

KATHOLISCHE WEGE IN DIE MODERNE

In der gegenwärtigen deutschen Theologie wird Modernität meist einseitig in Anspruch genommen. Wer einen modernen Katholizismus propagiert, verbindet dies nicht selten mit dem Vorwurf, der Gegner sei «vormodern» oder «antimodern» und befinde sich damit an einem intellektuellen Ort, der so entlegen und unbehaglich ist, das ihn offenbar niemand besiedeln will. Die so Gescholtenen machen sich diese Etiketten nämlich heute anders als in früheren Zeiten nicht zu eigen. Sie meiden den Modernebegriff und bevorzugen stattdessen die Modi der Zeitgeistkritik und orthodoxen Selbstbehauptung. In dieser Konstellation scheint dabei etwas durchaus Nahliegendes gar nicht vorgesehen zu sein: dass nämlich der Katholizismus, wie wir ihn heute kennen, schon modern geworden ist.

Um dies zu sehen, bedarf es freilich eines Abstandes. James Chappel, der an der amerikanischen Duke University Geschichte lehrt, hält ihn in seinem Buch «Catholic modern» in mehrfacher Hinsicht ein. Es ist ein Abstand zunächst von der Unmittelbarkeit innerkirchlichen Streits, dann aber auch von der abstrakten Grundsätzlichkeit der theologischen Debatte. Wenn nämlich die Moderne eine bestimmte geschichtliche Gestalt von Staat und Gesellschaft, Recht und Kultur bezeichnen soll, kommt die Modernität des Katholizismus weder vom Himmel einer überzeitlichen Orthodoxie, noch von den geltungstheoretischen Höhen der neuzeitlichen Philosophie aus in den Blick.

Gegen diese Behauptung mag man einerseits einwenden, dass es im katholischen Glauben doch um Gottes geoffenbarte Wahrheit gehe und nicht um Zeitliches und Wandelbares. Aber auch wer an der Vorstellung eines zeitent hobenen, in sich abgeschlossenen Glaubensgutes meint festhalten zu können, muss einräumen, dass eine solche Perspektive nicht sehr weit führt, da die Phänomene, die die Moderne ausmachen, etwas weltgeschichtlich Neues sind. Andererseits mag man einwenden, dass die Moderne nicht in bestimmten geschichtlichen Phänomene aufgehe, sondern zur ihrer eigenen Sicherung auch auf den Begriff gebracht werden müsse. Dies ist jedoch ebenso richtig wie die umgekehrte Wahrheit, dass es von Begriffen und Prinzipien keinen direkten

Weg zu der politischen, sozialen oder kulturellen Gestalt gibt, die wir Moderne nennen, und auf die es im Zusammenleben letztlich ankommt.

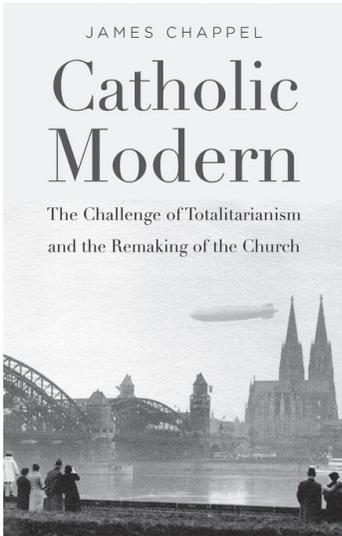
Es ist ein Verdienst von Chappels Buch, dass es dieser Einsicht Rechnung trägt, ohne in der Tiefebene einer materialistischen Geschichtsdeutung stecken zu bleiben. Denn auch ihm geht es in seiner Erzählung des katholischen Weges in die Moderne zwischen 1918 und 1970 um die Macht von Ideen. Er interessiert sich dabei vor allem für Konzepte, mit der sich Katholiken auf moderne Entwicklungen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft eingelassen haben. In der angelsächsischen Tradition der *intellectual history* untersucht er diese Konzepte in ihrem Bezug zu politischen, sozialen und kulturellen Zeitumständen, vor allem mit Blick auf die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts. Sein Interesse gilt dabei nicht großen Theologen und Philosophen, sondern publizistisch tätigen Vermittlergestalten, die für den Kurs des Katholizismus repräsentativ waren: in der Familienpolitik, der Ökonomie und dem Gewerkschaftswesen, den staatstheoretischen Leitdiskussionen der jeweiligen Zeit, dem Verhältnis zu Kommunisten und Juden. Chappel porträtiert diese Akteure – Vergessene und Bekannte, Frauen und Männer, Laien und Priester, Konvertiten und «angestammte» Katholiken – sowohl in ihren nationalstaatlichen Kontexten wie als Teil transnationaler Netzwerke.

Zwei Grundfragen, die sich einem solchen Unternehmen stellen, geht Chappel dabei offen an. Das ist zum einen die zeitliche und räumliche Abgrenzung. Chappel hat den von ihm untersuchten Zeitraum in fünf zeitliche Abschnitte eingeteilt: 1918–1929, 1929–1944, 1945–50, die 1950er und 1960er Jahre. Begrenzt ist die Untersuchung dabei auf Frankreich, Deutschland und Österreich. Chappel begründet dies mit der Bedeutung, die die intellektuellen Impulse aus diesen Ländern für den Katholizismus insgesamt hatten. Zum anderen stellt er sich gleich zu Beginn der Gretchenfrage seines Unternehmens, welcher Begriff von Moderne seiner Analyse zugrundeliegt. Unter den Kandidaten, die dafür in Frage kommen, schreibt Chappel einem eine herausragende Bedeutung zu: der Trennung von Staat und Kirche oder genauer: der Ausdifferenzierung einer öffentlich-politischen und einer privaten religiösen Sphäre. Diese Grundentscheidung durchzieht das Buch und wird zugleich im Laufe der Untersuchung näher präzisiert. Die öffentliche-politische Sphäre, die Chappel im Blick hat, ist die des weltanschaulich neutralen, auf Marktwirtschaft und sozialstaatlicher Intervention gegründeten Nationalstaats. Im Mittelpunkt steht also die Autonomie des staatlichen und ökonomischen Komplexes von religiösen Vorgaben.

An diesem Fokus hängt die Plausibilität der Hauptthese des Buches. Demnach liegt der entscheidende Schub zu einem modernen Katholizismus in der Konfrontation mit dem Totalitarismus der dreißiger und vierziger Jahre, wie

Chappel im Herzstück des Buches, dem zweiten und dritten Kapitel, ausführt. Zuvor zeigt Chappel im ersten Kapitel auf, dass Katholiken zwischen 1918 und 1929 zwar in den parlamentarischen Republiken als pragmatisch-kooperative Kraft wirken, intellektuell jedoch überwiegend an Alternativen zum modernen Nationalstaat orientiert sind, sei es an einer monarchischen Vergangenheit oder einer ganz neuen Zukunft jenseits von Kapitalismus und Nationalstaat. Chappel bezeichnet diese beiden Varianten als «vormodern» und «ultramodern» und illustriert sie anhand des bayrischen Monarchisten, Maurras- und Mussolinibewunderers Georg Moenius und des jüdischen Konvertiten und Hochland-Autors Waldemar Gurian.

In der Konfrontation mit den totalitären Regimen (1929–1944) komme dieser Antimodernismus an ein Ende. Antikommunismus und Antifaschismus waren dabei nach Chappel nicht einfach weltanschauliche Defensivpositionen,



sondern selbst intellektuell produktiv, indem sie zwei unterschiedliche Modernisierungsstrategien («modernisms») freisetzen. Chappel nennt sie «paternal modernism» und «fraternal modernism» und verbindet in diesen Begriffsprägungen, mit einiger Kühnheit, Familien- und Geschlechtermoral mit ökonomischen und politischen Ordnungsvorstellungen.

Der erste, weitaus verbreitete Typus speist sich aus dem Antikommunismus. Er propagiert die kinderreiche Familie unter dem Vorsitz eines erwerbstätigen Vaters und ein korporatisches Wirtschaftsmodell, das nicht mehr auf katholische Gewerkschaften, sondern auf den Ausgleich der Klassengegensätze durch den

Staat setzte. Chappel setzt die Wende zum «paternal modernism» zwar mit der Weltwirtschaftskrise von 1929 an, seine Blüte erreicht er jedoch in den autoritären Staaten der dreißiger und vierziger Jahre. Damit ist ein heikler Punkt in Chappels Erzählung berührt, denn er betont, dass der «paternal modernism» selbst nicht faschistisch war, so sehr er auch in seine Nähe geraten konnte und so wenig er ihm, etwa mit Blick auf den Antisemitismus, entgegenzusetzen hatte. Die Frage, ob nun der katholische Antikommunismus oder letztlich der Faschismus selbst die modernisierende Kraft ist, die Chappel beschreibt, lässt sich wohl nicht immer eindeutig beantworten. Das Beispiel der österreichischen Familienaktivistin Mina Wolfring zeigt gerade, dass die katholische Propagierung der kinderreichen Familie und der nationalistische Natalismus ineinander übergangen. Dies entkräftet jedoch nicht die frappierenden Belege,

die Chappel dafür anführen kann, dass gerade im Zuge einer antikommunistischen Familienpolitik die Rede von der Würde der freien Persönlichkeit, die Marktwirtschaft und der religiös neutrale Wohlfahrtsstaat in der katholischen Gedankenwelt Verankerung finden. Die von der Kirche verlangte Christlichkeit des Staates beschränkte sich nun auf den Bereich der Ehe- und Sexualgesetzgebung. Die Wirtschaft sollte grundsätzlich nach marktwirtschaftlichen Gesichtspunkten funktionieren, der Staat aber sicherstellen, dass die Familie ihr Auskommen hatte und vor der «Proletarisierung» geschützt war.

Der sich im selben Zeitrahmen herausbildende «fraternal modernism» hingegen speiste sich aus dem weniger verbreiteten katholischen Antifaschismus und stand in Spannung zu den Grundwerten des anderen Typus. So teilte man zwar die katholischen Positionen zur Sexual- und Familienethik, lehnte jedoch eine Engführung der Ehe auf Reproduktion ab und betonte stattdessen das personale Band partnerschaftlicher Liebe. Wirtschaftlich setzte man weiterhin auf freie Gewerkschaften statt auf staatliche Zwangskorporationen und suchte nach Möglichkeiten der Zusammenarbeit mit den sozialistischen Gewerkschaften. Auch theoretisch beschäftigte man sich mit dem Marxismus, wandte sich gegen den russischen Antisemitismus und versuchte, dem Nationalstaat eine universalistische Vision entgegenzusetzen. Chappel zeichnet das Profil des «fraternal modernism» in drei einfühlsamen Porträts des deutschen Ethikers Dietrich von Hildebrand, des österreichischen Gewerkschafters Ernst Karl Winter und des französischen Philosophen Jacques Maritain nach.

Ein blinder Fleck der Darstellung besteht darin, dass Chappel die für seinen Modernebegriff so zentrale weltanschauliche Neutralität des Staates hier nicht thematisiert. Das muss nicht bedeuten, dass dieses Kriterium bei den «fraternal modernists» nicht zutrifft. Aber Chappel vermerkt selbst, dass etwa Maritains gesellschaftlichen Vision eine religiöse war und er die öffentliche Relevanz des Glaubens nicht wie die «paternal modernists» auf die Familienpolitik beschränkt sehen wollte. Berücksichtigt man dies, erscheint auch die Abgrenzung zu den zwanziger Jahren nicht mehr so scharf, dass man diese insgesamt unter den Gegenbegriff «antimodern» stellen müsste. Dass dieser Zeitraum für Chappel einen «ultramodernen» Strang kennt, zeigt diese Spannung an. Sie wird noch deutlicher, wenn er dessen beispielhaften Vertreter, Waldemar Gurian, als deutschen Multiplikator der Ideen Maritains vorstellt. Man könnte auch auf Erik Peterson verweisen, den Chappel mit Maritain den «fraternal modernists» zuordnet. Ebenso gut könnte er ihn aber als Ultramodernen bezeichnen, der in den dreißiger Jahren zwar zum Antifaschisten, aber kaum zum Anhänger des weltanschaulich-neutralen Nationalstaates wird.

Die nicht weniger reichhaltigen Kapitel, die der Situation nach dem Zweiten Weltkrieg gewidmet sind, sollen schließlich nur noch angerissen und der

Neugier des Lesers überantwortet werden. Nur zwei Grundzüge seien noch hervorgehoben: *Erstens* markiert das Jahr 1945 in Chappels Erzählung keine entscheidende Zäsur. Das mag auf den ersten Blick überraschen, ergibt sich aber aus dem bisherigen Gedankengang. Der Katholizismus ist zwischen 1929 und 1944 bereits modern geworden und braucht nach dem Krieg zunächst kaum neuen intellektuellen Input. Trotz des unbestrittenen Einflusses der amerikanischen Besatzungsmacht habe es mit dem Katholizismus eine autochthone Wurzel der Modernisierung gegeben, die sich mit der entstehenden Christdemokratie auf neue parlamentarische Verhältnisse und die Konsumgesellschaft – unter dem familienpolitischen Vorzeichen der «consuming family» – eingelassen habe.

Zweitens beschreibt Chappel den Weg des Katholizismus nach dem Krieg vor allem als innerkatholische Auseinandersetzung der beiden antitotalitären Modernisierungsstrategien. Chappel zeigt, wie der «fraternal modernist» Maritain mit seinen drei wichtigsten Anliegen – der Aufarbeitung des Antisemitismus, einer kritischen Haltung zum Kapitalismus und zum Nationalstaat – nach dem Krieg vom «paternal modernism» an den Rand gedrängt wird. In diesen Zusammenhang rückt Chappel auch die katholischen Gründerväter des europäischen Gedankens, der in seinen Ursprüngen gerade ein nationalstaatliches, kapitalistisches Projekt gewesen sei. Gegen den Stalinismus bildet sich dann in den fünfziger Jahren ein weitgehender antikommunistischer Konsens heraus, der die Katholiken – nach Chappel zum ersten Mal seit 1789 – in politischen und wirtschaftlichen Fragen weitgehend einmütig sein lässt, bevor in den sechziger Jahren der «fraternal modernism» im Kontext der sexuellen Revolution, der Studentenbewegung und der Dekolonialisierung neu nach vorne drängt. Wieder sind die entscheidenden Konfliktfelder das Geschlechter- und Familienverständnis, die Marktwirtschaft und der Nationalstaat.

«Catholic modern» zeigt ein facettenreiches und klares Bild, dessen Ambivalenzen durchaus deutlich werden. Die Stärke der Darstellung Chappels liegt jedoch in der Nähe zu den Akteuren und ihren Kontexten, so dass die von ihnen beschrittenen Wege als eigene Wege des Katholizismus in die Moderne hervortreten können. Für katholische Leserinnen und Leser kann die Lektüre überdies ein Stück Selbstaufklärung über die Herkunft weiterhin prägender Gedankenwelten sein. Damit sind die anhaltenden Konflikte um die Modernität des Katholizismus nicht gelöst, aber doch ein Stück weit eingeordnet und verständlich gemacht. Und solches Verständnis könnte sich als Anfang der Verständigung erweisen.

Christian Stoll