

HANS MAIER · MÜNCHEN

DIE KATHOLIKEN UND DIE DEMOKRATIE

Wahrnehmungen demokratischer Entwicklungen im modernen Katholizismus

«Ich blicke um mich und sehe überall nur die Demokratie. Ich sehe die Sintflut steigen, immer weiter steigen, Ich würde wohl erschrecken als Mensch; ich erschrecke nicht als Christ, denn zur gleichen Zeit wie die Sintflut sehe ich auch die Arche.»

Diese Sätze stammen aus Reden, die der französische Katholikenführer Charles de Montalembert (1810-1870) im Jahr 1863 im belgischen Mecheln hielt.¹ In ihnen spiegeln sich Furcht und Hoffnung angesichts einer Epochenwende, die viele schon damals als endgültig und unwiderruflich erkannten, in der sie aber auch Gefahren und Risiken für die Zukunft sahen. Die «neue Zeit», in der die Demokratie in allen Ländern die Macht ergreifen würde, galt als unberechenbar, als ein Schritt ins Unbekannte. Was würde sie für Staat und Kirche bringen? Verfall, Anarchie, den Niedergang der Religion, das Ende des Christentums? Oder umgekehrt die Wiedergeburt der Kirche aus jenem Geist der Freiheit, der Achtung vor der Menschenwürde, den Menschenrechten, der – wenn auch manchmal in verzerrierter Form – in den modernen Revolutionen zutage getreten war?

I. DEMOKRATIE GEGEN KIRCHE

Am Anfang der Geschichte von Demokratie und Kirche in Europa steht ein historisches Paradox.² Man könnte es so formulieren: Dort, wo sich die moderne Demokratie in ihrer frühesten und geschichtsmächtigsten Form entfaltet hat, nämlich in den angelsächsischen Ländern vom 18. Jahrhundert an,³ dort vollzieht sich dieser Vorgang ohne Berührung mit dem Katholizismus; denn dieser ist in jenen Ländern auf eine Randposition beschränkt. Umgekehrt ist dort, wo Kirche und Demokratie in der Geschichte sich berühren und zusammenstoßen, in den europäischen Zentralländern, vorab in Frankreich im 18. und 19. Jahrhundert, der Begriff der Demokratie, nicht zuletzt unter der Nachwirkung der monarchisch-absolutistischen Vergangenheit, radikalisiert und zugleich – gemessen an der angelsächsischen Tradition – pervertiert worden. Der Unterschied zeigt sich, neben anderem, vor allem in einem für das Verhältnis beider Mächte entscheidenden Punkt: Die angelsächsische Demokratie ist nicht kirchen- und glaubensfeindlich, die kontinentale, wenigstens in

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mit-herausgeber der COMMUNIO.

ihrer frühen Gestalt in der Französischen Revolution, ist es; die erste duldet neben sich andere Kräfte, Kirchen, regionale Traditionen, eine freie Gesellschaft; die zweite duldet nichts neben sich, weder Korporationen noch einen Landschafts- oder Kirchenbürger noch eine Kirche, die einen nicht vom Staat abgeleiteten Charakter als *societas perfecta* für sich in Anspruch nimmt.⁴ Es ist für die Psychologie des kirchlichen Verhaltens gegenüber der Demokratie im 19. Jahrhundert entscheidend, dass der Kirche die Erfahrung mit dem angelsächsischen *civil government* fehlt – das alles gilt als protestantische Sonderentwicklung außerhalb Kontinentaleuropas und ist es ja auch – und dass sie jene Form von Demokratie, mit der sie erstmals 1791 und 1793 konfrontiert wird, nämlich den umgestülpten Absolutismus des Jakobinerstaates, mit der Demokratie schlechthin identifiziert. So wird das Problem Kirche und Demokratie sozusagen in einer schiefen oder doch einseitigen Form zum Thema der Geschichte – ein Tatbestand, den man von vornherein bei der Beurteilung des Verhaltens beider Seiten berücksichtigen muss.

Die angelsächsische Welt mit ihrem vergleichsweise blässeren Kirchenbegriff und ihrer freieren Auffassung von Demokratie hat der modernen Demokratie nicht nur keinen Widerstand entgegengesetzt, sie hat ihr im Gegenteil, wie zuerst Tocqueville gesehen hat, vorgearbeitet.⁵ Weder England noch im besonderen die USA haben das spezifisch kontinentaleuropäische Phänomen des Kulturkampfes, also einer bewussten, mit staatlichen Mitteln vorangetriebenen Absetzung von der kirchlichen Vergangenheit gekannt. Ein großer Teil der neuen Ideen, die in der amerikanischen und französischen Revolution aufstiegen, war im Protestantismus calvinistischer oder freikirchlicher Observanz bereits heimisch gewesen, und wo die evangelischen Länder mit den demokratischen und liberalen Ideen in Berührung kamen, verschmolzen sie diese vielfach mit ihrem religiösen Ethos. Während sich auf dem Kontinent der weltliche moderne Staat aus einer Revolte gegen die Religion entwickelte, verdankte er seine Existenz in den angelsächsischen Ländern weitgehend dem Einfluss althergebrachter Glaubensgemeinschaften. Vor allem in Nordamerika unterschied man von Anfang an deutlich zwischen Zivilgewalt und Religion – keineswegs aus Abneigung, sondern aus Wohlwollen gegenüber den – dort zahlreichen – Glaubensgemeinschaften und Kirchen.

Eben diese besonderen politischen und religiösen Voraussetzungen fehlten auf dem Kontinent; die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Demokratie hat sich deshalb hier in ganz anderer Form vollzogen als in England und Amerika. Vor allem: Wir haben es hier, zumal in Frankreich, mit einer kompakten Einheit von Kirche und politischer Welt zu tun, die nie die Lockerungsbewegungen des angelsächsischen *civil government* durchgemacht hat. Zumal in Frankreich sind Kirche und Staat geschichtlich zusammengewachsen in der «im Taufbecken von Reims gewiegten» Monarchie. Diese Ordnung der Dinge hatte sich den Geistern so stark eingepägt, dass selbst die Revolutionäre an ihr festhielten: Sie konnten sich nicht vorstellen, dass die Umwandlung, die 1789 begann, sich nur auf den Staat erstrecken sollte; vielmehr versuchten sie, mit dem Staat zugleich auch die Kirche demokratisch zu reformieren. Die alte Einheit von Kirche und Politik sollte bewahrt werden – nur eben in neuen, demokratischen Formen. Und hier beginnt das zweite historische Paradox: Gerade die Leidenschaft, mit der die Revolutionäre an der Einheit von

Staat und Kirche festhielten – «eine römische und katholische Leidenschaft», wie der Historiker Matthiez treffend gesagt hat – führte den Konflikt mit der Kirche herbei. Denn dieser Konflikt entzündete sich nicht an etwaigen Trennungsabsichten der Revolutionäre, ganz im Gegenteil: Gerade die zu weitgehenden *Verschmelzungsabsichten*, wie sie in der staatlichen Zivilverfassung des Klerus und in der geplanten Vereinigung der kirchlichen und staatlichen Wahlkörper ihren Ausdruck fanden, haben das Zerwürfnis unvermeidlich gemacht.⁶

Und es hat etwas fast Rührendes, wie die Revolutionäre auch nach dem Scheitern des Arrangements mit den Kirchen an ihrem Traum von der religiös-politischen Einheit festhalten und in Robespierres Republik der Tugend säkularisierte Formen der Religion aus katholischen Kultresten entwickeln.

Das Experiment einer revolutionären Verschmelzung von Kirche und Demokratie, das auch auf katholischer Seite Anhänger fand – immerhin leistete ein Drittel des katholischen Klerus den Eid auf die Zivilverfassung –, ist nach kurzem Anlauf gescheitert. Seine Verfechter haben ihren Irrtum größtenteils mit der Guillotine bezahlt. Die Gründe für den Fehlschlag liegen auf der Hand. Die Revolution wollte nicht eine geordnete Zusammenarbeit, sondern die Unterordnung und Einverleibung der Kirche, und die demokratisch-presbyterianische Basis in der französischen Geistlichkeit erwies sich auf die Dauer als zu schmal, um diesem Willen eine ernsthafte Alternative entgegenzusetzen. Das katholische Frankreich war nicht das England Cromwells. Wenn die christlich-demokratischen Schwärmergruppen der Revolution eine politische Ordnung erstrebten, die, wie einer ihrer Sprecher es ausdrückte, «das Evangelium und die Gesetzgebung, die Kirche und den Staat, die Sitten und Gesetze, Gott selbst und die Menschen völlig miteinander mischt und vereint»,⁷ so war eine solche Ordnung in dem totalen Staat Robespierres zwar für einen Augenblick tatsächlich realisiert; aber es konnte kein Zweifel darüber bestehen, dass sie gänzlich unvereinbar war mit dem Geist des Christentums. Denn die christliche Scheidung der Gewalten, die Gott und dem Kaiser nicht das Gleiche, sondern das Seine gibt, schließt den Gedanken einer Souveränität aus, welche die politische und die kirchliche Welt zugleich umfasst. Die Grenze zwischen religiöser und politischer Gewalt kann, wie die Geschichte der Kirche zeigt, nicht einmal nach der Theokratie hin ungestraft überschritten werden. Vollends unverträglich aber mit der christlichen Weltauffassung ist der Versuch, den Staat zu vergotten. Solange die Revolution «Kirche» blieb, war eine Verständigung zwischen Katholizismus und Demokratie ausgeschlossen.

So versteht man, dass der Gedanke einer Verbindung von Christentum und Demokratie oder gar einer «christlichen Demokratie» nach der blutigen Erfahrung der Revolution für ein halbes Jahrhundert undiskutabel geworden war, und zwar nicht nur in Frankreich, sondern im ganzen katholischen Europa. Ja, die Kirche nahm es, um ein Schisma ähnlich dem in England zu vermeiden, in Kauf, dass sie von Napoleon I., der staatskirchlich gesinnt und einem reinen Ordnungskatholizismus verpflichtet war, «gerettet» wurde – von Napoleon, der im Konkordat von Fontainebleau ihre hierarchische Struktur aufs neue anerkannte und staatlicherseits für verbindlich erklärte, damit den «Krater der Revolution» (Sybel) auch in religiöser Hinsicht schließend.

Zwar ist der Gedanke der Versöhnung von Kirche und Demokratie in der Zeit des Kaiserreiches und in der nachfolgenden Restaurationsepoche nicht völlig untergegangen. Er wirkte weiter, wenn auch auf schmale Zirkel beschränkt und von den Zentren des politischen und religiösen Lebens abgedrängt, um in revolutionären Zeiten, so 1830 und 1848, plötzlich wieder an die Oberfläche emporzuschlagen. Erinnert sei an die bedeutende und tragische Gestalt des bretonischen Abbés Lamennais, der dem modernen Katholizismus erstmals ein Bewusstsein seiner veränderten Lage in einer sich demokratisierenden Gesellschaft gab und der 1830 unter dem Motto «Gott und die Freiheit» in seiner Zeitschrift «Avenir» für ein Bündnis der Katholiken mit der demokratischen Bewegung eintrat.⁸ Aber diese Strömung war politisch nicht stark genug, um gegen die antikirchliche, laizistische Bewegung wirksam anzukommen; und in religiöser Hinsicht hafteten ihr so viele spiritualistische und häretische Schlacken an, dass die Kirche sich nicht entschließen konnte, ihr Verdikt über diese Bewegung aufzuheben.

So blieb die Weiterentwicklung des Gedankens der christlichen Demokratie, oder zutreffender: der Mitarbeit von Christen in demokratischen Bewegungen und Einrichtungen zunächst der Praxis überlassen. Für diese aber waren um die Mitte des 19. Jahrhunderts nicht Frankreich, sondern Belgien, Holland, Irland, Deutschland die großen Experimentierfelder. Denn einmal fiel hier das konstitutionelle Alles oder Nichts – die Problematik des französischen Katholizismus – so gut wie völlig weg; und dann waren mehrere dieser Länder konfessionell gemischt, wodurch die entsprechenden katholischen Bewegungen und Parteien freieren taktischen Spielraum, auch gegenüber Rom, gewinnen konnten.⁹ So hat Belgien seit der staatlichen Verselbständigung nach 1830 in der École de Malines Formen eines in Parlament, Erziehungswesen und Presse höchst aktiven Laienkatholizismus entwickelt, der – ohne sich in allem an das theologische Konzept der Lamennais-Schule zu binden – mit dem Programm des «Avenir» «Gott und die Freiheit» ernst machte. Er arbeitete parlamentarisch eng mit den Liberalen zusammen.¹⁰ Auch in Holland entstand neben zwei protestantischen Parteien eine katholische Partei, ebenso in Luxemburg. Schließlich muss in diesem Zusammenhang der politische Katholizismus Deutschlands nach 1848 erwähnt werden, der unter Ketteler – die Chancen der Vereins- und Pressefreiheit im Rheinland und im liberalen Süden nutzend – zu einer starken öffentlichen Macht wurde und neben der herkömmlichen Verteidigung der kirchlichen Rechte und Freiheiten und dem Willen, die katholische Sache in dem sich bildenden deutschen Reich zur Geltung zu bringen, bereits auch eine betont soziale Tätigkeit entfaltete.¹¹

Auf dieser Basis eines pragmatischen, die Verfassungsfragen teils ausklammernden, teils liberal mit anderen Kräften lösenden Handelns hat sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine langsame Annäherung der Positionen von Demokratie und Kirche vollzogen – nicht in Form einer grundsätzlich neuen Verhältnisbestimmung, sondern auf dem Weg allmählicher, oft unbewusster gegenseitiger Einräumung politischer und kirchlicher Freiheiten. Gleichwohl kommt es nach dem historischen Schock der Französischen Revolution nicht zu einer eigentlichen Berührung zwischen beiden Institutionen, sondern nur zu einer Haltung des Indifferenz, des Respekts, der wohlwollenden Neutralität. Kirchenpolitisch ist diese Phase durch die Gestalt Leos XIII. und seiner Lehrschreiben zu Politik und Soziallehre

gekennzeichnet; und es ist gewiss mehr als ein historischer Zufall, dass Vincenzo Gioacchino Pecci als Nuntius in Belgien die neuentwickelten positiven Formen katholischer Selbstbehauptung im Verfassungsstaat aus eigener Anschauung miterlebt hatte.

II. DIE PHASE DER ANNÄHERUNG

Man muss, um diese neue Entwicklung zu verstehen, zunächst einen Blick auf die andere Seite, die demokratische Bewegung, den demokratischen Staat werfen. Auch hier hatte sich eine Wandlung vollzogen, die neue Möglichkeiten für das Verhältnis von Kirche und Demokratie eröffnete.

Fragt man sich, woher der große Schrecken, der Angstkomplex rührte, der die Kirche seit der Französischen Revolution befallen hatte, so muss man verschiedene Ursachen anführen. Einmal die Tatsache, dass jene Revolution beansprucht hatte, eine völlige Neuschöpfung des Gemeinwesens herbeizuführen, dass sie die politische Ordnung – und das gilt nicht erst für die Jakobinerherrschaft – als souveräne Setzung eines an vergangene Rechte nicht gebundenen, sondern augenblicklich im Hier und Heute sich realisierenden Gemeinwillens begriff. Sodann die Tatsache, dass die Souveränität des Gemeinwillens – in Fortsetzung älterer Souveränitätslehren – als prinzipiell unbegrenzt und unbegrenztbar angesehen wurde – als souverän auch gegenüber der Kirche. Und endlich die weitere Tatsache – die sich aus den beiden ersten ergab –, dass man bei dem radikalen Neubau der Gesellschaft im Raum zwischen dem abstrakten Individuum und dem abstrakten Staat keinerlei auf wohl-erworbene Titel gestützte gesellschaftliche Gebilde dulden wollte, entsprechend der generellen Verneinung aller historisch erwachsenen, nicht rational oder nach Nützlichkeit legitimierten Rechte und entsprechend einer prinzipiell monistischen Theorie des Volkswillens.¹²

Es braucht kaum ausdrücklich festgestellt zu werden, dass jene drei Prämissen der Revolution dem Begriff der Demokratie nicht notwendig wesenseigen, ja dass sie der in den angelsächsischen Ländern erwachsenen Form der Demokratie durchaus fremd sind. Ist doch die staatliche Gemeinschaft von den größten Denkern jener älteren demokratischen Tradition nicht als Schöpfung eines aktualistisch geschichts-entbundenen Gemeinwillens verstanden worden, der antithetisch in die Wucherungen «nur-historischer» Rechtsbildung einbricht; vielmehr hat man sie, im Sinne Burkes, immer verstanden als eine zeitüberdauernde Verbindung vergangener und gegenwärtiger Elemente, als eine «Gemeinschaft der Lebenden, der Toten und der Ungeborenen». Und ebenso fremd ist jenem älteren Denken die Vorstellung einer über dem gemeinen Recht stehenden, mit schrankenloser Verfügungsmacht begabten Volkssouveränität. Erst recht teilt sie nicht die Verfemung der «intermediären» Gewalten, der freien gesellschaftlichen Gebilde zwischen Individuum und Staat.

Ich kann hier nicht im einzelnen darstellen, wie jene radikalen Positionen des Rousseauschen Demokratie- und Staatsverständnisses im Lauf des 19. (und 20.!) Jahrhunderts in Frankreich durch Anpassungen an das angelsächsische Modell allmählich begradigt und teilweise abgebaut wurden;¹³ wie sich die rechtsstaatliche Komponente hier wie in anderen Ländern, die sich auf dem Weg zu Demokratie befinden (Belgien, Holland, Irland) allmählich verstärkte; wie das Verfassungs-

denken sich vom Modell einer unbeschränkten Volkssouveränität entfernte;¹⁴ wie endlich die soziale Frage und die Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung der Idee einer «*démocratie pure*», die auf dem abstrakten Individuum gegründet war, ohne die konkrete Sozialität des «*homme situé*» zu berücksichtigen, ein Ende machte. Ich will nur das Ergebnis dieser Entwicklung festhalten: Die Demokratie rückt allmählich von den oben geschilderten Positionen ab; sie wird, Zug um Zug, einer verfassungs- und rechtsstaatlichen, einer parteistaatlichen und pluralistischen Veränderung zugänglich. Das hieß aber für die Kirche, dass der frontale Gegensatz zur Demokratie sich abschwächte und dass an den drei bezeichneten Rückzugsstellen der radikalen Demokratie allmählich katholische Positionen neu ins Spiel gebracht werden konnten.

Hier hat zunächst jene Erscheinung ihren Platz, die man – einigermaßen missverständlich – als politischen Katholizismus bezeichnet hat. Er war seinem Wesen nach ein Ausgleichssystem. Bemüht um die Sicherung der kirchlichen Freiheiten, versuchte er, ein erträgliches Verhältnis zu der sich demokratisierenden Gesellschaft und zum Staat herzustellen; er zielte vornehmlich auf Verständigung, auf vertragliche, einvernehmliche Lösungen ab. Er war ein Appell an den «besser zu unterrichtenden» Souverän – ob dieser nun ein konstitutioneller Monarch oder eine liberale Parlamentsmehrheit war –, und seine Mittel waren politisch-parlamentarischer Art: Verbands- und Parteibildung, Einfluss auf Presse- und Erziehungswesen. Kennzeichnend für diesen politischen Katholizismus – dem die Kirche immerhin ihre Beheimatung im modernen Verfassungsstaat verdankt – ist eine im wesentlichen formale Auffassung der Demokratie. Der Staat ist für sie nur eine auf die allernötigsten Kompetenzen beschränkte Schutzorganisation, die über diesen Schutz hinaus keine weiterführenden Ziele verfolgen soll. So fallen – was für die Eindämmung der laizistischen «Gegenreligion» besonders wichtig ist – Erziehungs- und Schulwesen an die freien Kräfte der Gesellschaft, also an die Kirche, zurück. In diesem Zusammenhang ist der Komplex der Grundrechte besonders wichtig. Sie werden überwiegend als Abgrenzungen verstanden; es gibt noch kaum ein Bewusstsein ihrer Bedeutung für den Zusammenhalt des Ganzen. Die hier geschaffene Freiheitsphäre, im einzelnen ausgestaltet als Presse-, Versammlungs-, Koalitions-, Gewissensfreiheit, erlaubt es der Kirche, nachdem ihr Bündnis mit dem Fürstenstaat zerbrochen ist, durch den vorpolitischen Raum der Gesellschaft in die Öffentlichkeit zurückzukehren und in den demokratischen Institutionen aktiv zu werden.¹⁵

Die katholische Aktivität in und gegenüber dem demokratischen Verfassungsstaat ist freilich von Anfang an nicht auf das rein politische Feld beschränkt gewesen. Die größere Notwendigkeit des Eingreifens – und auch die größeren Chancen der Wirksamkeit – lagen im Bereich jener dritten Rückzugsstelle der Rousseauschen Demokratie, die ich mit den Stichworten Individuum, Staat, intermediäre Gemeinschaften angedeutet habe.¹⁶ Die Einsicht in die Bewegungsenergien der neuen industriellen Welt und die von ihr drohenden Gefahren hat die Hellsichtigen unter den katholischen Geistlichen und Laien schon bald nach 1848 veranlasst, sich vom Denkschema eines starren Gegenüber von Staat und Kirche zu lösen und statt auf institutionelle Abgrenzungen und staatliche Verbürgungen stärker auf eine gesellschaftlich-soziale Aktivität der Kirche zu dringen. Jahrhundertlang war das Problem Staat und Kirche vor allem ein Rechtsproblem gewesen, zu dessen Bewältigung das Instrument des Konkordats bereitstand. Jetzt, im demokratischen Zeitalter, wurde

es ein soziales Problem. Die Erneuerung der katholischen Soziallehre im 19. Jahrhundert wird gerade unter diesem Gesichtspunkt in ihrer Bedeutung klar: Sie diene nicht nur als Norm, nach der der Christ unter den Bedingungen des industriellen Zeitalters ein christliches Leben führen sollte; sie war zugleich ein Versuch, der Kirche wieder einen Standort in der modernen Industriegesellschaft zu geben. Dieser Aufgabe dienten viele soziale Unternehmungen und Experimente, die man speziell in Frankreich in großer Vielfalt studieren kann: von den noch paternalistisch organisierten Arbeiterzirkeln nach 1871 über die selbständigen katholischen Gewerkschaften bis zu dem 1893 gegründeten «Sillon»; von der Laien-Caritas über die Katholische Aktion bis zur «spezialisierten Katholischen Aktion»; von den «abbés démocrates» der Jahrhundertwende, die erstmals priesterliche und Laienarbeit zu vereinigen strebten, bis zu den Arbeiterpriestern und den Laienbrüdern der Säkularinstitute im 20. Jahrhundert.¹⁷

III. DIE DEMOKRATIE IM URTEIL DER PÄPSTE

Wenden wir uns nun den lehramtlichen Stellungnahmen der Päpste zu den demokratischen Entwicklungen seit 1789 zu.¹⁸

1. Bereits die erste Äußerung zur Französischen Revolution, das Breve *Quod aliquantulum*, mit dem Pius VI. am 10. März 1791 nach langem Zögern die von der Nationalversammlung dekretierte Zivilverfassung des Klerus verwirft, schlägt das Thema Freiheit und Gleichheit an. Die Freiheitslehre der Revolution wird in diesem Schreiben gänzlich verworfen, ja als absurd bezeichnet (*absurdissimum eius libertatis commentum*); die Behauptung einer angeborenen Freiheit und Gleichheit des Menschen (unter irdischen Bedingungen, nicht in einem paradisischen Naturzustand!) gilt dem Papst als «sinnlos» (*inanis*). Denn sie verstößt nicht nur gegen den Gott geschuldeten Gehorsam, sie verkennt auch die menschliche Natur. In ihrer natürlichen Schwäche bedürfen die Menschen zur Selbsterhaltung des mitmenschlichen Beistands (*mutuo indigent ad sui conservationem subsidio*); sie können nicht als einzelne für sich bestehen. Deshalb verlangt menschliches Zusammenleben geordnete Herrschaft unter Rechtsgesetzen. Der Zusammenhang von *imbecillitas* (*infirmitas*) und *socialitas* (*politia*) im Sinn des älteren Naturrechts (Pufendorf) klingt an.¹⁹ In diesem Sinn hatte bereits die Mehrheit des Klerus in der französischen Nationalversammlung im August 1789 beantragt, die Erklärung der Rechte der Menschen durch eine Erklärung der Pflichten zu ergänzen – allerdings vergeblich.²⁰ Im übrigen weist das Schreiben die Übergriffe des Staats in kirchliche Zuständigkeiten zurück und betont die Disziplinargewalt des Papstes bezüglich seiner Gläubigen.²¹ In diesem Sinn äußern sich dann auch die in der Nationalversammlung vertretenen französischen Bischöfe in ihrer Erwidern auf die päpstliche Botschaft am 3. Mai 1791: «Man kann die politische Gleichheit je nach den verschiedenen Regierungsformen ausdehnen oder begrenzen, und wir haben geglaubt, dass unsere Ansichten über diese mehr oder weniger umfangreichen Fragen, die Gott selbst als dem Meinungskampf der Menschen anheimgegeben bezeichnet, ebenso wie die aller Bürger frei seien... Wir verlangen aber, dass eine Gewalt, die nicht die der Kirche ist, nicht im Tempel herrsche und dass Gesetze, die die Kirche nicht gegeben hat, nicht über die Funktionen ihrer Diener und die Ordnung ihrer heiligen Handlungen verfügen.»²²

Man sieht: Der Konflikt wird in erster Linie als eine Auseinandersetzung zwischen der schrankenlos gebietenden Volkssouveränität und den Rechten der Kirche erfahren. Der Wille zur Verschmelzung von Religion und Politik, wie er in der Zivilverfassung des Klerus zum Ausdruck kommt, macht den Zusammenstoß von Revolution und Kirche unvermeidlich. Das rousseausche Dogma der Allkompetenz des Gemeinwillens zerstört das alte Gleichgewicht von Staat und Kirche. Darin unterscheidet sich die Französische Revolution grundlegend von der amerikanischen, die nie versucht hat, sich des religiösen Bereichs mittels einer in die Kirche eingreifenden Gesetzgebung zu bemächtigen – ein Vorgehen, das sich in Nordamerika schon aufgrund des religiösen Pluralismus eines Einwanderungslandes verbot.

2. Noch schärfer und einseitiger formulieren dann Gregor XVI. und Pius IX. im 19. Jahrhundert die Einwände der Kirche gegen die demokratischen Freiheitslehren. Dabei wendet sich die Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832 nicht nur an die Bischöfe; sie nimmt, zumindest indirekt, auch Bezug auf den liberalen Katholizismus – jene Bewegung, die in Frankreich in der Revolution von 1830 unter der Führung Lamennais' hervorgetreten war und im gleichen Jahr maßgeblich zur staatlichen Emanzipation und Verselbständigung Belgiens beigetragen hatte.²³ Berühmt und berüchtigt ist die Charakterisierung der Freiheit des Gewissens in diesem päpstlichen Dokument: «irrige Meinung», «Wahnsinn», «seuchenartiger Irrtum» (*erronea sententia*), «deliramentum», «pestilentissimus error») und die entschiedene Ablehnung der Meinungs-, Rede- und Pressefreiheit.²⁴ Auf dieser Basis unternimmt dann Pius IX. in seinem Apostolischen Brief *Quanta cura* vom 6. Dezember 1864²⁵ und in dem gleichzeitig veröffentlichten *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores...*,²⁶ einer aus Konsistorialansprachen, Rundschreiben und anderen apostolischen Briefen zusammengestellten Zitatensammlung, eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit verschiedenen, als Zeitirrtümer bezeichneten Lehren; die Reihe reicht vom Pantheismus, Naturalismus und Rationalismus bis zum «heutigen Liberalismus». Verurteilt werden u.a. folgende Sätze: Es gehe nicht mehr an, die katholische Religion als einzige Religion eines Staates anzuerkennen unter Ausschluss aller anderen Kultformen; Einwanderer in Länder katholischer Religion sollten ihre eigene Religion öffentlich ausüben dürfen; die allen gewährte unbeschränkte Meinungs- und Gedankenfreiheit trage nicht dazu bei, Geist und Sitten der Völker zu verderben; und der Römische Papst solle sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation aussöhnen und abfinden.

3. Erst mit Leo XIII. (Papst von 1878 bis 1903) ändert sich der Stil der päpstlichen Äußerungen zu Liberalismus, Demokratie, politischer Freiheit. Die düsteren und pathetischen Töne verschwinden, die larmoyante Zeit-Anklage tritt zurück. Zwar beginnt auch dieser Papst wie seine Vorgänger mit der Kritik an geläufigen «Zeitirrtümern». Aber an die Stelle bloßen Reagierens, purer Abwehr tritt nun immer stärker das Bemühen um den Aufbau einer zeitgerechten Staats- und Soziallehre.²⁷ Leo XIII. kennt die Lebensbedingungen der Kirche in der nachrevolutionären Welt. Er ist erfüllt vom Willen, die christliche Botschaft in ihrem universalen Gehalt bei Christen wie Nichtchristen neu zur Sprache zu bringen. So gelingt es ihm, die Kurie wieder in intensive Beziehung zum Leben der modernen Staaten zu setzen

und das Papsttum nach 1870 trotz seiner «Gefangenschaft im Vatikan» zu einer weltweit anerkannten moralischen Autorität zu machen.

Deutlicher als bisher werden bei Leo XIII. in Bezug auf die Freiheitsthematik vier Felder der Auseinandersetzung unterschieden: a) die notwendige Abwehr revolutionärer Staatsomnipotenz, b) die kritische Diskussion des modernen Freiheitsgedankens, c) die Frage der politischen Demokratie und d) das Problem der Religionsfreiheit.

a) Frühzeitig erkennt Leo XIII., dass in allen gesellschaftlichen und politischen Bewegungen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die katholische Kirche bedrohen – Kulturkampf, Laizismus, antikirchliche Schul- und Ehegesetzgebung –, ein revolutionäres Staatsverständnis nachwirkt, das auf der Idee der Totalität des Politischen beruht und dem Staat das Recht zuschreibt, alleinige Ordnungsinstanz des sozialen Lebens zu sein. Für eine Kirche, die für sich selbständige Geltung als *societas perfecta* in Anspruch nimmt, bleibt in dieser Konzeption kein Platz – hatte man doch schon in der Französischen Revolution polemisch formuliert: «Die Kirche ist im Staat, nicht der Staat in der Kirche.»²⁸ So brachte später der laizistische Historiker Michelet den Willen der revolutionären Bewegung auf die knappste Formel, wenn er schrieb: «Die Revolution adoptierte keine Kirche. Warum? Weil sie selbst eine Kirche war.»²⁹

Auf den Anspruch dieser unumschränkten Volkssouveränität und Staatsomnipotenz – die sich nicht selten mit einem pseudoreligiösen Messianismus verbindet – antwortet Leo XIII., indem er, wie schon seine Vorgänger, die alte kirchliche Lehre von den zwei Gewalten und ihrer geordneten Zusammenarbeit in Erinnerung ruft.³⁰ Staat und Kirche haben getrennte Zuständigkeiten, sie ordnen verschiedene Bereiche der menschlichen Existenz. Weder hat der Staat religiöse, noch hat die Kirche politische Aufgaben. Gegenüber dem revolutionären Messianismus formuliert Leo XIII. die These, nicht der Staat sei dem Menschen Führer zum Himmel (*dux ad caelestia*), sondern die Kirche.³¹ Aber ebenso deutlich rückt er von unerleuchteten Eiferern, von überholten theokratischen Anschauungen bezüglich der weltlichen Herrschaft der Kirche ab.

b) Leo XIII. gab sich keinen Täuschungen darüber hin, dass die Zeittendenzen einer geregelten Zuordnung von Staat und Kirche nicht günstig waren, weil die übergreifende Einheit einer christlichen Gesellschaft inzwischen geschwächt und teilweise weggefallen war. Daher kreist sein Denken in den Enzykliken *Libertas*, *Sapientiae* und *Rerum Novarum* um die Frage, was in den Bewegungen der Zeit, vor allem im Liberalismus, christlicher Aneignung zugänglich, was abzulehnen sei und in welcher Weise die Kirche, die sich in der modernen Gesellschaft nicht mehr auf die fraglose Gültigkeit göttlichen Rechts und auf den Schutz christlicher Fürsten stützen kann, neu im sozialen Leben verwurzelt werden könne.

Das Ergebnis ist differenziert: Nach wie vor wird die moderne Auffassung der Freiheit als Ungebundenheit zurückgewiesen, der ethische Relativismus kritisiert. Freiheiten ohne sittliche Bindung sind verwerflich. Darin folgt Leo XIII. ohne Einschränkungen seinen Vorgängern. Aber stärker als sie hebt er hervor, dass die kirchliche Lehre zu allen Zeiten ein Hort der Willensfreiheit war, dass in der katholischen Kirche nie ein zerstörerischer Determinismus Fuß gefasst hat und dass «insofern die

Freiheit von niemandem lauter verkündet und standhafter verteidigt worden ist als von der katholischen Kirche». ³² Auch die natürliche Freiheit erscheint in seiner Darstellung in einem neuen Licht – sie ist Quelle und Prinzip der sittlichen Freiheit. ³³ Alle geschaffenen Dinge stehen in einem inneren Zusammenhang mit dem Schöpfer. Insofern ist Gott auch der Legitimitätsgrund irdischer Herrschaft. Der Gottesglaube verhindert die Verabsolutierung von Volkssouveränität. Er ist ein Schutz gegen alle totalisierenden Tendenzen im politischen Leben. Als zwischenmenschliche Bindung unter den Geschöpfen Gottes relativiert er aber zugleich auch die Auffassung, niemand sei der Hüter seines Bruders, jeder sei sich selbst der Nächste. Bekanntlich hat Leo XIII. nicht nur die Lehre von der Neutralität der Kirche gegenüber den Staatsformen erneuert und das Recht des Bürgers gegenüber jeglicher ungerechten Gewalt betont ³⁴ – er hat als «sozialer Papst» auch den Wirtschaftsliberalismus seiner Zeit korrigiert, indem er auf Lohngerechtigkeit pochte und das Koalitionsrecht der Arbeiter als Naturrecht proklamierte. Diese Option war nicht unumstritten: Die Katholiken hatten den Jakobinerstaat und später den Staat des Kulturkampfes erlebt; eine solche Staatsmacht galt es zweifellos zu mindern, nicht zu mehren. Doch konnte auch die schrankenlose Ausdehnung gesellschaftlicher Kräfte den einzelnen, vor allem den Schwächeren, gefährlich werden. So stellte Leo XIII. in seiner Enzyklika *Rerum novarum* dem liberalen Prinzip der Nichtintervention die Gemeinwohlverantwortung des Staates gegenüber. «Gerade die Aufgabe, das gemeine Beste zu pflegen, ist ja das innerste Wesen des Staates. Je kräftiger und einschneidender er diese wesentliche Aufgabe mit Erfolg erfüllt, desto weniger ist er genötigt, auf anderen Wegen für die Arbeiterschaft Erleichterung zu suchen.» ³⁵

c) Im Anschluss an *Rerum novarum* hatten sich in mehreren Ländern (Belgien, Frankreich, Österreich, Italien) sozialpolitische Studienkreise und Bewegungen gebildet, die sich «christlich-demokratisch» nannten. Der Begriff «Christliche Demokratie» schien eine geeignete Kennzeichnung für die Vielzahl dieser Aktivitäten zu bilden. Doch schränkte Leo XIII. in seiner Enzyklika *Graves de communi* (1901) – vor allem mit Rücksicht auf die französische Innenpolitik – das Wort auf eine rein sozialpolitische Bedeutung ein, die für die folgende Zeit verbindlich blieb: das Wort, so argumentierte er, dürfe nicht politisch, im Sinn der Option für eine Staatsform, verstanden werden. ³⁶ Er entzog damit die katholische Sozialbewegung in Frankreich dem Streit der Monarchisten und Demokraten – ließ sie freilich auch im Unbestimmten und beschränkte sie ausdrücklich auf den vorpolitischen Raum. Es war ein letztes Zögern und An-sich-Halten der Kirche vor dem nachfolgenden Sieg der demokratischen Bewegung im 20. Jahrhundert.

d) Am wenigsten wich Leo XIII. in der Frage der Religionsfreiheit von der Tradition der Vorgänger ab. Zwar ist auch hier die Argumentation behutsamer, der Papst bemüht sich darum, zu überzeugen und nicht einfach zu verurteilen, gleichwohl: die «Freiheit eines jeden, eine beliebige Religion oder auch gar keine zu bekennen», wird von ihm entschieden abgelehnt. ³⁷ Denn es gibt unter den Pflichten des Menschen «keine so erhabene und heilige wie die Pflicht, Gott fromm und ehrfürchtig zu verehren». Wahre Tugend ist ohne Religion nicht denkbar. Der Papst, in seiner Kirchenpolitik oft ein wegen seines «heiligen Opportunismus» gescholtener Pragmatiker, lässt in dieser zentralen Frage nicht mit sich reden, und selbst wenn er die

alte Formel «Keine Freiheit für den Irrtum!» tunlichst vermeidet – seine Darlegungen gehen doch überall vom Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit aus. Er kennt auch keinen Unterschied zwischen einem Staat, der Religionsfreiheit gewährt, und einem «Staat ohne Gott». Die historische Vielfalt der Beziehungen von Staat und Religion in seiner Zeit – von Staatskirchenländern bis zu Trennungssystemen, von Spanien und Italien bis zu den USA – kommt kaum in seinen Blick. Ja, es scheint, als konzentriere sich die päpstliche Verteidigungslinie gegenüber der vordringenden liberalen und demokratischen Bewegung bei Leo XIII. ganz auf die Abwehr einer staatlicherseits verordneten oder eingeräumten Religionsfreiheit. Seinen so vielfältig in die Zukunft weisenden Überlegungen ist die Vorstellung eines Staates, der aus Respekt vor der Religion – und nicht aus Gleichgültigkeit oder Feindschaft – darauf verzichtet, religiöse Einheit durch Gesetz und notfalls mit Zwangsmitteln herzustellen, noch ganz fremd. Das zeigt, wie stark und wie lange der Gedanke der *Res publica christiana* den Papst – und das katholische Denken insgesamt – beherrscht hat.

IV. DER KAMPF UM DIE RELIGIONSFREIHEIT IM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

So hat erst das Zweite Vaticanum in seiner «Erklärung über die Religionsfreiheit» (1965) feierlich das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen verkündet.³⁸ Dies geschah im Bewusstsein der Tatsache, «dass alle Völker immer mehr eine Einheit werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und dass das Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist.»³⁹ «Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf Religionsfreiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen wie von jeglicher menschlicher Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf Religionsfreiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird.»⁴⁰

Die Erklärung über die Religionsfreiheit setzt einen neuen Akzent im Verhältnis der katholischen Kirche zur modernen Welt. Sie bringt die lange und schmerzvolle Auseinandersetzung mit den modernen Freiheitslehren und -ansprüchen zu einem vorläufigen Abschluss.⁴¹ Darin bildet sie ein epochemachendes Ereignis in der Geschichte der Kirche. Nicht zufällig sah der Konzilsberater Joseph Ratzinger in der Erklärung «das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Ära».⁴²

Über *Dignitatis humanae* ist im Rahmen dieser Tagung schon ausgiebig gehandelt worden. Ich will daher nur auf einen einzigen, für meine Argumentation zentralen Punkt näher eingehen. Die Diskussion über die Religionsfreiheit beim Konzil war begleitet von einer neuen Wahrnehmung der angelsächsischen Welt und der in ihr entwickelten demokratischen Formen durch die katholische Kirche. So hatte der

amerikanische Jesuit John Courtney Murray entscheidenden Anteil an der Auseinandersetzung der Konzilstheologen mit den überlieferten Lehren der Kirche – und vor allem Leos XIII. – bezüglich des komplexen Verhältnisses von Wahrheit und Freiheit; er vor allem war es, der den Konzilsvätern die amerikanische Tradition der Menschenrechte und der «self-evident truths» der US-Verfassung nahebrachte.⁴³

Nicht minder bedeutsam war die Intervention des englischen Kardinals Heenan bei der 80. Generalkongregation des Konzils im September 1964 – in jener Debatte, in der Kardinal Ottaviani und Bischof Lefebvre noch einmal mit Nachdruck die alte These «Keine Freiheit für den Irrtum!» vertraten. Demgegenüber wies Kardinal Heenan auf die Verhältnisse in England hin und zeichnete das Bild einer Staatskirche – der anglikanischen –, die ungeachtet ihrer offiziellen Stellung Andersgläubigen Toleranz gewähre. Seine Worte wurden berühmt, weil sie die Situation einer pluralistischen Gesellschaft präzise umschrieben: «Heutzutage kann Großbritannien keinesfalls als katholisch angesehen werden. Die Kirche von England ist die offizielle Staatskirche, an deren Spitze die Königin steht. Tatsächlich aber praktizieren viele unserer Mitbürger keine Religion. Dennoch bezeichnet sich die Mehrzahl der Engländer als Christen. In England sind die Kinder im allgemeinen getauft, die Leute wollen sich meist kirchlich trauen lassen, und fast alle erhalten ein christliches Begräbnis. Natürlich gibt es daneben auch Menschen, die keine Religion bekennen. Wir haben also eine pluralistische Gesellschaft, in der trotz allem die Religion öffentlich und privat geehrt wird. Obwohl die Kirche von England die Staatskirche ist, wird den Bürgern der anderen Bekenntnisse völlige Religionsfreiheit garantiert. Daher gibt der Staat zum Beispiel den katholischen Schulen eine wesentliche Beihilfe und bezahlt vollständig die Gehälter ihrer Professoren, auch wenn es Priester oder Ordensleute sind. Aber – und das ist wichtig – die katholischen Schulen erfreuen sich der gleichen Rechte und Pflichten wie die Schulen der Kirche von England.»⁴⁴

Die Waage schwankte heftig zwischen Befürwortern und Gegnern der Religionsfreiheits-Erklärung. Das Schema wurde mehrfach umgearbeitet. Viele Einzelfragen wurden neu erörtert. Begriffe wie Toleranz, Zwang, Gewissen, Grenzen der Religionsfreiheit wurden präzisiert. Im Oktober 1964 stand die dritte Textfassung fest. Im November sollte die Abstimmung erfolgen. Doch die Gegner des Dokuments erreichten eine Verschiebung. Das stieß bei der Mehrheit auf große Verärgerung, die sich in zahlreichen Bittschriften an Papst Paul VI. Luft machte. Dem Text kam jedoch die verordnete Zwangspause zugute. Die endgültige Textfassung – es war die sechste – wurde nach weiteren Umarbeitungen und einer wesentlichen Kürzung, Vereinfachung und Konzentration mehr als ein Jahr später, am 7. Dezember 1965, vom Konzil endgültig verabschiedet – und nunmehr mit großer Mehrheit (2308 placet, 70 non placet). Von diesem Datum an war die Religionsfreiheit, nachdem sie zum offiziellen Titel eines lehramtlichen Dokuments geworden war, in der katholischen Kirche nicht mehr umstritten.

Die katholische Haltung gegenüber der Religionsfreiheit hat lange Zeit geschwankt. Man war geneigt, den Rückzug des Staates aus der religiösen Sphäre als eine Verkürzung zu empfinden, man hielt jedenfalls im eigenen Bereich lange an einem Staatsideal fest, das dem Staat nicht nur die Sorge für das irdische Wohl, sondern auch die Sorge um das Heil der Seele zuerkannte. Das lag gewiss auch an der prototypischen Gestalt und Wirkung des von der Konfession geprägten Fürsten-

staates, mit dem die katholische Kirche seit dem Zerbrecen des mittelalterlichen Corpus Christianum ihr Schicksal verbunden hatte.

Erst in einer pluralistisch gewordenen und vielfältig säkularisierten Welt kamen die positiven Möglichkeiten der Religionsfreiheit in den Blick, wurden die neuen Chancen sichtbar, die sie für die Kirche mit sich brachte. Eine nicht unwichtige Rolle haben dabei die Erfahrungen mit den modernen Totalitarismen gespielt. Sie zeigten den Katholiken, dass der Kirche von seiten «politischer Religionen» oft schlimmere Gefahren drohen als von Gemeinwesen, die sich die Entscheidung über Glaubens- und Gewissensfragen kraft Einsicht in die eigene Inkompetenz versagen.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit beendete nicht nur die Zeit des «christlichen Staates», der für das Heil (und nicht nur für das Wohl!) der Menschen mitverantwortlich war. Sie eröffnete zugleich die neue Zeit einer wesensgemäßen, nämlich theologischen Aneignung der Menschenrechte durch die Kirche – ein Prozess, der noch nicht abgeschlossen ist.

ANMERKUNGEN

¹ CH. DE MONTALEMBERT, *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au Congrès Catholique de Malines*, Paris 1863.

² Ich fasse im Folgenden Untersuchungen zusammen, die in dreien meiner Bücher breiter ausgeführt sind: *Revolution und Kirche* (Freiburg 1959, 6. Aufl. München 2006); *Katholizismus und Demokratie* (Freiburg 1983); *Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche* (Freiburg 2006).

³ «Demokratie» wird hier und im Folgenden im Sinn Tocquevilles als Bewegungsbegriff, nicht als Strukturbegriff genommen.

⁴ K. D. ERDMANN, *Volkssouveränität und Kirche*, Köln 1949; J. C. MURRAY, *The Church and Totalitarian Democracy*, in: *Theological Studies* 13 (1952) 525ff.; T. TACKETT, *Religion and Regional Culture in Eighteenth-Century France: The Ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton 1985.

⁵ Vgl. besonders die Einleitung zu *De la Démocratie en Amérique*, wo von der Entwicklung zur politischen Gleichheit als einem «fait providentiel» gesprochen wird und wo es heißt: «Das Christentum, das alle Menschen gleich gemacht hat vor Gott, wird sich nicht sträuben, alle Bürger gleich anzusehen vor dem Gesetz.»

⁶ A. MATHIEZ hat in Bezug auf die in der Zivilkonstitution des Klerus hervortretenden Tendenzen zur Verschmelzung von Staat und Kirche – nicht ohne guten Anhalt in den Quellen – von einem «mariage de l'Église et de l'État», einer Hochzeit von Staat und Kirche gesprochen (in: *L'Église et la Révolution française*, in: *Revue des Cours et Conférences* 33, 1931/32, 448ff.).

⁷ CL. FAUCHET, *De la religion nationale*, Paris 1789, 295.

⁸ Im Hinblick auf unser Thema ist die Wirkungsgeschichte Lamennais' von Bedeutung: H. HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1829)*, Löwen 1950; J.-R. DERRÉ, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, Paris 1962; DERS., *Metternich et Lamennais*, Paris 1963; K. JÜRGENSEN, *Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1963; W.G. ROE, *Lamennais and England. The Reception of Lamennais's Religious Ideas in the Nineteenth Century*, Oxford University Press 1966; V. CONZEMIUS, *Les foyers internationaux du catholicisme libéral hors de France au XIXe siècle: esquisse d'une géographie historique*, in: *Les catholiques libéraux au XIXe siècle*, Grenoble 1974; G. VALERIUS, *Deutscher Katholizismus und Lamennais. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817-1854*, Mainz 1983.

⁹ Neben CONZEMIUS (Anm. 8) vgl. auch das ältere, von J. N. MOODY hg. Sammelwerk: *Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements 1789-1950*, New York 1953.

¹⁰ HAAG, Origines (Anm. 9).

¹¹ Hierzu noch immer lesenswert: K. BUCHHEIM, *Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert*, München 1963.

¹² Alle drei Prämissen – und das war für den Zusammenstoß von Kirche und Demokratie in der Revolution entscheidend – liefen darauf hinaus, die selbständige Stellung der Kirche in und gegenüber dem Staat in Frage zu stellen, indem sowohl ihr Rechtscharakter als Stiftung als auch ihre soziologische Eigenart als Gesellschaft von nicht abgeleiteter organisatorischer Selbständigkeit (*societas perfecta*) als auch ihre politische Position als Korporation der Ständegesellschaft bestritten wurden. War das letzte für die Kirche allenfalls erträglich – die geistlichen Vertreter in der Nationalversammlung von 1789 haben jedenfalls gegen die Abschaffung der Ständesprivilegien der Adelskirche keinen Einspruch erhoben –, so stellten und stellen die beiden Merkmale nicht aufgebare, von der christlichen Gesellschaft seit Jahrhunderten anerkannte und nicht durch einseitigen staatlichen Akt revozierbare Rechte dar; auf ihnen beruhte das gleichrangige Nebeneinander von Kirche und weltlicher Herrschaft in den vorrevolutionären Jahrhunderten – das wiederum die Voraussetzung bildete für die Entfaltung des europäischen Freiheitsgedankens jenseits von Theokratie und Cäsaropapismus.

¹³ Das ließe sich verfolgen am allmählichen Vordringen des Parteienstaates und damit des repräsentativen Elements während des ganzen 19. Jahrhunderts, am Stärkerwerden der – von der Revolution noch strikt unterbundenen – intermediären Gewalten (Genossenschaften, Verbände, Gewerkschaften) nach 1871, am Vordringen der Verwaltungsgerichtsbarkeit und der Verfassungsgerichtsbarkeit (die letzte wurde in Frankreich freilich erst zu spätester Stunde, in der Fünften Republik, eingeführt!).

¹⁴ Die Absolutsetzung der Volkssouveränität schließt in letzter Konsequenz den Gedanken einer Verfassung als Schranke und Widerlager überhaupt aus!

¹⁵ Auf die latente Wirkung angelsächsischer Staatsvorstellungen in diesem Prozess – die in Detailstudien im einzelnen noch nachzuweisen wäre – hat E. FRAENKEL hingewiesen, wobei er den trust-Gedanken des angelsächsischen Verfassungsrechts der Vorstellung einer «Identität von Regierenden und Regierten» (C. Schmitt) entgegenstellte: «Unter der Annahme, dass das Staatswesen ein *trust* ist, den das Volk zur Sicherung seiner unveräußerlichen vorstaatlichen Rechte errichtet hat, können Volk und Staat ebenso wenig identisch sein wie ein Treuhänder, Treuhänder und Treuhändernehmer, wenn nicht der *trust* zu einer reinen Fiktion werden soll. Ein Volk, das sich mit dem Staat identifiziert, negiert die Existenz unveräußerlicher Rechte. Die Anerkennung der Theorie der Identität von Regierenden und Regierten ist kennzeichnend für die Herrschaft eines fiduziarischen Staates. Vom Blickpunkt einer auf Lockes trust-Theorie und der Declaration of Independence aufgebauten Verfassungstheorie und Verfassungsrealität ist jede Demokratie, die von dem Axiom der Identität von Regierenden und Regierten ausgeht, eine *totalitäre Demokratie*» (E. FRAENKEL, *Das amerikanische Regierungssystem*, Berlin 1962, 183f.)

¹⁶ Für die Anfänge der katholischen Sozialbewegung noch immer unentbehrlich: J. B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France 1871-1901*, Paris 1947 (Frankreich); H. HEITZER, *Der Volksverein 1890-1918*, Mainz 1979 (Deutschland).

¹⁷ Siehe M. Albert, *Die katholische Kirche in Frankreich in der Vierten und Fünften Republik*, Rom 1999; dort weitere Literatur.

¹⁸ Das folgende schließt sich an meine Studie «Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition» an (in: Krzysztof Michalski [Hg.], *Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart 1997, 75-106).

¹⁹ Die päpstlichen Lehrschreiben zur Französischen Revolution, zu Freiheit, Liberalismus, Demokratie werden im Folgenden zitiert: 1. nach A. THEINER, *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France*, t. I, Paris 1857, t. II, Paris 1858; 2. nach A. UTZ/B. GRÄFIN VON GALEN (Hg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, 4 Bde., Aachen 1976. – *Quod aliquantulum*: Theiner I, 32-71; Utz/Galen III, 2652-2729.

²⁰ ERDMANN, Volkssouveränität (Anm. 4), 84: «Der Gedanke war schon am 1. August von dem Curé Grandin, einem unbekanntem Dorfpfarrer, vorgeschlagen worden. Mit Grégoire, dem späteren

Führer der konstitutionellen Kirche, und Lubersac, dem Bischof von Chartres, dem Gönner des Abbé Sieyès und Vorkämpfer der Vereinigung des Klerus mit dem Dritten Stande, stellte sich die Masse des Klerus hinter den Antrag, dem Camus, der später kompromißlose Theoretiker der Zivilverfassung, die prägnante Formulierung gab. Er konnte eine starke Minderheit von 433 gegen 570 Stimmen für eine Pflichtenerklärung gewinnen. Immerhin, der Antrag wurde abgelehnt.»

²¹ Theiner I, 40ff.; Utz/Galen III 2669ff.

²² *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au bref du Pape*, 3 mai 1791 (Übs. nach Erdmann 297f.).

²³ Siehe oben Anm 8.

²⁴ Mirari vos: Utz/Galen I, 136-159; die Zitate 148-150.

²⁵ Quanta cura: Utz/Galen I, 162-179.

²⁶ Syllabus: Utz/Galen I, 34-53; die verurteilten Sätze (§ 10: Irrtümer bezüglich des heutigen Liberalismus), 53.

²⁷ Das *Corpus politicum leoninum* umfasst im wesentlichen sechs Rundschreiben: *Immortale Dei* (über die christliche Staatsverfassung, 1885), *Libertas* (über christliche Freiheit und Liberalismus, 1888), *Sapientiae Christianae* (über die Pflichten christlicher Staatsbürger, 1890), *Rerum Novarum* (über die Arbeiterfrage, 1891), *Au milieu des Sollicitudes* (über die Stellung der Katholiken zur Staatsform, 1892) und *Graves de communi* (über die Christliche Demokratie, 1901). – Zur Interpretation: J. C. MURRAY, *Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit*, in: J. HAMER/Y. CONGAR (Hg.), *Die Konzilserklärung «Über die Religionsfreiheit»*, Paderborn 1967, 125ff., 132ff.; H. MAIER, *Katholizismus und Demokratie*, Freiburg 1983, 67-73; 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 (Hg.), *Menschenrechte und Menschenwürde*, Stuttgart 1987, 138-174.

²⁸ So der Abgeordnete Camus in der Sitzung der Assemblée Nationale vom 1. Juni 1790: «L'Église est dans l'État, l'État n'est pas dans l'Église» (Moniteur. T. IV, 515). Der Satz steht zweifellos in der Tradition des gallikanischen Staatskirchentums.

²⁹ J. MICHELET, *Histoire de la Révolution française*, Paris 1847, t. I, 8.

³⁰ *Immortale Dei*: Utz/Galen III, 2116-2153.

³¹ «Itaque dux hominibus esse ad caelestia, non civitas sed Ecclesia debet» (aaO 2124). Damit wird die traditionelle staatliche cura religionis verneint, wenngleich Leo XIII. mit Rücksicht auf die katholischen Staaten noch nicht die letzten Konsequenzen aus seiner eigenen Lehre zieht; vgl. MURRAY (Anm. 27), 141.

³² *Libertas*: Utz/Galen I, 180-223. Dort 184 das Argument zur Verteidigung der Freiheit durch die Kirche: «...iamvero sicut animi humani naturam simplicem, spiritualement atque immortalem, sic et libertatem nemo nec altius praedicat, nec constantius asserit Ecclesia catholica, quae scilicet utrumque omni tempore docuit, sicque tuetur ut dogma.»

³³ *Libertas*: Utz/Galen I, 183-193.

³⁴ *Libertas*: Utz/Galen I, 221: «Ubi dominatus premit aut impendat eiusmodi, qui oppressam iniusta vi teneat civitatem, vel carere Ecclesiam cogat libertate debita, fas est aliam quaerere temperationem rei publicae, in qua agere cum libertate concessum sit: tunc enim non illa expeditur immodica et vitiosa libertas, sed sublevatio aliqua, salutis omnium causa, quaeritur, et hoc unice agitur ut, ubi rerum malarum licentia tribuitur, ibi potestas honeste faciendi ne impediatur.» Dasselbe gilt auch für das berechtigte Streben, Fremdherrschaft abzuschütteln.

³⁵ *Rerum novarum*: Utz/Galen I, 496-553. Das Zitat steht im Zusammenhang einer Untersuchung, welcher Anteil (quota pars) dem Staat bei der Lösung der Arbeiterfrage zukommt. Das Ergebnis: «Harum igitur virtute rerum in potestate rectorum civitatis est, ut ceteris prodesse ordinibus, sic et proletariorum conditionem iuvare plurimum: idque iure suo optimo, neque ulla cum importunitatis suspicione: debet enim respublica ex lege muneris sui in commune consulere. Quo autem commodorum copia provenerit ex hac generali providentia maior, eo minus oportebit alias ad opificum salutem experiri vias» (524).

³⁶ *Graves de communi*: ASS XXXIII (1900/1901), 385-396.

³⁷ *Libertas*: Utz/Galen I, 201-205.

³⁸ *Declaratio de libertate religiosa*: Hamer/Congar (Anm. 27) 22–49; Utz/Galen I, 470–493.

³⁹ Hamer/Congar 49; Utz/Galen 492f.

⁴⁰ Hamer/Congar 24–27; Utz/Galen 472f.

⁴¹ Zur Geschichte des Textes: J. HAMER, in: Hamer/Congar, 59–123; zur Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit: J.C. MURRAY, in: Hamer/Congar, 125–163. – Allgemein zum Thema Religionsfreiheit und Toleranz: K. RAHNER/ H. MAIER/ U. MANN/ M. SCHMAUS, *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München 1966; E-W. BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen*, in: DERS., *Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung*, Freiburg 1973, 72ff.; G. JARCZYK, *La liberté religieuse 20 ans après le Concile*, Paris 1984; A. FREIHERR VON CAMPENHAUSEN, *Religionsfreiheit*, in: J. ISENSEE/P. KIRCHHOF (Hg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. VI (Freiheitsrechte), Heidelberg 1989; I. BROER/R. SCHLÜTER (Hg.), *Christentum und Toleranz*, Darmstadt 1996; R. FORST, *Toleranz im Konflikt*, Frankfurt am Main 2003; T. STEIN, *Himmlische Quellen und irdisches Recht*, Frankfurt am Main 2007.

⁴² J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 31; zit. nach K. HILPERT, *Die Anerkennung der Religionsfreiheit*, in: StZ 130 (2005) 809–819, hier 817.

⁴³ J. C. MURRAY, *We hold these truths. Catholic Reflections on the American Proposition*, London 1960.

⁴⁴ Hamer/Congar 87.