

Idee und Realität der Bundesrepublik Deutschland¹

Die Stellung der Kirchen

Von Hans Maier

Wie sieht der Zustand der Kirchen, vor allem der katholischen, in unserem Lande aus? Sind sie in der Verfassung, die Aufgaben zu erfüllen, die in der gegenwärtigen Stunde an sie gestellt sind? Ich gehe von der *äußeren* Entwicklung der Kirchen nach 1945 aus (I). Ein Blick auf einige *innere* Entwicklungen – einige, nicht alle – schließt sich an (II). Aus beiden ergibt sich der Versuch einer *Bilanz*: Was ist erreicht, was ist versäumt worden, was bleibt in nächster Zeit in der kirchlichen *Communio* zu tun (III)?

I. Äußere Veränderungen

1. Seit Jahrhunderten, genauer seit dem Augsburger Religionsfrieden (1555), war in Deutschland der Staat konfessionell, die Kirche territorial organisiert. Religionen wurden, wie Hegel gesagt hat, »in den Staat verwebt«. Diese Ordnung öffnete sich seit dem 17. Jahrhundert einer behutsam fortschreitenden Praxis der Toleranz. Kraft ihrer eigentümlichen Differenziertheit – konfessionelle »Purität« im Land, »Parität« der Konfessionen im Reich – hielt sie aber das öffentliche Leben bis in Familie und tägliches Leben hinein noch lange in Verbindung mit gemeinchristlichen Normen und Verhaltensweisen. An die Stelle reichsrechtlicher und landesfürstlicher Sicherungen traten für die Kirchen im 19. und 20. Jahrhundert – abschließend 1919 – die Freiheitsgarantien des modernen Verfassungsstaates. Die ältere Kirchen- und Staatsgeschichte bleibt aber sichtbar in der Konfessionsverteilung, im öffentlichen Status der Kirchen und nicht zuletzt in einem Bestand gemeinchristlicher Wertüberlieferungen.

Dies ändert sich, wenigstens teilweise, nach 1945. Am deutlichsten im regionalen, territorialen Bereich. In der riesigen Wanderungs- und Mischungsbewegung der deutschen Bevölkerung 1944–1947 lösen sich die alten konfessionell-territorialen Besitzstände auf, geschlossene Konfessionsgebiete verschwinden, die Diasporasituation wird nahezu überall zur Regel. Das Zeitalter des *Cuius regio eius religio* geht sichtbar zu Ende. Dagegen stellt sich die öffentliche Position der Kirche, nach dem Einbruch des Nationalsozialismus, zunächst fast lautlos wieder her. Und die Ausstrahlung der Kirchen in die Öffentlichkeit hinein ist unmittelbar nach 1945 stärker als je zuvor.

2. In dem geistigen und politischen Leerraum, den das Dritte Reich hinterlassen hatte, wurden den Kirchen rasch und selbstverständlich zu Ordnungsbürgen der neuen demokratischen Staatlichkeit. Kirchenkampf und -verfolgung hatten die Erinnerung an manches anfängliche Schwanken gegenüber der Tyrannei in den Jahren 1933/1934 ausgelöscht. Die Kirchen kehrten der Öffentlichkeit ihr im Widerstand

¹ Vgl. dazu Karl Forster. In dieser Zeitschrift 6/76, S. 556–575.

gewonnenes Profil zu. Zugleich boten sie, bedrängt von Zerstörung und sozialem Chaos, ein Bild der Solidarität mit dem deutschen Schicksal. So waren sie die einzigen Institutionen, die schon 1945 gegen verallgemeinernde Kollektivschuldthesen auftreten konnten. Die Schrecksekunde des Zusammenbruchs ließ viele bei christlichen Staats-, Wirtschafts- und Gesellschaftslehren Zuflucht suchen. Alte konfessionelle wie politische Trennungslinien verloren in dieser Lage ihre Schärfe. Der Reflex des Christlichen im Zeitbewußtsein wuchs über den Kreis der Kirchentreuen weit hinaus. An vielen Orten nahmen Kirchen eine Art von politisch-moralischer Stellvertretung wahr, ähnlich wie Gewerkschaften, Lizenzparteien und -zeitungen und andere Kräfte des vopolitischen Raumes; das reichte von caritativer Hilfe und Verwaltungsdiensten in einer staatlosen Zwischenphase über gutachtliche Mithilfe bei der Entnazifizierung bis zu öffentlichen Erklärungen zu politischen Themen wie Ernährung und Versorgung, Wiedervereinigung, Friedensvertrag und anderem mehr.

3. Je mehr sich über die Stellung der Kirchen ein öffentlicher Konsens bildete, desto eher konnten diese eines speziellen parteipolitischen Anwalts entraten. Dies erklärt, weshalb man nach 1945 den Ausgang des politischen Katholizismus und entsprechender evangelischer Formen konstatieren kann. Der politische Prälat verschwand allmählich aus den Landtagen – und trat im Bundestag gleich gar nicht auf. Die politischen Traditionen von Zentrum und Christlich-Sozialem Volksdienst verfielen trotz einzelner Wiederbelebungsversuche. Auch die christliche (katholische) Gewerkschaft wurde, wenigstens zunächst, zugunsten der Einheitsgewerkschaft aufgegeben. Der Vorgang ist symptomatisch; er zeigt ein verändertes Verhältnis der Kirchen zur Öffentlichkeit an. In dem Maß, in dem christliche Ideen in die Gesellschaft einströmten, der Gedanke einer »politischen Diakonie« fruchtbar wurde, lösten sich altererbte politische Formen des Katholizismus und Protestantismus auf. Zweifellos wäre die Gründung einer evangelisch-katholischen Unionspartei ohne die spezifischen Erfahrungen des Kirchenkampfes und seiner ökumenischen Nebenwirkungen nicht denkbar gewesen. An die Stelle der nach innen geschlossenen Weltanschauungsparteien mit strukturellem Minderheitsstatus trat jetzt eine mehrheitsfähige interkonfessionelle Partei – mit freilich flacherem liberal-konservativem Profil. Und die Veränderung des Parteienfächers wirkte wiederum auf die Kirchen zurück: deren Einfluß auf die politische Öffentlichkeit vollzog sich nun nicht mehr so sehr, wie früher, im Wege institutioneller Interaktion, er lief daneben über zahlreiche persönliche oft vopolitische Verflechtungen. Gewiß überschätzt man die Stellung der Kirchen, wenn man ihnen eine konstitutive Rolle in der Entstehungsgeschichte der Bundesrepublik zuschreibt. Die politischen Existenzfragen mußten auch ohne spezifischen Beitrag der Kirchen gelöst werden. Gleichwohl ist ihre indirekte, oft diffuse Wirkung aus der Früh- und Entfaltungsphase der Zweiten Republik nicht wegzudenken, wengleich sie so gut wie nie die Form gezielter politischer Aktionen annahm.

4. Versucht man das spezifische Verhältnis der beiden christlichen Konfessionen zur Bundesrepublik zu umschreiben, so wird man auf vereinfachende Kurzformeln verzichten müssen. Unverkennbar ist jedoch ein gewisser Wechsel der Positionen im Vergleich mit der Weimarer Republik. Meinten damals evangelische Beobachter, die katholische Zuwendung zur Weimarer Republik beschränke sich im Unterschied

zur konkret-persönlichen Teilnahme evangelischer Christen auf eine Art von naturrechtlich fundiertem Konstitutionalismus, so hatten katholische Beobachter nach dem Zweiten Weltkrieg manchmal den umgekehrten Eindruck: daß nämlich gesamtdeutsche Rücksichten und eine gewisse Sorge vor rheinisch-süddeutsch-katholischer Dominanz die Protestanten daran hindere, sich vorbehaltlos mit dem Staatswesen Bundesrepublik zu identifizieren. Tatsächlich war die Ausgangslage verschieden. Die Katholiken, seit dem Kulturkampf in eine Minoritäts- und Defensivsituation versetzt, politisch vorwiegend im naturrechtlichen Vorhof der Sozial-, Familien- und Kulturpolitik tätig, überschritten nach dem Krieg die alten Zonen politischer Tätigkeit in die Rechts-, Verfassungs-, Außen- und Verteidigungspolitik hinein; dabei hat die Existenz eines numerisch annähernd gleich aus beiden Konfessionen zusammengesetzten Staatswesens und die im Zeichen der Europapolitik gebotene Möglichkeit der Anlehnung an das katholische West- und Südeuropa sicher erleichternd und motivierend gewirkt. So zeigt die katholische Aktivität im Staat Zeichen einer Pluralisierung, eines Vorstoßes in neue Bereiche – in traditioneller Arbeitsteilung von kirchlichem Amt und freier Laieninitiative. Demgegenüber mutet die evangelische Aktivität in den späten vierziger und den fünfziger Jahren stärker kirchen- und amtsgebunden an.

5. Ende der fünfziger Jahre hatten sich die Ausdrucks- und Wirkungsformen von Katholizismus und Protestantismus in der Gesellschaft der Bundesrepublik 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 missionarischen Charakters zum Zwecke innerkirchlicher Integration. 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.

6. Je mehr die Teilung Deutschlands sich verfestigte, je mehr die staatlichen Teile ein Eigenleben gewannen, desto stärker wirkte dies auf das Schicksal von Katholizismus und Protestantismus zurück. Während in der Bundesrepublik das Weimarer Staatskirchenrecht im Grundgesetz fortbestand und weiterentwickelt wurde, zerbrach die DDR diesen zunächst noch gemeinsamen Rahmen: die katholische Kirche wurde auch formal dem sozialistischen Staatswesen straff eingeordnet. Der gesellschaftliche Spielraum der Katholiken außerhalb des Religiösen und Caritativen

verengte sich auf ein Minimum. Kirchenrechtliche Folgen hatte diese Verfestigung der **staatlichen Provisorien** zwar bis heute nicht. Dem scheinbaren Zwang des von interessierter Seite vorgebrachten Satzes »Zwei Synoden – zwei Bischofskonferenzen« konnte die katholische Kirche in Deutschland kraft ihrer Bindung an Rom zumindest bis Anfang der siebziger Jahre elastisch widerstehen. Aber niemand weiß, ob sich eine Änderung dieser Lage ergibt, falls die Bistumsverhältnisse im Osten neu und definitiv geordnet werden, was bis zur Stunde noch nicht endgültig abzu-sehen ist.

II. Entwicklungen im Innern

1. Soweit die äußere, kirchlich-institutionelle Entwicklung. Und nun ein Blick auf das, was im Innern des deutschen Katholizismus vorging. Es war nicht von Anfang an sichtbar. In den ersten Nachkriegsjahren hatten die Katholiken über ihre eigene innere Verfassung wenig nachgedacht. Drängende Tagesaufgaben hielten sie von intensiver Selbstbetrachtung ab. In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre jedoch begann, lange vorbereitet, ein Prozeß der kritischen Selbstprüfung, der heute noch nicht abgeschlossen ist. Er verwandelte die Erscheinung, noch mehr das Selbstverständnis der Kirchen tief – bis hin zur Zweifelsfrage nach ihrer Überlebenschance in der modernen Welt. Dabei wirkten innere und äußere Anstöße zusammen: von außen ein zunehmend schärferes säkulares Klima, das partielle Identifikationen und Stellvertretungen zwischen Kirche und Gesellschaft, wie in der ersten Nachkriegszeit üblich, kaum mehr zuließ; von innen ein erschüttertes Selbstgefühl, das teils zu defensiver Abschließung, öfter aber zu übersteigerten Gegenbewegungen oder gewaltsamen Anpassungen an Zeittrends führte.

Veränderte Erfahrungen rückten Gesellschaft und Politik in neuer Weise, anders als in der unmittelbaren Nachkriegszeit, in den Gesichtskreis der Katholiken. Man kann sie mit drei Stichworten umreißen: Verdichtung der sozialen Beziehungen; Fundamentaldemokratisierung; Säkularismus. Nach Jahren des Ausgleichs, ja einer partiellen Interessenharmonie wurde das Verhältnis von christlichem Leben und gesellschaftlicher Existenz erneut dissonant. Sozial vorgeformte Gewohnheiten traten gegenüber Situationen persönlicher Entscheidung zurück.

Zunächst machten die Katholiken die Erfahrung, daß die alten, vorwiegend rechtlichen und institutionellen Beziehungen zum Staat nicht mehr zureichten, um ihre Präsenz im öffentlichen Leben zu sichern und durch eigenständiges Handeln das Wertbewußtsein der Gesellschaft zu festigen. Mit der zunehmenden Verdichtung der Sozialbeziehungen, der Entwicklung gemeinsamer Lebensformen jenseits nationaler und staatlicher Schranken und dem universellen Faktum des Wertpluralismus büßte der Einzelstaat seine umfassende Zuständigkeit und seine zentrale Steuerungsfunktion für das Leben der jeweiligen Gesellschaft ein. Jahrhundertlang war das Problem Kirche und Öffentlichkeit ein Rechtsproblem gewesen, zu dessen Bewältigung die Figur des Konkordats bereitstand. Noch die Evangelische Kirche folgte mit der Initiierung der Kirchenverträge nach dem Zweiten Weltkrieg diesem Schema. Jetzt, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wurde es zu einem sozialen Problem. Wurden im völkerrechtlichen, diplomatischen, verfassungsmäßi-

gen Bereich die Bindungen zwischen Staat und Kirche schwächer oder doch bedeutungsleerer, so wuchsen sie im Feld der Gesellschaft in die Breite und Tiefe – womit sich freilich die Berührungsflächen und Konfliktstellen zwischen Welt und Kirche vervielfachten, die alte historisch-politische Geschichtslast der Kirchen in verwandelter Form wiederkehrte.

Der zweite Vorgang hing mit dem ersten zusammen: es war der Prozeß der »Fundamentaldemokratisierung« (K. Mannheim), mit dem die Kirchen theoretisch wie praktisch immer stärker konfrontiert wurden. Auch hier berührte der Vorgang nicht nur die staatlichen Institutionen, er reichte bis zum einzelnen und seiner konkreten Lebenssituation, seinem Bildungs-, Berufs- und Sozialstatus hinab. Wenn Lebensanspruch, Glücksverlangen, Emanzipationswille die ältere Sozial- und Herrschaftsordnung auflösten und verwandelten, so blieb auch die Existenz der Kirchen davon nicht unberührt. »Demokratisierung« wirkte nicht nur von außen auf sie ein als Zwang zur Entwicklung neuer seelsorglicher Formen, sondern griff auf ihr Inneres selbst über. Demokratie begegnete den Kirchen auf allen Stufen ihrer Verkündigung und ihres Weltgesprächs. Der demokratische Staat entnahm das Maß seines Entgegenkommens gegenüber den Kirchen nicht mehr einer vopolitischen christlichen Grundintention, sondern, von verfassungsrechtlichen Verpflichtungen abgesehen, einfach der geistig-sittlichen Mächtigkeit der christlichen Kräfte im öffentlichen Leben. Und die Kirchen erfuhren in den späteren sechziger Jahren, daß dort, wo diese Kräfte schwächer wurden, auch die Decke der Verfassungsgarantien zu reißen drohte. Das bedeutete Notwendigkeit und Pflicht zu Initiative und Organisation – eine Tugend, die im institutionellen Gruppendenken nicht immer stark entwickelt war.

Die Auseinandersetzung wurde um so dringlicher, als die kirchenfreundliche Stimmung, die noch in den fünfziger Jahren selbstverständlich war, etwa seit 1964 einer Haltung der Skepsis und Kritik, ja streckenweise der Polemik zu weichen begann. Die rings um die Kirchen aufgerichteten Tabus zerbrachen. War schon zur Zeit der ersten Kirchenverträge, und vollends mit dem Militärseelsorgevertrag, eine beträchtliche Opposition entstanden, oft mit deutlich antikirchlichem oder doch antiklerikalem Unterton, so verstärkten sich diese Tendenzen, je mehr das gesellschaftliche Engagement der Kirchen wuchs und die Reibungsflächen zwischen Kirche und Öffentlichkeit sich verbreiterten. Konfessionelle Lehrerbildung, Konfessionsschule, der meist überschätzte Einfluß der Kirchen auf die staatliche Gesetzgebung (etwa in der Strafrechtsreform, den Eherechtsnovellen, dem Bundessozialhilfegesetz) und auf Rundfunk und Fernsehen – dies waren neuralgische Punkte in der öffentlichen Diskussion. Erstaunlich schnell fiel die lange Jahre eifersüchtig verteidigte Bekenntnisschule in den sechziger Jahren dahin, ohne daß, von Ausnahmen abgesehen, freie kirchliche Initiativen im Bildungsbereich an ihre Stelle traten. Neue Statusbefestigungen wie das Niedersachsen-Konkordat stießen bereits auf heftigen Widerstand und Massendemonstrationen. Kritische Stimmen in der Staatskirchenrechtslehre rückten den Gedanken der staatlichen Souveränität auch gegenüber den Kirchen wieder in den Vordergrund, und endlich machten eine Reihe von Gerichtsentscheidungen (Religionsunterricht, Schulgebet, Kirchensteuer) Veränderungen in der öffentlichen Position der Kirchen deutlich: die gewandelte öffentliche Stimmung wirkte auf die Auslegung der Normen zurück.

2. Was auf der rechtlichen Ebene vor sich ging, wies auf innere Vorgänge in Kirche und Gesellschaft zurück. Die sechziger Jahre wurden zu einer Zeit kritischer Selbstprüfung der Katholiken. Dabei zeigte sich ein Überhang an Rechtssicherungen und Privilegien, der nicht selten soziale und religiöse Schwächen verdeckte: der institutionelle Mantel der Kirchen war »nur mehr teilweise von der aktiven Gläubigkeit ausgefüllt« (U. Scheuner).

Die religiöse Verhaltensforschung demonstrierte die wohlvertrauten, in allen Industrieländern gleichmäßig auftretenden Phänomene der Abständigkeit und des Abfalls breiter Bevölkerungskreise von Kirche und Religion. Sie legte diesen Prozeß in spezifischer Differenzierung nach Alter, Geschlecht, Herkunft, Beruf, sozialer Lage offen. Das Ergebnis war nicht neu: die milieuspezifische Ferne zu den Kirchen nahm mit zunehmender Verflechtung in die industrielle Arbeitswelt zu; in industrieferneren Zonen trat sie dagegen zurück. Offensichtlich waren die Kirchen nicht in der Lage, für Arbeiter und Angestellte ähnlich praktikable Maximen des Verhaltens zu entwickeln, wie sie sie jahrhundertlang für die klassischen Berufsbilder entwickelt hatten. Verhaltensunsicherheit, latente und offene Normkonflikte waren die Folge.

Forschungen über den Zusammenhang von Industriegesellschaft, sozialer Wandlung und religiösem Verhalten zeigten, daß die alten (sozialen, seelischen, umweltbestimmten) Prädispositionen zu Kirchlichkeit und Religiosität in der Gegenwartsgesellschaft immer mehr abgebaut wurden, daß Glaube und Gesellschaft einander nicht mehr stützend und fundierend, sondern neutral, unter Umständen feindlich gegenüberstanden. Soziologisch ausgedrückt: für immer weniger Menschen in der westdeutschen Gesellschaft waren Religiosität, religiöse Praxis, ja selbst äußere Kirchenzugehörigkeit vorfindbare sozial-kulturelle Gegebenheiten; immer weniger Menschen wurden einfach in sie hineingeboren. Damit aber wurde das *persönliche* Moment der Glaubenszuwendung gegenüber den äußeren Milieuprägungen in solchem Maß bestimmend, daß Quantitätsverluste unvermeidlich wurden.

Der Verlust war aber zugleich qualitativer Natur. Das Religiöse füllte nicht mehr das ganze Dasein aus, sondern stand in Konkurrenz zu anderen Lebensmächten (Arbeit, Sport, Kunst, Politik). Diese Segmentierung betraf keineswegs nur – wie gelegentlich behauptet – die »herkunftigen« (J. Ritter), traditional legitimierten Mächte und Institutionen; sie erwies sich als ein Grundgesetz der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft überhaupt, die ja auch in ihren Arbeitsvollzügen immer weniger den »ganzen Menschen« forderte. Aber Religion und Kirche wurden vom Prozeß der Segmentierung am stärksten getroffen, da ihnen der Rückzug auf ein nur partielles Ansprechen und Beanspruchen (im Sinne eines in die Nähe von Freizeitübungen gerückten Sonntagschristentums) nicht möglich war, ohne daß ihre Substanz gefährdet wurde.

Folgte man den Zahlen über den Rückgang religiöser Akte (Taufe, Begräbnis, Kommunion und Konfirmation), so ergab sich zwar kein beunruhigender Abbruch, aber doch ein Überwiegen formaler und traditioneller Kirchenzugehörigkeit vor bewußter und persönlicher Glaubenszuwendung. Manche Theologen, orientiert an einem spirituellen Kirchenbegriff, leiteten daraus schon in den sechziger Jahren die Forderung nach Tilgung aller volkikirchlichen Reste ab: aus den Großkirchen sollte eine »kleine Herde« von Entscheidungschristen werden. Vor allem am Pro-

blem der Kirchenzugehörigkeit (Frühtaufe) und an der Kirchensteuerpflicht der Nichtpraktizierenden, aber zum formellen Austritt nicht Bereiteten, entzündete sich eine jahrelange, bis heute nicht abgeschlossene Diskussion. Dabei zeigte sich freilich, daß die Alternative Volkskirche (»Milieuchristentum«) – Gemeindekirche (»Entscheidungschristentum«) viel zu einfach war; denn die Vorstellung, Kirchenbildung sei ein ausschließlich von persönlichen Entscheidungsakten abhängiger, lückenlos dem »Individuum« zurechenbarer Vorgang, ging an der sozialen Realität vorbei.

3. Die Wirklichkeit war komplexer. Im Rückzug aus den mannigfachen Verflechtungen und Identifikationen mit Kultur, Umwelt, unmittelbarer Lebenserfahrung verschwand das Religiöse nicht einfach, wie die marxistische Religionskritik – und in anderer Weise die Säkularisierungsthese Max Webers – es wollten. Religion und Kirche machten vielmehr einen komplizierten, nicht leicht zu schildernden Formwandel durch. Sieht man einmal ab von der eigentümlichen Kompensation des zurückgedrängten Religiösen in dem die moderne Gesellschaft durchziehenden breiten Mäandern von Aberglauben, Okkultismus und Magie (die man vielleicht daraus erklären kann, daß sich hier das gesellschaftlich nicht mehr gefaßte Numinose verselbständigt und dämonisiert hat), so zeichneten sich vor allem drei Vorgänge ab: ein deutlicher Konzentrationsprozeß des Religiösen auf das Kirchlich-Institutionelle hin; eine eigentümliche (neue) Verflechtung der Kirchen mit Funktionen des modernen Leistungs- und Versorgungsstaates; endlich eine mit zunehmender Komplexität der Lebensverhältnisse sich steigernde Neigung der Gesellschaft, die Kirchen in die Rolle einer moralischen Anwaltschaft für »den Menschen« zu drängen.

Was den ersten Vorgang anging, die zunehmende »Verkirklichung« des Religiösen (die in eigentümlichem dialektischem Gegensatz zur schwindenden Sozialbedeutung der Kirchen stand), so war das auffälligste Zeugnis hierfür die Entwicklung der Religionssoziologie seit den sechziger Jahren. Ging diese früher »dem Religiösen« als einer Grundmotivation sozialen Handelns in der ganzen Breite der Gesellschaft nach (mit einer gewissen Reserve gegenüber den institutionell-kirchlichen Formen), so wurde sie nach dem Krieg immer mehr zur Kirchensoziologie. Da die religiöse Komponente der Gesellschaft »in zunehmendem Maße unanschaulich« geworden war (T. Rendtorff), konnte auch die Religionssoziologie nicht mehr ohne weiteres gesamtgesellschaftlich ansetzen. Dem Verblässen unartikulierter Religiosität in der Gesamtgesellschaft ging eine wachsende Institutionalisierung und Konzentration des Religiösen im Bereich der Kirchen parallel.

Ein weiterer Vorgang hing mit dem ersten zusammen. In dem Maße, in dem die Kirchen eine spezifische (ja ausschließliche) Repräsentanz für das Religiöse in der modernen Gesellschaft gewannen, wurden sie von dieser Gesellschaft in allen Bereichen religiöser (allgemeiner: kultureller und sozialer) Sorge für den Menschen eingefordert. An die Stelle des entlang den Rechtsabgrenzungen verlaufenden Gegenübers von Kirche und Staat trat eine Vielzahl spontaner, oft episodischer Kontakte von Kirche und Gesellschaft, wobei die Berührungen vermehrt, freilich auch die Reibungsflächen vergrößert wurden. Speziell in der Bundesrepublik öffnete sich dem gesellschaftlichen Engagement der Christen ein breites Feld erzieherischer, fürsorglicher, sozialer Aufgaben, das der Staat und die privaten Kräfte selbst dann nicht hätten ausfüllen können, wenn sie es gewollt hätten. Es war mißverständlich,

wenn man versuchte, diese Vorgänge auf den Generalnenner der »Konfessionalisierung« zu bringen, obwohl auch diese in Deutschland in Anknüpfung an ältere Paritätsüberlieferungen innerhalb des geschilderten Prozesses eine gewisse Rolle spielte. Entscheidend war, daß die Kirchen in den erwähnten Bereichen der Erziehung, Fürsorge, Sozialhilfe über Traditionen und personelle Reserven verfügten, die der Staat nur noch mit dem Einsatz von Zwang (und auch dann nur auf Zeit) mobilisieren konnte. Den Funktionsverlusten der Kirchen im Gesamt der Gesellschaft standen Funktionsgewinne in spezifischen sozialen Zonen gegenüber; hier ist die Sozialverflechtung der Kirchen in den sechziger Jahren vielfach sogar, verglichen mit der Zeit vorher, stärker und intensiver geworden.

So erklärt sich schließlich auch, daß man in der Bundesrepublik – gelegentlich in unwirsch-fordernder Form – den Kirchen eine Art von moralischem Hüter- und Wächteramt nicht so sehr zubilligte als vielmehr abverlangte: sei es, daß die Kirchen in die Rolle von Blockadebrechern gegenüber politischen Tabus versetzt wurden, sei es, daß man ihnen besondere Standfestigkeit gegenüber totalitären Praktiken zumutete und sie beim Ausbleiben lebensrettender Warnungen hart kritisierte, sei es, daß man sie ganz allgemein in eine Anwartschaft für das bedrohte Humanum in der Industriegesellschaft drängte. Vieles erklärte sich aus solchen oft uneingestanden Erwartungen, so die Heftigkeit, mit der vor allem in katholischen Kreisen in den sechziger Jahren die Rolle der Kirche im Jahr 1933 diskutiert wurde, oder die weite Resonanz, die kirchliche Vorstöße in Sachen der Ostpolitik und speziell des deutsch-polnischen Verhältnisses fanden, oder die wachsende Aufmerksamkeit für kirchliche Erklärungen zu Fragen allgemein-humanitären, nicht spezifisch-christlichen Inhalts. Dabei ging es nicht immer ohne Schizophrenie ab: die Kirchen sollten nicht politischen Einfluß nehmen dürfen, aber bösen Entwicklungen doch nach Kräften wehren; sie sollten heiße Eisen anfassen, während ihre *cura ordinaria* im Alltag oft als Störung empfunden wurde.

4. Zu Ende der sechziger und zu Anfang der siebziger Jahre war die Lage des Katholizismus in der Bundesrepublik wieder fast so offen wie unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Die Kirchen verfügten in der Gesellschaft nicht mehr über das selbstverständliche Prestige, das sie unmittelbar nach dem Krieg besaßen; sie waren auf aktive Verteidigung durch ihre Glieder angewiesen. Andererseits waren die Erwartungen der Öffentlichkeit an sie möglicherweise noch höher als in den Jahren nach 1945. Im diffusen Chor der öffentlichen Meinung schienen sich heftige, oft maßlose Kirchenkritik und ebenso leidenschaftliche Erwartungen an eine neue, mit irdischen Hoffnungen gefüllte Kirche die Waage zu halten. Auf der einen Seite der vehemente Angriff gegen alle Formen institutioneller kirchlicher Öffentlichkeit, seien es Erklärungen kirchlicher Ämter und Personen zu politischen Fragen oder Mitwirkungsrechte der Kirchen im erzieherischen, fürsorgerischen oder publizistischen Bereich: man lehnte die staatlich eingehobene Kirchensteuer ab, propagierte den Kirchenaustritt, kurz, man war bestrebt, den Öffentlichkeitsanspruch, die »Macht« der Kirchen zu mindern. Im gleichen Atemzug aber wurden diese Kirchen – die man in Gedanken schon zu Gemeindekirchen der »kleinen Herde« gemacht hatte – zu ungeheuren sozialen und politischen Engagements herausgefordert, für die die Macht des mittelalterlichen Staatskirchentums kaum ausgereicht hätte. Man

beklagte, daß sie »den Herrschenden« nicht in den Arm fielen, wo Unrecht geschehe, daß sie zu wenig für Bildung, Entwicklungshilfe, Friedensarbeit täten und sich nicht an gesellschaftlichen Umbrüchen und Revolutionen beteiligten; ja man forderte, die Kirchen dürften sich nicht damit bescheiden, die Wunden der Welt zu heilen, sie müßten verhindern, daß Wunden überhaupt geschlagen würden – ein offenkundiger Aufruf zur Errichtung der Theokratie. Es war kaum abzusehen, ob sich in diesen widersprüchlichen Äußerungen, noch unklar, eine neue Beziehung von Kirche und Gesellschaft ankündigte; einstweilen verrieten sie vor allem die Tendenz, Kirche einerseits aus dem Alltag zu verdrängen, sie andererseits als Rückversicherung in Krisenzeiten in Reserve zu halten.

Während sich nach 1966 im Schoß der Großen Koalition die Öffnung nach links vorbereitete, vollzogen sich in den Kirchen tiefgreifende Wandlungen und Neuorientierungen. In den Gemeinden verloren die tradierten Strukturen an Form und Festigkeit. Die Generation des Kirchenkampfs trat ab. Das überlieferte Gemeindebewußtsein, erwachsen aus dem kirchlichen Aufbruch der Zwischenkriegszeit, verlor seine zusammenhaltende Kraft. Wo bisher die undiskutierte Einheit lag, begannen sich Unsicherheit und Zweifel zu verbreiten. Nicht nur das Zeitklima spielte dabei mit, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, der »Gottesfinsternis« (M. Buber); auch innerhalb der Kirchen selbst war die Anfechtung im Glauben zu einem Element religiöser Erfahrung geworden; sie konnte nicht mehr draußen gehalten werden wie zu der Zeit, da Glaube und Unglaube reinlich geschiedene Größen *intra* und *extra muros* waren. So offenbarten sich die Kirchen in den Kirchentagen von Hannover (1967) und Stuttgart (1969), den Katholikentagen von Essen (1968) und Trier (1970) in einem Zustand der Unsicherheit und Traditionsneurose; die inneren Gegensätze reichten bis zur wechselseitigen Aufkündigung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Fundamentalisten (»Kein anderes Evangelium«) und Progressisten; das kirchliche Amt steuerte zwischen den Fronten mühsam einen Weg der Formelkompromisse oder wich in pastorale Appelle aus. Zogen die »Stillen im Lande« sich in vermeintlich unerschütterte Kerngemeinden und eine subjektive Glaubensgewißheit zurück, so traten andere die Flucht nach vorn an: in die Schärfe innerkirchlicher Kritik, in gesellschaftliche und politische Aktionen, oft eine Art von institutionalisierter Daueropposition.

5. Zu den allgemeinen Problemen traten spezifische aus der Geschichte des deutschen Katholizismus hinzu. Aus besonderen geschichtlichen Gründen (Säkularisation, Staatskirchentum, Kulturkampf usw.) hatte sich in Deutschland im 19. Jahrhundert eine dichte und hochorganisierte Repräsentation des Laienkatholizismus gebildet. Sie hatte ihre Organisationen und Organisationsspitzen in weite gesellschaftliche Bereiche (Bildung, soziale Aktion) und sogar in den staatlichen Bezirk vorgetrieben. Ihre Grundstruktur, obwohl in Umbildung und Anpassung an die pluralistische Gesellschaft begriffen, bestand fort und prägte die spezifischen Öffentlichkeitsformen der Kirche in Deutschland mit: katholische Verbände, Zentralkomitee, Katholikentage.

Das Verhältnis dieses Laienkatholizismus zum kirchlichen Amt war doppelter Natur. Auf der einen Seite war die Sammlung der katholischen Laien seit 1837 und 1848 die unentbehrliche Voraussetzung dafür, daß nach den Zerstörungen der Säku-

larisierung und der Fesselung durch territorialkirchliche Strukturen überhaupt wieder so etwas wie ein öffentliches Amt entstehen konnte – eine öffentliche, vom Staat unabhängige, das ganze Deutschland umfassende Repräsentation der Kirche. Man erinnere sich daran, daß erst der Katholikentag von 1848 als Zusammenschluß der katholischen Vereine die Bischöfe ermutigte, sich gleichfalls in der Würzburger Bischofsversammlung eine gesamtdeutsche Repräsentation zu geben, nachdem sie ja vorher eingeschlossen waren in die Strukturen ihrer jeweiligen Staaten und diese Staaten eifersüchtig darauf bedacht waren, eine gesamtdeutsche Repräsentation der Kirche zu verhindern. Man erinnere sich weiter daran, daß die staatsrechtliche Stellung der Kirche in Deutschland bis heute auf den von den katholischen Laien zumindest mitgeprägten, zum Teil initiierten Frankfurter Formeln des Selbstverwaltungsrechts der Kirchen, ihrer Freiheit im Rahmen des für alle geltenden Gesetzes, ihrer öffentlichen Korporationsqualität beruht. Man erinnere sich endlich daran, daß die im Zentrum organisierten katholischen Laien die Kirche politisch durch die schwere Krise des Kulturkampfes hindurchgesteuert haben, wozu das kirchliche Amt allein gar nicht fähig gewesen wäre. Wenn irgendwo, so gilt in Deutschland im 19. Jahrhundert, daß die katholischen Laien die öffentliche Repräsentation des Amtes wiederhergestellt haben.

Das ging nicht ohne harte Auseinandersetzungen vor sich – auch mit dem kirchlichen Amt selbst. Denn die katholischen Laien hatten nicht nur für das kirchliche Amt und seine öffentliche Repräsentation gekämpft, sie hatten sich in Teilbereichen auch von ihm freigekämpft und damit ein Stück jener »legitimen Autonomie der weltlichen Sachbereiche« erstritten, die das Zweite Vatikanische Konzil als Prinzip der Weltgestaltung durch die Gläubigen anerkannt hat.

Nach dem Konzil ging man in Deutschland zunächst davon aus, daß die vorhandenen Einrichtungen des Laienapostolats stärker integriert, dem kirchlichen Amt angenähert, möglicherweise ihm sogar eingefügt werden sollten. Man dachte an eine Erneuerung der altchristlichen Synodalstruktur der Kirche. Der Impuls der politischen Theologie wirkte in die gleiche Richtung. Erst allmählich erkannte man, daß das System sozialer Handlungsverteilung zwischen kirchlichem Amt und katholischem Laientum nicht zufällig war und nicht ohne weiteres beseitigt werden konnte; denn in einer pluralistischen Welt kann das kirchliche Amt nicht mehr die Gesamtverantwortung für das politische und soziale Handeln der Gläubigen übernehmen – sowenig wie andererseits die Gläubigen bei ihren vielfältigen und notwendig kontroversen Vorstößen in den gesellschaftlichen Bereich auf Verantlichung ihrer jeweiligen sozialen und politischen Meinungen dringen können. Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat denn auch, indem sie eine Versammlung mit klar umgrenzter Thematik und Zeitdauer blieb und nicht den Ehrgeiz entwickelte, allzuständiges Pastorkonzil zu werden, den Laienkatholizismus und seine Organisationen – Katholikentag, Zentralkomitee, Verbände – wieder für ihre spezifischen Aufgaben freigegeben. Die von manchen angestrebte Gewaltenverschmelzung von Räten und Ämtern in einer auf Dauer gestellten Synodalstruktur ist nicht eingetreten. Die katholische Kirche in der Bundesrepublik hat sich demokratischen Formen der Meinungs- und Willensbildung geöffnet. Gleichzeitig hat sie aber die gewaltenteiligen Balancen zwischen synodalen und exekutiven, geistlichen und laikalen Elementen in der Kirchenleitung neu befestigt. Auch

bezüglich ihres politischen Auftrags ist die Kirche den Empfehlungen zur Wahrnehmung eines umfassenden politischen Mandats (das sie lückenlos in das politische System integriert hätte) nicht gefolgt; statt dessen hat sie in den letzten Jahren verstärkt die Möglichkeit zu gezielten Positionsmeldungen gegenüber der Politik – oft gemeinsam mit der evangelischen Seite – wahrgenommen.

III. Versuch einer Bilanz

Kommen wir zur Frage der Bilanz. Was ist erreicht, was ist nicht erreicht worden? Wo steht der deutsche Katholizismus heute? Es scheint mir wichtig, von vornherein die Maßstäbe offenzulegen, die den üblichen Antworten und Urteilen – oft unbebewußt – zugrundeliegen. Ich knüpfe dabei an die Diskussion an, die seit Jahren im deutschen Katholizismus über diese Fragen geführt wird.

Diese Diskussion hat viele Varianten, pessimistische und optimistische. So sehen die einen – ich darf mich selbst mit meinen Äußerungen aus den sechziger Jahren dazurechnen – in der Wirksamkeit der Katholiken nach 1945 in Deutschland einen begrüßenswerten Vorstoß in bisher gemiedene Zentren der politischen und gesellschaftlichen Aktivität. In der Tat haben sich in der Bundesrepublik für die Katholiken neue Bereiche aufgetan: Verfassungs- und Rechtspolitik, Außen- und Europapolitik; ihr Wirken beschränkt sich längst nicht mehr auf die alten »naturrechtlichen« Kernzonen der Sozial- und Kulturpolitik. Die Katholiken sind ihrer selbst im deutschen Staate sicherer geworden. Das deutet auf eine stärkere innere Bindung an die Bundesrepublik (verglichen mit der distanzierten zum Kaiserreich, der relativ neutralen zur Weimarer Republik), auf ein Ende sowohl des alten Kulturkampftraumas als auch der Versuche der Zwischenkriegszeit, seiner durch einen verspäteten nationalen Integralismus Herr zu werden.

Doch was den einen als Vorzug scheint, gilt den anderen als Verlust. Der deutsche Katholizismus habe sich, so sagen sie, erneut an die Umwelt, das »Milieu« verloren und entäußert – er sei aus seiner Minoritäts- und Defensivsituation nicht wirklich herausgekommen. Das Bündnis einer Mehrheit innerhalb des Katholizismus mit dem liberal-konservativen Element im deutschen Protestantismus (in den Unionsparteien) habe die Eindeutigkeit der religiösen und politischen Profile verwischt; das Ergebnis sei ein Rückgriff, sei Restauration gewesen. Angesichts eines wiedererstarkenden Sozialismus bleibe dieser Position nur der ängstliche Getto-Rückzug in die Integrität der »kleinen Herde«, des »heiligen Restes«, und es sei nur eine Frage der Zeit, bis der deutsche Katholizismus dem des 19. Jahrhunderts gleiche, einem nach innen hochgerüsteten, nach außen wenig attraktiven und ausstrahlenden Gebilde.

Zwischen diesen beiden Urteils-Fronten liegt die pragmatische Position: man bilanziert Erfolge und Verluste von »Anpassungen«, »Angleichungen«, »Aufarbeitungen« und »Aneignungen«. Das katholische Bildungsdefizit wird untersucht – und Aufatmen stellt sich ein, wenn die katholischen Abiturienten- und Studentenziffern zugenommen haben. Das literarisch-künstlerische »Rayonnement« wird betrachtet – und man stellt kummervoll fest, daß es nicht groß ist. Lebenszeiteinkommen, Meinungstrends, politische Einstellungen der Katholiken werden analysiert und in Beziehung gesetzt mit denen der Gesamtbevölkerung – mit dem Ergebnis, daß man eine

Verringerung des Abstands feststellt, aber noch keine völlige Angleichung melden kann.

All diesen Deutungsmustern, gleichgültig, ob sie zu positiven oder negativen Schlußfolgerungen führen, liegen zwei Bezugsgrößen zugrunde: auf der einen Seite die nationale Gesellschaft, wie sie ist, denkt, handelt – und auf der anderen Seite das Gebilde »deutscher Katholizismus«. Je nach feststellbaren Daten und gewünschtem Ergebnis konstatiert man einmal eine stärkere Tendenz zur Integration, einmal einen lebhafteren Trend zum Getto-Rückzug. Aber stimmen die Prämissen? Gibt es *die* nationale Gesellschaft, *den* deutschen Katholizismus als feste Größen?

Ich sprach bereits vom Ausgang der alten Formen des »politischen Katholizismus«. Die frühere Repräsentation der Katholiken (jedenfalls ihrer überwiegenden Mehrheit) im Zentrum ist nach 1945 unter nicht unbeträchtlichen Kämpfen und Nachwehen preisgegeben worden. Man hat nicht einmal, wie die evangelische Seite, als Ersatz einen konfessionellen Arbeitskreis innerhalb einer christlichen Partei gebildet. Auch die christliche (katholische) Gewerkschaft ist, im Prinzip, aufgegeben worden. Und wenn die Statistik zeigt, daß sich die katholischen Wählerstimmen in einem langsamen Prozeß allmählich, wenn auch ungleich, auf den gesamten Parteienfächer verteilt haben, so wird hier eine Tendenz sichtbar, deren Größenordnung und Wirkungen noch kaum absehbar sind.

Ähnlich steht es mit dem sozialen Katholizismus. Man hat in jüngster Zeit vielfach beklagt, daß die katholische Soziallehre und Sozialbewegung ihre alte Geschlossenheit und Stoßkraft eingebüßt haben. Aber dies war der unvermeidliche Preis dafür, daß beide nach 1945 aufhörten, ein konfessionelles Reservat zu sein, daß sie Aufmerksamkeit und Aufnahme fanden bei Theologen anderer Konfessionen, bei Politikern, Juristen, Nationalökonomen, bei Verbänden, Verwaltungen und Parteien. Es gibt heute kaum eine öffentlich diskutierte Frage in der Bundesrepublik, ob es sich nun um Eigentum, Mitbestimmung, Sozialhilfe oder Bildung handelt, in der nicht Positionen der katholischen Soziallehre drinnen und draußen mitdiskutiert würden – oft den Beteiligten unbewußt. Eben darin zeigt sich aber, daß auch hier ein alter »Turm« geschleift wurde, daß der Reflex des Katholischen im Zeitbewußtsein breiter geworden ist und keiner besonderen organisatorischen Verdichtungen und Vorkehrungen mehr bedarf, um wirksam zu werden.

Schließlich nenne ich den Verbandskatholizismus, das typische Legat der demokratischen Anfangsphase der Sammlung der katholischen Kräfte im 19. Jahrhundert. Auch hier kann der Kritiker nicht umhin, erhebliche Wandlungen und Öffnungen festzustellen. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken ist um- und neugestaltet worden: es ist heute längst nicht mehr nur eine lose Klammer um die vielfältige katholische Verbandswelt. Zwischen den Organisationen der Hierarchie und denen des Laienkatholizismus sind zahlreiche Querverbindungen hergestellt worden. Die Katholikentage sind über die traditionelle Darstellung katholischer Laienaktivität nach außen hinausgewachsen und haben sowohl gottesdienstliche und liturgische Elemente eingeschmolzen wie auch innerkirchliche und theologische Fragen einbezogen. Dies alles führt über die nach innen geschlossene Organisationswelt des 19. Jahrhunderts hinaus.

Rückzug ins Getto? Ein solcher Rückzug setzte ja intakte Strukturen einer katholischen »Sonderwelt« jenseits und abseits der »modernen Welt« voraus: eine katho-

liche Presse, eine abgeschlossene, für sich stehende Verbändeorganisation, katholische Parteien und nicht zuletzt eine einheitliche Theologie und Gemeindepraxis. Wer will behaupten, daß es solches heute gäbe? Umgekehrt: wer will bestreiten, daß der deutsche Katholizismus heute bis in die letzte Gemeinde hinein aufgebrochen, den Fluten und Reizen des Zeitgeistes ausgesetzt, verunsichert ist? Ähnliches gilt auf der anderen Seite. Die »nationale Gesellschaft« ist heute allenfalls noch eine statistische, demoskopische Bezugsgröße – hinter ihr steht nicht mehr, wie noch im 19. Jahrhundert in Deutschland, das Pathos eines (mehrheitlich liberal-protestantisch geprägten) »Kulturstaats«. Weder politisch noch ökonomisch noch kulturell ist die Nation heute eine feste Gestalt. Schon für die Gesamtheit der Bürger wird sie kaum noch maßstäblich (was man bedauern mag) – wieviel weniger für die Katholiken? Was heute formend wirkt, Urteil und Verhalten der Menschen prägt, sind Zeit- und Meinungstrends, die die nationalen Grenzen weit übersteigen. Reformoptimismus, Kulturpessimismus, Veränderungseuphorie und nachfolgender Konsolidierungsdrang – das alles sind Phänomene der westlichen, der östlichen, der Dritten Welt, nicht mehr einzelner nationaler Gesellschaften. Kurzum, die festen Bezugsgrößen Nation und Katholizismus sind heute vielfältig relativiert, verwischt, undeutlich geworden.

Damit aber werden auch die alten Fragestellungen und Urteilsmaßstäbe brüchig. Wo es keine Türme mehr gibt, geht der Appell »Heraus aus dem Turm!« ins Leere. Wo der Kulturstaat seine normative Kraft verloren hat, sind Kulturkämpfe zwischen Kirche und Nation obsolet. Wo der Fortschrittsglaube erschüttert ist und geschichtliche Ziele nicht mehr in einer verbindlichen Sequenz festliegen, ist auch die alte Frage nach der »Rückständigkeit« der Katholiken – einst von Carl Muth gestellt – zu einfach formuliert. Ließen sich den mannigfachen »Defiziten« der Katholiken bei geringer Veränderung des Urteils-Rasters nicht auch zahlreiche Vorsprünge und Überlegenheiten gegenüberstellen? Hat man nicht umgekehrt bei der Aufarbeitung vermeintlicher Defizite oft einen Weg nach rückwärts eingeschlagen? War es fortschrittlich oder nicht vielmehr rückschrittlich, in den letzten Jahren in der Bildungspolitik auch im katholischen Bereich vorwiegend die alte Akademikermentalität zu restaurieren, statt katholische, seit Humboldt verdrängte Überlieferungen einer engeren Verbindung von Bildung und Beruf ins Spiel zu bringen? Wäre, ganz grundsätzlich gefragt, nicht manchmal die Bewahrung und Verlebendigung des »Eigenen« auch für die wertunsicher gewordene Nation ein besseres Geschenk gewesen als die Anpassung an das, was selbst längst keine Paß- und Prägeform mehr hatte?

Ich stelle diese Fragen, um auf einen Wandel der Diskussionsbasis hinzuweisen und zugleich zum Nachdenken aufzufordern. Mir scheinen in der Geschichte des deutschen Katholizismus in den letzten dreißig Jahren zwei Strömungen neben- und gegeneinander zu laufen. Auf der einen Seite, nachwirkend aus dem 19. Jahrhundert, aus der Minoritäts- und Defensivsituation der Katholiken im Kaiserreich der Wunsch nach Aufholen von Rückständen, Entwicklung, Modernisierung, Gleichstellung mit den anderen Gruppen im Volk – hierin verbinden sich so verschiedene geschichtliche Erscheinungen wie die katholische Sozialbewegung, die vom »Hochland« ausgehende katholische Literaturbewegung, die liturgische Erneuerung und die katholische Jugendbewegung. Auf der anderen Seite der nicht minder begreif-

liche Wunsch nach Bezeugung einer aus dem Ursprung kommenden Identität, eben des Katholischen – aus der Einsicht heraus, daß eine jeder Zeitströmung aufgeschlossene Kirche gerade der säkularisierten Öffentlichkeit von heute keinen Dienst täte; denn diese wünscht Kirche nicht als Duplikat weltlicher Revolutions- und Befreiungsbewegungen, sie verlangt nach ihr gerade dort, wo diesseitige Verheißungen im Griff der Gewalt, die sie erzwingen will, zerbrechen.

Es könnte sein, daß die zweite Entwicklungslinie, die ich hier andeute, in den nächsten Jahren und Jahrzehnten für den deutschen Katholizismus wichtiger wird. Die neu erwachte Frage nach den Grundwerten in der Gesellschaft und dem möglichen Beitrag der Katholiken hierzu deutet darauf hin. Dann ginge es in Zukunft nicht mehr so sehr um die alte Veremundus-Frage, mit der Carl Muth um die Jahrhundertwende die deutschen Katholiken aus dem Schlaf der Sicherheit aufschreckte: Sind wir Katholiken auf der Höhe der Zeit? Sind wir Manns genug, Politiker, Wissenschaftler, Literaten genug, unsere Probleme zu lösen? Die Frage hieße dann vielmehr: Sind die Politiker (Wissenschaftler, Literaten) von heute »katholisch« genug, um die Lebensprobleme der heutigen Menschheit zu sehen und – vielleicht – zu lösen?

Und wie können die Katholiken ihnen dabei helfen?

Eine solche Umkehr der Fragerichtung ist weder Wunschenken noch Utopie. Wer die heutige Vorhut der Wissenschaft und Literatur betrachtet, weiß daß sie allenthalben an Fragen der Wert- und Sinnorientierung stößt. Dabei appelliert sie, nun schon unüberhörbar, an Instanzen jenseits ihrer eigenen Erkenntnis- und Ausdrucksmittel. Die Katholiken sollten das nicht überhören. Sie sollten darauf phantasievoll reagieren. Das scheint mir wichtiger und lohnender als die angestrenzte Nabelschau auf innerkirchliche »Strukturen«. Ich wünsche dem deutschen Katholizismus – also uns allen –, daß wir hier in den nächsten Jahren und Jahrzehnten einige Fortschritte machen. Am nötigen Selbstbewußtsein sollte es uns dabei nicht fehlen.