Protestanten übertrugen den alttestamentlichen Gedanken des Bundes zwischen Gott und seinem Volk auf das besondere Verhältnis Gottes zum deutschen Volkstum und zur preußischen Hohenzollerndynastie; diese erschien ihnen als berufen, die ganze, endlich geeinte und zur religiösen Freiheit im Protestantismus gelangte deutsche Nation zu führen.

Daß diese Ideologie im 19. Jahrhundert zur großen Herausforderung für die Katholiken Deutschlands wurde, resultierte aus älteren historischen Bedingungen und neuen politischen Entwicklungen. 1866 und 1871 siegten Bismarck und die Hohenzollern über Österreich-Ungarn und Frankreich – in den Augen maßgeblicher protestantischer Intellektueller ein Sieg des Germanismus über den Romanismus. Infolge der Großen Säkularisation war das Besitz- und Bildungsreservoir der deutschen Katholiken zusammengeschrumpft. Hingegen zahlte sich für die Protestanten im kleindeutschen Reich ein gewisser, seit dem 16. Jahrhundert erworbener Vorsprung im Rechts- und Bildungswesen aus. Das soziologische Phänomen des evangeli-

schen Pfarrhauses förderte die Ausbreitung einer protestantisch-bürgerlichen Bildungsschicht. Die Gymnasien, die zur Herausbildung des Verwaltungs- und Akademiker-Nachwuchses dienten, lagen oft in den Städten, von denen die meisten evangelisch geworden waren. Es bestehen Anhaltspunkte für die Annahme, daß die schreibende Zunft der protestantischen Juristen, Historiker und Kameralisten schon im 18. Jahrhundert die der Katholiken, die Orden abgerechnet, an Zahl und Bedeutung übertraf. Nun war infolge der Großen Säkularisation die Gelehrtentätigkeit in den Klöstern und geistlichen Herrschaften als Gegengewicht weggefallen. Protestantische Historiker prägten das politische Selbstbewußtsein des neu entstandenen Nationalstaats: Die Namen von Leopold von Ranke, Ludwig Häusser, Heinrich von Sybel, Heinrich von Treitschke, Wilhelm Maurenbrecher, Johann Gustav Droysen und des Schriftstellers Gustav Freytag stehen für viele andere. Die großdeutsch-österreichische Geschichtskonzeption konnte sich gegenüber der kleindeutsch-protestantischen Historiographie nicht behaupten. Man hat – allerdings zu schablonenhaft – von einer nachreformatorischen Zweiteilung der deutschen Kultur gesprochen. Ein süddeutscher, romantisch beeinflusster Kulturzweig, wo die Musik, die Repräsentation, die bildenden Künste vorherrschten, und eine norddeutsche Kultur des Worts, der Philosophie, der Literatur seien einander gegenüber getreten. Unter dem Einfluß der politischen Verhältnisse und der Industrialisierung, die die entscheidenden gesellschaftlichen Wandlungen des 20. Jahrhunderts vorbereitete, neigte sich die Waagschale zugunsten der norddeutsch-protestantischen Bildungslandschaft.

Die Entstehung des politischen und sozialen Katholizismus

Aus der Defensivposition, in die er durch den Kulturkampf geriet, entwickelte der deutsche Katholizismus vor allem eine politische Kultur. Früher hat man oft die Abschließung, die Getto-Situation, betont, in die er sich begeben habe. Daran ist soviel richtig, daß die Katholiken von eigenen Glaubensgenossen dazu aufgerufen werden mußten, sich in den Schulen, im geistigen Leben der Nation, an den Universitäten, mit allen Kräften dem Wettbewerb zu stellen. Aber das Beziehen einer Verteidigungsposition war unumgänglich, wollte man sich nicht dem herrschenden Zeitgeist ausliefern.

Eine geistige Konstituierung des Katholizismus ging dessen politischem Auftreten voraus und lief dann mit diesem parallel. Sie erwuchs aus der Ablehnung des Nationalprotestantismus, des wirtschaftlichen Liberalismus, aber auch bestimmter weltanschaulicher Tendenzen, die christliches Kulturerbe nicht nur national umdeuteten, sondern auch gänzlich negierten. Das waren ein die Möglichkeit metaphysischer Aussagen ablehnender Agnostizismus,

der Materialismus verschiedener Spielart, eine z. B. von dem Naturforscher Ernst Haeckel vertretene mechanistische oder evolutionistische, den Schöpfergott kategorisch ausschließende Kosmologie⁵. Grundlagenreflexion, die Ablehnung des Volksmythos, Sachgerechtigkeit, positivistisch-faktenbezogene Geschichtswissenschaft, Föderalismus, Problemlösung von abstrakt-abwägenden Prämissen her, die sich vom Naturrecht und von der philosophia perennis inspirieren ließen – das waren einige der Antworten, die der Katholizismus zu geben versuchte und über die er gewissermaßen erst als politisch relevante und autonome Bewegung zusammenwuchs. Er vertrat eigentlich liberale, grundrechtliche Anliegen gegenüber dem nationalen Liberalismus, der sich einer repressiven Gesetzgebungsmaschinerie bediente, um die „ultramontanen“ Reichsfeinde niederzuhalten.

Die Auseinandersetzungen mit dem Säkularismus, Nationalismus und Sozialismus lagen auf einer anderen Ebene als die konfessionellen Streitigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts, entsprangen also nicht primär einer „Rekonfessionalisierung“ in einem „Zweiten konfessionellen Zeitalter“⁶. Ihre Konsequenzen führten zunächst zur neuen politischen und gesellschaftlichen Organisation der deutschen Katholiken. Deren politisch aktiv werdende Teile erkannten zunehmend die Vorteile des Parlaments, einer eigenen Presse, des parteimäßigen Zusammenschlusses, damit auch der innerstaatlichen Freiheit und des Pluralismus. Neben der Deutschen Zentrumspartei entstanden, diese in der katholischen Bevölkerung verankernd, gesellschaftliche Organisationen, Zusammenschlüsse katholischer Studierender und Berufstätiger, Arbeitervereine, Pressevereine, Jugendverbände bis hin zu dem soziale und apologetische Ziele verfolgenden Volksverein für das katholische Deutschland⁷. Hier vollzog sich keineswegs eine Rekonfessionalisierung nach Analogie der „Gegenreformation“. Sondern die neuen politischen und gesellschaftlichen Vereinigungen erzeugten in einem sich modernisierenden staatlichen und gesellschaftlichen Umfeld bei ihren Mitgliedern langfristig neue Orientierungen; bei ihnen entstanden gerade aus der Oppositionshaltung Ansätze eines staatsbürgerlichen Bewußtseins. Nach 1918 und 1945 rekrutierten sich aus den Reihen des politischen und sozialen Katholizismus entschiedene Befürworter des Weimarer Verfassungsstaats und der parlamentarischen Demokratie der Bundesrepublik Deutschland. Darin lag eine gewisse Logik, nachdem der monarchische Staat gläubige Katholiken allzuoft zurückgesetzt hatte. Doch wirkte selbst bei bedeutenden Vertretern des politischen Katholizismus ein gewisser nationaler Anpassungsdruck nach, wie er etwa in Heinrich Brüning's Memoiren zum Ausdruck kommt.

Konfessionalistische Zuspitzungen in der Weimarer Republik

Die Katholiken bildeten eine wenngleich beachtliche Minderheit im kulturellen und politischen Deutschland, das nach Konfessionen, aber auch nach Parteizugehörigkeiten, Milieus, Regionen und Staaten aufgegliedert war. Dieses Land entwickelte keine einheitliche nationale Kultur, die aus sich heraus den Übergang zu einer demokratischen Entwicklung unterstützend hätte begleiten können. Die verschiedenen konfessionellen Milieus und sozialen Subkulturen erwiesen Beharrungskraft. Weltanschauliche Divergenzen belasteten das politische Zusammenleben, nachdem der Konfessionskonflikt von der nationalen Fortschrittsideologie überlagert, verändert und verfremdet worden war. Noch im Jahr 1905 verwarf der Reichskanzler Bernhard von Bülow aus nationalistischer Einstellung, allerdings konfessionalistisch argumentierend, den Gedanken einer Einbeziehung Österreichs in das Deutsche Reich, weil der Zuwachs von 15 Millionen Katholiken, durchsetzt „mit unverdautem Slaventhum“, den inneren Hader vermehren, wahrscheinlich eine erneute Spaltung herbeiführen und das Reich seiner eigentlichen Stärke, nämlich der inneren „Übereinstimmung [...] der nationalen Bestrebungen und Ziele“, berauben würde⁸.

Zu Beginn der Weimarer Republik trat der Katholizismus kulturell gestärkt, selbstbewußter hervor. Das beruhte nicht auf einem Sieg in einem (längst anachronistisch gewordenen) Konfessionskrieg, sondern war zunächst schlicht darauf zurückzuführen, daß die Weimarer Verfassung ihm bisher vorenthaltene Freiheiten zugestand. Orden, die der Kulturkampf ins Ausland getrieben hatte, durften sich wieder in Deutschland niederlassen. Dies erregte viel protestantisches Mißtrauen, ebenso wie die katholische Jugendbewegung, die Erneuerung der Liturgie und die von Rom ausgehenden Aussöhnungsversuche mit der orthodoxen Kirche. Die angesehene, der Pflege christlicher Literatur und Kultur sich widmende Zeitschrift „Hochland“, von Carl Muth im Kaiserreich gegründet, zeigte sich zuweilen kämpferisch, aber durchwegs dialogbereit. Immanuel Kant oder Thomas von Aquin, lautete ein Kampftruf zwischen den Konfessionen. Vertreter des Protestantismus setzten dem Auftreten eines universellen, historisch weit zurückgreifenden, sich die Welt anverwandeln den Katholizismus Appelle zur Selbstbesinnung auf den modernen, freiheitlichen, starken, darum interne Differenzen aushaltenden protestantischen Individualismus entgegen. Sie betonten erneut die Affinität des protestantischen Prinzips zu dem modernen Entwicklungsgang der Wissenschaft.

Solche Trennungslinien zwischen den Konfessionen, aber auch die Gegensätze zwischen Säkularismus, Nationalreligion und „positivem Christentum“

trugen dazu bei, daß kein demokratischer Konsens von staatstragender Bedeutung zustande kam, der einer einigermaßen geeinten politischen Mitte hätte zugute kommen können und so dem politischen Extremismus hätte wehren können. Die Bedeutung dieser unübersichtlichen weltanschaulichen Ursachenfaktoren für den Untergang der Weimarer Republik ist freilich kaum exakt zu bestimmen.

Die Entdeckung gemeinsamer christlicher Grundlagen

Gegenüber dem Nationalsozialismus reagierten katholische und evangelische Kirche unterschiedlich, und sie wurden vom Regime auch bezüglich ihrer Resistenzkraft unterschiedlich eingeschätzt. Aufgrund ihrer relativen Geschlossenheit, die auch ein Ergebnis der ihr durch den Kulturkampf auferlegten Abgrenzung war, konnte die katholische Kirche das Eindringen des Nationalsozialismus in ihre Verfassung, ihren Kult und ihre Lehre abwehren. Eine rechtliche Gewähr dafür bot ihr das 1933 abgeschlossene Reichskonkordat. Nur indem sich der nationalsozialistische Staat darüber hinwegsetzte, konnte er zur Aufhebung der Bekenntnisschulen und der zahlreichen Katholischen Verbände schreiten. Evangelische Jugendorganisationen waren weit weniger resistent. 1933 gelang Hitler die Wahl seines Vertrauensmannes Ludwig Müller zum Reichsbischof. Im Mai 1934 grenzte sich aber die Barmer Bekenntnissynode von den Irrlehren der „Deutschen Christen“ ab. Zunehmend entdeckten Angehörige beider Konfessionen in einzelnen Kreisen des Widerstands ihre gemeinsame christliche Verbundenheit gegenüber der ungeahnten Herausforderung und Verfolgung durch eine religions- und menschenverachtende Rassenideologie.

Nach 1945 trat ein grundlegender Wandel ein. Der Neubeginn hatte unter der Kuratel der Besatzungsmächte stattgefunden, traditionelle politische Führungsschichten waren entmachteter. Ganz anders als nach 1871 spielten nach 1945 und 1949 Katholiken beim Aufbau des neuen Staatswesens eine wichtige Rolle. Anders auch als 1871 belastete 1949 kein tiefer Bruch zwischen christlicher Kultur einerseits, den Kulturwerten von Nation, Fortschritt und Wissenschaft andererseits das Staatsleben. Praktizierende Christen mußten sich nicht von vornherein des Verdachts erwehren, potentielle Staatsgegner oder „Reichsfeinde“ zu sein.

Die neue Entwicklung war in der kultur- und konfessionspolitischen Literatur der Weimarer Zeit vorbereitet worden. Die Protestanten Otto Dibelius und Heinrich Hermelink, die Katholiken Arnold Rademacher und Johannes Hesen hatten überlegt, wie die „Spaltung zwischen Religion und Leben“, die „Kulturfremdheit“ des Christentums und die „Kirchenfremdheit“ der Kultur

zu überwinden seien. Von unterschiedlichen Voraussetzungen her, in der Intention übereinstimmend, hatten sie die Folgen des seit der Reformation und der Renaissance einsetzenden Säkularisierungsprozesses bedauert und nach Vereinigungspunkten zwischen Kirche und Welt, etwa in der sozialen Frage und im Rechtswesen, gesucht⁹. Bei allem erneut bezeugten Konfessionsbewußtsein war ihnen die Sorge gemeinsam, den Anschluß an die moderne Kultur zu verlieren. 1949 nahm Hermelink seinen 1926 erhobenen Ruf nach einem „modus vivendi“ zwischen den Konfessionen wieder auf und zitierte zustimmend den Kölner Philosophen Johannes Hessen, der darauf hingewiesen habe, „daß in den großen Weltanschauungsgegensätzen der Gegenwart (Positivismus und Idealismus, Materialismus und Spiritualismus, Naturalismus und Personalismus, Monismus und Dualismus, Pantheismus und Theismus, Optimismus und Pessimismus) beide Konfessionen, jeweils auf derselben Seite des Gegensatzes stehen“. [...] „Es gibt keine weltanschauliche Kluft zwischen den beiden Konfessionen“¹⁰. Damit schälten sich geistige Grundlagen für den politischen Interkonfessionalismus und die Versöhnung der Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland heraus.

Seit den 1960er Jahren verloren in der Bundesrepublik die konfessionellen Milieus ihre prägende Kraft. Dennoch bestanden konfessionsspezifische soziale und kulturelle Verhaltensweisen bis in die 1970er Jahre fort. Protestanten tendierten mehr zum Lesen, entwickelten einen größeren Drang zur Bildung, waren mehr zur Reform und Weltverbesserung geneigt, pochten mehr auf die eigene Gewissensentscheidung, befanden sich aber in einer offenen Gesellschaft mehr auf „Systemsuche“¹¹, traten gesellschaftlich sicherer auf und waren pünktlicher als Katholiken. Diese wiederum wiesen eine festere Kirchenbindung auf, erkannten das Wort der Kirche als wichtigen Teil ihrer geistigen Welt, orientierten sich mehr an allgemeinen Verhaltensregeln, bevorzugten in Fragen anerkannter Moral deutlich weniger die Alleingänge, schätzten das bescheidene Auftreten und waren eher als Protestanten bereit, auch ungeliebte Arbeiten oder Berufe anzunehmen. Katholiken zeigten sich im Wahlverhalten stabiler, während Protestanten die meisten Wechselwähler stellten.

Deuten diese empirischen Untersuchungen auf die Beharrungskraft konfessionell-kultureller Differenzierungen und Prägungen, so setzte andererseits seit den ausgehenden 1960er Jahren¹² in der Bundesrepublik ein anhaltender Säkularisierungsschub ein. Er läßt sich einem international zu beobachtenden gesellschaftlichen Wertewandel einordnen, einhergehend mit der Auflösung kirchlicher und herkömmlicher familialer bzw. ehelicher Bindungen, mit einem allgemeinen Streben nach individueller Selbstverwirklichung und Glückserfüllung. Die Kirchen mußten dramatische Rückgänge des religiösen

Praktizierens bei ihrer Gläubigenschar hinnehmen; sie sahen sich in der Gesellschaft, in den Medien und im Staat zurückgesetzt. Ihr Einfluß auf die Normen und die Selbstbestimmung schwand. Die Menschen erwarteten immer mehr Versorgungsleistungen von der öffentlichen Hand, vom Kollektiv. Doch der Wohlfahrtsstaat stößt längst an die Grenzen seiner Finanzierung.

Auch die säkularisierte Gesellschaft bedarf der Aufklärung über vorstaatliche Grundwerte, ob in Form von Kritik, Ermutigung oder historisch-politischer Besinnung. Die Trennung der Konfessionen hatte für Deutschland auch ihr Gutes – verhinderte sie doch letztlich die problematische Identifikation von Religion und Nation. Gemeinsam leisteten die Konfessionskulturen einen Beitrag zum Aufbau der europäisch-atlantischen Zivilisation. Jahrhundertelang wurden statt staatlich-kirchlicher Identifikation der Dialog und die Dialektik eingeübt. Das Spannungsverhältnis von Glauben und Welt brachte Kräfte der Freiheit und des Fortschritts hervor. Die unter dem christlichen Kultureinfluß erfolgte Verabschiedung der Blutrache, des Clanwesens, selbst eines unsinnigen Ehrenkodex' wie des Duells ermöglichte funktionale und menschenwürdige Verhaltensweisen und Umgangsformen und damit die Normalität und alltagsbezogene Effizienz der modernen Gesellschaft. In der Kultur der Gegenwart bleibt es aufgegeben, die Welt in personhaften, teleologischen Zusammenhängen zu denken und damit in der Gesellschaft präsent zu sein. Andererseits steht die jüdisch-christliche Hoffnung und transzendente Enderwartung heute vielleicht mehr denn je quer zur profanen, säkularisierten Gesellschaft, deren Streben nach innerweltlichem Fortschritt sie aus sich entlassen hat, seit sie das naturhafte Kreislauf-Denken der griechischen Antike überwand (K. Löwith).

Anmerkungen

- 1 Heinrich Fries, Kultur (II), in: Staatslexikon Recht – Wirtschaft – Gesellschaft, hg. von der Görres-Gesellschaft, 7., völlig neu bearb. Aufl., Bd. 3, Freiburg – Basel – Wien 1987, Sp. 752–757; Mohammed Rassem, Kultur (I), in: ebd., Sp. 746–752; Karl Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart ²1953, S. 36f. (J. Burckhardt).
- 2 Romano Guardini, Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg ³1951 (¹1950, ⁹1965), S. 63–125; vgl. Guardini Weiterdenken. Schriftenreihe des Forum Guardini, Bd. 1. u. 2, Berlin 1993 u. 1999.
- 3 Otto Dibelius, Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele, Berlin 1927, S. 28, 50–52 (folg. Zitate).
- 4 Heinrich Lutz, Die deutsche Nation zu Beginn der Neuzeit. Fragen nach dem Gelingen und Scheitern deutscher Einheit im 16. Jahrhundert, in: Historische Zeitschrift

- 234 (1982), S. 529–559, 557f.: Frage nach der anthropologischen Dimension der Glaubenspaltung in Deutschland.
- 5 Georg von Hertling, Wissenschaftliche Voraussetzungslosigkeit und Katholizismus (7.10.1903), in: Adolf Dyroff (Hg.), Reden, Aussprachen und Vorträge des Grafen Georg von Hertling. Mit einigen Erinnerungen an ihn, Köln 1929, S. 70–87.
 - 6 Dies gegen die philosophie- sowie theologiegeschichtliche und politische Wandlungen (bis 1970) vernachlässigende These von Olaf Blaschke, Der „Dämon des Konfessionalismus“. Einführende Überlegungen, in: ders. (Hg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002, S. 13–69.
 - 7 Anton Rauscher (Hg.), Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963, Bd. 1–2, München 1981–1982.
 - 8 Bülow an den deutschen Gesandten in Washington. Zit. nach H. Schmidt, Die politischen und kulturellen Folgen der Reformation, in: Herbert Immenkötter (Hg.), Die fromme Revolte. Ursachen – Faktoren – Folgen von Luthers Reformation, St. Ottilien 1982, S. 129–170, 141f.
 - 9 Heinrich Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart. Vornehmlich in Deutschland, Gotha ³1926, S. 3ff., 20ff., 89ff., 105ff., 135f.; vgl. Arnold Rademacher, Religion und Leben. Ein Beitrag zur Lösung des christlichen Kulturproblems, Freiburg i.Br. 1926, S. 53ff., 67, 85ff.; O. Dibelius (wie Anm. 3), S. 223–231.
 - 10 Heinrich Hermelink, Die katholische Kirche unter den Pius-Päpsten des 20. Jahrhunderts, Zollikon – Zürich 1949, S. 135, 133, aus Joh. Hessen, Luther in katholischer Sicht, Bonn 1947.
 - 11 Gerhard Schmidtchen, Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern – München ²1979 (¹1973), S. 497, bes. S. 28–250, 441–503.
 - 12 „Epochenbruch“ von 1968. Gerhard Hirscher, Wertewandel in Bayern und Deutschland, hg. v. d. Hanns-Seidel-Stiftung 1995, S. 10ff.

Zur Person des Verfassers

Prof. Dr. Winfried Becker, Lehrstuhl für Neuere und Neueste Geschichte der Universität Passau.