

zerstört sich selbst. Das rettende Miteinander mit Gott aber wird nur möglich in dem, den er gesandt hat, durch den er selbst ein Gott-mit-uns ist. Wir können dieses Miteinander nicht »herstellen«. Christus ist deshalb das Leben, weil er uns ins Miteinander mit Gott bringt. Allein von dorthier kommt der Quell des lebendigen Wassers.

»Wer Durst hat, komme zu mir und trinke«, sagt Christus am letzten, dem großen Tag des Laubhüttenfestes (Joh 7,36). Das Fest erinnert an den Durst Israels in der sengenden Glut der wasserlosen Wüste, die als ein Reich des Todes ohne Ausweg erscheint. Christus aber verkündet sich als den Fels, dem der unerschöpfliche Quell frischen Wassers entströmte: Im Tod wird er Quelle des Lebens.<sup>26</sup> Wer Durst hat, komme: Ist uns nicht die Welt mit all ihrem Können und ihrer Macht wie eine Wüste geworden, in der wir die lebende Quelle nicht mehr finden können? Wer Durst hat, komme: *Er* ist auch heute die unerschöpfliche Quelle lebendigen Wassers. Wir müssen nur kommen und trinken, damit dann auch der folgende Satz für uns gilt: »Wer an mich glaubt, aus dessen Leib werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen« (7,38). Das Leben, das wirkliche, kann man nicht bloß »nehmen«, nicht bloß empfangen. Es zieht uns in seine Dynamik des Gebens hinein – in die Dynamik Christi, der das Leben ist. Trinken aus dem lebendigen Wasser des Felsens heißt einwilligen in das Heilsgeheimnis des Wassers und des Blutes. Das ist der radikale Gegensatz zu jener Gier, die in die Droge treibt. Es ist das Einwilligen in die Liebe, und es ist das Eintreten in die Wahrheit. Und eben das ist Leben.

## Die »schola catholica« im Prozeß der Säkularisation

Zum 60jährigen Erscheinen der Enzyklika »Divini illius Magistri«

Von Paul-Ludwig Weinacht

Die katholische Schule ist ein Stück »Kirche« (*annexum ecclesiae*), als welches das Bildungswesen Alteuropas bis ins 18. Jahrhundert hinein ganz allgemein gegolten hat. Sie nimmt innerhalb der neuzeitlichen Sozial- und Verfassungsgeschichte, die einem Prozeß der Säkularisierung unterworfen ist, eine Rückzugsposition ein, auch wenn sie – ihrem Programm nach – offensiv ist: als Ort des Heils, als ein Weg der Mission und Glaubensverkündung. Katholische Schule im Kontext von Säkularisierung kann nach Konzepten analysiert werden, wie sie Berger/Berger/Kellner in ihren Studien zum *Unbehagen in der Modernität* verwenden. Danach gibt es eine vormalig religiös bestimmte

<sup>26</sup> Vgl. dazu die schöne Auslegung dieses Textes bei P.H. Kolvenbach, a.a.O., S. 176ff.; dort auch wichtige Einsichten zum Begriff »Leben«. Zum historischen Hintergrund des Textes und zur Väterexegese vgl. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, II. Freiburg 1971, S. 211-218.

»Heimatwelt«, die durch modernisierende Faktoren wie Vernunft, Wissenschaft, Technik, Urbanität, Pluralität aus dem Raum der Öffentlichkeit ins Innere des Subjekts abgedrängt werde. Dort aber zerfalle ihre Kraft zu verbindlichen Wirklichkeitsdefinitionen. Durch die fortschreitende Pluralisierung der Lebenswelten, so die These, triumphierten Vernunft und Wissenschaft über Religion.<sup>1</sup>

Für eine Prognose des Verhältnisses von *schola catholica* und Säkularisierung bietet dieses Modernitätskonzept indes keinen zureichenden Halt. Der Frankfurter Soziologe Eugen Lemberg hat in ideologiekritischer Beleuchtung darauf hingewiesen, daß es einen Welterklärungsbedarf in Bevölkerungen gebe, der durch rationale Ideologien nicht zu befriedigen sei; so komme es gerade in jüngster Zeit »zur Re-Sakralisierung, Re-Vitalisierung von Traditionen«, was nur oberflächlich als Restauration oder Rückschritt verstanden werden könne. Lemberg jedenfalls sieht darin – auf eine nicht unproblematische sozialpsychologische Gleichgewichtsannahme gestützt – »eine Wiederherstellung eines durch die Weltgeschichte verhältnismäßig konstanten Bestandes an sakralen Elementen und Kräften, die selbst den rationalsten Systemen der Welterklärung, Weltordnung und Verhaltenssteuerung unentbehrlich sind.« In solchen Naturkonstanten eine Garantie der *schola catholica* zu sehen, würde freilich heißen, sie als inhaltlich beliebiges – im Regelfall wohl »häretisches« – Gegengewicht gegen ein Zuviel an Modernität zu setzen, was an ihrem Selbstverständnis vorbeizielte.<sup>2</sup>

Ein zweites Konzept ist das verfassungsstaatliche. Seitdem Historiker die Funktion des modernen Staats als Anwalt der mit sich selbst in Widerstreit geratenen nachreformatorischen Kirchen begriffen haben<sup>3</sup>, bot sich die Möglichkeit, im Prozeß wechselseitiger Belehrung und Besserung den Institutionen von Staat und Kirche eine gemeinsame, vom Staat zu garantierende Ordnung anzuweisen, die es erlaubt, dem jeweiligen Selbstverständnis der Handelnden entgegenzukommen. Die Weimarer Reichsverfassung, das Grundgesetz und die unter seiner Geltung geschlossenen Kirchenverträge, am deutlichsten der Kirchenvertrag von Loccum (19. März 1955), anerkannten die großen Religionsgesellschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechtes mit eigenem »Öffentlichkeitsauftrag« und der Fähigkeit zu einer die gegenseitige Eigenständigkeit wahrenden, aufgabenbezogenen Kooperation. Freilich: Der Staat nur kann die Chance garantieren, sie wahrzunehmen obliegt ihm nicht. Der Augsburger Theologe Karl Forster beklagte in diesem Zusammenhang, daß der bundesdeutsche Katholizismus – indem er im Verlauf der 50er und 60er Jahre sich sozial und politisch desengagiert habe – keineswegs an innerer Glaubensstärke gewonnen, sondern unkritisch »säkulare Kriterien und Impulse auf den innerkirchlichen, ja sogar auf den theologischen Raum« übertragen habe.<sup>4</sup>

1 Vgl. H. Lübke, Säkularisation. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg/Münster 1965; P.L. Berger/B. Berger/H. Keller, Das Unbehagen in der Modernität (aus dem Amerikanischen übersetzt). Frankfurt 1987.

2 Vgl. E. Lemberg, Anthropologie ideologischer Systeme (DIPF 1). Baden-Baden <sup>2</sup>1987, S. 150; P.L. Berger, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt 1980.

3 Vgl. R. Schnur, Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des modernen Staates. Berlin 1962.

4 K. Forster, Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft, in: Dreißig Jahre Bundesrepublik (Schriften der Philosophischen Fakultät der Universität Augsburg 17). München 1979, S. 97.

Doch es wäre falsch, wollte man gleich wieder eine unumkehrbare und unwiderstehliche Tendenz beschwören. Daß unter den Erscheinungen des Säkularisierungsprozesses auch Anregungen für die Kirchen liegen, die ihnen Chancen zur Revitalisierung zuspiesen, zeigt der Gebrauch, den die Päpste in jüngster Zeit von der Doktrin der allgemeinen Menschenrechte anstelle der nicht mehr universell akzeptierten Naturrechtslehre gemacht haben.<sup>5</sup>

Indem wir uns einer Verlautbarung des Hl. Stuhls zuwenden, die vor nunmehr 60 Jahren publiziert wurde und in der die *schola catholica* inmitten und gegenüber dem Prozeß fortschreitender Säkularisierung definiert worden ist, begegnen wir einem Selbstverständnis dieser Schule, das aus heutiger Sicht »vorkonziliar« zu nennen ist. Zunächst werden wir den historischen Ort dieser »Definition« erläutern (1), bevor Aufbau und zentrale Aussagen der Enzyklika zu erläutern sind (2). Anschließend prüfen wir die Akzeptanz der Verlautbarung (3) und stellen zuletzt die Frage, was von dem Dokument *Divini illius Magistri* nach 60 Jahren übrigbleibt – nach Jahren also, in denen nicht nur der Konfessions-Schul-Kampf in Deutschland beendet, sondern auch das II. Vatikanische Konzil eine neue Epoche der Kirchengeschichte eingeläutet hat (4).

### 1. Historische Einordnung der Enzyklika »Divini illius Magistri« vom 31. Dezember 1929

In Italien begann Mussolini seit 1924 mit der Faschisierung des Schul- und Erziehungswesens so wie die Sowjets nach der Oktoberrevolution mit dessen Proletarisierung. Auch wenn der Duce sich dazu verstand, die lange ausstehende »Versöhnung« zwischen dem Hl. Stuhl und dem Königreich Italien am 7. Juni 1929 durch Lateranvertrag und Konkordat zu besiegeln, schritt die Umgestaltung der Sozialbeziehungen im Sinn seiner Einheitspartei doch voran. Immer häufiger brach sie in die Domäne der katholischen Jugenderziehung ein. Ein Entscheidungskampf zwischen Kirche und faschistischer Jugendpolitik schien unvermeidbar, zumal die Kirchenverantwortlichen sich durch die »Versöhnung« des Jahres 1929 nicht die Hände binden ließen.<sup>6</sup>

Da die Erziehung der Jugend als ein wesentliches Moment kirchlicher Sendung empfunden wurde, arbeitete Papst Pius XI. – um Klarheit über Inhalt und Reichweite dieser Sendung zu schaffen – unmittelbar nach Unterzeichnung der Lateranverträge eine Enzyklika aus. Sie sollte gewissen Modernismen in der Erziehungswissenschaft (»Naturalismus«), der laizistischen Schule Italiens und dem drohenden faschistischen Staatsmonopol auf Jugenderziehung die bewährte katholische Erziehungs- und Schuldoktrin entgegenstellen. *Divini illius Magistri* vom 31. Dezember 1929 wurde zur zeitgenössischen Magna Charta katholischer Pädagogik, zu ihrem »Grundwerk«; gleichzeitig war sie jedoch eine Positionsbestimmung im Weltanschauungskampf in Italien der späten 20er Jahre und darin »oeuvre de circonstance«.

5 Vgl. Enzyklika Johannes Paul II. *Redemptor hominis* von 1979; zur Lage vor der »Rezeption« der Menschenrechtsdoktrin vgl. J. Isensee, Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts, in: E.-W. Böckenförde/R. Spaemann (Hrsg.), Menschenrechte und Menschenwürde. Stuttgart 1987, S. 138ff.

6 Dazu P. Scoppola, La Chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni. Bari 1974; K. Repgen, Zwischen den beiden Weltkriegen: Pius XI., in: *Handbuch der Kirchengeschichte* VII, S. 51ff.

Die politisch aktuelle Zielrichtung wurde dadurch unterstrichen, daß die Erstveröffentlichung des Rundschreibens auf italienisch erfolgte.<sup>7</sup> Der lateinische Text für die Weltkirche erschien – mit leichten Formulierungsvarianten – im Jahr darauf.<sup>8</sup> Gleichwohl wäre es falsch, die historische Veranlassung des Rundschreibens überzubetonen. Es geht ins Grundsätzliche und versucht darin eine Zusammenfassung wichtiger Erziehungs- und Schulgrundsätze, die die Vorgänger im Papst-Amt der Moderne gegenüber formuliert hatten: Pius IX., Leo XIII. (*Nobilissima* vom 8. Februar 1884, *Quod multum* vom 22. August 1886) und Benedikt XV. (*Communes litteras* von 1919).

Die Enzyklika wird mit den Anfangsworten des lateinischen Textes zitiert: »Divini illius Magistri«, die in deutscher Übersetzung erst im Nachsatz erscheinen: »Als Stellvertreter Christi hienieden, *jenes göttlichen Meisters* ... haben auch wir bei jeder Gelegenheit die wahrhaft väterliche Vorliebe (gegenüber den Kindern) ... zu bekunden gesucht.« Die deutsche Übersetzung folgt insoweit dem italienischen Original (»Rappresentanti in terra«).

## 2. Aufbau der Enzyklika und Erläuterungen zum Inhalt

Die Einleitung zu der 102 Artikel umfassenden Schrift rühmt die Überlegenheit der christlichen Erziehung über den pädagogischen Naturalismus (Nr. 1-10). Dann behandelt der Autor – entsprechend den Fragestellungen der Zeit – die Komponenten des pädagogischen Aktes vom Standpunkt des katholischen Dogmas her:

- 1) die Erzieher: Kirche – Familie – Staat (11-56);
- 2) den Zögling (57-68);
- 3) die Erziehungsumwelt: Familie – Kirche – Schule – Welt (69-93).
- 4) Ziel und Form christlicher Erziehung (94-102).

Das Schlußwort evoziert Kirche als Mutter und Erzieherin der Christen, womit der Ausgangspunkt zurückgewonnen wird.

1) Kompetenz zur Jugenderziehung besitzen drei Erziehungsmächte: »zwei natürliche«: Familie und Staat, und eine »übernatürliche«: die Kirche. Der erste Abschnitt beschreibt ihr jeweiliges Eigenrecht, Kriterien des Vorrangs, der Ergänzungsbedürftigkeit und Kooperationsfähigkeit. Der »Staat«, um den es dabei zu tun ist, ist einerseits die auf das Gemeinwohl verpflichtete weltliche Gewalt und, naturrechtlich betrachtet: »vollkommene Gemeinschaft«, andererseits die zeitgenössischen Konkretionen dieser Gewalt bzw. dieser Gemeinschaft im Italien Mussolinis, in der Sowjetunion Stalins u.s.w., die über die Grenzen der »von Gott gesetzten Ordnung« hinausdrängten und gegen das elterliche Primärrecht auf Erziehung oder gegen die sittliche Ordnung und die gesunde Vernunft (»katholische Wahrheit«) verstoßen. Die Enzyklika bestärkt die »in Wahrheit« bestehende Ordnung der Erziehungsmächte, indem sie zugleich deren Verletzungen kritisiert: Sie warnt vor dem totalen Zugriff des Staates auf das Erziehungswesen (Sowjetunion), vor dem drohenden staatlichen (laizistischen) Schulmonopol bzw. Monopol staatlicher Jugendverbandsarbeit (Italien). Sie kritisiert eine ordnungswidrige

7 In: *Acta Sanctae Sedis* (ASS) 21 (1929), S. 723-762.

8 In: ASS 22 (1930), S. 49-86.

Ausrichtung der Erziehungsziele: etwa den grassierenden »falschen Nationalismus«, eine in »militärische Form« gepreßte körperliche Ertüchtigungs-Erziehung auch an Sonntagen, übertriebene Sportleistungen, Ausschreitungen eines Geistes der »Gewalttätigkeit«, der nicht mit dem »Geist der Stärke« noch mit der »edlen soldatischen Tapferkeit« verwechselt werden dürfe (Nr. 47).

2) Im zweiten Abschnitt wird der Gegenstand der Erziehung näher bestimmt. Hier bietet die Enzyklika eine pädagogische Anthropologie *in nuce*: Erziehen bedeutet menschliche Vervollkommnung, wobei der Mensch als das gesehen wird, was wir aus Natur (d.h. aufgrund unserer natürlichen Einsicht und Erfahrung) und Offenbarung kennen. Seinem Wesen nach ist er – wenngleich in Christus erlöste – doch »gefallene« Kreatur: wir sind mit schwachem Willen und ungeordneten Trieben und Leidenschaften ausgestattet, die ein bloßes Wachsenlassen nicht ratsam machen. Es ist daher gefährlich, einen »pädagogischen Naturalismus« zu predigen, der von der irrigen Vorstellung einer intakten Natur ausgeht; dem Kind eine »autonome Natur« anzudichten und es »befreien« zu wollen, statt es auf die seinem Herzen eingepprägten Spuren natürlicher Sittlichkeit aufmerksam zu machen. Pius XI. stellt dem falschen pädagogischen Naturalismus die Forderung nach einer Pädagogik gegenüber, die von den Normen des göttlichen Gesetzgebers, des Evangeliums und des Naturrechts ihren Ausgang nimmt.

Wenn sexuelle Aufklärung im Text mit spitzen Fingern behandelt wird, wenn auch das sog. Koedukationssystem zurückgewiesen wird, dann gewiß auch darum, weil frühzeitig Aufklärung und Koedukation von den Neuerern als naturgemäße Wege der Befreiung propagiert worden sind; die Enzyklika hält demgegenüber an Eigenständigkeit der Knaben- und Mädchenerziehung fest, die einer falschen Nivellierung wehrt und die Geschlechter in Familie und Gesellschaft ergänzungsfähig halten möchte.

3) Im dritten Abschnitt der Enzyklika werden die Umwelten betrachtet, deren Einflüsse auf den zu Erziehenden hilfreich, d.h. zum Endziel guter christlicher Erziehung dienlich sind: die christliche Familie, die Kirche mit ihren bildenden Veranstaltungen, zuletzt die Schule. Alle drei Umwelten hängen zusammen, stützen und ergänzen sich. Was nicht ausgesprochen wird, dem Gedanken jedoch zugrundeliegt, ist die Erfahrung, daß es zu jener Zeit Erziehungsumwelten von besonderer katholischer Prägekraft gibt (»katholisches Milieu«). Diese lassen sich als Räume für eine katholische »Gesamterziehung« nutzen. Außerhalb dieser Räume stehen »die Welt und ihre Gefahren«, unter denen vor allem die Massenmedien und die aufkommenden Kinos besorgte Erwähnung finden. Es sei erforderlich, daß die Jugend vor den hier lauernden Gefahren »im voraus gewappnet und gefestigt« werde (Nr. 92).

4) Das Konzept der kirchlich geleiteten »Gesamterziehung« in einem geschlossenen konfessionellen Kulturraum hat Konsequenzen für die Verfassung der Schule. Denn deren Eignung hängt davon ab, ob sie ins Gefüge dieser homogenen katholischen Gesamterziehung paßt. Es würde nicht ausreichen, daß an einer weltlichen oder Simultanschule Religionsunterricht unter der Aufsicht der Kirche erteilt wird. Verlangt ist vielmehr, daß Lehrer, Schulordnung, Schulbücher, alle Fächer unter Leitung und Aufsicht der Kirche stehen und in alledem der christliche Geist herrscht. Dabei kann dahingestellt bleiben, ob eine solche Schule staatliche Zuschüsse erhält oder (ungerechterweise!) ohne solche Zuschüsse leben muß; auch die staatliche Konfessionsschule deutschen Musters – der seit 1918 freilich die geistliche Inspektion abgeht – scheint denkbar. Wichtig ist, daß es sich nicht um Schulen handelt, die »ganz gleichförmig und ohne

irgendwelche Sonderung den Katholiken und Nichtkatholiken offenstehen« und in denen »nichtkatholische Lehrer« die jungen Katholiken unterrichten. In bezug auf solche »weltlichen und Simultanschulen« bekräftigt Pius XI. ausdrücklich und nachhaltig das (alte) kirchliche Gesetzbuch:

»Katholische Kinder dürfen nichtkatholische, neutrale, gemischte Schulen, die auch Nichtkatholiken offenstehen, nicht besuchen. In Ausnahmefällen steht einzig und allein dem Ortsbischof der Entscheid zu, ob wegen besonderer Umstände der Besuch dieser Schulen geduldet werden kann, wie auch er besondere Vorsichtsmaßregeln geben soll, um den mit einem solchen Besuch verbundenen Gefahren vorzubeugen. Bei all dem soll der Ortsbischof sich an die vom Apostolischen Stuhl erlassenen Instruktionen halten.«<sup>9</sup>

Um der Ausnahme-Duldung möglichst wenig Raum zu lassen, ruft der Papst zu energischer, auch politischer Tätigkeit zugunsten der Schaffung »katholischer Schulen« auf. Handlungen mit diesem Ziel seien »religiös«: Politik mit diesem Ziel ist »katholische Aktion«, nicht »Parteipolitik«.

5) Der letzte Absatz der Enzyklika beschreibt das Bildungsziel als die Frucht des vorgenannten Erziehungswerkes. Es geht um den »übernatürlichen Menschen«, der mit gesunder, vom Beispiel und von der Lehre Christi erleuchteter Vernunft denkt, urteilt, handelt – den »vollendeten Charaktermenschen« (Nr. 96). Er steht nicht neben seiner Zeit, nicht gegen seine Nation, sondern veredelt die menschliche Gemeinschaft mit allen Arten von Gütern.

### 3. Wirkungsgeschichte des Dokuments

Die Enzyklika *Divini illius Magistri* wurde mit ihrem Erscheinen in ihrem Doppelcharakter als systematische Skizze katholischer Pädagogik und als Abgrenzung gegen naturalistische und liberale Irrtümer der Zeit und gegen etatistische und totalitäre Gefährdungen verstanden. Ihre politische Wirkung war dort am größten, wo die idealen Voraussetzungen gegeben waren, von denen die Enzyklika in ihrem dritten Teil (Erziehungsumwelten) ausging: nämlich ein geschlossenes kirchliches Milieu aus Familie, Schule und Kirche. Das war in den USA, in den Niederlanden, in Belgien, in einigen Missionsländern der Fall. Papst Johannes XXIII. hat des 30. Jahrestages des Erscheinens der Enzyklika am 30. Dezember 1959 mit einer Botschaft gedacht.<sup>10</sup> Ohne jede Wirkung blieb die Enzyklika naturgemäß im stalinistischen Machtbereich; ihre Wirkung im rechtstotalitären Herrschaftsraum stieß rasch an Grenzen (Enzykliken *Non abbiamo bisogno* vom 29. September 1931, *Mit brennender Sorge* vom 14. März 1937). Nach der Zerschlagung der Kriegsmaschine der Achsenmächte durch die Alliierten entstand eine neue kirchen- und schulpolitische Lage, bei deren Bewältigung die Enzyklika noch einmal Richtmaß werden sollte (z.B. Hirtenbrief Fuldaer Bischofskonferenz von 1946 *Katholische Grundsätze für Schule und Erziehung*). Lösungen hatte sie jedoch nicht zu bieten.

<sup>9</sup> CIC 1374.

<sup>10</sup> In: ASS 52 (1960), S. 57-59.

Zwei Jahrzehnte hindurch von 1946 bis 1966 wurde in den westdeutschen Ländern um Errichtung oder Sicherung katholischer Staatsschulen erbittert gerungen.<sup>11</sup> Zuletzt ließ das Interesse der Eltern an Bekenntnisschulen deutlich nach. In München, wo alljährlich die Eltern die Schulform für die Schulneulinge zu bestimmen hatten, ging der Anteil der Befürworter der Bekenntnisschule zwischen 1951 und 1965 von 83,6 % auf 48,7 % zurück. Die Einführung der Hauptschule (1964) verstärkte aus schulorganisatorischen Gründen die Abkehr von der Konfessionsschule. Auch waren Zweifel an Legitimität und Opportunität dieser Schulform gewachsen: die *schola catholica* wirkte im Raum einer säkularen pluralistischen Gesellschaft in merkwürdiger Weise anstößig und wurde zum Gegenstand vielstimmig beschworener Sorgen. Vier Einwände wurden immer wieder vorgetragen:

- Den Integrationseinwand: die staatsbürgerliche Gesellschaft verliere durch Konfessionalismus an Zusammenhalt;
- den Demokratisierungseinwand: katholische Erziehung sei hierarchisch geprägt, nicht auf Mitbestimmung und Freiheit angelegt;
- den Modernitätseinwand: es fehle aufgrund einer Vorentscheidung für Tradition an Aufgeschlossenheit wissenschaftlichem Fortschritt gegenüber;
- den Grundrechtseinwand: staatliche Bekenntnisschulen produzierten Verletzungen von Freiheits- und Gleichheitsrechten andersdenkender Minderheiten, speziell ihrer Religions- und Gewissensfreiheit.

Einwände gegen die staatliche Konfessionsschule kamen aber auch von innen. In diesem Fall ging es nicht in erster Linie um die politischen Zentralwerte säkularer westlicher Gesellschaften (Integration, Demokratie, Modernität, Grundrechte), sondern um die – so die evangelischen Kritiker der Konfessionsschule – Authentizität des evangelischen Lebens und – so die katholischen Kritiker – das wohlverstandene Gemeinwohl von Kirche und Staat.

Sucht man nach einem Dokument, das diese »innere« Sichtweise zu einem erstaunlich frühen Zeitpunkt formuliert, stößt man auf eine Empfehlung eines Kreises katholischer und evangelischer Laien, die im Frühjahr 1946 im Land Baden den Erzbischof darin bestärkten, die seit 1867 im Land eingeführte Form der christlichen Simultanschule – anders als gleichzeitig in Südwürttemberg-Hohenzollern – nicht anzutasten, sondern sich politisch damit abzufinden. Die Mehrheitsverhältnisse der Parteien in Baden (franz. Besatzungszone) hätten seit Herbst 1946 gewiß ausgereicht, eine Entscheidung zugunsten der Konfessionsschule zu vollziehen. Wenn es nicht dazu kam, dann lag das nicht nur am Widerstand laizistisch gesonnener Besatzungsoffiziere, schon gar nicht an der lähmenden Wirkung säkularer Kulturwerte, sondern vor allem an einem ökumenischen Verständnis von christlicher Erziehung, das in Freiburg zugleich die Gründung einer gemeinsamen christlichen Partei absicherte.<sup>12</sup>

11 Aus der zahlreichen Literatur vgl. T. Ellwein, *Klerikalismus in der deutschen Politik (Heiße Eisen I)*. München 1955, worin auf über 300 Seiten die These verfochten wird, die weltanschaulichen Gegensätze in der Bundesrepublik behinderten das Entstehen eines gemeinsamen demokratischen Lebensstils. Dazu im Rückblick H. Hürten, *Die Katholiken in Politik und Gesellschaft der Bundesrepublik Deutschland*, in dieser Zeitschrift 17 (1988), S. 558ff.

12 Zu diesem ökumenischen Kreis – gemeint ist die »Christliche Arbeitsgemeinschaft« in Freiburg, die von dem katholischen Pathologen Franz Büchner und von dem evangelischen Nationalökonom Constantine von Dietze geführt wurde – vgl. meine Abhandlung in den *Freiburger Uni-*

Fassen wir die in 12 Punkten vorgestellten katholischen und evangelischen Überlegungen gegen die Institutionalisierung der *schola catholica* (bzw. eines ihrer evangelischen Pendanten) in einer staatlichen Konfessionsschule zusammen, dann waren dafür folgende Sorgen maßgeblich:

- die Missions Sorge: der Kirche sei auch das Heil der außerchristlichen Jugend anvertraut; nur die christliche Simultanschule biete die Möglichkeit auch diesen Teil der Jugend in einer vom christlichen Geist getragenen staatlichen Schulgemeinschaft aufwachsen zu lassen;
- die Sorge vor heidnischen Nischenbildungen: die Einführung der Bekenntnisschule ziehe unvermeidlich neuheidnische staatliche Schulgattungen nach sich;
- die Bekenntnis-Sorge: in Bekenntnisschulen bestehe die Gefahr, daß stellensuchende Lehrkräfte eine übertriebene Bekenntnistreue herausstellten. Der verderbliche Einfluß von Heuchelei auf die Erziehung sei bekannt;
- die Image-Sorge: man müsse dem Eindruck wehren, eine politische Machtergreifung von Seiten der Kirchen bahne sich an;
- die Schwächungssorge: im Fall von Bekenntnisschulen werde das während der Hitler-Diktatur gewachsene kirchliche Bündnis gegen das Neuheidentum zerbrechen und die Kirchen würden auf das öffentliche Leben an Einfluß einbüßen.

Im übrigen hat man die Schulfrage nicht zu Unrecht als Gemeinwohlfrage angesehen und im geschichtlichen und nationalen Kontext bewertet. Die Wunden des Kulturkampfes in Baden und in Preußen sowie die Erinnerung an den ergebnislosen Kampf um ein Reichsschulgesetz während der Weimarer Republik waren nur schwer verheilt. In einem Volk, das einen Krieg verloren hatte und Gefahr lief, seine nationale Existenz zu verlieren, durfte an der Schulfront nicht leichtes Herzens mobil gemacht werden. Auch konnte der gesetzliche und administrative Zustand (christliche Simultanschule) als »bewährt« gelten und hatte »nirgends zu einer religiösen und bekenntnismäßigen Indifferenz geführt«.

Man sieht, daß sowohl Missionsgründe als auch Gemeinwohlgründe darauf hinauslaufen konnten, einer Institutionalisierung der *schola catholica* mit Vorsicht zu begegnen und ihr nur auf engstem Raum (Privatschule) entgegenzukommen.<sup>13</sup>

#### 4. Schola catholica – was bleibt?

Die Enzyklika des Jahres 1929 ist (auch) ein antifaschistisches Dokument. Seine Aussagekraft könnte, sieht man nur auf seine zeitbedingte Artikulation, beendet sein. Erst im Blick auf die säkulare Kritik an seiner kirchlicherseits behaupteten Fortgeltung und erst im Blick auf die innerkirchliche bzw. ökumenische Kritik ergibt sich eine Aussicht auf bleibende, freilich im Säkularisierungsprozeß immer neu zu vermittelnde Anregungen:

---

*versitätsblättern* 4/1988. Das nachfolgend herangezogene Dokument befindet sich im Nachlaß von Dietzes im *Archiv für Christlich-Demokratische Politik* (ACDP), Bestands-Nr. I-345 Nr. 015/2 (März 1946). Das Dokument beginnt: »Die christliche Arbeitsgemeinschaft bekennt sich in der Schulfrage zu folgenden Grundsätzen ...«

<sup>13</sup> Zu dem katholischen Teil am Streit um die Schule vgl. meinen Beitrag *Erziehen als Beruf*, in: G. Adam/E. Hußlein/W. Pfeiffer (Hrsg.), *Festschrift für Andreas Möckel*. Würzburg 1987, S. 331ff.



1) Wenn zwischen pädagogischem Naturalismus und ursprünglicher Sittlichkeit in der Seele des Kindes unterschieden worden ist, so dürfte hier ein erkenntnis- und handlungerschließender Gedanke liegen, der nicht gleich unter Naturrecht-Verdacht gestellt werden sollte. Auch vorgefundene (sittliche, religiöse) Normen müssen im mündigen Gewissen eines Christen beantwortet werden, insofern ist eine dogmatische Verwerfung des autonomen namens des theonomen Menschenbildes gewiß überholt.

2) Das Beziehungsgefüge der »Erziehungswelt«, das die Enzyklika für die am pädagogischen Geschehen beteiligten Erziehungsträger vorsieht, hat als hermeneutischer Entwurf, der vervollständigt werden kann, noch immer Bedeutung. Es erlaubt, Abgrenzungen und Zuständigkeitsvermutungen zu formulieren, die rechtlicher, sozialer, pädagogischer Konkretisierung zugänglich sind. Was die Enzyklika zum Elternrecht gegenüber dem Staat (leider nicht der hierarchischen Kirche gegenüber) sagt, ist unüberholt. Nachzutragen sind Rechte der Heranwachsenden, die sich in Erziehungspflichten der Erziehungsträger niederschlagen.

3) »Gesamterziehung« im bekenntnismäßig geschlossenen Milieu ist in westlichen Gesellschaften weithin kein realer Anknüpfungspunkt religiöser Erziehung mehr. Sie wird in den Rang eines Ideals zurückverlegt, das empirisch über ein der dualen beruflichen Bildung abgelassenes Modell der Erziehung näherungsweise erreicht werden soll. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, sprach von verschiedenen »Lernorten des Glaubens« wie Familie, Kindergarten und schulischem Religionsunterricht, die personell und sachlich miteinander verknüpft werden müßten. Es gehe um eine »neue Weggemeinschaft im Glauben«, wobei den Suchenden Zeit und Freiheit gelassen werden müsse, um stufenweise in Gemeinschaft mit anderen – auch auf den Feldern der Ökumene – zu einer dauerhafteren Bindung zu kommen.<sup>14</sup> Wahrhaft ein neuer Ansatzpunkt für das, was Pius XI. nur durch institutionalisierte »Gesamterziehung« verwirklichen zu können glaubte!

4) Die Forderung der katholischen Kirche an die Eltern, ihre Kinder unter allen Umständen »katholischen Schulen« anzuvertrauen, kann in Deutschland heute nur im Ausnahmefall (NRW) über staatliche Bekenntnisschulen erfüllt werden. Verbreiteter sind Freie Schulen in katholischer Trägerschaft. Im Regelfall dürfte sich die Forderung auf Maßnahmen zu offener, d. h. nicht-institutionalisierter »Gesamterziehung« beschränken (vgl. Nr. 3).

5) Die in der älteren Institutionalisierung von katholischer Erziehung festgelegte Geschlechtertrennung feiert heute nach einer Phase unkritisch verlangter Koedukation feministische Urstände. Man sollte indes die Frage nach wie vor ernst nehmen, inwieweit die zwischen den Geschlechtern bestehenden Unterschiede Anspruch erheben können, pädagogisch berücksichtigt zu werden.<sup>15</sup>

6) Die Verständigungsweise zwischen Kirche und (säkularen) gesellschaftlichen bzw. staatlichen Kräften ist nur im Medium einer für das Sakrale offenen, selbst aber nicht sakralen Kultur möglich; nur in ihr etwa läßt sich Religionsunterricht an staatlichen Schulen als Fach mit Zensuren und Vorrückungsvorbehalt rechtfertigen. Religion an staatlichen Schulen ist nicht ein Verzicht des säkularen Staats auf die durchgängige

14 Zit. nach dpa-Bericht im *Volksblatt*, Würzburg, vom 19. November 1988.

15 Vgl. einige Bemerkungen in meinem Aufsatz *Erziehen als Beruf*, a.a.O.

Auffüllung seiner Sphäre zugunsten einer ihm fremden Macht (Kirche in der Schule), sondern eine zumindest partiell gemeinsame Angelegenheit. Das Gemeinsame liegt nicht in der Doktrin der *schola catholica*, sondern in der Kultur, deren christlich abendländischer Traditionsbezug der Theorie der säkularen Schule zugrunde- und vorausliegt. Das »Wort Gottes« ist in Kirche und Schule jeweils ungeteilt, aber in verschiedenen Aggregatzuständen gegenwärtig: Kirche leitet zum Glauben, Schule leitet zur Reflexion an.<sup>16</sup>

Eine Schuldoktrin, die die katholische Kirche auf einem Höhepunkt politisch-ideologischer Herausforderungen formuliert hat, galt lange Zeit als ein geistiges Orientierungsdatum gegenüber der »Moderne« – der faschistischen ebenso wie der liberalen und der marxistischen. Heute sind die Voraussetzungen ihrer Geltung – zumindest in den Industriestaaten Europas und Nordamerikas – durch gesellschaftliche Wandlungsprozesse und durch innerkirchlichen Bewußtseinswandel, der in den Diskussionen des II. Vaticanums Ausdruck fand, erheblich angegriffen.<sup>17</sup> Nur durch Umdeutung und Revision kann das Schul-Dokument Pius XI. sich vor dem gewandelten Geist der Zeitgenossen behaupten. Die bei solcher Revision der päpstlichen Erziehungsdoktrin anfallenden Gesichtspunkte sind indes interessant genug, um sie weiterer kulturosoziologischer und kulturpolitischer Analyse im Spannungsverhältnis von Katholizität und Säkularisierung zu empfehlen.

## Von Managua bis Talin

Bemerkungen zur Sozialbotschaft der Kirche

Von Stanislaw Opiela SJ

Zunächst einmal möchte ich Sie herzlich bitten, zweierlei zu entschuldigen, nämlich – erstens meine Sprache. Es tut mir aufrichtig leid, mich nicht in Ihrer Sprache an Sie wenden zu können, sondern nur auf Französisch, was ebenfalls nicht meine Muttersprache ist; – zweitens ist der Gegenstand meines Referates im Titel so umfassend umschrieben, daß er eine Darstellung der kirchlichen Soziallehre aus einer Vogelperspektive nahe-

<sup>16</sup> Zum »Horizont des Glaubens« in einer säkularen Bildungstheorie vgl. Th. Wilhelm, *Theorie der Schule. Hauptschule und Gymnasium im Zeitalter der Wissenschaften*. Stuttgart 1969, S. 315ff.

<sup>17</sup> Statt anderer vgl. W. Kerber (Hrsg.), *Säkularisierung und Wertewandel. Analysen und Überlegungen zur gesellschaftlichen Situation in Europa (Fragen einer neuen Weltkultur 2)*. München 1986.