

# Dreißig Jahre Geschichte des französischen Katholizismus

Von René Rémond

Es ist immer ein gewagtes Unterfangen, den Überblick über einen Zeitraum geben zu wollen, der noch nicht abgeschlossen ist. Und dies ist noch gewagter, wenn es sich hierbei um den Katholizismus in Frankreich seit dem Zweiten Weltkrieg handelt. Die Schwierigkeit hat zwei Gründe, die wir hier ausführen müssen; denn dies ist unerlässlich zum Verständnis des Themas und sie sind ein wesentlicher Teil dieser Geschichte selbst.

Der erste bezieht sich auf die Definition der Katholiken und folglich auf die Abgrenzung unseres Beobachtungsfeldes. Wer sind die Katholiken und wo sollen wir die äußeren Grenzen des Katholizismus ziehen? Seit 1905, wo durch Gesetz die Kirche vom Staat getrennt wurde, als Krönung des Säkularisationsprozesses des Staates und der Gesellschaft, ist die konfessionelle Zugehörigkeit eine vollkommen private Angelegenheit, die durch keine gesetzliche Maßnahme abgesichert ist: nichts etwa der Kirchensteuer in Deutschland Vergleichbares, wodurch es möglich ist, die Anhänger der Kirchen zu erkennen und zu zählen. In Ermangelung juristischer Kriterien muß man auf Manifestationen der religiösen Praxis zurückgreifen: sie ist der eigentliche Gegenstand der Religionssoziologie, die in Frankreich seit 1930 einen großen Aufschwung genommen hat unter dem Anstoß von Gabriel Le Bras und Fernand Boulard, diese Praxis wissenschaftlich zu erfassen. Hier taucht wieder die Schwierigkeit hinsichtlich der Bedeutung der Akte der Übereinstimmung mit den Geboten der Kirche auf. Im Unterschied zu den Ländern, in denen die Reformation zu einer bleibenden Mannigfaltigkeit der Konfessionen geführt hat, ist Frankreich ein Land von wesentlich katholischer Tradition geblieben, in dem die Einheit des Glaubens erhalten geblieben ist. Die Gesamtheit der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen umfaßt etwas weniger als eine Million Anhänger. Verstärkt durch den Zufluß der Flüchtlinge aus Nordafrika, zählt das französische Judentum etwas mehr als eine halbe Million Anhänger. Wenn man jetzt noch die islamische Bevölkerung der vom Maghreb eingewanderten Arbeiter abrechnet, bleiben etwa fünfzig Millionen Franzosen, von denen die meisten im katholischen Glauben erzogen worden sind. Auch heute noch, trotz des Fortschreitens der religiösen Gleichgültigkeit, sind noch mehr als vier Fünftel der Franzosen getauft und haben ihre Erstkommunion gefeiert. Die Mehrheit ist kirchlich verheiratet. Schon allein die Größe dieser Zahlen enthebt das Studium ihres Verhaltens jeder Bedeutung: den Katholiken nach der äußerlichen Konformität mit diesen wenigen Gesten der Zugehörigkeit zu bestimmen, wäre fast das Gleiche, als wenn man die ganze französische Gesellschaft bezeichnen wollte, wenn man von den Katholiken spricht, und würde dazu führen, den französischen Katholizismus in ein noch weniger bestimmtes Ganzes aufzulösen.

Man wird also zurückverwiesen auf eine genauere und anspruchsvollere Definition: es sei derjenige als zur katholischen Gemeinschaft zugehörig betrachtet, der ein engeres Band mit seiner Kirche unterhält, zum Beispiel regelmäßig an der Sonntagsmesse teilnimmt. Diese begrenztere Gemeinschaft innerhalb der Groß-

gruppe hat selbst innerhalb der letzten dreißig Jahre einschneidende Veränderungen erfahren im Sinne einer Verminderung des Bestandes: soweit man sich auf Zahlen verlassen kann, ist der Prozentsatz der Katholiken, die regelmäßig sonntags in die Kirche gehen, in den letzten dreißig Jahren ungefähr von 24 bis 25 auf 16 bis 18 Prozent gesunken. Diese Reduzierung um ein Drittel bzw. ein Viertel ist ein Bestandteil der Entwicklung und eine der Gegebenheiten der Bilanz, die wir aufzustellen versuchen. Selbst in solcher Reduktion bleibt diese Kategorie von Gläubigen eine imposante Menge: etwa sechs oder sieben Millionen, d. h. weitaus mehr, als jede andere Organisation, sei sie politisch, gewerkschaftlich oder kulturell, so häufig zusammenbringen könnte.

Diese Masse, deren Heterogenität die Vielseitigkeit der Gesamtgesellschaft widerspiegelt, ist in sich selbst zu disparat, um sich in eine Definition einzuwängen und auf einige gemeinsame Züge bringen zu lassen. Alle Altersstufen sind dort vertreten, alle Gesellschaftsschichten begegnen sich, wenn auch in einem anderen Verhältnis als in der Gesamtgesellschaft. Fast alle Meinungen finden sich dort wieder. Auch vom religiösen Standpunkt her ist sie nicht homogener. Der französische Katholizismus wurde zu allen Zeiten von den verschiedensten Strömungen durchsetzt und hat immer eine Vielzahl von Schulen und Tendenzen enthalten. Diese Vielseitigkeit entsprang einer lebhaften intellektuellen Aktivität und war die Folge der Probleme, mit denen er sich durch die Geschichte, die Politik und die Entwicklung des Geistes konfrontiert sah. Eine ziemlich große Unabhängigkeit des Denkens hat im allgemeinen mit der Ausübung der hierarchischen Autorität innerhalb des Katholizismus zusammen bestehen können.

Diese Freiheit hatte es um so leichter sich auszuweiten, als bis vor kurzer Zeit man nicht im engeren Sinne von der Kirche Frankreichs sprechen konnte. Das Mißtrauen, das die Erinnerung an den Gallikanismus in Rom hervorrief, und die Furcht des Staates, vor sich eine gegnerische Macht erheben zu sehen, wirkten lange zusammen, um dem Episkopat zu verbieten, sich zu vereinigen und sich abzusprechen. Der erste Ansatz einer gemeinsamen Organisation entstand 1919 mit der Versammlung der Kardinäle und Bischöfe, die zweimal im Jahr stattfindet, um allgemeine Probleme zu erörtern und die tatsächlich, wenn auch nicht *de iure*, die oberste Autorität und das Gewissen des französischen Katholizismus wurde. Seit 1950 tagt alle drei Jahre eine Plenarversammlung des Episkopats: eine bedeutsame Veränderung, die auch in unserer Bilanz zu Buche schlägt.

Seit dem Konzil hat sich die Kirche Frankreichs Statuten gegeben, die sie schließlich mit einer offiziellen Organisation ausstatten: jedes Jahr versammelt sich die Gesamtheit der Bischöfe für eine Woche in Lourdes. Leiter der Versammlung ist ein Präsident und ein ständiger Berater, unterstützt von einem Sekretariat des Episkopats, das die Aktivität und die Arbeiten zahlreicher, nach sozialen Belangen oder Problemen spezialisierter Kommissionen koordiniert, auf welche sich die Bischöfe verteilen. So ist die Kollegialität eine Realität geworden, die sich in Strukturen der Arbeit und der Organisation ausdrückt. Seitdem existiert eine Kirche Frankreichs. Es müßte jetzt also einfacher sein, die Realität des französischen Katholizismus zu beschreiben, da er an seiner Spitze eine verantwortliche Autorität besitzt. Aber zur gleichen Zeit stellt sich heraus, daß das

Prinzip der Autorität selbst angefochten wird, seine Ausübung erschüttert ist und daß die rechtlichen Bindungen zwischen den Gläubigen und dem Magisterium lockerer geworden sind — aus einer Vielfalt von Gründen, die in der folgenden Bilanz aufgeführt werden sollen. Da die Autorität des Episkopats nicht mehr in der Lage ist, Zusammenhalt zu erzwingen, neigen die Gegensätze im Innern dazu, sich zu verstärken. Die Skala der Tendenzen, die im französischen Katholizismus schon immer bunt war, hat sich noch mehr verzweigt, und macht die Aufgabe des Beobachters schwerer als je zuvor.

Die zweite Art von Schwierigkeiten, die sich vor dem Versuch einer Synthese aufbauen, steht in direktem Zusammenhang mit der Einheit des gewählten Zeitraumes: das Dritteljahrhundert, das seit 1945 vergangen ist. Wenn das Ende des Krieges und — für Frankreich — die Befreiung nationalen Bodens ein wichtiges Datum gesetzt haben, indem Manifestationen unter freiem Himmel möglich wurde, die während der feindlichen Besetzung nur im geheimen stattfinden konnten; wenn nun Wünsche wach- und Erfahrungen an die Oberfläche gerufen wurden, die die Umstände zurückgedrängt hatten, so hat dieses Ereignis doch keinen entscheidenden Einschnitt in der religiösen Geschichte Frankreichs bedeutet. Die wahren Einschnitte liegen davor oder danach. Davor: Der Hauptumschwung geht auf den Anfang der dreißiger Jahre zurück, die ein Zusammenlaufen von Zeichen und Initiativen brachten. Papst Pius XI. hat in mehr als einer Hinsicht eine entscheidende Rolle gespielt, indem er solchen Initiativen zustimmte, z. B. dem Erscheinen bestimmter Publikationen wie die Zeitschriften der »Editions du Cerf«, oder indem er die JOC unterstützte, oder indem er noch direkter in das Leben der Institutionen eingriff, als er die Ablösung des Herausgebers der Zeitung »La Croix« forderte, den er für bei weitem zu unnachgiebig hielt. Die im Jahre 1926 ausgesprochene Verbannung der »Action Française« aus der Schule hatte eine beträchtliche symbolische Reichweite: sie hat auch Energien freigesetzt, die bisher durch eine globale Ablehnung der modernen Gesellschaft brachgelegt waren. Auf allen Ebenen brachten die dreißiger Jahre Erfahrungen zum Aufblühen: intellektuelle, theologische, exegetische Aktivität, Publikationen, literarische Ausstrahlung, Schöpfungen der Kunst, Aufschwung der spezialisierten katholischen Aktion, Entwicklung des sozialen Katholizismus und der christlichen Gewerkschaften. In gewisser Hinsicht war dieses Jahrzehnt für den französischen Katholizismus ein Goldenes Zeitalter, in etwa vergleichbar der glorreichen Periode, die er in der ersten Hälfte des XVII. Jahrhunderts gesehen hatte.

Da sie völlig unvorbereitet kam, war die Katastrophe von 1940 für die französischen Katholiken wie für ihre Mitbürger eine ebenso schmerzliche wie unerwartete Prüfung. Aber sie hat nicht die ersten Früchte der Renaissance der dreißiger Jahre auslöschen können. Sie hat eine Vertiefung der Reflexion, ein Reifen der Erfahrungen erzwungen. Der Kirche Frankreichs ist daraufhin das Ausmaß der Entchristlichung lebendiger zum Bewußtsein gekommen: sie hat über ihre Ursachen nachgedacht und Gegenmittel dafür gesucht. 1943 erschien eine dünne, kleine Schrift, die einen beträchtlichen Widerhall hervorrufen sollte: »Frankreich, Missionsland?« 1941 wurde in Lisieux die »Mission de France« gegründet, die zum Ziel hatte, Ungleichheiten zwischen den Diözesen auszugleichen, die ohne nationalen Klerus sich nur hätten verschlimmern können, und die aufgerufen war,

Formen der Seelsorge zu entwickeln, die den stärker entchristlichten Regionen angepaßt waren. Mitten im Krieg wird auch die »Mission de Paris« gegründet, die das Apostolat der Arbeiterpriester und der Missionsbrüder auf dem Lande ankündigt. Aus derselben Zeit stammt auch das pastoral-liturgische Zentrum, das eine außerordentlich wichtige Rolle bei der liturgischen Erneuerung spielen sollte. Hier hatte Frankreich gegenüber Deutschland einen Rückstand, den es erst zwischen 1950 und 1960 aufholte. So liegt die Kontinuität in mancher Hinsicht im Krieg begründet.

Sie zieht sich hin bis zum Konzil, das dann den französischen Katholiken wie die Anerkennung der Legitimität ihrer Initiativen und die Weihe ihrer Erfahrungen erschien. Sie haben nichtsdestoweniger innerhalb dieser dreißig Jahre von 1930 bis zur Eröffnung des Konzils einige schwierige Jahre zwischen 1950 und 1958 erlebt: das Ende des Pontifikats Pius' XII., dessen Anfang im Jahre 1939 man als Beginn eines für Frankreich günstigen Pontifikats begrüßt hatte, ist eine Prüfung für die Kirche Frankreichs gewesen. Die Schläge folgten einander. Jedes Jahr hat eine oder mehrere Verurteilungen mit sich gebracht: 1950 die Warnungen der Enzyklika *Humani generis* an die französischen Theologen, besonders Henri de Lubac und Jean Daniélou; die Schließung der »Mission de France«; das Arbeitsverbot für die Priester und die ernste Krise, die die Arbeiterpriester im Jahre 1953/54 erschütterte und mit ihnen den progressiven Flügel des französischen Katholizismus; die Zensurmaßnahmen gegen die hervorragendsten Köpfe der Dominikaner — Yves Congar wurde zum Exil gezwungen; das Verbot des Katechismus, der das Ergebnis einer originären pädagogischen und katechetischen Forschungsarbeit war. Wer weiß, ob das aus dem wachsenden Mißverständnis zwischen dem Hl. Stuhl und den Katholiken Frankreichs hervorgehende Unbehagen nicht die Vorläufer der Krise mitbestimmt hat, die heute den französischen Katholizismus beeinträchtigt?

Die Versammlung des Konzils, der Ablauf der Sitzungen, die vorausgegangenen Orientierungen, der Inhalt der verabschiedeten Texte: all das trug dazu bei, den französischen Katholizismus zu versöhnen und hoffen zu lassen, daß die Zeit nach dem Konzil die seit etwa dreißig Jahren ausgesäte Saat zur Frucht bringen würde. Doch haben die Dinge sehr schnell einen anderen, völlig unvorhergesehenen Lauf genommen. So stellt das seit 1945 vergangene Dritteljahrhundert für den Historiker des Katholizismus zwei völlig verschiedene Perioden nebeneinander. Die eine hat gegen 1930 begonnen und die andere hebt eben erst an: das Konzil stellt die Scheide dar. Wenn es daher relativ einfach ist, die charakteristischen Züge der zu Ende gegangenen Periode, die von 1930 bis in die sechziger Jahre geht, zu unterscheiden — in der Unwissenheit gegenüber einer Zukunft, die für uns im Dunkeln liegt, ist es unmöglich, Gewißheiten vorzubringen; man kann höchstens Fragen stellen. Da die Anfänge notwendig im Dunkeln liegen, ist der Beobachter gezwungenermaßen aufmerksamer gegenüber dem, was vorbei ist, als dem, was ohne sein Wissen die Zukunft ankündigt.

Trotz dieser Schwierigkeiten und bei allem nötigen Vorbehalt ist es nicht unvernünftig zu versuchen, einige Grundlinien der jüngeren Entwicklung des französischen Katholizismus herauszuarbeiten, die sich, angedeutet vor 1939, nach 1945 verstärkt haben. Wenn es offensichtlich für die Klarheit der Analyse und

die Erfordernisse der Darlegung notwendig ist, sie zu unterscheiden und nacheinander aufzuführen, so ist es doch selbstverständlich, daß sie ineinandergreifen und daß für jede sich nur in dem Maße eine Entwicklung ergeben konnte, in dem die Veränderungen parallel auf allen anderen Linien erfolgt sind. Dies trifft besonders zu für die Wechselwirkung zwischen den Initiativen *ad intra* und die Neuerung *ad extra*, um die *summa divisio* wieder aufzugreifen, die die Arbeit der Konzilsväter geleitet hat.

\*

In den letzten dreißig Jahren entwickelten sich die Folgen der Wende, die in den dreißiger Jahren begonnen hatte, nämlich im Hinblick auf die Haltung, die die Katholiken Frankreichs gegenüber der Realität einnahmen. Bisher war diese kaum berücksichtigt worden, und man handelte vorwiegend normativ: Behauptung der Prinzipien, Aufzählung der Verpflichtungen — ohne daß man sich viel um die Lebensbedingungen derer kümmerte, an die man sich wandte, oder um die Verständnis- und Anwendungsmöglichkeiten. Wenn sich Unstimmigkeiten ergaben zwischen dem, was sein sollte, und dem, was war, dann war die Realität daran schuld; sie sollte sich also der ihr von der Autorität gegebenen Lehre anpassen. Anfang der dreißiger Jahre entstand eine neue Bewegung: die Wirklichkeit beobachten, auf »Empfang« für den Nächsten schalten (ein Ausdruck, der berühmt wurde und der außerordentlich bezeichnend ist für die neue Geisteshaltung), die konkreten Gegebenheiten der Existenz des Menschen berücksichtigen bei der Verkündung des Evangeliums.

Anstatt also abstrakt über die fortschreitende Gleichgültigkeit gegenüber der Religion zu urteilen und über die Gründe der Unfrömmigkeit zu klagen — ein Vorwand, die schlechten Zeiten zu bejammern —, machte man sich daran, das Phänomen genau zu untersuchen anhand von religionssoziologischen Umfragen, die eine reiche Ernte an statistischen Daten liefern und uns Hypothesen wissenschaftlicher Art über die wirklichen Gründe der Entchristianisierung nahelegen. Nach 1945 wurde die Soziologie in die pastoralen Betrachtungen einbezogen und wurde ein Werkzeug missionarischen Handelns. Nach und nach trat ein positives Wissen um die religiöse Realität Frankreichs an die Stelle von übernommenen Ideen und Gemeinplätzen.

Es war gleich nach dem Kriege, als die Bewegungen der katholischen Aktion, nach Lebensumwelten gegliedert, ihren größten Aufschwung nahmen. Ihre Pädagogik — wichtiges Moment bei Jugendbewegungen — beruhte ebenfalls auf der unvoreingenommenen Beobachtung der sozialen Realitäten. Sie praktizierten die sogenannte Methode der Umfragen (*enquête*), deren Name schon die geistige Herkunft verrät und die sich unter der Dreiheit »sehen — urteilen — handeln« zusammenfassen läßt. Diese Reihenfolge ist nicht weniger bezeichnend. Früher kam das Urteil gewöhnlich vor der Beobachtung, und das Handeln kümmerte sich kaum um das Sehen. Jetzt stand das Sehen vor dem Urteilen und bestimmte das Handeln. Noch wichtiger: Selbst die Struktur der Bewegungen war auf die soziale Realität abgepaßt. Ihre Spezialisierung setzte in der Kirche die Vielfältigkeit des Milieus und der Lebensbedingungen um. Diese Organisation spie-

gelte zwei relativ neue Überzeugungen wider: Sie beruhte auf dem Gedanken, daß die **Lebensumstände** nicht gleichgültig sind im Hinblick auf die Aufnahmebereitschaft für die Verkündigung des Evangeliums. Ohne vollkommen zwingend determinierend zu sein, stellen sie doch mehr oder weniger günstige Bedingungen dar und teilweise Hindernisse, die beseitigt werden müssen. Zum anderen hat diese Vielfalt des sozialen Milieus mit all dem, wofür sie steht, sicher eine religiöse Bedeutung. Wenn Gott die Welt gerade so geschaffen hat, enthält diese Pluralität positive Werte, die der Christ anzunehmen und der Kirche einzugliedern hat. Die Vorstellung des Christen von der Welt ist hier verändert: anstatt sie als verächtenswert anzusehen und sich von ihr zu lösen, macht er sich daran, sie zu verändern und zu vollenden. So ergibt sich eine Theologie der irdischen Realitäten, die eine auf die Inkarnation gewandte Spiritualität einschließt. Daraus entsprangen eine ganze Reihe von Folgerungen: eine auf das Reale gerichtete Pädagogik, eine Vertrautheit mit der Lebensbeurteilung, Prüfung des Gewissens im Hinblick auf gemeinsam erfahrene Fakten, eine Philosophie des Engagements des Christen im Lebenskampf und seiner Präsenz in den Institutionen. Wir werden weiter unten einige Auswirkungen im Zusammenhang mit den Verbindungen zwischen den Christen und der französischen Gesellschaft sehen.

Diese Orientierung entfaltete sich in einer Spiritualität der Lebensumstände. Es handelte sich hier nicht um eine absolute Neuheit, vielmehr hat diese Spiritualität in den Jahren von 1930 bis 1960 eine Entwicklung erfahren, die sie bereichert und belebt hat: Der Wunsch nach Verankerung der Suche nach Vollkommenheit in der konkreten Realität der Bedingungen, in die der göttliche Wille die Individuen gestellt hat, und der Wille zur Erkenntnis der Größe und Würde dieser Lebensumstände wurden grundlegend. Dies fing an mit der Anerkennung des Laienstandes und der Suche nach einer eigenen Spiritualität, die nicht eine Kopie der Spiritualität des Klerikers oder des Mönchs ist. Die Beförderung von Laien innerhalb der Kirche und ihre Zulassung zu verantwortlichen Positionen sind untrennbar von einer theologischen Reflexion und einer spezifischen Spiritualität. Man hörte auf, den Laienstand als untergeordnet zu betrachten und ihm nur eine Spiritualität minderen Ranges zuzusprechen. Die Größe des Sakraments der Ehe wurde wieder entdeckt: Um Pater Caffarel und die Zeitschrift »L'anneau d'or« entwickelte sich eine Bewegung der Besinnung und Spiritualität, die sich ab 1947 bei den Gruppen von Notre-Dame ausbreitete. Zur gleichen Zeit und als Auswirkung der gleichen Anregungen wurden Grundlinien entwickelt für eine Spiritualität der Arbeit, der manuellen wie der intellektuellen, für das Leben des Arbeiters und allgemeiner noch für alle Stände.

Wie im Hinblick auf die Differenzierung der sozialen Klassen begann die Kirche auch, den Unterschieden, die Alter oder Bildung in der Psychologie der Individuen ausmachen, Bedeutung beizumessen. Früher sprach die Katechese zu allen, jung oder alt, die gleiche einheitliche, begrifflich vorgeprägte Sprache. Nunmehr, unter Berücksichtigung der Entdeckungen der Psychologen und der Versuche der Pädagogen, insbesondere der Lehre von Montessori oder der genetischen Epistemologie von Jean Piaget, paßte sich die Katechese dem Alter an: sie nahm Rücksicht auf die Wahrnehmungsstufen, vertiefte sich entsprechend dem Wachstum der Intelligenz, wandte sich an die Kinder in einer ihnen gemäßen Sprache

und achtete darauf, die Jugendlichen von einem notwendig begrenzten Unterricht zum Reflexionsstand der Erwachsenen zu führen. Dies ist der Geist des sogenannten progressiven Katechismus. Er geht in die gleiche Richtung wie die Pastoraltheologie, die unter Berücksichtigung des sozialen Milieus entworfen und praktiziert wird.

Durch die verschiedensten Bereiche hindurch dominierte die gleiche Inspiration in den Jahren 1945–1960, nachdem sie zunächst auf starken inneren Widerstand und dann auf das Mißtrauen der römischen Autoritäten gestoßen war. Sie zielte darauf, die Erfahrung auf Kosten der Abstraktion aufzuwerten und, wie man sagt, das Leben des Glaubens und das konkrete Leben des Menschen in Betracht zu ziehen.

\*

Diese Rückkehr zur Realität hätte, wie zu anderen Zeiten, eine bedingungslose Annahme jeder Realität sein und einhergehen können mit einer Sakralisierung der Strukturen, mit denen die Geschichte zufällig die christliche Wirklichkeit verbunden hatte. Es hat sich jedoch ganz im Gegenteil im Laufe der letzten drei oder vier Jahrzehnte eine Bemühung um kritische Analyse und Distanz herausgestellt, die vielleicht der Leitfaden ist für jede christliche Betrachtung über die zeitlichen Gegebenheiten und ihre Verbindungen mit dem Christlichen.

Die Bewegung hatte ursprünglich aus Anlaß der politischen Allianzen begonnen. Schon die Aufforderung Leos XIII., sich wieder der republikanischen Form der Regierung anzuschließen, hatte die Katholiken veranlaßt, sich über die Verbindungen zwischen Religion und politischen Regime Gedanken zu machen: die Wiedervereinigung (»Ralliement«) erforderte eine gewisse Relativierung der Wahl in dieser Hinsicht. Danach verstärkte die Verurteilung der »Action française«, die Verteidigung der Religion mit Wiedereinsetzung der Monarchie gleichsetzte und vielen Gläubigen als der politische Ausdruck ihrer Treue zur Kirche erschien, die Trennung zwischen dem Glauben und den konservativen Kräften der Gesellschaft. Sie wurde ohne Zweifel begünstigt durch das Fehlen einer konfessionellen Partei. In der Tat hat es in Frankreich, im Gegensatz zu den meisten seiner Nachbarländer, nie eine Partei gegeben, die sich als Instrument der Kirche verstanden oder für welche die Hierarchie geworben hätte. Selbst das 1944 gegründete »Mouvement Républicain Populaire«, das man oft den christlich-demokratischen Parteien näherbringen wollte, blieb, wenn es sich auch aufgrund seiner Ideen und Sympathien dieser Familie zuordnen läßt, davon abgesetzt durch seinen Willen zur Unabhängigkeit gegenüber religiösen Autoritäten wie durch die Tatsache, daß es immer nur einen Bruchteil der katholischen Wählerstimmen erhalten hat. Das Ergebnis dieser Entwicklung sollte die gemeinsame und öffentliche Stellungnahme des französischen Episkopats im Jahre 1972 zugunsten eines politischen Pluralismus der Christen sein: es gibt kein politisches Regime, das im Wesen christlich ist, und die Christen haben eine große Freiheit der Wahl zwischen allen Parteien, ohne Ausschluß gewisser Formen des Sozialismus.

Dies betraf zuerst das Gebiet der wirtschaftlichen und sozialen Organisation. Eine Folge davon war die Aufgabe der Gesellschaftslehre durch die Kirche. Wenn ihre Ausarbeitung eine positive Wirkung zwischen 1891 (Veröffentlichung der Enzyklika *Rerum novarum*) und 1940 hatte, den Katholizismus vom Liberalismus

und vom Kapitalismus zu trennen und den Katholiken bewußt zu machen, daß ihr Glaube Folgen für ihre Überzeugungen und ihr Verhalten in der Gesellschaft mit sich bringt, so erkannte man nach 1945 noch klarer, daß die Kirche keine Doktrin und kein Aktionsprogramm zu erstellen hat. Ihr Auftrag ist ein anderer und ihre Rolle ist woanders zu suchen: in der Erziehung des Gewissens und in der Wiederholung einiger moralischer Grundforderungen. Es ist daher den Katholiken erlaubt, ganz nach ihren Neigungen oder ihren Analysen zwischen den verschiedenen Organisationsformen der Wirtschaft und der Gesellschaft zu wählen – vorausgesetzt, daß gewisse Grundvoraussetzungen im Hinblick auf die Freiheit der Person und die Gerechtigkeit beachtet werden.

Die gleiche Analyse hat ihrerseits auch die Kultur und die Zivilisation betroffen. Hatte man sich nicht seit Jahrhunderten daran gewöhnt, die westliche Zivilisation und das Christentum für solidarisch zu halten, aufgrund der historischen Bindungen, die im Laufe von fünfzehn Jahrhunderten gemeinsamen Lebens entstanden waren? Es gab nur eine Zivilisation, die diesen Namen verdient hatte, die Zivilisation Westeuropas, und es war kein Zufall, daß diese auch gleichzeitig die christliche Zivilisation war. Kolonisation und Evangelisation waren im gleichen Schritt gegangen: sie waren solidarisch in ihren Inspirationen wie in ihren Interessen. Es ist gerade diese Identifikation, die die Katholiken Frankreichs gezwungen waren, in Frage zu stellen, einmal wegen der äußeren Umstände und zum anderen aus innerer Logik. Was die Umstände angeht, so haben die Kriege, die Frankreich während sechzehn Jahren von 1946 bis 1962 unterhielt – zuerst in Indochina, dann in Nordafrika – auf sehr dramatische Art in die Politik und in die ideologischen Kontroversen das Problem der Entkolonialisierung und der Beziehungen zwischen Europa und den anderen Kontinenten, zwischen der westlichen Zivilisation und der anderer Völker, eingebracht. Die Katholiken entdeckten die Existenz anderer Kulturen und zur gleichen Zeit die Relativität der ihren; sie konnten sich auch von der Legitimität des Anspruchs anderer Völker auf Selbstbestimmung und Unabhängigkeit überzeugen. Die Hierarchie hat mehrfach interveniert, um das Zurückgreifen auf bestimmte Methoden zu verurteilen. Die französischen Katholiken haben sich so den Einsichten und Lehren der Päpste über die Emanzipation der eingeborenen Christen, die Errichtung von eigenständigen Kirchen, die Gründung nationaler Episkopate und die Internationalisierung der kirchlichen Institutionen angeschlossen. Das Evangelium und die Kirche wurden auf diese Weise in ihrer Transzendenz über die Kulturen und die Zivilisationen sichtbar.

Von ihrem Bezug auf kontingente, zeitliche, politische, soziale und kulturelle Realitäten hat sich schließlich die kritische Analyse zu Realitäten hingewandt, die dem Glauben enger verbunden sind: die Moral und die Religion. Dies muß näher präzisiert werden. Seit Jahrhunderten war die Glaubenserziehung untrennbar von der moralischen Erziehung: sei es, daß die Familien in der Religion die sicherste Methode sahen, dem Kind gute Sitten zu vermitteln, sei es, daß man der Ansicht war, die religiöse Erziehung müsse sich über die Bildung guten Benehmens vermitteln und die Übereinstimmung mit den Zehn Geboten sei ein Test für die Wahrhaftigkeit des Glaubens. Aber diese Identifizierung hatte ihre Nachteile. Sie lief darauf hinaus, daß die Botschaft der Offenbarung zu einem Code von guten Sitten und gesellschaftlicher Konformität degradiert wurde. Als Reaktion auf die-

sen Moralismus, auf den jede moralische Unterweisung hinauszulaufen droht, wurde die Betonung mehr auf die Liebe als auf die Satzungen gerichtet, und man bemühte sich, den Abstand zwischen dem Glauben und der Moral zu unterstreichen, um die Transzendenz des Christentums über die Moralphilosophie besser begründen zu können.

Letztes Stadium dieses Prozesses der Betonung der Eigentümlichkeit des Glaubens durch Loslösung: die Unterscheidung zwischen Glaube und Religion. Über lange Zeit wurde das Christentum von seinen Gläubigen akzeptiert und von seinen Gegnern bekämpft als ein globales System, dem man nur voll und ganz angehören konnte oder das Antwort auf alle Fragen enthielt. Das war eine Art von Ideologie, die eine Erklärung der Welt anbot, eine Kosmologie und eine Philosophie der gesellschaftlichen Ordnung enthielt, die eine Politik vorschrieb und Verhaltensregeln gab. Alles war verbunden und hatte Teil an dem gleichen Charakter von Unfehlbarkeit und Sakralität. Das ist es, was man unter Religion versteht, wenn man akzeptiert, sie vom Glauben selbst abzusetzen. Die Reflexion über die Sprache hatte ebenfalls gezeigt, wie ungenau jede Formulierung des Glaubens das wiedergibt, was sie behaupten will: auch die Formulierungen müssen also mit einer gewissen Zurückhaltung betrachtet werden. Der Glaube kann dabei nur an Klarheit und an Transzendenz gewinnen.

\*

In den letzten dreißig Jahren ging eine weitere Entwicklung zu Ende, deren Beginn auch in der vorhergehenden Periode liegt: die der Beziehungen zwischen der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft. Während langer Zeit waren ihre Beziehungen die von zwei rivalisierenden Mächten gewesen, die sich mehr schlecht als recht um die Seelen stritten. Die Kirche mit ihrem Selbstverständnis einer eigenständigen Gesellschaft in ihrer Ordnung stellte innerhalb der Nation und gegenüber dem Staat eine organisierte Gesellschaft dar, in Disziplin gehalten von ihrer eigenen Regierung, deren Forderungen und Druckmitteln. Von dem Augenblick an, wo sie die Hoffnung aufgegeben hatte, ihre Meinung durchzusetzen und auf Mithilfe der staatlichen Macht rechnen zu können, um allen ihre Gebote aufzuerlegen, hatte sie sich auf sich selbst zurückgezogen, in verdrießlicher und defensiver Haltung, und sich mit Ausdauer und einigem Erfolg daran gemacht, eine Sondergesellschaft aufzubauen, mit einer umfassenden Gesamtheit von Institutionen, die die Gläubigen von ihrer Geburt bis zu ihrem Tode begleiten. Die Isolierung, in die dieses System und diese Geisteshaltung die Katholiken führte, war einmal die Folge ihrer prinzipiellen Feindseligkeit gegenüber der modernen Gesellschaft und zum anderen der von den Machthabern gegen sie ausgesprochenen Ausschluß.

Die dreißiger Jahre hatten begonnen, die Isolierung des katholischen Gettos aufzuheben. Aber mit dem Zweiten Weltkrieg überstürzte sich diese Bewegung. Obgleich der Episkopat eine große Loyalität gegenüber dem Marschall Pétain und seiner Regierung ausgesprochen hatte, führte die Teilnahme vieler Katholiken, Priester und Laien, an der Résistance dazu, daß auch die letzten Verdachtsmomente der Demokraten hinsichtlich einer ehrlichen Annahme der Demokratie und der Republik durch die Christen beseitigt wurden. Der Ausschluß, der sechzig Jahre

lang jeden überzeugten Katholiken von der Macht ferngehalten hatte, wurde endgültig aufgehoben. Die Katholiken wurden in das politische Leben als vollwertige Bürger reintegriert. Sie selber entschlossen sich dazu, eine Politik der Präsenz in den Institutionen zu betreiben, und viele betrachteten das soziale oder das politische Engagement als logische Fortsetzung ihrer religiösen Überzeugung.

Die religiöse Frage, die seit der Revolution einen zentralen Platz in politischen Debatten hatte, hörte auf, eine politische Frage zu sein. Sie war während anderthalb Jahrhunderten der Stein des Anstoßes gewesen, der rechts und links getrennt hatte, und zwar so weit, daß sie wichtiger war als die gesellschaftliche Zugehörigkeit oder das Einkommen. Nun hörte sie auf, ein entscheidender Anhaltspunkt zu sein. Andere Probleme waren wichtiger geworden. Der Streit zwischen »Laien« und »Klerikalen« interessierte die öffentliche Meinung kaum noch, da sie nicht mehr an eine reale Gefahr seitens des Klerus glaubte. Die Kirche, der die Grundfreiheiten nicht mehr verwehrt wurden, war nicht mehr versucht, sich lobbyistisch zu formieren oder sich in Wahlschlachten zu engagieren. Sie konnte sich über die politischen Parteien erheben. Ein einziger Streitpunkt blieb bestehen: die Koexistenz zweier Erziehungssysteme, des staatlichen und des katholischen, und der Anspruch der privaten Erziehung, von der öffentlichen Macht eine finanzielle Hilfe zu bekommen. Aber obgleich dieser Schulstreit seit 1945 mehrfach aufgelebt ist, scheint es doch nicht ungerechtfertigt, ihn als Randerscheinung und Überbleibsel zu betrachten.

Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung hat die Kirche die theologische Reflexion über sich selbst vertieft: Freigeworden von Sorgen, die ihr aus ihrer prekären oder benachteiligten Lage erwachsen, konnte sie jetzt besser ihre spezielle Aufgabe und ihre Rolle in der gegenwärtigen Gesellschaft erfassen. Das Jahr 1945 markiert mit einer Erklärung der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe über den Begriff des Laientums (»Laïcité«) einen grundlegenden Abschnitt: anstelle einer globalen Verurteilung des Begriffs gibt sie präzise Unterscheidungen. Sie definiert vier verschiedene Möglichkeiten, von denen zwei als akzeptabel und vereinbar mit der Treue gegenüber der Kirche beurteilt werden. Die Kirche verzichtet darauf, die Gesellschaft zu beherrschen und erkennt deren Unabhängigkeit an. Sie geht noch weiter und akzeptiert die Säkularisation der Gesellschaft, indem sie darauf verzichtet, ihre Glaubenslehren als allgemeingültige Werte aufzuzwingen. Die Säkularisation wird anerkannt als der Gegenwert der Freiheit des Gewissens, Ausdruck des Rechts eines jeden, seinen Glauben zu wählen, und Folge des Pluralismus der Überzeugungen.

Die Kirche Frankreichs hat, ermuntert vom Konzil, auf die traditionelle Konzeption verzichtet, die sie als eine Macht betrachtete, welche der bürgerlichen Gesellschaft ihre Gesetze diktieren und ihren Gläubigen eine Strategie und eine Disziplin aufzwingen konnte. Die Betonung von Dienen und Armut hat eine tiefgreifende Änderung in ihrer Haltung hervorgebracht: sie hat Abstand gewonnen gegenüber politischen Engagements und handelt nicht mehr als eine homogene Körperschaft. Sie überläßt den Christen die Verantwortung zu handeln, wie sie es für richtig halten. Diese wiederum haben aufgehört, sich wie dienstbereite Soldaten zu fühlen in einem von der Hierarchie entworfenen Aktionsplan. Es ist aus eigenem Willen, auf eigenes Risiko und Gefahr, wenn sie sich in der Politik enga-

gieren. Da sie sich nicht mehr auf eine gemeinsame Doktrin berufen und für ein bestimmtes Programm schlagen können, benutzen sie ihre Freiheit und praktizieren diesen Pluralismus, den die Kirche als legitime Folge der weltlichen Wahl und des Ausdrucks der Transzendenz des Glaubens über die Strukturen der Gesellschaft anerkannt hat.

Die Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft sind also nicht mehr gezwungene Beziehungen von Macht zu Macht. Wenn die Kirche trotzdem weiterhin eine Rolle spielt, so ist ihr — noch immer bedeutender — Einfluß mehr der eines Ferments, das durch seine Präsenz wirkt, als das Ergebnis einer zahlenmäßigen oder strategischen Überlegenheit.

•

Die letzte der Entwicklungslinien betrifft die inneren Beziehungen in der Kirche zwischen Priestern und Laien, Pfarrern und Gläubigen. Diese jüngere Entwicklung führt uns auf Fragen, die die Beobachtung der Gegenwart aufwirft. Selbst wenn es möglich ist, hierzu einige Vorläufer zu entdecken in den Krisen, die den Katholizismus zwischen 1945 und 1960 geschüttelt haben, hat sich diese Veränderung doch hauptsächlich seit dem Ende des Konzils bemerkbar gemacht. Sie betrifft die Ausübung der Autorität, die Art der innerkirchlichen Beziehungen, das Leben der Kirche, indem sie das traditionelle System hinfällig machte, das auf Unterordnung des christlichen Volkes unter eine Autorität ohne Mitbestimmung oder Kontrolle gründete.

Diese Änderung nimmt ihren Ursprung zugleich in der allgemeinen Entwicklung der Gesellschaft und in der Bewegung innerhalb der Kirche selbst. Das allgemeine Streben nach persönlicher Autonomie, die Forderung, über sein Privatleben zu bestimmen, wie man es für richtig hält, ziehen die Ablehnung von Zwang, von externer Autorität und die Infragestellung auferlegter Normen nach sich. Man lehnt sich auf gegen die Institution, die in den Augen freiheitlichen Strebens den Fehler hat, der individuellen Initiative gegenüber älter und überlegen zu sein: sie ist ein Erbe vorhergegangener Generationen und scheint dem individuellen Willen eine höhere Ordnung aufzuzwingen. Nicht nur die Kirche kennt solche Reaktionen: jede Autorität, jede Institution steht heute im Zielfeld der gleichen Feindseligkeiten — sei sie politisch, wirtschaftlich, rechtlich, universitär oder militärisch. Und viele Christen verzeihen es der Kirche nicht, daß auch sie eine Gesellschaft, eine Institution ist, Macht hat und Autorität ausübt.

Im Falle der Kirche bezieht sich die Kritik auch auf besondere Betrachtungen, auf religiöse Gründe, die nicht ohne Verbindung sind mit einigen der oben gemachten Feststellungen. Die Wiederaufwertung der konkreten Erfahrung mußte als Folge den Mißkredit des juristischen Gesichtspunktes haben; die Gemeinschaft mußte die Institution in den Hintergrund drängen. Die Aufgabe des Anspruchs der Kirche, die Gesellschaft zu regieren, und die Entdeckung des Minderheitscharakters der Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft durch die Katholiken haben zu einer Abschwächung des Phänomens Autorität beigetragen. Die *Constitutio Lumen gentium* und die Definition der Kirche als Volk Gottes haben die Weichen für eine neue Ekklesiologie gestellt. Statt damit zu beginnen, innerhalb

der Kirche Kategorien zu unterscheiden, die durch ihren Stand bestimmt und durch ihre Funktionen auf einer hierarchisch angeordneten Leiter festgelegt sind, geht sie von der allgemeinen Anerkennung eines Volkes aus, dem alle angehören, und spricht erst danach von Differenzierungen. Von einem solchen Umschwung der Perspektive mußten die praktischen Beziehungen und die Verhaltensweisen selbstverständlich einen Gegenschlag erhalten.

Man hat außerdem gesehen, daß die Katholiken, die Glieder zweier Gesellschaften sind, heute nicht mehr ihre Anwesenheit in der politischen Gesellschaft verstehen, als seien sie eine getrennte Körperschaft, die völlig einheitlich handelt: sie verstehen sich als im Teig gelöstes Ferment. Von daher fühlen sich die Katholiken – wenigstens ein Teil von ihnen – wohler in kleinen Gemeinden als im umfassenden Ganzen der Kirche.

Der letzte Aspekt der Transformation der internen Beziehungen greift eine der Schwierigkeiten der Methode auf, die am Anfang dieser Studie aufgeworfen wurden: das fortschreitende Verwischen der Grenze, die früher die gläubigen Katholiken von ihren Landsleuten trennte. Sie war genau so offensichtlich vorhanden, wie sie auch starr war: zu Zeiten, in denen die katholische Gemeinschaft vollständig unter dem Hirtenstab ihrer Pastoren zusammengefaßt war, in einer Abwehrhaltung zur Verteidigung ihrer Freiheiten. Es gab damals für alle, die der Kirche angehörten, selbstverständliche und offensichtliche Anzeichen: die Treue, die Vorschriften der Kirche einzuhalten, die Häufigkeit der Teilnahme an den Sakramenten und der Gehorsam gegenüber den Vorschriften der Hierarchie in Hinsicht auf die Politik. Heute ist die Situation eine völlig andere. Viele Gläubige befreien sich von dieser oder jener Verpflichtung, ohne jedoch mit der Kirche zu brechen. Der Episkopat interveniert kaum noch auf autoritativem Wege oder mit Verurteilung. Die äußeren Zeichen verlieren an Bedeutung, die Umriss der Gemeinde verwischen sich, und die Grenze ist durchlässig geworden, in dieser oder jener Hinsicht. Für den Beobachter, der eifrig nach festen Gegebenheiten sucht, ist die gegenwärtige Situation, die die Kirche von dem Modell administrativer Gesellschaften entfernt, unbequemer; dem Geist des Evangeliums ist sie jedoch ohne Zweifel näher. Das Gleiche kann wahrscheinlich für alle Veränderungen gesagt werden, die wir aufgegriffen haben: alle hatten, wenigstens in ihrem geistigen Aufbruch, den Sinn, das Leben, die Organisation und das Verhalten der Kirche ihrer geistigen Mission besser anzupassen.

Soll das bedeuten, daß die Bilanz dieser dreißig Jahre mit einem völlig positiven Ergebnis abgeschlossen werden kann? Es gibt keine Entwicklung ohne Gegenströmung, und alle glücklichen Initiativen, die wir aufgezeigt haben, haben ihre Kehrseite. Besonders, und ich habe gleich zu Anfang darauf hingewiesen, ist es nicht möglich, die Bilanz unter eine Entwicklung zu ziehen, die noch nicht abgeschlossen ist, und die, in unseren Augen, ihren Rhythmus zu beschleunigen scheint, um uns wer weiß wohin zu führen. Sie enthält ganz sicher mehr Fragen als Gewißeheiten. Man wird also kaum erstaunt sein, wenn dieser Entwurf einer Bilanz mit der Aufzählung einiger Fragen abschließt, deren Antwort den französischen Katholizismus für das Ende des zwanzigsten Jahrhunderts beschreiben wird.

Die französischen Katholiken praktizieren einen Pluralismus, der fast grenzenlos ist; aber er ist im Grunde mehr ein Nebeneinanderstellen der Gegensätzlich-

keiten als die Annahme der Verschiedenheit im Gefühl völlig relativer Wahrscheinlichkeiten. Wie kann man gleichzeitig diese Vielfalt und die Einheit des Glaubens, Pluralismus und *Communio* leben? Früher stellte sich dieses Problem kaum: *Communio* bedeutete Einheit und hatte Uniformität zur Folge. Heute ist es notwendig, eine neue Art von Beziehung zu finden zwischen der Einheit und der Vielseitigkeit.

Die französischen Katholiken sind heute der Masse ihrer Mitbürger integriert und haben aufgehört, eine abgetrennte Minorität zu sein. Aber wie kann man den Gewinn dieser gelebten Solidarität erhalten und zugleich eine Besonderheit bewahren, deren Verfälschung oder Verschwinden eine Verarmung für die gesamte Gemeinschaft wäre und ein Verrat an dem, was sie zu katholischen Christen gemacht hat? Es ist das Problem der Gleichartigkeit und der Verschiedenheit, die in der Solidarität erprobt werden.

Diese Probleme betreffen ohne Zweifel nicht nur die Katholiken Frankreichs: sie stellen sich wahrscheinlich in allen Gesellschaften, in denen die Säkularisation weit genug fortgeschritten ist, um das religiöse Phänomen zu relativieren. Der französische Katholizismus erhebt auch nicht den Anspruch, sie besser zu lösen als die anderen, hat auch nicht die Anmaßung, eine Antwort von universaler Tragweite zu finden. Aber seine Originalität ist es wahrscheinlich, mit diesen großen Fragen früher und radikaler konfrontiert worden zu sein. Wer vermag zu sagen, ob seine Erfahrung nicht für andere einige nützliche Lehren enthalten kann?

## Lernziel: Vertrauen

### Religionspädagogische Erwägungen zu einem Defizit

Von Alfred Assel

#### I

Zu den häufig aufgegriffenen Passagen von Peter L. Bergers »Auf den Spuren der Engel« gehört die folgende: »Ein Kind erwacht – vielleicht aus schweren Träumen – und findet sich allein, von nächtlicher Dunkelheit umgeben, namenloser Angst ausgeliefert. Die vertrauten Umrisse der Wirklichkeit sind verwischt, ja unsichtbar. Chaos will hereinbrechen. Das Kind schreit nach der Mutter. In einem solchen Augenblick ist der Ruf nach der Mutter, ohne Übertreibung, der Ruf nach einer Hohenpriesterin der Ordnung. Die Mutter – und vielleicht nur sie – hat die Macht, das Chaos zu bannen und die Welt in ihrer Wohlgestalt wiederherzustellen. Genau das tut eine Mutter. Sie nimmt das Kind in den Arm und wiegt es in der zeitlosen Gebärde der magna mater, die unsere Madonna geworden ist. Sie zündet ein Licht an, und warmer, Sicherheit verheißender Schein umgibt sie und ihr Kind. Sie spricht zu ihrem Kind, sie singt ihm ein Schlummerlied. Und der Grundtenor ist auf der ganzen Welt immer