

KARL GRAF BALLESTREM · EICHSTÄTT

KIRCHE UND DEMOKRATISCHE KULTUR

Anpassungsprobleme und Konflikte

Das Thema Kirche und Demokratie hat zwei Aspekte, die eng zusammenhängen. Erstens *Kirche in der Demokratie*: Muss sich die Kirche, die in einer demokratischen Kultur lebt, dieser Kultur anpassen, oder kann und soll sie eine eigene soziale Lebenswelt bilden, die anderen Werten und Regeln folgt? Zweitens *Demokratie in der Kirche*: Was könnte es bedeuten, demokratische Entscheidungsverfahren in der Kirche einzurichten, welche Chancen und Probleme ergäben sich daraus? Dieses Thema weckt Erinnerungen an die Zeit vor etwa dreißig Jahren, in der eine lebhaft diskussion über Kirche und Demokratie geführt wurde. Von theologischer Seite waren es vor allem Gedanken des II. Vatikanums, von soziologischer Seite Ideen der kritischen Theorie, die die Debatte anregten. Eine große Gruppe deutscher Katholiken ging damals davon aus, dass der Demokratie als allgemeiner Lebensform die Zukunft gehöre und dass sich die Kirche, um zeitgemäß zu sein, dieser Lebensform anpassen müsse. Als alle Menschen guten – d.h. fortschrittlichen – Willens sich aufmachten, herkömmliche Werte und Normen zu hinterfragen, um unbeschwert vom Ballast der Traditionen und dem festen Fundament einer bestehenden Ordnung die Anker zu lichten und auf dem hohen Meer der Emanzipation zu segeln, da sollte das wandernde Volk Gottes nicht zurückbleiben am Ufer einer altertümlichen Ordnung voller Gebote und Verbote. Und als es darum ging, alle Teilbereiche der Gesellschaft – von der Familie, über die Schule und Universität, bis zur Wirtschaft und Politik – zu demokratisieren, da sollte die Kirche nicht das Schlusslicht einer überholten Monarchie und

KARL GRAF BALLESTREM, geb. 1939 in Dresden, 1958-1965 Studium der Philosophie und Sowjetologie in Fribourg/Schweiz und Rom. Promotion 1965 (Doktorvater J.M. Bochenski); Assistent Professor am Rosary College, Chicago (1966) und an der University of Notre Dame (1967-71), Wissenschaftlicher Assistent am Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der LMU München (1971-1976), Habilitation (1976), Lehrstuhlvertreter am Geschwister-Scholl-Institut der LMU München (1977-1984), Inhaber des Lehrstuhls für Politikwissenschaft II an der Katholischen Universität Eichstätt (seit 1984), Professor an der Hochschule für Politik München (seit 1984).

Hierarchie bilden, sondern den anderen vormachen, wie aus dem Geiste christlicher Brüderlichkeit Herrschaftsfreiheit entstehen kann.

Schon damals haben Theologen und Politikwissenschaftler, allen voran Joseph Ratzinger und Hans Maier, den Enthusiasten des Fortschritts nachgewiesen, dass sie das Wesen der Kirche Christi ebenso wie das der Demokratie verkannten. Und wenn man auf die Entwicklung der letzten dreißig Jahre zurückblickt, so sieht man, dass sich die Ideen von 68 auch auf diesem Gebiet als Utopien erwiesen haben, die zwar im Bewusstsein einer ganzen Generation deutliche Spuren zurückließen, aber an der Realität gescheitert sind. Warum also das Thema noch einmal aufgreifen? Weil es in verschiedenen Gestalten immer wieder auftaucht und gerade heute wieder als aktuelles Thema empfunden wird. Kirche in der Demokratie – das ist und bleibt, theologisch gesprochen, ein Teil des Problems von Kirche und Welt; sozialwissenschaftlich gesprochen das Problem eines sozialen Subsystems, das von seiner Umwelt als Fremdkörper empfunden wird und entsprechende Irritationen auslöst. Kann, soll, muss sich dieses Subsystem zumindest soweit den Standards seiner sozialen Umwelt anpassen, dass es den vernünftigen Forderungen entspricht, die ein freies oder mündiges Subjekt an seine Lebensverhältnisse stellt? Müsste es nicht Kriterien rationaler Zustimmung genügen, indem es allen Mitgliedern Gleichberechtigung, Rechtssicherheit und Mitbestimmung garantiert?

Kirche und demokratische Kultur – ein berühmter Autor hat dieses Thema schon einmal vorbildlich abgehandelt. Ich meine Alexis de Tocqueville, dessen religionssoziologische Kapitel zu den interessantesten Aspekten seiner «Demokratie in Amerika» gehören (es sind die Kap. 2 und 9 im ersten, die Kap. 2, 5 und 6 im zweiten Band). Ich will mit Tocqueville beginnen und anschließend der Frage nachgehen, inwiefern die heutige Situation der Kirchen in Westeuropa mit Hilfe seiner Analysen und Prognosen verstanden werden kann. Zuletzt will ich versuchen, die Geschichte des Verhältnisses von Katholizismus und Moderne in groben Zügen zu skizzieren und einige Schlussfolgerungen daraus zu ziehen.

1. Kirchen in der Demokratie bei Tocqueville

Die Demokratie, die Tocqueville in den USA antrifft und beschreibt, ist nicht nur eine Regierungsform, sondern eine soziale Lebensform; sie betrifft nicht allein die Gesetze und Institutionen, sondern auch die Sitten und Kultur der Amerikaner. Durch zwei Eigenschaften lässt sie sich kennzeichnen: Erstens handelt es sich um eine allgemeine Kultur der Gleichheit, die sich gegen aristokratische Werte in jeder Form wendet; zweitens geht es um eine Regierungsform, die das Prinzip der Volkssouveränität auf allen Ebenen ernstnimmt. Die Gefahren dieser Demokratie sind für

Tocqueville offensichtlich: Zum einen Gefahren für die Freiheit, die durch Gleichmacherei, Druck der öffentlichen Meinung und die «Tyrannei der Mehrheit» bedroht wird; zum anderen Gefahren für die Stabilität der Ordnung, wenn in den Personen und Gesetzen der Regierung der veränderliche Wille der Mehrheit zum Ausdruck kommt. Was Tocqueville an Nordamerika fasziniert und für Europa hoffen lässt ist, dass die dortige Demokratie zugleich freiheitlich und stabil ist. Die Gründe dafür sucht er nicht zuletzt in den Sitten der Menschen, die er als «Gewohnheiten des Herzens» (*habitudes du coeur*) umschreibt, aber auch in einem weiteren Sinne als «den ganzen sittlichen und geistigen Zustand eines Volkes» (*l'état moral et intellectuel d'un peuple*). In diesem Zusammenhang studiert er die Religiosität der Amerikaner: Sie trägt wesentlich dazu bei, dass das alltägliche Leben der Bevölkerung, vor allem das Privatleben, sich in ruhigen und menschenwürdigen Formen vollzieht.

Tocqueville war offensichtlich erstaunt über die lebendige und selbstverständliche Religiosität der Amerikaner, kam er doch aus einem Land, das eine erste große Welle der Säkularisierung und Entchristlichung soeben erlebt hatte. Und natürlich kannte er die Theorien der Aufklärung, nach denen Religion eine Funktion von Armut, Dummheit und Abhängigkeit der Menschen ist und mit dem Fortschritt von Bildung und Emanzipation verschwinden wird. Nun fiel ihm auf, dass die arme und ungebildete Masse der Bevölkerung in Frankreich fast durchwegs areligiös war und von der Kirche entfremdet dahinlebte, während der durchschnittliche Amerikaner, obwohl wohlhabender, gebildeter und freier, in der Regel religiös war (I, 445; die Seitenangaben beziehen sich auf die zwei-bändige deutsche Ausgabe Zürich [Manesse] 1987). Das veranlasste ihn, über Religion als solche nachzudenken, die für jeden halbwegs nachdenklichen, einen Sinn des Lebens suchenden Menschen offenbar keine Nebensache, sondern «nur eine besondere Form der Hoffnung selbst ist»; der Unglaube daher eine Form von Depression, von «geistiger Verwirrung», die zwar zeitweise überhand nehmen kann, aber letztlich führt ein «unsichtbarer Hang» die Menschen doch wieder zur Religion zurück (I, 447).

Von eigenartiger Intensität sind die Sätze, in denen Tocqueville, persönlich ein Agnostiker, von der Bedeutung der Religion für das Leben des Einzelnen und die Ordnung der Gesellschaft spricht. Das Handeln der Menschen – so die Prämisse – sei ganz stark geprägt von ihren Vorstellungen von Gott, der Seele, dem Jenseits, den daraus resultierenden Werten und Pflichten. «Zweifel in diesen grundlegenden Dingen gäbe ihr Tun dem Zufall preis und verurteilte sie ... zu Unordnung und Ohnmacht... Wird die Religion in einem Volke zerstört, so bemächtigt sich der Zweifel der höchsten Bereiche des Geistes und lähmt alle anderen zur Hälfte... Ein solcher Zustand muss unvermeidlich die Seelen zermürben; er schwächt

die Spannkraft des Willens und bereitet die Bürger auf die Knechtschaft vor» (II, 34–36). Die Verwirrung der Maßstäbe, die dadurch eintritt, bringt so viel Unsicherheit hervor, dass die Menschen zumindest in materieller Hinsicht Sicherheit suchen. Und deshalb «schaffen sie sich einen Herrn an» (II, 37). Toqueville vermutet deshalb einen engen Zusammenhang zwischen Gläubigkeit und politischer Freiheit. «Ich bin geneigt zu denken, dass er (der Mensch), ist er nicht gläubig, hörig werden, und ist er frei, gläubig sein muss» (II, 37). Das Gefühl der eigenen Würde eines von Gott geliebten Menschen; das von der öffentlichen Meinung unabhängige Wissen um Handlungsnormen; das Bewusstsein, zu einer Gemeinschaft der Gläubigen zu gehören; dies alles gibt dem religiös gebundenen Menschen eine innere Unabhängigkeit, die ihn weitgehend immun macht gegen die Despotie eines Einzelnen wie gegen die demokratische Tyrannei der Mehrheit.

Warum ist der durchschnittliche Amerikaner so religiös? Warum blühen die Kirchen und Sekten, ohne sich gegenseitig zu bekriegen? Der wichtigste Grund – so Tocqueville – sei die *Trennung von Kirche und Staat*. Er erklärt dies so: Nachdem die Triebkräfte der Religion in der Natur des Menschen liegen, braucht sie weltliche Macht nicht zu ihrer Unterstützung. Im Gegenteil: Wenn sie sich mit weltlicher Macht verbündet, zieht sie den Hass oder Verdacht auf sich, der den Mächtigen entgegengebracht wird. Und sie riskiert, zusammen mit der Regierung unterzugehen, die sie gestützt hat. Besonders wichtig ist die Trennung von Religion und Politik in der Demokratie: «Je mehr eine Nation sich demokratisiert und die Gesellschaften der Republik zuneigen, umso gefährlicher ist die Verbindung von Religion und Staatsgewalt; denn die Zeiten nahen, da die Macht von Hand zu Hand geht, da die politischen Lehren sich ablösen... Wo fände die Religion im Strom und Gegenstrom der menschlichen Meinungen einen Halt, wenn die Amerikaner, die alle vier Jahre ihr Staatsoberhaupt wechseln und alle zwei Jahre neue Gesetzgeber wählen ... (und) das politische Leben den Versuchen der Neuerer ausliefern, die Religion nicht irgendwo außerhalb gestellt hätten» (I, 450). Dieser Ort außerhalb der Politik ist die alltägliche Welt der Sitten und Gewohnheiten, die von der Religion beherrscht und geordnet wird. Auf diesem Wege schiebt die Religion der Phantasie des Volkes und dem Willen der Politiker manchen Riegel vor. Und nur mit dieser Einschränkung lässt sich Volkssouveränität vertreten: «Wie könnte die Gesellschaft dem Untergang entrinnen, wenn sich das sittliche Band nicht festigt, derweil das politische sich lockert? Und was soll man tun mit einem Volk, das als Herr seiner selbst nicht Gott untertan ist?» (I, 444).

Religion als in den Sitten verankerter Gegenpol zur Politik – das ist die eine Seite der Tocquevillschen Analyse. Die Anpassung der Religion an

die politische Kultur des Landes ist die andere Seite. Das Christentum könnte nicht so erfolgreich sein in den Vereinigten Staaten, wenn es demokratischen Grundwerten widerspräche. Denn: «Jede Religion wird von einer ihr verwandten politischen Meinung begleitet. Überlässt man den menschlichen Geist seiner Neigung, wird er die politische Gesellschaft und den Gottesstaat übereinstimmend ordnen; er wird, wenn ich so sagen darf, die Erde mit dem Himmel in Einklang zu bringen suchen» (I, 433). Die Protestanten brachten, nach ihrer Rebellion gegen die päpstliche Monarchie, ein republikanisches Christentum nach Amerika mit und gestalteten die Politik dem entsprechend. Aber auch die Katholiken in Amerika, vor allem irische Einwanderer, sind demokratisch gesinnt, obwohl man das Gegenteil vermuten könnte. Die strukturelle Analogie ist hier die Gleichheit, die in der absoluten Monarchie oft größer ist als in der Republik: Vor dem Priester sind alle Gläubigen gleich, so wie alle Menschen vor Gott (I, 434). Diese Interpretation ist nicht sehr überzeugend, denn erstens sind vor dem Priester – wenn damit der Papst gemeint ist – nicht alle gleich (der hierarchisch gegliederte Klerus ist das aristokratische Element in der Verfassung der katholischen Kirche); und zweitens ist es gerade nicht diese Gleichheit unter einem gemeinsamen Herrn, die für die Demokratie typisch ist. Vielleicht war Tocqueville selbst von seiner Deutung nicht ganz überzeugt, auf jeden Fall schiebt er gleich einen handfesteren Grund nach, warum die amerikanischen Katholiken Demokraten sind: «Die meisten Katholiken sind arm, und daher ist es für sie notwendig, dass alle Bürger regieren, wenn sie selbst zur Regierung gelangen wollen» (I, 435).

Der Erfolg des Christentums in den Vereinigten Staaten wird also von Tocqueville auch dadurch erklärt, dass die Grundwerte und Interessen der christlichen Kirchen der demokratischen Kultur ihrer Umwelt nicht widersprechen, sondern als Träger dieser Kultur erscheinen. Dazu gehört aber auch, dass sich die christlichen Kirchen in ihrer Verkündigung dieser Kultur anpassen. Er beobachtet, dass die amerikanischen Geistlichen aller christlichen Konfessionen sich auf die wesentlichen Inhalte ihres Glaubens und auf die wichtigsten moralischen Gebote beschränken, an denen sie kompromisslos festhalten (z.B. am Gebot der ehelichen Treue), dass sie ansonsten jedoch dem Leben – z.B. der Leidenschaft der Amerikaner für das Geldverdienen – offen und pragmatisch gegenüberstehen.

Tocqueville schreibt das alles mit einem Blick auf Europa. Er fürchtet, dass Europa künftig zwischen Demokratie und Despotie hin- und herschwanken wird, weil ihm gerade die Sitten der Amerikaner fehlen, die eine stabile Freiheit ermöglichen. Das Erlöschen der Religiosität in Europa, besonders in Frankreich, hat daran einen großen Anteil. Wie konnte es dazu kommen, wenn Religion aus der Natur des Menschen hervorgeht? Als spezifische Ursache nennt er die «enge Verbindung von Politik

und Religion... In Europa hat es das Christentum zugelassen, eng mit den weltlichen Mächten verknüpft zu werden. Heute stürzen diese Mächte, und es liegt unter ihren Trümmern wie begraben.» (I, 454). Die katholische Kirche in Frankreich, eng mit den Interessen des Ancien Régime verknüpft, teilt das Schicksal der Erben dieses Régimes und stellt sich auf die Seite der Feinde der Demokratie. Sie sollte lernen, dass sie nichts zu fürchten hat, wenn sie sich auf die Seite der Demokratie stellt, der – nach dem Willen der Vorsehung – offensichtlich die Zukunft gehört. Das bedeutet freilich nicht, dass sie sich einer fortschrittlichen Regierung anbieten soll, um deren Schutz zu genießen. Denn daraus ergäbe sich «die hassenswerteste aller menschlichen Institutionen, eine politische Religion, eine Religion im Dienste der Regierung, die dieser hilft, die Menschen zu unterdrücken, statt sie auf die Freiheit vorzubereiten» (Rede in der Abgeordnetenversammlung vom 17.01.1844; *Moniteur Universel* S. 93; zit. in: Doris S. Goldstein: *Trial of Faith. Religion and Politics in Tocqueville's Thought*, N.Y. 1975, 45).

2. Kirche und Demokratie in Westeuropa

Natürlich lässt sich das, was Tocqueville vor mehr als 160 Jahren über das Verhältnis von Religion und Politik, von Kirche und Demokratie in den USA und Frankreich geschrieben hat, nicht unmittelbar auf das heutige Westeuropa übertragen. Vorbildlich ist seine Analyse aber in dem Sinne, dass er Begriffe, Thesen und Argumente eingeführt hat, die das Problembewusstsein geschärft haben und als Ausgangspunkt aktueller Fragestellungen dienen können. Vier Punkte möchte ich noch einmal hervorheben: (1) Seinen umfassenden und differenzierten Begriff der Demokratie: Umfassend genug, um eine Kultur der Gleichheit und Mitbestimmung zu bezeichnen; differenziert genug, um zwischen Freiheit und Gleichheit, liberalen Grundrechten und demokratischem Mehrheitsprinzip, Verfassungsstaat und Volkssouveränität zu unterscheiden – Unterscheidungen, ohne die weder von Demokratie in der Kirche noch von Kirche in der Demokratie mit der nötigen Klarheit gesprochen werden kann. (2) Die Einsicht, dass die freiheitliche Demokratie von Voraussetzungen lebt, die sie nicht selbst garantieren kann (Böckenförde *avant la lettre*), die nämlich in den «Gewohnheiten des Herzens» der Bevölkerung liegen, besonders in religiösen Überzeugungen, die von der Freiheit und Gleichheit der Menschen vor Gott ausgehen. (3) Das eigentümliche Spannungsverhältnis zwischen Religion und Politik, die einerseits die Tendenz haben, sich einander anzugleichen, andererseits gut daran tun, Distanz zu wahren. Religion beeinflusst die demokratische Kultur, in der sie lebt, und wird von ihr beeinflusst. Aber die Kirchen sollten möglichst unabhängig vom

Staat und von den jeweils Mächtigen sein. (4) Die Entchristlichung Europas wird als Folge einer zu engen Interessenverknüpfung von Kirche und Staat interpretiert. Für die Zukunft freiheitlicher Demokratien in Europa lässt dies nichts Gutes erwarten.

Nehmen wir diese Gedanken als Ausgangspunkte für einen Blick auf die aktuelle Situation in Deutschland (und Europa), so ergeben sich interessante Fragen: Leben wir in einer demokratischen Kultur im Sinne Tocquevilles? In vieler Hinsicht wird man diese Frage bejahen können. Der hohe Wert der Gleichheit in unserer Gesellschaft, wie er sich etwa in der Identifikation von Gerechtigkeit mit Gleichheit (Ungleichheit ist immer begründungspflichtig), im Fehlen aristokratischer Werte in der Erziehung, im Misstrauen gegenüber Eliten aller Art (vor allem Machteliten) zeigt, kann hier als Beispiel dienen. Auch der hohe Wert demokratischer Mit- und Selbstbestimmung, die weit verbreitete Auffassung von Repräsentation als Auftragshandeln, die zunehmenden Sympathien für Volksentscheide wären hier zu nennen. In einer Hinsicht jedoch scheint sich Tocqueville, was die Zukunft der Demokratie angeht, getäuscht zu haben. Er meinte, dass durch die Abschaffung der sozialen Differenzierung, wie sie für aristokratische Gesellschaften typisch ist, eine weitgehende Vereinheitlichung der Lebensverhältnisse und Überzeugungen eintreten würde: eine mittelständische Gesellschaft mit gleichen Grundwerten und von der öffentlichen Meinung verbreiteten, durchschnittlichen Überzeugungen. Stattdessen ist eine Entwicklung eingetreten, die man als funktionale Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche oder Subsysteme, als Pluralisierung von Lebensformen und Überzeugungen, als Individualisierung von Lebensentwürfen und Entscheidungen bezeichnet hat. Diese Entwicklung, bei der das Fundament gemeinsamer Werte und Überzeugungen abschmilzt, wird vielfach als Zuwachs an Freiheit empfunden.

Was bedeutet es für die Kirche Christi, in einer demokratischen, sozial differenzierten, pluralistischen und individualistischen Gesellschaft zu leben? Welche Optionen hat sie? Wenn man einmal von der theologischen Dimension der Frage absieht, scheinen ihr zwei Alternativen offenzustehen: Entweder sich der demokratischen Mehrheitskultur anzupassen (d.h. die Grundwerte dieser Kultur für sich selbst anzunehmen, um von ihr akzeptiert zu werden und in ihr wirken zu können), oder von den Möglichkeiten der sozialen Differenzierung Gebrauch zu machen, um ein Subsystem mit starken Eigenwerten aufzubauen. Es wäre durchaus denkbar und möglich, dass die Kirche ganz bewusst eine Gemeinschaft bildete, in die man vor den Anstrengungen und Enttäuschungen der modernen Welt und ihrer demokratischen Kultur flüchten könnte: Eine Gegenwelt also, die das Heilige in einer profanen, das Sakrale in einer entzauberten, das Wunderbare in einer durchrationalisierten Welt zum Ausdruck brächte.

Ein Lehramt, das in einer vom Relativismus zersetzten Welt die unveränderliche Wahrheit, in einer schnelllebigen Welt die Tradition hochhielt. Eine Gemeinschaft, die in einer Welt auf sich selbst gestellter Subjekte den Schwachen Fürsorge und Zuflucht böte. Eine paternalistische Ordnung in einer vaterlosen Gesellschaft. Eine hierarchische Insel im Meer demokratischer Mittelmäßigkeit.

Die Wirklichkeit in Deutschland sieht bekanntlich ganz anders aus. Die Anpassung an die demokratische Kultur ist weit fortgeschritten, nicht nur bei den Protestanten, die seit langem in diese Richtung vorangehen, sondern auch bei den Katholiken. Von einem alten Herrn in Rom regiert zu werden, wird offenbar als peinlich empfunden, und Priester betonen bei jeder Gelegenheit, dass sie auch nichts Besseres oder Vornehmeres seien als jeder andere mündige Christ. Interessanter als diese offensichtlichen Formen der Distanzierung von den monarchischen und aristokratischen Elementen der Kirchenverfassung ist jedoch die Demokratisierung der Verkündigungspastoral. Seit langem beobachte ich mit Interesse, wie die Prediger mit der Macht Gottes umgehen. Das Thema ist schwer zu vermeiden, weil auf fast jeder Seite des Alten und Neuen Testaments davon die Rede ist. Aber sie schaffen es fast immer, die entsprechende Stelle zu umgehen oder so umzudeuten, bis nur mehr ein liebender, barmherziger, mitleidiger und ziemlich kumpelhafter Gott übrigbleibt – und aus dem Herrn Jesus Christus der Freund und Bruder geworden ist. Das Ganze ist natürlich gut gemeint: Um keine unzeitgemäße Drohbotschaft zu verkünden, nimmt man eine Halbierung der Botschaft in Kauf. Dennoch fragt man sich, woran die Prediger bei solcher Verkündigung denken oder eben nicht denken. Denken sie nicht an Nietzsche, dessen Zarathustra herausfindet, dass Gott am Mitleid gestorben ist (was ja nichts anderes heißt als dass der Glaube stirbt, wenn Gott nur mehr aus Mitleid besteht)? Wissen sie nichts von der Feuerbach-Falle, in die jeder hineintappt, der sich einen gefälligen Gott zurechtlegt? Wo bleibt der mündige Christ, wenn man dem Hörer die Verantwortung für seine Taten nicht mehr zumuten will? Wie dem auch sei, der Erfolg der demokratischen Pastoral ist durchschlagend: die Furcht des Herrn ist den Gläubigen gründlich ausgetrieben worden (wie aus Umfragen klar hervorgeht, aber auch aus der Praxis der immer weniger werdenden Kirchgänger: fast niemand geht zur Beichte, fast alle zur Kommunion). Das Beispiel belegt negative strukturelle Analogien zwischen demokratischer Kultur und verkündeter Lehre: Elemente der Tradition, die monarchische, aristokratische, gar absolutistische Denkmuster verraten könnten (wie die Allmacht Gottes), werden ausgeblendet. Betont man dagegen das Gottesvolk, die Kirche als *Communio*, die konziliaren, kollegialen und synodalen Strukturen der Kirche, so werden positive strukturelle Analogien sichtbar.

Ein weiterer Gedanke Tocquevilles regt zum Nachdenken an: Religion blüht, wenn sie in den Sitten der Menschen verwurzelt ist; aber sie kann dort nur verwurzelt bleiben, wenn sie die notwendige Distanz zur politischen Macht wahrt. Die Entchristlichung Europas hat viel damit zu tun, dass die Kirchen die Nähe zum Staat gesucht haben, sei es um sich unter seinen Schutz zu stellen, sei es um ihn zu instrumentalisieren. Dass sie sich dabei oft auf die Seite der Feinde der Demokratie gestellt haben, lässt die Zukunft der Demokratie in Europa in düsterem Licht erscheinen. Prophetische Worte! Aber wie weit sind sie richtig, haben sie sich empirisch bewährt?

Frankreich selbst scheint als Gegenbeispiel in Frage zu kommen, haben doch über hundert Jahre einer mehr oder weniger strikten Trennung von Kirche und Staat nichts daran geändert, dass Frankreich zu den am meisten entchristlichten Ländern Europas gehört. Doch hier ist Vorsicht angebracht. Zum einen ist zu bedenken, dass die katholische Kirche in Frankreich lange Zeit gebraucht hat, bis sie die Demokratie im Allgemeinen, die Trennung von Kirche und Staat im Besonderen akzeptiert hat. Bis nach dem zweiten Weltkrieg hat sie die Nähe zum Staat gesucht und – wenn sie ihr geboten wurde (wie im 2. Kaiserreich und unter Pétain) – auch angenommen. Zum anderen zeigt das Beispiel Frankreichs, dass die Frage, wie christlich eine Bevölkerung ist, nicht rein quantitativ beantwortet werden kann. Auch wenn heute nur 10% der französischen Katholiken jeden Sonntag zur Kirche gehen, kamen in der zweiten Hälfte des 20. Jh. wohl die meisten Ideen und Bewegungen zur geistlichen Erneuerung des Katholizismus aus Frankreich (ich denke an den sog. «renouveau catholique»; vgl. M. Albert in E. Gatz 1998, 214–218). Das Beispiel Frankreichs ist deshalb kaum geeignet, Tocquevilles These zu widerlegen, sondern eher zu zeigen, dass in einer seit langem entchristlichten Gesellschaft und in einem Staat, der die Kirchen prinzipiell nicht fördert, religiöse Gruppen sich auf ihre eigenen Kräfte (und die des Heiligen Geistes) besinnen müssen. Noch sind sie nicht sehr zahlreich, aber sie leben ihr Christentum bewusst und intensiv und wirken in ihre Umgebung hinein (ich denke an die Ausstrahlung, die von Orten wie Taizé, Parais-le-Monial, Vézelay usw. ausgeht).

Um Tocquevilles These zu überprüfen, wäre es notwendig, in komparativen Europastudien zu untersuchen, ob zwischen der Entwicklung religiöser Überzeugungen und dem Grad kirchlicher Integration auf der einen Seite, Formen des Staat-Kirchen-Verhältnisses auf der anderen Seite signifikante Korrelationen bestehen. Material für solche Untersuchungen liegt inzwischen vor (v.a. in den European Value Surveys von 1981, 1990 und 2000 und in den Arbeiten des Europäischen Konsortiums für Staats-Kirchen-Forschung), aber Studien, die gerade diesen Zusammenhängen nachgehen, sind – so weit ich sehe – noch nicht vorhanden. Als ein

(freilich nicht entscheidendes) Indiz für Tocqueville kann man ansehen, dass von allen europäischen Ländern die kirchliche Desintegration in den staatskirchlich organisierten protestantischen Ländern Nordeuropas am weitesten fortgeschritten ist und die Kirchen selbst damit begonnen haben, sich aus der Umarmung des Staates zu befreien (z.B. in Schweden). Auch in Deutschland ist, angesichts einer seit den 60er-Jahren ständig schwindenden Kirchlichkeit der Bevölkerung, das Staat-Kirchen-Verhältnis nicht zufällig wieder zu einem viel diskutierten Thema geworden.

Wenn ich hier – im Anschluss an Tocqueville – überlegt habe, welche Optionen die Kirche in der Demokratie hat: Entweder sich der demokratischen Kultur anzupassen, oder von den Möglichkeiten Gebrauch zu machen, ein Subsystem mit starken Eigenwerten auszubilden; entweder die Nähe zum Staat zu suchen, um Einfluss zu nehmen auf die Politik, oder Distanz zu halten, um der eigenen Identität und Glaubwürdigkeit willen; so ist mir natürlich bewusst, dass die Antwort der Kirche auf diese Fragen letztlich theologisch begründet werden muss. Und obwohl ich kein Theologe bin, glaube ich zu verstehen, warum auch diese (ekklesiologische) Antwort schwierig ist. Denn einerseits ist klar, dass das Gottesvolk – weder als Ganzes, noch in seinen eminenten Teilen – souverän ist. Es hat einen Auftrag erhalten, hat ein Testament zu erfüllen, eine Tradition zu bewahren. Diese «Fremdbestimmung» der Kirche («nicht ihr habt mich gewählt, sondern ich habe euch gewählt») setzt ihrer Fähigkeit zu Kompromissen und Anpassungen Grenzen, lässt sie altmodisch erscheinen, gibt ihr aber auch einen langen historischen Atem und eine gesunde Skepsis gegenüber Modeerscheinungen des Zeitgeists. Andererseits soll sie nach dem Willen ihres Gründers eine Kirche aller, nicht einer kleinen Gruppe Auserwählter oder Eingeweihter sein, eine missionarische Kirche, eine Weltkirche. Sie muss daher zu allen sprechen, allen verständlich sein, zu allen Orten und Zeiten, auch in der modernen Demokratie.

Wir wollen uns hier nicht weiter auf dieses Gebiet vorwagen. Statt dessen soll abschließend etwas über das Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne gesagt und in groben Zügen die Geschichte dieses Verhältnisses erzählt werden.

3. *Katholizismus und Moderne*

An die erste Epoche dieser Geschichte will ich nur kurz erinnern. Sie betrifft die Auseinandersetzung der Kirche mit den Ideen der Aufklärung, ihr Schicksal in der Französischen Revolution und unter Napoleon, die Verdammung der Prinzipien der Revolution (darunter Menschenrechte und Demokratie) durch die Päpste der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Die zweite Epoche beginnt mit Pius IX. und endet mit Pius XII. Die Kirche verliert ihren Staat und zieht sich in eine große geistige Burg zurück. Das Innere dieser Burg erinnert stark an die Gegenwart gegen die Moderne, von der bereits oben die Rede war: Eine hierarchische Struktur mit einem unfehlbaren Papst an der Spitze; klare Weisungen des Lehramts und fügsame Gläubige; eine eigene Philosophie und Weltanschauung (die Neu-Scholastik); eine weltweite Burg, deren Mauern entlang den geschlossenen katholischen Milieus errichtet waren; und innerhalb dieser Mauern blühten kirchliche Werke in großer Zahl: Klöster, Schulen, katholische Vereine, Krankenhäuser. Obwohl aus der Defensive entstanden, verschanzten sich die Katholiken keineswegs hinter ihren Mauern. Im Bewusstsein, zwar von Feinden umgeben, aber auch im Besitz der Wahrheit und auf dem richtigen Weg zu sein, schwärmten sie in die Welt hinaus: Es ist die große Zeit der Weltmission, der Konversionen zum Katholizismus, und dort, wo es die Kirche gestattete, des politischen Engagements katholischer Laien.

Wer aus einem katholischen Milieu stammt und etwas vom Leben seiner Eltern, Großeltern, Urgroßeltern weiß, kann von den Stärken dieses Systems erzählen: z.B. vom Klerus, der so zahlreich, gut ausgebildet und moralisch hochstehend war wie vermutlich nie zuvor in der Kirchengeschichte; von den geistigen und karitativen Tätigkeiten der katholischen Laien, z.B. im Akademikerverband, in der Görresgesellschaft, in Vinzenzvereinen; von der Schönheit des sakramentalen Lebens in stillen Messen und feierlichen Liturgien; insgesamt vom Bewusstsein der Sicherheit, Geschlossenheit, der Liebe zur Kirche, der Loyalität zum Papst. Meine Generation hat noch die letzten Ausläufer dieser Epoche bewusst erlebt. Wenn wir das Lied schmetterten: «Ein Haus voll Glorie schauet, weit über alle Land», haben wir etwas von der Stärke unserer Burg gespürt.

Aber die hatte auch ihre Schwächen. Dazu gehörte eine starke Verrechtlichung der Beziehungen mit Geboten, Verboten und Sanktionen für alle denkbaren Situationen. Eine strikte Disziplin, die gnadenlos sein konnte. Eine gewisse geistige Enge, gepaart mit Überheblichkeit gegenüber Andersdenkenden. Katholische Intellektuelle wurden zurückgepfiffen, verloren Lehrbefugnis und Publikationsrecht, sobald sie von der definierten Lehre abwichen und Elemente fremder Denksysteme aufnehmen wollten.

Die nächste Epoche beginnt nach dem zweiten Weltkrieg, erste Zeichen sind schon bei Pius XII. sichtbar, mit Johannes XXIII. tritt sie offen hervor. Zu den Gründen, die diese Epoche herbeigeführt haben, gehören so unterschiedliche Dinge wie die Erfahrungen mit den totalitären Diktaturen, in denen die Kirche die Freiheit eines liberalen Rechtsstaats schmerzlich vermisste; aber auch die Erkenntnisse Jacques Maritains in den USA, der – darin ein zweiter Tocqueville – das Gedeihen der Religion in der libera-

len Demokratie beobachtete und großen Einfluss auf die beiden Konzilspäpste ausübte. Es ist die Epoche der Öffnung der Kirche zur modernen Welt. Um im Bild von vorhin zu bleiben: Die Burg öffnet zunächst einzelne Fenster, lässt frischen Wind herein, dann schleift sie die eigenen Mauern; die Einwohner – allen voran der so menschlich anrührende Papst – treten hervor und sprechen zu allen Menschen guten Willens: Wir sind zu einem echten Dialog bereit. Auch wir können irren, auch wir sind durch unsere Überheblichkeit schuldig geworden, lasst uns von Gleich zu Gleich reden. Wir erkennen an, dass die moderne Welt in wesentlichen Teilen gut ist. Die Menschenrechte sind, recht verstanden, eine zutiefst christliche Idee. Die Religionsfreiheit ist ein Recht aller Menschen, auch in katholischen Staaten. Die Demokratie ist eine gute Regierungsform, die beste Alternative zu autoritären und totalitären Diktaturen. Lasst uns zusammen gegen das Elend der Welt kämpfen und für weltweite soziale Gerechtigkeit sorgen. (Die Einzelheiten dieser Rede sind in «Pacem in terris», «Gaudium et spes» und «Dignitatis humanae» nachzulesen.)

Aber auch in ihrem Inneren zeigt sich die Kirche in und nach dem II. Vatikanum auf eine Weise reformbereit, die den Grundwerten der demokratischen Kultur der Moderne entgegenkommt: Der Papst steigt von seinem Thron herab und stellt sich – als *primus inter pares* – in den Kreis seiner Bischöfe; das Volk Gottes wird aufgewertet, vom «Priestertum aller Gläubigen» ist die Rede; die Priester verlassen den Hochaltar und stellen sich in die Mitte der Gläubigen; die Volkssprache wird zur Sprache der Liturgie; Laienräte werden gegründet, die die Priester und Bischöfe beraten.

Was ist aus den Hoffnungen geworden, die uns damals erfüllt haben? Wenn ich auf Deutschland schaue, so haben sich viele Hoffnungen zer schlagen. Zwar haben wir gute Priester, die vor Arbeit fast umkommen, und engagierte Laien, die in Räten und Werken viel leisten. Wir haben christliche Politiker, die christliche Werte zu verwirklichen suchen und die Interessen der Kirche unterstützen (z.B. bei der Gründung einer katholischen Universität). Aber insgesamt kann von einer Revitalisierung des Katholizismus, gar von einer Verchristlichung der Gesellschaft keine Rede sein. Stattdessen ist die Entkirchlichung und Entchristlichung der Gesellschaft eine offensichtliche Tatsache, die sich an den Zahlen der Kir chenaustritte, der Gottesdienstbesucher und an Umfragen über religiöse Überzeugungen ablesen lässt. Wie der Religionssoziologe Michael Ebertz sagt: Die katholische Kirche in Deutschland hat sich von einer umfassenden, das Leben ihrer Mitglieder prägenden Überzeugungsgemeinschaft zu einer Dienstleistungsgesellschaft für Passageriten, ferner von einer Sakralkirche zu einer Sozialkirche entwickelt (ihr Glaube ist gering, aber ihre – vom Staat geförderten – sozialen Werke sind beachtlich). (Kirche im Gegenwind, Herder 1999, 2. Kapitel)

Diese Entwicklung, die bekanntlich bei den Protestanten viel früher einsetzte und noch radikaler durchschlug, führt in der Demokratie logischerweise auch dazu, dass der Einfluss christlicher Überzeugungen auf die Gesetzgebung schwindet. René Rémond hat das in seinem letzten Buch auf ganz Europa bezogen untersucht. Waren die Strafgesetze in Europa bis 1960 noch weitgehend durch die Sittenlehre der Kirchen geprägt, haben sie sich seither immer mehr von dieser Grundlage gelöst (die Entwicklung der Abtreibungsgesetze ist nur ein – wenn auch wohl das wichtigste – Beispiel). «Moral et légal coïncidaient: ils divergent aujourd’hui. C’est probablement l’aspect le plus neuf et le plus radical de la sécularisation» (Religion et société en Europe, 1998, 267). Diese Emanzipation der Gesetzgebung von den Zehn Geboten (der Erzbischof von Canterbury, Dr. Carey, spricht von einer «Privatisierung der Zehn Gebote») kann in einer pluralistischen Gesellschaft gewiss nicht nur als Verlust, sondern – vor allem für die Nicht-Christen – auch als Fortschritt der Freiheit gelten. Bezahlt wird dieser Fortschritt dadurch, dass die gemeinsame Wertgrundlage der Gesellschaft immer dünner und weniger tragfähig wird.

Nicht hinter jedem *post hoc* steht ein *propter hoc*. Ich bin weit davon entfernt zu behaupten, dass die Entchristlichung der europäischen Gesellschaften durch die Öffnung der Kirche zur Welt verursacht wurde oder – wäre das II. Vatikanum anders verlaufen – hätte verhindert werden können. Aber nachdenklich kann uns die Diskrepanz zwischen der Aufbruchstimmung von 1965 und dem Zustand des Jahres 2000 schon machen. Um es mit einem anderen Bild zu sagen: Mit weit ausgestreckten Armen und zum Dialog bereit geht die Mutter Kirche auf die moderne Welt zu; diese wendet sich freundlich lächelnd ab und geht weiter ihren Geschäften nach; aber gleichzeitig verliert die Mutter einen Großteil ihrer Kinder an diese Welt. Statt die Welt christlicher zu machen, wurde die Kirche weltlicher. Es liegt nahe, die Gründe dieser Entwicklung in der Logik des Dialogs zu suchen, den die Kirche geführt hat. Nicht in den Äußerungen des Lehramts, aber in der Sprache der Verkündigung, des Religionsunterrichts, des ökumenischen Gesprächs, der öffentlichen Stellungnahmen der Kirchen vor Ort kann man beobachten, was es heißt, den Gesprächspartner «dort abzuholen, wo er gerade steht». Häufig bedeutet es, nur das vorzutragen, was in den Ohren des Adressaten plausibel und konsensfähig klingt. D.h. man spricht von Gemeinplätzen, aber das Geheimnisvolle, Verstand und Willen Herausfordernde, Skandalöse der christlichen Botschaft lässt man aus (etwa wenn man statt vom Geheimnis der Eucharistie von der Mahlgemeinschaft spricht). Je mehr man jedoch die Ecken der eigenen Position abfeilt und den Reichtum des Glaubens versteckt (z.B. die manchen überaus peinliche Jungfräulichkeit Mariens), desto flacher wird das eigene Profil, desto ärmer die Botschaft, desto

geringer die Möglichkeit, sich mit dieser Kirche zu identifizieren. Ich verstehe deshalb die Versuche des römischen Lehramts, wieder mehr Profil zu zeigen, den Reichtum des Glaubens – samt seiner weniger «plausiblen» Aspekte – hochzuhalten und daran zu erinnern, dass zentrale Inhalte der Glaubens- und Sittenlehre nicht zur Disposition von Kompromissen stehen können. Denn ebenso wenig wie Kardinal Ratzinger sehe ich irgendeinen Grund für die Annahme, dass eine noch konsequentere Anpassung der Kirche an die moderne Welt eine Umkehr der Entchristlichungstendenzen bewirken könnte. Die Mauern wieder aufzurichten, wäre weder möglich noch wünschbar. Kein vernünftiger Mensch will in die Burg zurück. Der Dialog muss weitergehen. Aber: Wer sich weit aus dem Fenster hängt, muss auf beiden Füßen und auf festem Fundament stehen. Die Alternative lautet schon heute, noch mehr aber für die Zukunft: Salz der Erde oder säkularisierte Volkskirche. Ich bekenne mich zur kleineren, aber schmackhafteren Lösung des Problems.