

Die Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland

Von Hans Maier

Nach wie vor sind die christlichen Kirchen in der Bundesrepublik maßgebliche Faktoren der Willensbildung, vielfältig hineinverflochten ins soziale und öffentliche Leben, wenn sich auch die alte institutionelle Gemengelage von Staat und Kirche gelockert hat. Ihr politischer Einfluß im engeren Sinne freilich ist diffuser geworden. Er läßt sich nicht mehr so leicht umreißen und abgrenzen wie im Zeitalter evangelischer Landeskirchen und katholischer politischer Parteien. Das hängt nicht nur mit der Bevölkerungsverschiebung nach 1944 zusammen, mit der Auflösung der alten konfessionell-territorialen Besitzstände, die der vielhundertjährigen Epoche des *Cuius regio eius religio* ein Ende gesetzt hat. Es ist auch eine Folge innerer Wandlung in den Kirchen selbst, die nach einer Anfangsphase starker Zuwendung zur Öffentlichkeit in den fünfziger und frühen sechziger Jahren allmählich in den Schatten anderer Mächte gerieten – eine Abseitsstellung, aus der sie erst in jüngster Zeit nach verschiedenen Richtungen und unter teilweise heftigen inneren Kontroversen und Kämpfen herausstreben.

Die Ausgangslage

Zunächst festigte sich in der ersten Nachkriegszeit aufs neue und fast ohne äußere Mithilfe die öffentliche Stellung der Kirchen. In dem geistigen und politischen Leerraum, den das Dritte Reich hinterlassen hatte, wurden sie rasch und selbstverständlich zu Ordnungsbürgern der neuen demokratischen Staatlichkeit. Ihre Rolle im Widerstand gegen den NS-Staat schützte sie gegen Angriffe; sie waren die einzigen Institutionen, die schon 1945 gegen verallgemeinernde Kollektivschuld-Thesen auftreten konnten. Die Schrecksekunde des Zusammenbruchs ließ viele von den totalitären Herrschaftsmethoden Enttäuschte bei christlichen Staats-, Wirtschafts- und Gesellschaftslehren Zuflucht suchen. Viele alte konfessionelle wie politische Trennungslinien verloren in dieser Lage ihre Schärfe. So reichte der Reflex des Christlichen im Zeitbewußtsein bald weit über den Kreis der Kirchentreuen hinaus. An vielen Orten wuchsen Kirchen und kirchliche Amtsträger in eine Art von politisch-moralischer Stellvertretung hinein, ähnlich wie Gewerkschaften und als »antifaschistisch« qualifizierte Parteien; das reichte von karitativer Hilfe und Verwaltungsdiensten in einer staatlosen Zwischenphase über gutachtliche Mithilfe und »Entlastung« bei der Entnazifizierung bis zu öffentlichen Erklärungen zu politischen Themen (Ernährung und Versorgung, staatliche Einheit, Friedensverhandlungen u. a. m.).

Die Kirchen übernahmen diese öffentliche Sprecher-Rolle mit einem neuen Selbstbewußtsein, das aus dem Erlebnis des Dritten Reiches kam. Gemeinsam waren sie

Opfer der nationalsozialistischen Kirchenpolitik geworden, die zumindest seit der Kriegszeit auf bewußte Unterdrückung, ja Zerstörung der Kirchen ausging, formal gestützt auf die alte, immer noch vorhandene Hoheit des Staates über die Kirche. Dem totalitären Anspruch des NS-Regimes stellte man mit Entschiedenheit die Sendung der Christen gegenüber. Führend war hier vor allem die Evangelische Kirche. Sie hatte in der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 mit starkem Pathos die Erfahrungen eines Jahrhunderts kirchlicher Selbstbehauptung gegenüber dem modernen Staat nachgeholt. Der 1919 eingetretene Bruch mit der älteren problemlosen Nähe von Staat und Kirche im evangelischen Landeskirchentum war damit auch theologisch besiegelt worden. Die Ereignisse des Dritten Reiches hatten die Evangelische Kirche wegen ihrer traditionellen Staatsnähe stärker berührt als die durch Übernationalität geprägte Katholische Kirche. Gespalten in die Flügel der Reichskirche und der Bekennenden Kirche, schwankend zwischen Kollaboration und Widerstand, hatten die Protestanten die Krisis des überlieferten Staatskirchentums am eigenen Leib erfahren. Von hier aus gab es kein Zurück zur alten Einheit von Kirche und Nation wie im 19. Jahrhundert; aber auch der Rückweg in die »hinkende Trennung« des Weimarer Staatskirchensystems, in die Haltung gegenseitiger Fremdheit von Staat und Kirche schien angesichts der Ereignisse überholt zu sein. Hat man doch die Erfahrungen mit dem totalitären Staat auf die Formel bringen können, die jetzt erreichte innere Unabhängigkeit vom Staat habe der Kirche erst die »Möglichkeit und die Notwendigkeit einer um so volleren Zuwendung hin zu Welt und Staat« eröffnet (R. Smend).

So entstand in den Nachkriegsjahren ein »politischer Protestantismus«, der in selbstgewählter Aktivität über die ererbte (und daher keinen politischen Einsatz fordernde) Ruhelage einer engen »nachbarschaftlichen« Verbindung des National-Deutschen und des Protestantischen hinausdrängte. In der Besinnung auf das Religiöse öffnete sich wieder der Blick aufs Politische als unabtrennbares Element christlichen Lebens *in der Welt*: man erkannte, daß man den Staat nicht sich selbst überlassen könne, weil ein entarteter Staat auch die Möglichkeit des religiösen Lebens zunichte machen mußte; man erkannte, daß es weder ein autarkes religiöses noch ein autarkes politisches Leben geben könne. Historisch ist dieser politische Protestantismus unter ganz ähnlichen Bedingungen ans Licht getreten wie der politische Katholizismus nach der Französischen Revolution: auf den religiös-weltanschaulichen Übergriff des totalitären »Heilstaates« antwortete eine Neubesinnung auf die Rechte und Pflichten des Christen gegenüber der weltlich-politischen Ordnung; dabei trat die ältere Lehre von der Trennung der Bereiche von Staat und Kirche gegenüber einem neuen Bewußtsein ihrer inneren Zusammengehörigkeit zurück. Freilich, auch die Gefahren und Anfälligkeiten dieser Politisierung waren die gleichen wie in der Geschichte des neueren Katholizismus: die Neigung, den Staat zu funktionalisieren und die relative Eigengesetzlichkeit des Politischen zu verkennen – bis hin zum integralistischen Muster »politischer Theologien«.

Anders akzentuiert, bei gleichem Erlebnishintergrund, war die Ausgangslage der Katholischen Kirche. Sie hatte 1919, als das protestantische Landeskirchentum unterging, schon ein Jahrhundert freier Selbstbehauptung gegenüber den säkularen Mächten des Laizismus und Liberalismus hinter sich; ihre Forderung nach kirchlicher

Selbstverwaltung war in der Weimarer Reichsverfassung erfüllt worden, und die Konkordate hatten zusätzlich die Anerkennung konkreter Einzelpositionen des Kirchenrechts (Schule, Ehe, Religionsunterricht) gebracht. So hatte sie sich, staatskirchenrechtlich saturiert, im Dritten Reich auf eine gleichsam offiziellere Linie des Widerstandes zurückgezogen. Und da sie nach 1945 die Weitergeltung des Reichskonkordats betonte, das u. a. die politische Betätigung von Geistlichen untersagte, hielt sie sich in der Folge zumindest in ihren amtlichen Funktionen aus der unmittelbaren parlamentarisch-politischen Verantwortung heraus: die wenigen politischen Prälaten verschwanden bald aus den Landtagen, und auch die spezifische politische Repräsentation der Katholiken in der Zentrumspartei wurde abgelöst durch das Instrument einer interkonfessionellen Union. So ist die staatskirchenpolitische Führung nach einem Jahrhundert katholischer Dominanz seit 1945 immer stärker an die evangelische Seite übergegangen; sichtbarstes Zeichen hierfür war die führende Rolle evangelischer Gelehrter in der staatskirchenrechtlichen Theorie, der Vorsprung der Evangelischen Kirche in der Entwicklung neuer zeitgemäßer Formen des öffentlichen Gesprächs (so in den Evangelischen Akademien), endlich die evangelische Initiative zu neuen Verträgen zwischen Staat und Kirche, die über die früheren paritätischen Ergänzungen der katholischen Konkordate hinausgingen. Daß die aus der Reformation erwachsenen Kirchen 1948 – nach fast hundertjährigen Bemühungen – eine Verfassung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) beschließen konnten, rundet das Bild; auch hier hat die Katholische Kirche erst in den sechziger Jahren mit der Gründung der Deutschen Bischofskonferenz nachgezogen.

Bei der Wiederherstellung der kirchlichen Rechte haben Katholiken und Protestanten in den ersten Nachkriegsjahren einträchtig zusammengewirkt. Dies geschah sowohl in kirchlichen Organisationen wie in Parlamenten und Parteien – hier vor allem in der nach 1945 von Politikern beider Konfessionen gegründeten CDU/CSU. Auch sie war ein Kind gemeinsamer Erfahrungen im Dritten Reich und lebte ebenso aus ökumenischen wie aus politischen Impulsen. Daß CDU-Politiker kirchliche Ämter bekleideten, wurde von Hermann Ehlers und Robert Tillmanns bis zu Eugen Gerstenmaier besonders in der Evangelischen Kirche zur Tradition. Es kam den Kirchen zugute, daß es in jenen Jahren eine offen antikirchliche Stimmung nicht gab und daß der kirchliche Anspruch auf Öffentlichkeit von vielen gebilligt wurde; es gab auch, abgesehen von der KPD, keine Partei, die ihm grundsätzlich widersprochen hätte (wie etwa 1919, als die Kirche um ihre öffentliche Repräsentation zu kämpfen hatte). Der Einspruch liberaler oder sozialistischer Parteien in den Landtagen wirkte höchstens, wie in Hessen und Bremen, als retardierendes Moment für eine grundsätzliche Neuformulierung des Verhältnisses von Kirche und Staat, die nach den Erfahrungen des Dritten Reiches fällig gewesen wäre; so ging man im großen und ganzen überall auf die unumstrittenen Weimarer Formeln des Staatskirchenrechts zurück. Diese wurden nicht mehr im Sinn der Staatskirchenhoheit, sondern durchweg im Sinn der Freiheit und Selbständigkeit der Kirchen ausgelegt.

Die Umstände erleichterten den Kirchen ihre Aufgabe vorpoltischer Integration. Deutschland war in jenen Jahren Besatzungsgebiet und Objekt der Politik. Für selbständige deutsche Politik war kein Raum. Zumal die Außenpolitik war vertagt. Alles konzentrierte sich – inmitten eines Chaos von Flüchtlingsströmen, Trümmern

und Hungerrationen – auf den Aufbau einer halbwegs funktionierenden Verwaltung und die Schaffung politischer Notbehauungen in Gemeinden und Ländern. Man arbeitete im Praktischen und Technischen zusammen, bei der Lösung drängender Tagesfragen, und die hierbei bewährte Gemeinsamkeit wirkte hinüber in die Zeit der Verfassungsgründungen in Ländern und Bund in den Jahren 1947–1950. Wenn damals Bischöfe wie Dibelius und Frings, früher noch als die Parteiführer, zu Volkstribunen gegenüber den Besatzungsmächten wurden, so lag dies gewiß auch daran, daß die deutsche Politik noch nicht mit eigener Stimme sprechen konnte. Aber auch die Kirchen selbst waren politischer geworden: im Widerspruch gegen ein Regime, das mit den christlichen auch die bürgerlichen Freiheiten verworfen hatte, hatten sie gelernt, daß es nicht genügte, kirchliche Rechte zu verteidigen, sondern daß sich der Auftrag der Christen auch auf Gesellschaft und Öffentlichkeit erstreckte.

Der institutionelle Rahmen: Wiederherstellung und Ausweitung

Blickt man von den Zeugnissen innerkirchlicher Besinnung auf die äußere Ordnung von Kirche und Staat, wie sie sich nach 1945 entwickelte, so zeigt sich freilich, daß die Erfahrungen der Jahre 1933–1945 im positiven Staatskirchenrecht nur bedingt ihren Niederschlag gefunden haben. Hier lagen gegensätzliche Tendenzen, sei es der Wiederherstellung alter Ordnungen, sei es der Wandlung und Fortbildung des Staat-Kirche-Verhältnisses miteinander im Widerstreit. Die Beseitigung des nationalsozialistischen Staatskirchenrechts war noch ein Werk des Kontrollrats gewesen. Mit den kirchenpolitischen Artikeln der Länderverfassungen nahm der deutsche Gesetzgeber erstmals Einfluß auf die Neugestaltung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Dabei hatte man vor allem die Bestätigung und Wiederherstellung der traditionellen Privilegien der Kirchen im Auge, und dies durchweg in Anlehnung an das als Grundlage übernommene, freilich in Einzelheiten modifizierte Weimarer Staatskirchenrecht. Auch das Grundgesetz brachte keine Grundsatzentscheidung über das Verhältnis von Kirche und Staat. Im Hinblick auf die Länderverfassungen und die vermeintliche Unübersehbarkeit der kirchenpolitischen Situation beschloß die Mehrzahl der Parlamentarier auf Antrag des Abgeordneten Heuss, auf eine Neuformulierung zu verzichten, und übernahm die Weimarer Kirchenartikel unverändert in die Verfassung. So überwog in der Ausgestaltung der staatskirchlichen Ordnung zunächst das restitutive Element: die Kirchen, im Kampf gegen den Nationalsozialismus bewährt und im »entleerten staatlichen Bereich« (H. Ridder) nach dem Krieg zunächst die einzigen institutionellen Bürgen der neuen Ordnung, erlangten ihre früheren Rechte unter Einschluß älterer konkordatärer Regelungen, Zusatzvereinbarungen, Dotationsgarantien und Observanzen zurück, wobei freilich in den gemeinsamen Bereichen, vor allem im Schul- und Unterrichtswesen, der Lehrerbildung und der Frage des Elternrechts zur freien Wahl der Schulform innerhalb der Länder ein breites Spektrum unterschiedlicher Regelungen je nach Lagerung der politischen Kräfte entstand.

Die Zuständigkeit des Bundes auf staatskirchenrechtlichem Gebiet wurde im Gegensatz zur Weimarer Verfassung begrenzt. Obwohl der Zentralgewalt auch nach dem Wegfall der Grundsatz-Gesetzgebungskompetenz in kirchenpolitischen Fragen

eine Reihe von Gesetzgebungszuständigkeiten blieben und die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche (Art. 140 GG) nach wie vor im Bundesrecht geregelt waren, konnte der Bund doch nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts im niedersächsischen Konkordatsstreit (1957) die Einhaltung von Verpflichtungen des Reichskonkordats durch die Länder nicht verlangen, soweit die betreffenden Materien unter die ausschließliche Kompetenz der Länder fielen. So lag die Initiative zur Konkretisierung und Weiterbildung der staatskirchlichen Ordnung nach dem Krieg vor allem bei den Ländern; der Bund hielt sich zurück.

Es lag in der Natur dieser durch Zusätze, Um- und Neuakzentuierungen nur wenig veränderten Restitution des Weimarer Staatskirchenrechts, daß sich die neuen Sachverhalte der Ordnung von Kirche und Staat nicht in Gestalt positiver neuer Verhältnisbestimmungen, sondern auf dem Weg der Neuinterpretation des geltenden Rechts durchsetzten. Dabei kam der staatskirchenrechtlichen Theorie das entscheidende Wort zu. So hat Rudolf Smend schon 1950 davor gewarnt, die neue Ordnung »im Sinne liberaler Vergangenheit« zu interpretieren; er wies darauf hin, daß die Sätze der Weimarer Verfassung angesichts der veränderten Lage der Dinge etwas anderes besagten als früher im Zusammenhang der Weimarer Verfassung.

Die Neuinterpretation setzte an mehreren Punkten ein: der Staatskirchenhoheit, dem Verbot der Staatskirche, dem Öffentlichkeitsanspruch der Kirchen und der Einordnung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts in das »für alle geltende Gesetz«. Hier sind zahlreiche neue Wege eingeschlagen worden. Einiges blieb auch kontrovers. Während man übereinstimmend annahm, daß die Staatskirchenhoheit in der Bonner Demokratie definitiv ihr Ende gefunden habe, ergaben sich bei der Neubewertung der öffentlichen Stellung der Kirche verschiedene Akzente: unbestritten war, daß die Kirchen in der Bundesrepublik – über punktuelle Privilegierungen hinaus – einen »öffentlichen Gesamtstatus« (Konrad Hesse) besaßen, der von der Verfassung anerkannt war und vom Staat als positives Element des sozialen Lebens bewertet wurde; unterschiedlich waren die Meinungen darüber, wie die Bindung der Kirchen an die Grundprinzipien der staatlichen Ordnung (an der das Grundgesetz festgehalten hat) nach dem Wegfall der staatlichen Kirchenhoheit im einzelnen einzuschätzen und zu handhaben sei. Auch gewann die Frage, wieweit kirchliche Maßnahmen von staatlichen Gerichten überprüft werden können, in Zusammenhang mit der Ausübung öffentlicher Gewalt (Art. 19 IV GG) durch die Kirchen und der generellen Rechtsweggarantie des Grundgesetzes gegen Handlungen der öffentlichen Gewalt eine besondere Aktualität.

In der Konkretisierung und Positivierung der Lehren des staatskirchenrechtlichen Schrifttums haben die nach 1945 geschlossenen Kirchenverträge eine maßgebende Rolle gespielt. Die Führung lag bei den evangelischen Kirchen, die zuerst durch den Kirchenvertrag mit Niedersachsen (1955), dann durch entsprechende Verträge mit Schleswig-Holstein (1957), Hessen (1960) und Rheinland-Pfalz (1962) die Initiative zu einer Gesamtabmachung mit dem Staat ergriffen. Erst später folgten entsprechende katholische Regelungen nach (Niedersachsen-Konkordat 1965; Konkordat mit Rheinland-Pfalz 1973) – eine völlige Umkehrung gegenüber der Situation der Weimarer Zeit. Theoretisch hätte der Staat in einem System der Staatskirchenhoheit über die Kirchen beliebig verfügen können, er hätte nicht zu verhandeln oder Verträge zu schließen brauchen. Daß er es dennoch tat, signalisierte den Verzicht auf

die alte Staatskirchenhoheit; sie paßte nicht mehr ins modifizierte und erweiterte System des Bonner Staatskirchenrechts. Wichtiger war, daß mit den Verträgen auch die Evangelische Kirche auf den Boden des Vertragsrechts getreten war, so daß die ganze staatskirchliche Ordnung der Bundesrepublik auf einer neuen Grundlage stand: Staatskirchenrecht war nun nicht mehr (allein) staatliches Recht, sondern – der neueren Auffassung von der Unabhängigkeit und Gleichordnung der Kirchen entsprechend – kirchlich-staatliches Vertragsrecht.

Dementsprechend wurden in den Kirchenverträgen die älteren Aufsichts- und Mitwirkungsbefugnisse fast vollständig aufgehoben oder, wo sie fortbestanden, auf eine vertragliche Basis gestellt. Staatsleistungen an Kirchen, Eigentumsverhältnisse an kirchlichen Gebäuden und Leistungspflichten gegenüber den Kirchengemeinden wurden zusammengefaßt. Alte Kontrollrechte, wie der Treueeid der Bischöfe und der staatliche Einfluß auf die Ämterbesetzung, traten zurück. Gegenüber dem Organisatorischen und Finanziellen rückten Fragen der Bildung und Erziehung, des geistigen Lebens, der sozialen Zusammenarbeit stärker in den Vordergrund. Darüber hinaus wurde ein neues Freiheitsverständnis sichtbar. Das liberale Trennungsdemokratie wick dem Gedanken eines freundschaftlichen Verhältnisses, einer »neuen Nähe« von Staat und Kirche. Wesentlich war nicht mehr die Emanzipation der Kirche vom Staat, das Abschütteln von Bindungen, sondern umgekehrt die Freisetzung der Kirche zur Erfüllung der ihr eigenen Aufgaben; zugleich wurde hier zum erstenmal mit Nachdruck die öffentlich-rechtliche Stellung der Kirche in der Bundesrepublik vertraglich bestätigt.

Die neue »Statusbegründung« brachte den Kirchen nicht nur Freiheit des Wirkens im Dienst ihres religiösen Auftrags; sie gab ihnen auch eine starke, indirekt auf das gesamte gesellschaftliche und politische Leben ausstrahlende Stellung im Gemeinwesen. Insoweit konnte man kaum mehr von einem System der Trennung wie in der Weimarer Republik sprechen – wie denn auch in der Bundesrepublik bald fast allgemein der Begriff der »Koordination«, der Gleich- und Zuordnung von Kirche und Staat, in Übung kam. Im einzelnen drückte sich die Sonderstellung der großen Konfessionen aus im Besteuerungsrecht, in den Militärseelsorgeverträgen, in den Abmachungen über Bekenntnisschule und konfessionelle Lehrerbildung in einigen Ländern, in der Stellung der theologischen Fakultäten und in der Teilnahme kirchlicher Vertreter in den Verwaltungsräten von Rundfunk und Fernsehen.

Es wäre indes ein Irrtum, würde man in der Restitution und Ausweitung des staatskirchenrechtlichen Rahmens einen völligen Bruch mit dem Weimarer Staatskirchenrecht sehen. Die Neuinterpretation der kirchenpolitischen Artikel folgte nur einer schon in Weimar sichtbar gewordenen Praxis. Die Lücke zwischen positivem Gesetz und Neuinterpretation freilich mußte von den Ländern geschlossen werden. Sie taten es mit Hilfe der Kirchenverträge. In ihnen wurde die eingangs geschilderte neue Situation der Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft modellhaft deutlich: Der Übergang der kirchenpolitischen Führung an die Evangelischen nach einem Jahrhundert der Führung durch die Katholiken; die Bestätigung des im Kirchenkampf verteidigten (und allererst wiedergefundenen) Eigenrechts der Kirchen gegenüber der politischen Gewalt; endlich, hieraus erwachsend, der definitive Übergang zum Vertragskirchenrecht nach Jahrhunderten des Staatskirchentums und der Staatskirchenhoheit.

Vorstöße in die Öffentlichkeit 1950–1965

Welchen Gebrauch haben nun die Kirchen von ihrer neuen Freiheit gemacht? Haben sie, wie Kritiker bemerkten, die Staatlichkeit der Bundesrepublik durch »spirituelle Vor- und Zusatzleistungen« (C. Amery) sanktioniert, ja mitgeschaffen? Oder haben sie, umgekehrt, kraft ihrer gesamtdeutschen oder übernationalen Bindungen die Entstehung eines autonomen Staatsbewußtseins verhindert? Derlei Fragen erweisen sich bei näherer Betrachtung als zu grob. Man überschätzt die Stellung der Kirchen, wenn man ihnen eine konstitutive Rolle in der Entstehungsgeschichte der Bundesrepublik zuschreibt. Die politischen Existenzfragen mußten ohne speziellen Beitrag der Kirchen gelöst werden. Ihr Anteil an der Konsolidierung der Bonner Demokratie ist nicht auf simple Formeln einer kirchlichen »Einflußnahme« zu bringen; er äußert sich mehr auf indirekte, vermittelte Weise und nimmt nur selten die Form zielvoller politischer Aktionen an.

Von dieser Regel macht auch die Katholische Kirche keine Ausnahme, der man gewöhnlich ein engeres Verhältnis zum Politischen und größere Erfahrung im Umgang mit der Macht zuschreibt. Gerade ihre Entwicklung in den fünfziger und sechziger Jahren zeigt exemplarisch, welche Grenzen dem Einfluß der Kirchen auf die westdeutsche Gesellschaft gesetzt waren. Gewiß, die katholische Sozial- und Staatslehre erfuhr in der ersten Nachkriegszeit noch einmal eine überraschende Renaissance. Sie fand Aufmerksamkeit und Aufnahme bei Theologen anderer Konfessionen, bei Politikern, Juristen, Nationalökonomern, bei Verbänden und Parteien. Zeitweilig erschien sie geradezu als Platzhalterin der älteren, im 19. Jahrhundert von partikulären Tendenzen verdrängten gemeineuropäischen politischen Tradition. Aber sie hörte in der Nachkriegszeit auch auf, ein konfessionelles Reservat zu sein. Wo immer über Fragen wie Neuverteilung des Eigentums, Mitbestimmung, Demokratie, Sozialhilfe, Verhältnis von Kirche und Staat diskutiert wurde, waren Elemente dieser Denktradition gegenwärtig – doch nur selten wurden sie noch als etwas spezifisch Katholisches empfunden. Das verweist auf einen allgemeineren Vorgang. In dem Maß, in dem katholische politische Ideen in die westdeutsche Nachkriegsgesellschaft einströmten, verlor der Katholizismus seinerseits seine alte politische Form. Die spezifische politische Repräsentanz der Katholiken ist im Bonner Staat, im Unterschied zu Weimar, eher rückläufig gewesen. Oft hat die Sachdiskussion ganz von selbst auf »katholische« Positionen hingeführt, ohne daß katholische Parlamentarier und Juristen sich dafür besonders engagiert hätten; oft sind Anregungen, die von evangelischer oder anderer Seite ausgingen, nur deshalb den Katholiken zugeschrieben worden, weil sie in der katholischen Glaubens- und Sittenlehre beheimatet waren oder bei katholischen Politikern nachträglich Unterstützung fanden.

Am deutlichsten wird diese Entwicklung beim politischen Katholizismus, wenn man darunter die überwiegende (nie vollständige!) Repräsentation der Katholiken in einer politischen Partei versteht. Diese Repräsentation der Katholiken im Zentrum ist nach 1945 unter nicht unbeträchtlichen Kämpfen und Nachwehen aufgegeben worden, wobei die Initiative zur Gründung der Union vom katholischen Laientum ausging – bei überwiegend abwartender und distanzierter Haltung des Episkopats. Der Vorgang ist symptomatisch: die Eindeutigkeit des konfessionellen Profils

wich den Erfordernissen politischer Wirksamkeit; an die Stelle des politisch unsicheren Kooperierens mit anderen Parteien von der Basis einer nach innen geschlossenen Weltanschauungspartei trat, vereinfacht ausgedrückt, ein sicheres (oder jedenfalls berechenbares) Operieren auf der Basis einer interkonfessionellen Mehrheitspartei. Man bildete nicht einmal, wie die evangelische Seite, als Ersatz einen konfessionellen Arbeitskreis innerhalb der CDU/CSU. Auch die christliche (katholische) Gewerkschaft wurde *de iure* aufgegeben. Und wenn die Statistik zeigt, daß sich die katholischen Wählerstimmen in einem langsamen Prozeß von 1950 bis in die siebziger Jahre auf den gesamten Fächer der Parteien verteilt haben, so wird hier ein Ausbruch aus dem »Turm« des politischen Katholizismus sichtbar, dessen Größenordnung und Wirkungen noch kaum abzusehen sind.

Unter diesem generellen Vorbehalt muß man sehen und würdigen, was in der Folgezeit als katholisches Engagement, sei es des kirchlichen Amtes im engeren Sinn, sei es der katholischen Laien und ihrer Organisationen, hervortritt. Neben der Sicherung der kirchlichen Rechte im demokratischen Verfassungsstaat ist hier zunächst das Gebiet der Sozial- und Familienpolitik mit den angrenzenden Bereichen des Bau- und Wohnungswesens, des Jugendrechts und des Fürsorge- und Wohlfahrtswesens zu nennen. Nicht zufällig galt die erste prononcierte politische Stellungnahme eines Katholikentages (Bochum 1949) der Frage der Mitbestimmung. Sozial- und Familienpolitik waren alte Domänen katholisch-sozialer Betätigung. Umfangreiche gesetzgeberische Arbeiten, vom Lastenausgleichsgesetz bis zum Lücke-Plan, von Wohnungsbau und Familienheim, Jugendwohlfahrt und Kindergeld bis zum Bundessozialhilfegesetz, sind teils durch katholische Initiativen ausgelöst worden, teils wurden sie unter führender Beteiligung von Katholiken zuwege gebracht. Hier hat die katholische Soziallehre, theoretisch formuliert von Jesuiten und Dominikanern in Frankfurt und Walberberg, ihre letzten größeren Wirkungen entfaltet. Freilich, diese Impulse sind im Lauf der Zeit schwächer geworden. Innerhalb der CDU/CSU drängte der evangelische Partner stärker in eine liberal-konservative Richtung. Die Familienpolitik blieb daher trotz mancher Anstöße durch katholische Politiker und kirchliche Wohnungsbau- und Sozialprogramme in ihrer Entfaltung gehemmt und liegt bis heute unter dem westeuropäischen Niveau. Nur in der Rentenreform gelang den katholischen Kräften und den von ihnen mitbestimmten Sozialausschüssen der CDU/CSU in den sechziger Jahren mit der Dynamisierung der Renten ein entscheidender Durchbruch; ein Ausbau dieser Positionen scheiterte daran, daß die Union später nicht mehr über die parlamentarische Mehrheit verfügte.

Ein weiteres Gebiet politischer Aktivität der Katholiken läßt sich mit den Stichworten Verfassungs- und Rechtspolitik umschreiben. Hier berühren wir das für die Nachkriegspolitik vielleicht charakteristischste »Engagement« der Katholiken – dies um so mehr, als auf diesem Gebiet Erfahrungen und Vorläufer weithin fehlten. Dabei ist nicht nur an den starken Anteil der Katholiken an der Grundlegung der staatlichen Ordnung im Bund und in den Ländern zu denken, sondern auch an die Tatsache, daß eine ganze Reihe von Prinzipien der katholischen Sozial- und Staatslehre in die Fundamente unserer staatlichen Ordnung eingegangen sind. Erinnert sei an die Anerkennung vorstaatlicher Rechte der Person im Grundrechtsteil der Verfassung, an die generelle Rechtsunterworfenheit der staatlichen Gewalt, an die

föderalistische Ordnung und an die bei der Gesetzgebung und Verfassungsauslegung wiederholt herangezogenen Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität.

Endlich muß die Außen-, Verteidigungs- und insbesondere die Europapolitik genannt werden. Schon daß an ihr katholische Politiker (Adenauer, v. Brentano, Th. Blank) maßgeblichen Anteil hatten, deutet auf eine Veränderung im Verhältnis der Katholiken zur Politik hin; denn in der Weimarer Zeit (von früheren Zeiten nicht zu reden) hatten die Katholiken keinen entscheidenden Einfluß auf die außenpolitischen Geschicke Deutschlands. Im Gegenteil: auf dem Gebiet der Außenpolitik hatte das Zentrum in der Weimarer Zeit (und überhaupt die christlichen Parteien im damaligen Europa) eine ausgesprochene Schwäche: wenn irgendwo, dann zeigte sich hier die jahrzehntelange sozial- und kulturpolitische Blickverengung der Katholiken und ihr Mangel an geeigneten Kadern. Die Fahne übernationaler Zusammenarbeit ist damals, weit stärker als von christlichen Kräften, vom internationalen Sozialismus hochgehalten worden. Jetzt kehrte sich das Verhältnis um: während der europäische Sozialismus einem Prozeß der Nationalisierung und Provinzialisierung unterlag, konnten christliche Parteien die Parole europäischer Zusammenarbeit ausgeben und erste praktische Schritte hierzu einleiten. Gewiß haben dabei in hohem Maß Sachnotwendigkeiten mitgespielt. Daß aber die zustimmende Reaktion so stark und nachhaltig war, daß sich eine deutsch-französische Politik entwickeln und zu einer europäischen ausweiten konnte, die sich – im Zeichen der Konsolidierung des Westens und der Abwehr des Kommunismus – Jahre hindurch fast lückenlos mit der atlantischen verzahnte, das geht wohl auch auf eine tiefere geschichtliche Solidarität der Initiatoren der Europapolitik (Schuman, De Gasperi, Adenauer) zurück, deren konfessionelles Moment man keineswegs zu leugnen braucht.

Zeigt so die katholische Seite Zeichen einer Pluralisierung, eines Vorstoßes in neue Bereiche (in Akzentuierung der traditionellen Arbeitsteilung von kirchlichem Amt und freier Laieninitiative), so mutet die evangelische Aktivität, zunächst wenigstens, stärker kirchen- und amtsgebunden an – ein Ergebnis der »Verkörperlichung« des evangelischen Kirchenbegriffs im Widerstand gegen das Dritte Reich. Nicht nur, daß die Evangelische Kirche die durch den Nationalsozialismus geschaffene Lage wohl schärfer reflektiert hat als die Katholische Kirche – die unter großen Mühen geschaffene Verfassungseinheit legte den Organen der EKD, wenn sie im Namen des Ganzen sprachen, auch erheblich größere Rücksichten auf die unterschiedlichen theologischen und politischen Strömungen auf. Da die EKD die Gliedkirchen »in öffentlichen und gesamtkirchlichen Fragen« nach außen, gegenüber dem Staat, vertrat, mußten die unterschiedlichen Meinungen innerhalb der Kirchen stetig integriert werden, woraus sich einerseits behutsamere Nuancierungen, andererseits eine stärkere Verbindlichkeit des kirchenamtlichen Sprechens ergaben. Dabei kreiste die »politische Diakonie« der Kirche in den ersten Nachkriegsjahren ganz um die beiden Pole der Aufarbeitung des Nationalsozialismus und der Erhaltung der kirchlichen Einheit angesichts des Ost-West-Konflikts, während sie den spezifischen politischen Aufgaben der Bundesrepublik gegenüber sich zunächst zurückhaltend-abwartend verhielt.

Spannungen rührten nicht nur aus der Tatsache her, daß innerhalb der EKD die unterschiedlichen Bekenntnis- und Verwaltungseinheiten landschaftlich und bekenn-

nismäßig ausbalanciert werden mußten (Unierte, Lutherische und Reformierte Kirchen). Auch der von M. Niemöller geführte Reichsbruderrat der Bekennenden Kirche, der sich gleichsam als Vertragspartner der EKD betrachtete, blieb stets als eine in Krisensituationen reaktivierbare Opposition und als Gegengewicht zu den Landeskirchen im Hintergrund. Die großen kirchlich-politischen Streitfragen der Nachkriegszeit stellten die EKD mehrfach vor eine Zerreißprobe. Es spricht für die Stärke des inneren Zusammenhalts, daß der Bruch gleichwohl vermieden werden konnte. Die Einheit der EKD ist von innen her niemals ernstlich in Frage gestellt worden; sie scheiterte schließlich *de facto* an der wachsenden Abschneuerung der sowjetisch besetzten Gebiete, am Verbot gemeinsamer Synoden und an der Tatsache, daß die Behörden der DDR seit 1958 nur noch mit den in ihrem Gebiet ansässigen Kirchenführern verhandelten.

Die öffentlichen Erklärungen der Evangelischen Kirche beginnen mit dem bezeichnenden Einsatz der »Stuttgarter Schulderklärung« (1945). In ihr bekannte sich die Evangelische Kirche solidarisch mitschuldig mit dem deutschen Volk und klagte sich an, daß sie »nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt« habe. Liegt auch die Erklärung nicht auf der Ebene der damals vielverhandelten »Kollektivschuld«, so trägt sie doch einen deutlichen politischen Akzent; ihr Echo war vor allem im Ausland sehr stark und hat dazu beigetragen, daß die im Dritten Reich abgebrochenen Kontakte zur Ökumene rasch wieder hergestellt werden konnten. Noch erheblich dezidierter, spätere radikale Positionen vorwegnehmend, äußerte sich der Bruderrat der Evangelischen Kirche in Deutschland in einer Erklärung zum »Politischen Weg unseres Volkes« (1947). In ihr wurde der Weg der Kirche im 19. Jahrhundert als Bündnis mit konservativen Mächten kritisiert und der Marxismus als eine herausfordernde Mahnung an die Sache der Armen und Entrechteten verstanden. Doch blieb diese Äußerung Episode. Nach der Neukonstituierung der EKD in Eisenach (1948) wandten sich die Erklärungen und Beschlüsse stärker den aktuellen Notsituationen im geteilten Deutschland zu (Wort über die Flüchtlingsfrage, Gesetz über das Evangelische Hilfswerk); die Synode in Berlin-Weißensee (1950) legt die EKD auf eine Politik friedlicher Lösung von Konflikten fest und forderte von den Regierungen der Welt den Schutz von Kriegsdienstverweigerern aus Gewissensgründen, ohne die Frage »Was kann die Kirche für den Frieden tun?« mit politischen Einzelanweisungen zu beantworten.

Denn inzwischen hatten sich die Fronten in der Innen- und Kirchenpolitik neu formiert. Die Kirchen hatten beim Aufbau ihres öffentlichen Status und ihrer Rechts- und Schulpolitik bei der CDU/CSU stärkere Unterstützung gefunden als bei den sozialistischen und liberalen Parteien; ein zeitweiliger Gleichlauf der Interessen und Optionen war die Folge. Die aus der Kriegs- und Verfolgungszeit resultierenden Gesichtspunkte eines »prophetischen Zeugnisses« und einer »politischen Stellvertretung« für das gesamte Volk traten angesichts der neuen politischen Lage zurück; die Existenznotwendigkeiten der Bundesrepublik rückten stärker in den Vordergrund. Der Aufbau eines sozialen Rechtsstaats verlangte die stetige konkrete Mitarbeit der Kirchen, nicht die Distanzhaltung allgemein-normativer »Warnungen« und »Verwahrungen«. Die weltpolitische Krisensituation ließ ein unbegrenztes Offenhalten der Optionen nicht mehr zu. Der Konflikt schlug in die Evangelische

Kirche hinein, als in der Situation des Koreakrieges ein deutscher Wehrbeitrag aktuell wurde. Im August 1950 trat Bundesinnenminister Gustav Heinemann – damals Präses der Synode – aus Protest gegen Adenauers Sicherheitspolitik und sein Angebot eines deutschen Wehrbeitrags an die Westalliierten zurück. Beobachter sahen darin eine Distanzierung des zur Bekennenden Kirche gehörenden Teils der Evangelischen Kirche in Deutschland von der West- und Integrationspolitik des katholischen Bundeskanzlers. Doch es zeigte sich, daß die Meinung der EKD in dieser Frage nicht einheitlich war. Es gelang der Gruppe Heinemann–Niemöller trotz heftiger Anstrengungen nicht, die Synode in Elbingerode (1952) gegen den Widerstand der lutherischen Synodalen zu einer Entscheidung gegen einen deutschen Wehrbeitrag zu veranlassen. 1955 lehnte die Synode die Wiederwahl Heinemanns als Präses ab. Die kirchliche Einheit hielt trotz erheblicher Belastungen stand. Ähnliches wiederholte sich später beim Streit um den Militärseelsorgevertrag und um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr (1957/1958). Im Fall der Militärseelsorge gab die kirchenrechtliche Bedeutung des Vertrags für die Synodenmehrheit den Ausschlag: zum erstenmal wurde die Evangelische Kirche als ganze von einem deutschen souveränen Staat als ein dem Staat frei gegenüberstehender Partner anerkannt. Bei der Frage der atomaren Bewaffnung zeigten sich die Grenzen verbindlicher kirchlich-amtlicher Stellungnahmen zu politisch-militärischen Komplexen: der Antrag, die Verwerfung der Atomwaffen zur Bekenntnisfrage zu erheben, scheiterte daran, daß Lehrfragen nicht unter die Zuständigkeit der EKD fielen.

So zog sich der »politische Protestantismus« in der folgenden Zeit stärker auf seine Kernbastionen, die Landeskirchen von Rheinland, Westfalen, Hessen-Nassau und Pfalz und die beiden reformierten Kirchen zurück. Als seine Sprecher traten vor allem Niemöller, Heinemann, Beckmann und Wilm hervor. Hier entwickelten sich, nach vorübergehenden Anlehnungen an kleinere Oppositionsparteien (DFU, GVP), in den späteren fünfziger Jahren auch erste dauerhafte Kontakte zur SPD als Alternative zum »offiziellen« Kurs der EKD, der unter dem langjährigen Ratsvorsitzenden Dibelius strikt auf eine eigenständige Stellung der Kirche gegenüber den politischen Kräften gerichtet war.

Außerhalb der großen Streitfragen der deutschen Politik entwickelte sich in den Landeskirchen und der EKD eine regelmäßige, über das Verwaltungstechnische hinausgehende Zusammenarbeit mit staatlichen Organen. Hierbei spielten die teilweise im Zug der vertraglichen Flurbereinigung des Staat-Kirche-Verhältnisses entstandenen kirchlichen Vertretungen bei Länderregierungen und Bundesregierung eine besondere Rolle. Sie haben durch personelle Kontinuität einen stetig wachsenden Einfluß gewonnen (in Bonn Bischof Hermann Kunst; auf katholischer Seite die Prälaten Böhler, Tenhumberg und Wöste). In den kirchlichen Vertretungen bei den Regierungen hat der neue, auf Dauer gestellte Charakter kirchlich-staatlicher Zusammenarbeit seinen deutlichsten Ausdruck gewonnen. Er reichte mittels zahlreicher hier lokalisierter Arbeits- und Gesprächskreise einerseits in die kirchlichen Laienorganisationen, andererseits in Politik, Verwaltung, Parlamente und Gesetzgebung hinein.

Ende der fünfziger Jahre hatten sich die Ausdrucks- und Wirkungsformen der Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik einander weitgehend angeglichen.

Den traditionellen Katholikentagen waren seit 1949 die Deutschen Evangelischen Kirchentage an die Seite getreten, seit 1957 in zweijährigem Rhythmus mit den Katholikentagen alternierend, eine Laieninitiative mit missionarischem Charakter und innerkirchlicher Integrationsfunktion. Als Einrichtung in Permanenz (im Unterschied zu den Katholikentagen) erfüllte der Deutsche Evangelische Kirchentag unter seinen Präsidenten v. Thadden-Trieglaff und v. Weizsäcker zugleich Aufgaben kirchlicher Verbandskoordinierung, wie sie auf katholischer Seite das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (gegründet 1868, neugestaltet 1952) unter seinem Präsidenten Karl Fürst zu Löwenstein (später Albrecht Beckel und Bernhard Vogel) wahrnahm. In den fünfziger Jahren wurden die Kirchen- und Katholikentage als Treffpunkte ost- und westdeutscher Christen zu Klammern des gesamtdeutschen Zusammenhalts: ihre Teilnehmerzahlen überschritten in einigen Fällen (Leipzig 1954) die Halbmillionengrenze. Umgekehrt übernahmen die Katholiken von den Evangelischen die Einrichtung kirchlicher Akademien. Sie dienten einer doppelten Aufgabe: die kirchliche Botschaft in freiem Gespräch in vor- und außerchristliche Räume der Gesellschaft zu tragen und zugleich der vielfach aufs Private eingeschränkten kirchlichen Verkündigung durch Kontakte mit Wissenschaft und Kunst und persönliche Begegnungen moderne Lebenssituationen und -probleme zu erschließen. Akademieleiter wie Eberhard Müller (Bad Boll) und Karl Forster (München) entwickelten hier einen neuen Stil des kirchlichen Zeitgesprächs. Bei der Öffnung der Kirchen zur Gesellschaft haben die Akademien eine wesentliche Rolle gespielt und wichtige indirekte Wirkungen auf die Politik entfaltet.

Aus dem kirchlichen Arkanbereich waren die Kirchen in den fünfziger Jahren »an die Zäune« und »auf die Straßen« vorgestoßen. Einzelne und gemeinsam, in tradierten Formen und neuen ökumenischen Initiativen demonstrierten sie modellhaft ein eigenständiges politisches Handeln im freien Raum der Gesellschaft. Der Ausgang dieses Experiments hing davon ab, wie weit die vitalen Energien der Kirchen, ihre Glaubenssicherheit, ihre soziale und normative Ausstrahlung über die institutionellen Sicherungen hinausreichten und in der Gesellschaft auf Resonanz stießen. In dieser Hinsicht bildeten die sechziger Jahre und besonders ihre zweite Hälfte, eine Zeit der Verlangsamung der kirchlichen Dynamik, in der sich Bedenklichkeit, Pluralisierung, Selbstkritik und Selbstzweifel in den Kirchen zu verbreiten begannen.

(Ein abschließender Beitrag folgt.)