

HEINZ HÜR TEN

Deutscher Katholizismus im 19. Jahrhundert

Positionsbestimmung und Selbstbehauptung*

Die Zweihundertjahrfeier der Französischen Revolution im vergangenen Jahr, der wir mit großen, wenn auch sehr unterschiedlich gestimmten Erwartungen entgegengegangen sind, hat in der westlichen Welt keineswegs, wie man hätte annehmen sollen, merkliche Impulse zu einer Renaissance der damals verfochtenen Ideale von Freiheit und Gleichheit, zu einer kritischen Revision unserer Gesellschaftsordnung im Lichte dieser Prinzipien ausgelöst. Vielmehr hat der Zusammenbruch des Sozialismus im östlichen Mitteleuropa, der sich von allen unerwartet im Herbst des Jahres 1989 vollzog, und der oft, wenn auch vielleicht nicht mit vollem Recht, eine »Revolution« genannt wird, die historische Erinnerung und die darin enthaltenen Möglichkeiten zur Prüfung und Neubestimmung unserer Position überdeckt durch das Erlebnis der Gegenwart mit ihren jetzt offenbar werdenden, kaum mehr erhofften Chancen und ihren unerwarteten Herausforderungen an unsere politische und moralische Qualität. Diese Umwälzung des Jahres 1989 hat freilich die andere, in deren Jubiläumsjahr sie fiel, in ihrer historischen Wirkung nicht geschmälert oder gar abgelöst, sondern durchaus bekräftigt, weshalb spätere Historiker wohl nicht vor die Frage gestellt sein werden, ob man von 1989 an eine neue Epoche wird datieren müssen. Für die westliche Welt, in der wir leben, bedeuten die Vorgänge des Jahres 1989 durchaus eine Bestätigung ihrer politischen Ideale, die, wenn sie auch nicht vollständig aus dem geistigen Arsenal der Französischen Revolution stammen, doch dieser einen guten Teil ihrer Weltwirkung verdanken. So ist unsere Epoche immer noch die Epoche nach der Großen Revolution, und die Aufgabe des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, der nachrevolutionären Welt gegenüber seine Position zu bestimmen und sich in ihr zu behaupten, ist somit – in gewandelter Form – auch die unsere.

Das grundlegend Neue für die Kirche in der Welt des 19., des ersten nachrevolutionären Jahrhunderts¹ lag darin, daß ihr in einem von den Prinzipien der Gleichheit und der Religionsfreiheit gestalteten Staat durch dessen innere Strukturprinzipien kein Platz mehr reserviert war, sondern dieser ihr jeweils neu nach dem Maße von Macht und Einfluß eingeräumt oder auch bestritten wurde. Im Mittelalter war man von der Notwendigkeit der

* Einführendes Referat bei der Studientagung »Emanzipationsbewegungen im deutschen Katholizismus – Zur Geschichte kirchlicher Vereine und Verbände im 19. Jahrhundert« (Weingarten, 26.–30. September 1990).

¹ Da diese Ausführungen im wesentlichen eine Wiedergabe der von mir an anderer Stelle (Heinz HÜR TEN, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus, Mainz 1987.) mit zahlreichen Verweisen und Belegen gebotenen Ansichten darstellen, werden der Vortragsform entsprechend lediglich wörtliche Zitate nachgewiesen. Eine wichtige, von mir seinerzeit noch nicht berücksichtigte Neuerscheinung ist: Urs ALTERMATT, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989. Derselbe Autor hat für den in vielem vergleichbaren deutschsprachigen schweizerischen Katholizismus bereits früher eine bemerkenswerte Untersuchung vorgelegt: Urs ALTERMATT, Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entstehungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919, Zürich und Köln 1972.

Concordia zwischen Imperium und Sacerdotium überzeugt gewesen, die ständische Gesellschaft Alteuropas, die mit der Französischen Revolution den entscheidenden Stoß erhielt, hatte unbestritten den Vertretern des Klerus den ersten Rang überlassen. Dieser Stand repräsentierte das Land so gut wie die beiden anderen. In dieser Ordnung war ein Staat ohne Christentum und Kirche undenkbar gewesen, jetzt wurde er eine theoretische und praktische Möglichkeit. War also die Stellung der Kirche in Staat und Gesellschaft der nachrevolutionären Epoche nicht mehr vorgegeben, dann kam es darauf an, Mittel und Wege zu finden, die ihr auch unter den neuen Bedingungen das für notwendig gehaltene Maß an Einfluß sicherten. Sie mußten, wenn es darum ging, innerhalb des bestehenden politischen Systems zu wirken, zwangsläufig systemkonform sein. Die Kirche konnte der neuen Ordnung der Dinge, wie sie die Französische Revolution schrittweise auf dem ganzen europäischen Kontinent durchsetzte, nicht mit vollständiger Ablehnung gegenüberreten, wenn sie nicht darauf verzichten wollte, sich geltend zu machen.

Diese Entwicklung ist freilich für den Späteren weit besser zu erkennen als für die damals Handelnden, zumal durch die Restauration nach dem Sturze Napoleons der »Krater der Revolution« geschlossen und die durch sie in Gang gesetzten Veränderungen zu einem guten Teil um ihre Wirkung gebracht scheinen konnten. Im Zuge der politischen Rekonstruktion nach den durch die Revolution ausgelösten Erschütterungen ist es auch zu einer organisatorischen Neuordnung der Kirche gekommen, die nach der Säkularisation der Reichskirche 1803 mit den politischen Gewalten ausgehandelt werden mußte und diesen Gelegenheit gab, sich vornehmlich auf dem Wege über die Besetzung der bischöflichen Stühle und anderer wichtiger kirchlicher Stellen ein erhebliches Maß an Einfluß innerhalb der Kirche selbst zu sichern.

Ihrer säkularen Aufgabe, in der nachrevolutionären Epoche unserer Geschichte eine den Erfordernissen und Bedingungen dieser Epoche angemessene Wirkungsweise zu finden, trat die Kirche mit einem dreifachen Handicap gegenüber: sie war verarmt, sie war nicht frei, und niemand konnte mit hinreichender Sicherheit voraussagen, ob die gegenrevolutionären Kräfte, deren militärische Allianz Napoleon vernichtet hatte, und die gegen jeden neuen Versuch der Revolution, die Ruhe Europas zu stören, im Bündnis vereint blieben, nicht doch dem 19. Jahrhundert ihren Stempel aufdrücken würden.

In dieser Lage mochte es sinnvoll erscheinen, wenn die Kirche sich an die bestehenden Mächte angeschlossen, das Bündnis von Thron und Altar einging, waren die Staaten der Restauration doch bereit, der Kirche, wenn auch oft nur unter dem Vorbehalt der Staatsinteressen und unter dem Gesichtspunkt gesellschaftlicher wie politischer Nützlichkeit, ein Stück freundlich entgegenzukommen und sie nicht wie ein nach den Prinzipien der Revolution gestalteter Staat als politisch belanglose Privatangelegenheit der Bürger zu behandeln. Auch leiteten diese Staaten als Monarchien »Dei gratia« ihre Autorität theoretisch von derselben Quelle ab, aus der auch die Autorität der Kirche floß, nicht aber aus einem selbstherrlichen Volkswillen, der keine Schranken duldete.

Daß die Kirche trotz alledem nicht zu einer Macht wurde, die mit den aus dem Ancien Régime in das 19. Jahrhundert hinüberraagenden Mächten schließlich verging, sondern in der sich nicht zuletzt in einer Welle von Revolutionen durchsetzenden Welt demokratischer Gleichheit behaupten konnte, ist nicht das Ergebnis einer durchdachten kirchlichen Strategie, sondern Folge einer Reihe unkoordinierter Reaktionen auf konkrete Unzuträglichkeiten, die innerhalb des bestehenden Verhältnisses von Staat und Kirche nicht zu beheben waren.

Von größter Signalwirkung auf die kleinen Zirkel von Katholiken des Kontinents, die auf eine Verbesserung der kirchlichen Position in ihren Staaten sann, waren Vorgänge im britischen Irland, wo erstmals die einer demokratisch oder parlamentarisch verfaßten Gesellschaft angemessenen Instrumente politischer Massenwerbung für die Kirche eingesetzt wurden. Der Dubliner Anwalt Daniel O'Connell (1775–1847) gründete 1823 einen Verein mit

dem Ziel, den irischen Katholiken das passive Wahlrecht für das Londoner Parlament zu erlangen. Zu diesem Zweck hatte es bereits früher eine Vereinigung gegeben, deren Bestrebungen aber gescheitert waren. Was der Catholic Association schließlich den Erfolg einbrachte, waren ihre neuartigen Methoden, mit denen sie die in der britischen Verfassung liegenden Möglichkeiten ausnutzte, um eben die verfassungsmäßigen Schranken zu sprengen, die den Katholiken Großbritanniens den Eintritt ins Parlament verwehrten. Diese Catholic Association war ein Verein mit minimalem Mitgliedsbeitrag – ein Penny im Monat. Ihm konnten auch die armen Pächter beitreten, und weil sie es – vielfach wohl durch den Seelsorgeklerus bewogen – auch taten, entstand ein Verein, wie ihn die Welt noch nicht gesehen hatte, die erste politische Massenorganisation, die mit ihrem immensen monatlichen Vereinseinkommen die Mittel besaß, um der Öffentlichkeit durch Versammlungswellen in ganz Irland, durch Petitionen und schließlich durch die Mobilisierung der Wähler für einen nach geltendem Recht nicht wahlfähigen Kandidaten, eben den Katholiken O'Connell, zu demonstrieren, daß die bestehende politische Ordnung nicht mehr dem Willen des Volkes entsprach und nur mit Mitteln staatlichen Zwanges aufrechterhalten werden konnte, daß der Ausschluß von Katholiken aus dem Parlament unvereinbar war mit dem verfassungsmäßigen Recht der Iren, dort durch freigewählte Vertreter repräsentiert zu sein. So wurde die Katholikenemanzipation schließlich durchgesetzt, legal, ohne Verletzung des Gesetzes, vielmehr vom Boden des Verfassungsprinzips aus, daß dem britischen Bürger das Recht auf Repräsentation nicht vorenthalten werden dürfe.

Es beeinträchtigte die Signalwirkung dieses Vorgangs nicht, daß die bislang herrschende britische Oberschicht die Gefahr erkannte, die durch die Mobilisierung des katholischen Elektorates auch ihrer sozialen Machtstellung drohte, und der Zensus in Irland für das aktive Wahlrecht so hoch hinaufgesetzt wurde, daß nur noch eine Minderheit katholischer Iren in seinem Genuß blieb. Es war deutlich geworden, daß die Kirche ein politisches Machtinstrument in den Massen besaß, die ihr gläubig anhängen, wenn es gelang, diese Massen zu mobilisieren. Eine Organisationsstruktur dafür war mit dem Seelsorgeklerus gegeben, ohne den bis tief in unser Jahrhundert hinein keine breite katholische Volksbewegung entstanden ist. Aber nicht überall waren wie in Großbritannien die politischen und rechtlichen Voraussetzungen gegeben, die einer Massenorganisation Erfolg sichern konnten: Presse- und Versammlungsfreiheit, Parlament. Aber dies war nur eine Frage der Zeit.

Die Übertragung des irischen Modells auf den Kontinent mußte dort weitergehendere Konsequenzen auslösen als auf den britischen Inseln, deren Verfassungsordnung durch ein Phänomen wie die Catholic Association in ihren tragenden Prinzipien nur bestätigt wurde. Auf dem europäischen Festland mußte eine Massenbewegung über ihre eigentlichen Ziele hinaus kraft ihres Daseins und ihres möglichen Erfolgs die dort gegebenen autoritären Strukturen schwächen und einen Liberalisierungsschub auslösen. Katholische Bewegungen wurden hier notwendig politisch, wenn nicht nach ihrer kalkulierten Absicht, so doch nach ihrem tatsächlichen Effekt.

Dies wird vornehmlich deutlich am Beispiel Belgiens, genauer gesagt: der südlichen, katholischen Landesteile des 1815 geschaffenen Vereinigten Königreichs der Niederlande. Hier sah sich eine liberale Oberschicht dem Norden des Landes gegenüber benachteiligt und verfocht die Ideale der Freiheit in Handel, Gewerbe und Presse, während katholische Gruppen sich für die Freiheit des Unterrichts engagierten. Die gemeinsame Front gegen die Staatsinterventionen in die nach liberaler Auffassung dem Bürger zur freien Gestaltung überlassene Sphäre schuf hier allmählich eine politische Aktionseinheit, nachdem die Liberalen ihre Bedenken gegen das Zugeständnis der Freiheitsrechte an die Katholiken und diese ihre Bedenken gegen die liberale Ideologie zurückzustellen gelernt hatten. 1828 setzten die Petitionsstürme ein, in denen die Forderungen nach Freiheit von Unterricht und Presse, nach

Ministerverantwortlichkeit und Schwurgerichten zu einer Einheit verschmolzen waren, die von beiden Partnern verfochten wurde. Sie fielen deshalb so eindrucksvoll aus, weil das Engagement des Klerus diesem Unternehmen die Massenbasis im katholischen Volk schuf. Was ursprünglich nur eine taktische Aktionsgemeinschaft war, bedeutete für den kontinentalen Katholizismus eine, allerdings in ihrer Reichweite begrenzte, historische Erfahrung: die Möglichkeit, die liberalen Freiheitsforderungen für die Kirche zu nutzen, das Streben nach Überwindung staatlicher Bevormundung und Kontrolle einzufügen in die großen Tendenzen der Zeit, nicht mehr allein katholische Partikularinteressen zu verfolgen, sondern Recht und Freiheit der Kirche im Rahmen und als Element der bürgerlichen Freiheit für alle zu sichern. Die Verfassung des belgischen Staates, der 1831 aus den Wirren der Revolution von 1830 entstand, ist ein überzeugendes Dokument dieser Erfahrung. Sie war die liberale Musterverfassung für ihr Jahrhundert, und sie erfüllte zugleich die Wünsche der Katholiken. Sie gilt bis auf den heutigen Tag.

Die Möglichkeit, daß Katholiken und Liberale zusammengingen, ist zur gleichen Zeit, von den belgischen Vorgängen beeinflusst und wieder auf sie zurückwirkend, in Frankreich zum Kern eines großartigen Versuchs geworden, die Rolle der Kirche in der nachrevolutionären Gesellschaft theoretisch, theologisch und geschichtsphilosophisch zu begreifen, im Werk des Priesters Félicité de Lamennais (1782–1854). Dieses kann hier sowenig behandelt werden wie die anderen Fragen theoretischer Natur, welche die Ortsbestimmung der Kirche im 19. Jahrhundert aufwarf. Aber es verlangt in unserem Zusammenhang eine Erwähnung, weil es, unabhängig von seinen geschichtsphilosophischen Spekulationen, die es dem Verdikt der Kirche verfallen ließen, die politische Praxis der Katholiken in vielen Ländern inspiriert hat.

Denn im praktischen Vollzug Hand in Hand, aber theoretisch ablösbar von seinem Geschichtsverständnis, das die Kirche geradezu heilsnotwendig an die Seite der Demokratie verwies, entwickelte Lamennais ein Programm praktischer Kirchenpolitik, um die Fesseln los zu werden, die der restaurierte Staat der Bourbonen in Fortführung seiner gallikanischen Traditionen um die Kirche geschlungen hatte, die nun für Lamennais und die anderen Männer des katholischen Aufbruchs mehr denn je zuvor ihre Lebensmitte im Papsttum besaß. Der Kampf um die Freiheit des Unterrichts ist von Lamennais mit den Mitteln der Öffentlichkeitsarbeit und des Rechtsstreits geführt worden. Das bestehende Recht bot den Rahmen für die Auseinandersetzung mit dem Staat, die öffentliche Meinung die Voraussetzung des Erfolgs. Auch wer die Geschichtstheologie Lamennais' nicht teilte, wie manche seiner Anhänger – oder sie nicht verstand, wie boshafte Historiker auch meinen –, konnte sich leicht von der Nützlichkeit einer politischen Taktik überzeugen, welche die Zielsetzungen der Liberalen sich zu eigen machte, um mit ihrer Hilfe für die Kirche einzutreten, die im Staat nicht mehr ihren Anwalt fand. Darum haben die von Lamennais ausgehenden politischen Impulse über seine persönliche Katastrophe durch die Enzyklika »Mirari vos« vom 15. August 1832 hinaus wichtige Segmente des französischen Katholizismus inspiriert und auch in Deutschland zündend gewirkt.

Von einer katholischen Bewegung war dort noch lange nicht zu sprechen, als solche bereits in Irland, in Belgien und in Frankreich die Innenpolitik ihrer Länder mitgestalteten. Die Gründe dafür sind vielfältig. Einer ist sicherlich darin zu sehen, daß bis 1837 die katholische Sache keinen Fürsprecher besaß, der auf seine Nation so zu wirken vermocht hätte wie Lamennais, der noch heute zu den klassischen Autoren Frankreichs gezählt wird. Die deutschen Polizeistaaten, die in ihrer Angst vor Demagogen überall Revolution witterten, waren zudem ein Hindernis freier Aktion für Katholiken so gut wie für Liberale. So vollzog sich hier eine Neuorientierung für die Aufgaben der Zeit vornehmlich in der Zeitschriftenpresse, in der wissenschaftlichen Theologie und in der Priesterausbildung, bis 1837 das »Kölner Ereignis« zeigte, daß auch in Deutschland ein aktionsfähiger Katholizismus herange-

wachsen war. Die preußische Regierung hatte den Erzbischof von Köln, weil er im Gehorsam gegen die kirchlichen Vorschriften die vom Staat erlassenen Anweisungen über die kirchliche Trauung konfessionsverschiedener Paare mißachtet hatte, mit militärischer Gewalt in seinem Palais verhaftet und in die Festung Minden gesperrt. Damit hatte aber auch der alte preußische Staat seine Möglichkeiten überreizt, und in der literarischen Opposition, die sich zu Wort meldete, fand auch das katholische Deutschland seine Stimme, die nun die Verletzung des kirchlichen Rechts und der Person eines Bischofs zum Fanal einer Protestbewegung machte. Der alte Joseph Görres (1776–1848), im Verlauf der Jahre wieder zur Kirche seiner Jugend zurückgekehrt, verstand in der Flugschrift »Athanasius« die Sache des Erzbischofs als Sache der Kirchenfreiheit. Er löste eine Protestbewegung aus, die den preußischen Polizeistaat schließlich zum Nachgeben zwang. Die Bedeutung der Schrift ging freilich über diesen Erfolg noch hinaus. Sie ließ einige Katholiken erst erkennen, was ihre Aufgabe in diesem Staate war, sie erweckte dem deutschen Katholizismus Führer und bezeichnete ihm zugleich sein Programm: nicht seine Zuflucht bei einem der wenigen katholischen Herrscherhäuser Deutschlands zu suchen, sondern sich die Rechtsgleichheit innerhalb des Staates zu erkämpfen. Die rechtlich gesicherte Freiheit der Kirche wurde zum Kampfziel. In diesem Zusammenhang fiel auch das Wort, das zum Rahmenthema unserer Tagung gehört: Emanzipation. Es bedürfe keiner Sterndeuterei, meinte Görres, um zu erkennen, was die Zeichen der Zeit seien: »Die Kirche hat im Glauben der Völker neuerdings sich emanzipiert, und sie wird sich ferner emanzipieren; und keine Gewalt auf Erden wird im Stande sein, sie länger in den unwürdigen Fesseln zurückzuhalten, die man ihr angelegt. Der Zauber ist gebrochen, der Bann ist gelöst, der allgemeine Unwillen gegen die falsche Schwarzkunst ist aufgestanden; es ist unmöglich geworden, das alte Unwesen fortzutreiben, wie es seit vielen Jahren getrieben wurde«².

Was sich im katholischen Deutschland abspielte, war noch, soweit es zur Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit gelangte, eine Sache des lesenden, »räsonnierenden«, wie es im Polizeijargon hieß, Publikums. Ob sie Offiziere waren, die auch Soldaten hatten, mußte sich noch erweisen. Der Test kam mit der Ausstellung des Hl. Rocks zu Trier 1844. Die Wallfahrten nach Trier, die mit Hilfe der neuen Eisenbahnen früher unvorstellbare Menschenmassen erfaßten, demonstrierten einer darüber teilweise ziemlich erschreckten liberalen Öffentlichkeit, welche Kräfte die scheinbar vom Zeitgeist hoffnungslos überholte Kirche zu mobilisieren vermochte, in politischen Kategorien ausgedrückt: daß sie eine Massenbasis besaß. Und es war wieder Görres, der daraus die politischen Konsequenzen zog: Wenn je die Entscheidung in den Händen der Massen sein sollte, dann brauchte die Kirche um ihre Zukunft nicht zu bangen³.

Die Stunde, in der die Tragkraft dieser Prognose sich zu erweisen hatte, kam mit der Märzrevolution des Jahres 1848. Die »Märzfreiheiten« des Jahres 1848 gaben den aktionswilligen deutschen Katholiken Möglichkeiten, die ihnen bislang verwehrt waren, und dies in einer politischen Situation, in der die Verfassungsordnung der Staaten, der einzelnen Länder des Deutschen Bundes wie die eines künftigen Gesamtstaates zur Diskussion stand. Die Piusvereine für religiöse Freiheit haben diese Chance entschlossen genutzt. Ihr Ziel war die Kirchenfreiheit, die Emanzipation der Kirche aus der Bevormundung des Staates. Sie sollte nicht Frucht einer Privilegierung durch den Staat oder einer konkordatären Abmachung sein, sondern Folgewirkung eines politischen Grundrechts, das die Religion, auch jede andere als die katholische, von Kontrolle und Einmischung des Staates freihielt. Um dies zu sichern, haben die katholischen Abgeordneten der Paulskirche anfänglich sogar daran gedacht, die

2 Joseph GÖRRES, Athanasius, Regensburg 1838, 144. Jetzt auch in: Wolfgang FRÜHWALD (Hg.), Joseph Görres, Ausgewählte Werke in zwei Bänden, Freiburg, Basel, Wien 1978, 2, 572–719.

3 Heribert RAAB, Joseph Görres. Ein Leben für Freiheit und Recht. Auswahl aus seinem Werk, Paderborn 1978, 212.

förmliche Trennung von Kirche und Staat einzuführen – was sie dann aus praktischen Gründen nicht weiter verfolgt haben. Aber dieses Einschwenken auf liberale Zielsetzungen zum Zwecke der Kirchenpolitik vollzog sich, ganz anders als bei der Gruppe um Lamennais in Frankreich bei der Julirevolution von 1830, ohne geschichtsphilosophische Überhöhung. Es blieb, wenn nicht unbedingt eine Sache politischer Zweckmäßigkeit, eine Entscheidung aus politischer Überzeugung, nicht aus Gehorsam gegenüber einem theoretisch postulierten göttlichen Heilsplan.

Die katholische Bewegung des Jahres 1848 zielte auf Kirchenpolitik, sie meinte, für die Kirche zu handeln, tat dies aber ohne förmlichen Auftrag und ohne formelle Leitung durch die Kirche. Sie war, wie ihre Vertreter wenig später betont erklärten, Laienbewegung. Dies sollte zunächst nicht besagen, daß ihr keine Geistlichen angehörten, im Gegenteil: ohne die Beteiligung vieler Kleriker wäre die Bewegung kaum zustande gekommen. Aber diese waren in den Vereinen nicht kraft ihres geistlichen Amtes tätig, sondern kraft ihrer persönlichen politischen Entscheidung. Die Piusvereine waren keine Gemeinschaften nach kirchlichem Recht, sondern Vereine aufgrund weltlicher Koalitionsfreiheit und bürgerlicher Vereinsgesetzgebung. Was sich 1848 kraftvoll Bahn brach, war eine Emanzipationsbewegung weltlicher Rechtsform, in der Geistliche prinzipiell keinen anderen Status besaßen als Laien. Es ist darum trotz hohen Klerikeranteils richtig, von einer Laienbewegung zu sprechen. Die Bischöfe betraten die Szene erst spät. Der Kölner Erzbischof Geißel (1845–1864), der sie im Jahre 1848 erstmals zu einer Konferenz aus ganz Deutschland zusammenführte, sprach zu Recht davon, daß die Laien den Bischöfen im Kampf um die Freiheit der Kirche vorangegangen seien. Die Laienbewegung war eine Emanzipationsbewegung für die Kirche, aber nicht für eine Emanzipation der Laien in der Kirche. Umgestaltung der kirchlichen Strukturen, Anteilnahme am Kirchenregiment lag nicht in ihrem Programm. Einen Versuch, sich in die Leitungsgewalt der Kirche »einzuschmuggeln«, wie es in ihren Reihen hieß, wollten sie gar nicht erst unternehmen. Sowenig wie es einen »ideologischen Überbau« für ihre Bejahung liberaler Methoden gab, existierte so etwas für die Rolle des Laien als Vorkämpfer der kirchlichen Freiheit. Eine Theologie des Laikats ist erst im 20. Jahrhundert zum Desiderat geworden, und in unserem Jahrhundert erst konnte Verwunderung darüber entstehen, daß manche der großen Führer der katholischen Bewegung theologisch so unbedarft gewesen sind.

Zu den großen Markierungen, die das Jahr 1848 für die deutsche Geschichte setzte, gehört auch, daß die Katholiken für ihre kirchenpolitischen Ziele keinen Partner fanden, daß sie allein standen. Anders als in Belgien versagten sich die Liberalen den Zielen der Katholiken. Die Freiheit der Kirche war ihnen bedenklicher als die Fortgeltung der alten Staatskirchenhoheit, weil diese den Einfluß der Kirche auf die Gesellschaft hemmte, während eine vollständige Freisetzung der Kirche von staatlicher Kontrolle die Liberalen vor der dann zu erwartenden Macht der Kirche zittern ließ. Dies war früher schon gesagt worden, die Verfassungsberatungen in der Paulskirche waren die Probe aufs Exempel. Die Katholiken standen somit politisch allein. Dies mußte im Zeichen der nun anhebenden Epoche der Parlamente besagen, daß der Weg zu einer eigenen Partei vorgezeichnet war, die 1848 noch nicht notwendig erschien. Solange sie in den Staaten des Deutschen Bundes ihre Ziele noch nicht erreicht hatten, oder keine der großen politischen Strömungen der Zeit sich ihrer annahm, mußten sie sich als Partei organisieren, wenn sie auf diese Ziele nicht ganz verzichten wollten. Aber auch dies war eine Konsequenz, die erst in der Zukunft zu ziehen war.

Das Scheitern der Revolution bedeutete auch für die Katholiken zunächst die Notwendigkeit zur Neuorientierung. Die Zeit der politischen Versammlungen und Petitionsbewegungen war vorbei. Aber eine Reihe von Aufgaben, welche die katholische Bewegung 1848 noch vor sich gesehen hatte, war doch erledigt. Die preußische Verfassung – trotz ihres Oktrois durch den König eine bleibende Folge der Revolution – gab der katholischen Kirche eine Stellung,

die nicht mehr viele Wünsche offen ließ. In Österreich war die rechtliche Lage der Kirche grundlegend verbessert, und die Bischöfe, die 1848 den Laien die Ehre des Vorstreits gelassen hatten, nahmen ihre kirchenpolitische Verantwortung nunmehr selbst wahr.

Damit stellte sich für die katholische Bewegung die Frage, ob sie überflüssig geworden sei. Sie hat diese Frage mit einem entschiedenen »Nein« beantwortet. Der Aktionswille der Katholiken, der auf kirchenpolitischem Gebiet nicht mehr erforderlich oder aussichtsreich war, drängte auf andere Arbeitsfelder.

Die Generalversammlung der Piusvereine faßte 1856 in Linz den Beschluß, daß sie ihre Aufgaben nicht als erledigt ansehen könne. Es gehe darum, »die höheren Prinzipien und Anschauungen der katholischen Kirche nach allen Seiten ins Leben einzuführen«. Bereits einige Jahre zuvor hatte die Generalversammlung sich als Motor für den weiteren Ausbau des Vereinswesens erwiesen. Auf ihren Beschluß vom Oktober 1849 ging die Gründung des Bonifatiusvereines zum Kirchenbau in der Diaspora zurück, andere Vereine, die sich um diese Zeit bildeten, vor allem die Gesellenvereine Kolpings, erfuhren nachdrückliche Unterstützung. In Übereinstimmung mit dieser Tendenz zur Vielfältigkeit des Vereinswesens wandelte die alte Generalversammlung ihren Charakter. Sie war nicht länger das Beschlußgremium für den Dachverband der alten Piusvereine, des Katholischen Vereins Deutschlands, sondern die Plattform, auf der sich die Vertreter aller katholischen Vereine begegnen sollten, die Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands, und damit der Vorläufer unserer heutigen Katholikentage.

Es bedarf wohl der Unterstreichung, daß die von den Generalversammlungen geförderte Ausbreitung der Vereine nicht der seelsorglichen Betreuung ihrer Angehörigen dienen, ein pastorales Instrument für bestimmte Gruppen darstellen sollte, sondern daß diese Vereine Sachzwecken dienten, die im Bereich kirchlichen Interesses lagen: Fürsorge für Arme und Kranke, Aufbau katholischer Zeitungen und Büchereien, Hilfe für die Handwerksgesellen. Die Bildung von Organisationen zur Standesseelsorge ist einmal auf einer Generalversammlung erörtert, aber als außerhalb ihrer Kompetenz, eben in der Kompetenz der Seelsorger liegend, nicht aufgegriffen worden. Standesseelsorge vollzog sich bis zur Gründung der durch die Sozialistengesetzgebung lange verzögerten Arbeitervereine im 19. Jahrhundert noch in der alten Form der kirchenrechtlich verfaßten Kongregationen. Deren Umgestaltung zu modernen Verbänden mit mächtigen Zentralen und reichem Schrifttum fiel erst in das 20. Jahrhundert.

Die Entwicklung des katholischen Vereinswesens wird heute meist als die Gestaltung eines katholischen Milieus, einer abgeschlossenen Lebenswelt oder Subkultur gesehen, worin der Katholik seine verschiedenen Lebensvollzüge in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten erlebte. Dies ist nicht zu bestreiten. Je mehr das katholische Organisationswesen sich ausbreitete und zudem Vereine entstanden, welche die Bildung und Inspiration ihrer Mitglieder zum vornehmsten Ziele hatten, lebte der Idealtypus des Katholiken in einem dichten Netz katholischer Sozialisation. Er gehörte einem Verein an, der seinem gesellschaftlichen Status entsprach, er las eine katholische Zeitung, entlieh Bücher aus der Pfarrbibliothek, förderte die Missionen durch seinen Mitgliedsbeitrag in einem Missionsverein und den Kirchenbau in der Diaspora durch Spenden an den Bonifatiusverein. Die Deutung des Milieus, des katholischen übrigens ebenso wie die des sozialdemokratischen, das sehr vergleichbare Züge aufweist, als Ghetto, das seine Einwohner schützt, zusammenhält und diszipliniert, liegt nahe. Aber der Verein war mehr als Baustein zu einem Milieu. Er war zugleich die sachgerechte Antwort auf die Chance, welche die Zeit bot. Die nachrevolutionäre Gesellschaft, die das Individuum weitgehend freisetzte von staatlicher Kontrolle und Vorsorge, überließ eben diesem freigewordenen Individuum die Wahrnehmung gesellschaftlicher Aufgaben. Sie gab ihm mehr als eine Zeit zuvor die Möglichkeit, die Gesellschaft durch eigene Aktivität zu gestalten, und zwar nicht nur durch den Fortfall

früherer Hemmnisse, sondern zugleich durch das Mittel des Vereins, der Assoziation in ihren unterschiedlichen Rechtsformen von der Aktiengesellschaft bis zum Idealverein des Bürgerlichen Gesetzbuches. Der Aufbau der Industrie, die Institutionalisierung des kulturellen Lebens vom Männergesangverein bis zur Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum, die Organisation der politischen Kräfte, die technische Überwachung von Dampfkesseln und Autos, die Katastrophenhilfe und die Rettung Schiffbrüchiger, die touristische Erschließung unserer Gebirge, all dies ist Leistung der Assoziation, des Vereins. Die Bildung katholischer Organisationen zu unterschiedlichen Sachzwecken ist somit auch eine Form, in der die Kirche, vertreten durch meist anfänglich nur kleine Häuflein von Laien, die niemand berufen hatte, um ihren Platz in der nachrevolutionären Gesellschaft kämpfte.

Diese gesellschaftsgestaltende Macht des Vereins wird innerhalb des deutschen Katholizismus vor allem an den großen Bildungen im letzten Drittel dieses großartigen Jahrhunderts deutlich, in der Zentrumspartei, im Volksverein für das katholische Deutschland und in den von diesem nachdrücklich geförderten Arbeitervereinen und Christlichen Gewerkschaften.

Die Bildung einer eigenen Partei der Katholiken bezeichnet am deutlichsten ihre Bereitschaft, sich auf die Bedingungen des liberalen Zeitalters einzulassen, um eben den Gefährdungen entgegenzutreten, die von ihm ausgingen. Mit der Reichsgründung schien in Deutschland der Liberalismus vor seinem endgültigen Siege zu stehen. Die nationale Einheit im kleindeutschen Sinne war erreicht, die Ausgestaltung dieses Reiches in Verfassung und Gesetzgebung wurde zum großen Aufgabenfeld der Liberalen in den nächsten Jahren. Die Katholiken hingegen waren durch die kleindeutsche Lösung definitiv zur Minderheit im Deutschen Reich geworden, die nationale Bewegung Italiens hatte, begünstigt durch den deutsch-französischen Krieg, sich die Hauptstadt des Landes erobert und den Papst zum »Gefangenen im Vatikan« gemacht, was die Katholiken in aller Welt mit Sorge um die Freiheit ihres Oberhauptes erfüllte. Wenn die siegreiche liberale Bewegung in Deutschland die Innenpolitik bestimmen würde, mußten die Zeiten für die Katholiken noch schlechter werden. Die konservativen Protestanten konnten für ihre Anliegen auf Schutz durch die Krone und jene, wie die Katholiken in früheren Jahren gelegentlich kritisch gesagt hatten, evangelische Pietisten- und Junkerpartei rechnen, der auch Bismarck zeitweise nahestand. Den Katholiken blieb nichts anderes übrig, als sich zur politischen Partei zusammenzuschließen, einer Partei, die allen offenstehen sollte, die sich »für Wahrheit, Freiheit, Recht« einsetzen wollten, aber es kamen nur die Katholiken. Diese freilich in großer Zahl. Auf dem Höhepunkt des Kulturkampfes waren es 86,3 % aller katholischen Männer, die bei der Reichstagswahl ihre Stimme dem Zentrum gaben.

Es war die Gründung des Zentrums gewesen, welche den Ausbruch dieser Auseinandersetzung vorantrieb, in der sich agnostischer Liberalismus mit preußischer Bürokratie und vorliberalem Etatismus verband. Aber es war gerade dieser Kulturkampf, der den deutschen Katholizismus zu dem machte, was ihn auszeichnete, einem System differenzierter Organisationen, vielfach untereinander verknüpft, getragen von der Breite des kirchentreuen Volkes und dieses wiederum zu einer festen Einheit verbindend, aber auch in zunehmend schärfer ausgeprägter Distanz zur Kultur der Gesamtgesellschaft, von dieser weitgehend abgelehnt und mit seinen kulturellen Traditionen nicht rezipiert, in der Gefahr, sich in sich selbst zu verschließen und kulturell nichts anderes zu produzieren als Inferiorität, eben die Inferiorität, die seine Gegner ihm vorhielten.

Der Kulturkampf war von seiten des Zentrums und nach seinem Verständnis nicht nur eine kirchenpolitische Auseinandersetzung, sondern jenseits aller gesetzgeberischen Maßnahmen, um die der Streit tobte, ein Kampf gegen die »Staatsomnipotenz«, wie man damals sagte, ein Kampf für die legitime Freiheit des Bürgers; Waffe in diesem Kampf war der Appell an das wahlberechtigte Volk, der Kampfplatz Presse und Parlament. In seinem Widerstand gegen den

mit dem preußischen Etatismus verbündeten Liberalismus blieb den Katholiken nichts anderes übrig – mochten sie theoretisch denken wie auch immer – als sich der Waffen zu bedienen, die unter den Bedingungen des liberalen Staates die allein erfolgversprechenden waren, der Appell an das Volk und an die öffentliche Meinung. Bereits im Vormärz war deutlich geworden, daß die Kirche eine Massenbasis besaß, daß diese der wirkungsvollste Faktor war, über den sie bei politischen Auseinandersetzungen verfügen konnte. Wollte sie ihn nicht leichtherzig gefährden, war es kluge Politik, auch wenn es bei den großen Handelnden oft mehr christliche Caritas als nüchternes Kalkül gewesen sein dürfte, den Bedürfnissen der breiten Volksschichten Rechnung zu tragen und sich ihrem Streben nach Emanzipation nicht zu widersetzen, wo es sich zu Wort meldete. Von hier aus gesehen, erweist sich die Sozialpolitik des Zentrums als ebenso notwendiges Element in seiner Selbstbehauptungspolitik wie die von seinen Gegnern ihm immer wieder angelasteten Tendenzen zur Demokratie. Mochten Führer des Zentrums wie der erste von dieser Partei gestellte Reichskanzler Georg von Hertling (1843–1918) der Demokratie als Staatsform noch mit Zurückhaltung gegenüberstehen, so mußte das Zentrum um seiner selbst willen, um seinen Einfluß möglichst geltend zu machen, um die Sache, für die es stand, besser zu vertreten, danach streben, die Kompetenz der Parlamente weiter auszudehnen. Auf die Dauer konnte dies keine andere Konsequenz haben als Demokratisierung und Parlamentarisierung der konstitutionellen Systeme des 19. Jahrhunderts. Was auf den ersten Blick als starre Verteidigung des Alten und Bewährten, als Abwendung von der modernen Welt erscheinen mag, die Selbstbehauptung des deutschen Katholizismus gegenüber den Mächten des Tages, ging einher und wurde nur möglich durch eine Anpassung an die Bedingungen der modernen Welt, innere Modernisierung aus praktischen Gründen, die der theoretischen Rechtfertigung vorauseilte.

Höhepunkt des organisatorischen Ausbaus im Geflecht katholischer Vereine war nach dem Abschluß des Kulturkampfes die Gründung des Volksvereins für das katholische Deutschland und die von dort aus vorangetriebene Entwicklung katholischer Arbeitervereine und Christlicher Gewerkschaften. Der Volksverein war wiederum Massenverein mit geringem Beitrag und maximaler Mitgliederzahl, 1914 waren es mehr als 800 000. Mit seinen monatlich erscheinenden Heften, die jedem Mitglied zugestellt wurden, seinen zahlreichen Versammlungen im ganzen Land, mit seinen Flugschriften zu aktuellen Fragen, seinen Kursen zur Ausbildung qualifizierter Laienführer verdichtete dieser »Verein der Vereine« das Netz der katholischen Organisationen einmal mehr, und mit seinen publizistischen, sozialen und pädagogischen Bemühungen machte er den katholischen Volksteil aktionsfähiger, als er es früher gewesen war, zugleich selbständiger, unabhängiger von der nichtkatholischen Außenwelt. Aber was als Vollendung des Milieukatholizismus erscheinen mag, und es auch ist, bedeutete zugleich wieder einen Schritt zur Modernisierung. Die Bildungsarbeit des Volksvereins erteilte aller sozialpolitischen Nostalgie, vorindustrieller Kapitalismuskritik und romantischer Ständeideologie eine dezidierte Absage. Sie bejahte die gegebene, vom politischen und sozialen Liberalismus gestaltete Situation, Industrie und Kapitalismus als die nun einmal existente Aufgabe für den Katholiken, der sie nicht grundsätzlich zu verwerfen, sondern zu gestalten habe. Sozialpolitik, nicht grundstürzende Sozialreform war das Ziel, das der Volksverein sich stellte. Er fand damit seine Gegner, auch innerhalb des deutschen Katholizismus, die sich gelegentlich sogar der Unterstützung aus höchsten kirchlichen Kreisen erfreuen durften, aber er setzte sich mit seinen Auffassungen schließlich durch.

Zu den großen Leistungen des Volksvereins gehört unbestritten die Heranbildung einer breiten Schicht von Politikern und Arbeiterführern. Durch das 19. Jahrhundert hindurch waren die Führer des deutschen Katholizismus aus dem Adel oder dem höheren Bürgertum gekommen. Hier allein gab es Menschen, die nicht nur bereit, sondern durch den Besitz von

Bildung, Geld und Muße auch in der Lage waren, sich der öffentlichen Aufgaben anzunehmen, die vielleicht Anerkennung, aber keinen Lohn einbrachten.

Daß in der Weimarer Zeit Männer wie Joseph Joos (1878–1965), Johannes Giesberts (1865–1938), Adam Stegerwald (1874–1945), Matthias Erzberger (1875–1921) zu den bedeutendsten Namen im Zentrum gehörten, und, abgesehen von Franz von Papen (1879–1969), der Adel nicht mehr in der vordersten Reihe stand, ist ein eindrucksvoller Ausweis des Führungswechsels und der gleichzeitigen inneren Demokratisierung, die der deutsche Katholizismus dem Volksverein verdankt.

Diese Tendenz ist vom Volksverein ganz ausdrücklich verfolgt worden, als es um den Charakter der katholischen Arbeitervereine und die Gewerkschaften ging. Er widersetzte sich energisch allen Tendenzen, diese Organisationen paternalistisch auszugestalten, gewerkschaftliche Arbeit den katholischen Arbeitervereinen zuzuweisen, die auch darin geistlichem Einfluß zugänglich sein sollten. Dieser Gewerkschaftsstreit ist im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts zu einer ernststen Belastungsprobe für den deutschen Katholizismus geworden, in der es letztlich um nichts anderes ging, als um die Gestalt eines Katholizismus, der den Bedingungen seiner Zeit entsprechen mußte, wenn er seinen Aufgaben genügen sollte.

Die Gründung der Arbeitervereine kennzeichnet gleichzeitig einen zukunftsweisenden Wandel. Sie verkörperten erstmals den Typus des nach weltlichem Vereinsrecht geschaffenen und auf dem freien Koalitionswillen seiner Mitglieder beruhenden Verbands, der zur seelsorglichen Betreuung der ihm Angehörigen dienen soll. Dieser Vereinstypus, der Angehörige der gleichen sozialen Gruppe zu pastoralen Zwecken organisierte und mit den großen Zentralen – man denke nur an das Jugendhaus Düsseldorf unter dem Generalpräses, wie Spötter auch sagten: Verbandskardinal Wolker – Standesseelsorge und Lebenspraxis stark beeinflusste, wurde in der Folgezeit vielfach realisiert, für Frauen, Akademiker, höhere Schüler und andere. Es war bei der seelsorglichen Zielsetzung der Arbeitervereine und der nach ihrem Vorbild geschaffenen späteren Organisationen nur konsequent, daß der Leitung solcher Vereine satzungsgemäß ein Geistlicher als Präses angehörte, die kirchliche Gliederung von Bistum und Pfarrei zum organisatorischen Strukturprinzip wurde, und solche Verbände enger unter die Autorität der Bischöfe rückten. So wurde in unserem Jahrhundert die katholische Bewegung – wenigstens ihrem äußeren Erscheinungsbild nach – frömmere, kirchlicher, klerikaler. Der kirchenrechtliche Wildwuchs, als der die Verbände entstanden waren, wurde zum Problem, weniger der Praxis als der Theorie. Diese Tendenz zur »Verkirchlichung«, wie man theologisch etwas unpräzise, aber sachlich zutreffend gesagt hat, ist aus sachimmanenten Gründen, aber nicht zuletzt durch ein früher unbekanntes Interesse der Bischöfe gefördert, zur Dominanten der Entwicklung geworden, die sich um die Mitte unseres Jahrhunderts voll durchsetzte. Ihre Konsequenzen und die Probleme unserer Gegenwart liegen jenseits unseres Themas, aber nicht die historischen Wurzeln.

Die Ausbildung eines katholischen Milieus durch ein System von Vereinen und Institutionen bedeutete im 19. Jahrhundert zugleich Modernisierung in der Konsequenz, aber auch zwangsläufig wachsenden Einfluß in der Gesamtgesellschaft. Die Kraft der Organisation ging über die Selbstbehauptung hinaus. In einer durch die Mechanik der sozialen Mächte jeweils neu sich gestaltenden Gesellschaft wurde jeder Faktor der Abwehr und Selbstbehauptung wie von selbst zu einem der aktiven Gestaltung, wenn er mit seinem Gewicht den Ausschlag für eine bestimmte Kräftekonstellation geben konnte. Eben weil die Katholiken sich organisierten, wenn auch zunächst in der Abwehr der von der Zeit gegen sie ausgehenden Tendenzen, wurden sie in der pluralistischen Gesellschaft zu einem Faktor, der von anderen Kräften als Bündnispartner gesucht wurde. Es konnte nur kluge Politik der Führer eines solchen Machtblocks sein, sich vernünftigen Allianz- und Koalitionsmöglichkeiten nicht zu verschließen. Das Zentrum hat sich, wann immer die Kräftekonstellation in den Parlamenten dies ermöglichte, als Mehrheitsbeschaffer unentbehrlich zu machen gesucht, um die Ziele zu fördern, für die es sonst keine Unterstützung fand. Dies erforderte Übernahme von Gesamtverantwortung, Formulierung einer Politik, die über katholi-

sche »bona particularia« hinausreichte. Von solchen parlamentarischen Notwendigkeiten her war dem Zentrum und mit ihm dem gesamten deutschen Katholizismus der Weg zur Überwindung der selbstgenügsamen Ghettsituation, zur gesamtgesellschaftlichen Integration vorgezeichnet, wann immer die Voraussetzungen dafür gegeben waren. Tatsächlich haben die Katholiken, die zunächst schwer an der österreichischen Niederlage von 1866 trugen, das Deutsche Reich zunehmend als ihre politische Heimat anzusehen gelernt, vor allem, als mit Wilhelm II. (1888–1918), der nach dem Ende des Kulturkampfes den Thron bestieg und einer Politik des sozialen Ausgleichs den Weg zu bahnen schien, die Ära der alten Männer, die das Reich gegründet hatten, abgelaufen war. Zwar hatten die Katholiken noch nicht alle ihre Ziele erreicht. Erst die Reichsverfassung von 1919 machte sie wirklich gleichberechtigt, und noch lange blieben gesellschaftliche Vorbehalte und Diskriminierungen gegen Katholiken wirksam, in Resten bis auf den heutigen Tag, und sie mögen unter den Bedingungen des vereinten Deutschland sogar wieder kräftiger werden. Aber die Zeit Wilhelms II. ist unbeschadet aller noch vorhandenen Probleme und unerfüllten Desiderate doch zunehmend empfunden worden als eine Phase der Zuwendung zum Gesamt der Nation in Politik und Kultur. Es genügt, den Namen der 1903 gegründeten Zeitschrift »Hochland« zu nennen, um diese Wende zu markieren.

So gesehen, könnte sich die Geschichte des deutschen Katholizismus als eine »Erfolgsgeschichte« darstellen, und sie ist zweifellos auch eine Geschichte überraschend großer Erfolge. Aber eine mögliche Gegenrechnung sollte nicht unerwähnt bleiben. Kritik am Kurs der siegreichen Mehrheit kann von verschiedenen Seiten her ansetzen. Einer der feinsinnigsten Theologen seiner Zeit, Franz Xaver Kraus (1840–1901), hat den Weg des organisierten Katholizismus stets als einen Irrweg angeprangert, der die Kirche an die Mächte ungeistiger Massen binde.

In der Tat läßt sich fragen – aber nicht positiv beantworten –, ob der katholischen Sache dadurch am besten gedient wurde, daß man auf die Macht der Massen setzte, Abwehrorganisationen schuf, und nicht danach strebte, Wissenschaft und Kultur zu pflegen, und auf diese Weise auf die besten Kräfte der gesamten Nation zu wirken. Wer einen solchen Weg für richtiger hielt, stand im deutschen Katholizismus abseits und einsam.

Aber auch von anderer Seite her öffnet sich der Raum für kritische Reflexionen. Vor allem nach 1945 hat eine breite Stimmung in der katholischen Öffentlichkeit die Furcht vor dem Ghetto gehegt und der gesamtgesellschaftlichen Integration der Katholiken das Wort geredet. Wer den Weg der deutschen Katholiken im wilhelminischen Kaiserreich betrachtet, die eben daran waren, sich in die nationale Gesellschaft zu integrieren, wird nicht übersehen können, daß sie auf diese Weise auch zu Teilhabern wurden an den gängigen Irrtümern dieser Gesellschaft. Man kann – je nach politischem und innerkirchlichem Standort – die Frage stellen, ob die Katholiken für ihren Einfluß auf Gesetzgebung und Verwaltung im Deutschen Reich nicht einen zu hohen Preis gezahlt haben, wenn sie die Rüstungspolitik unterstützten, die Person des Kaisers anhimmelten oder im Kriege die Verletzung der belgischen Neutralität als unumgänglich hinstellten.

Gesamtgesellschaftliche Integration bedeutet eben auch Anteilnahme an der gesamtgesellschaftlichen Verehrung der »idola tribus«, der falschen Meinungsbilder, die in einer Gesellschaft mehr oder weniger unbestritten herrschen. Dies alles ist historisch nicht zu entscheiden, schon deshalb nicht, weil die Historie nicht zu erkennen vermag, wann denn die Kirche wirklich im besten Zustand war, und welches Verhalten der Katholiken ihrem Heile am dienlichsten war. So ist es auch nicht die Aufgabe des Historikers, hierüber einen Streit zu entfesseln. Der Dienst, den er der Gesellschaft und, wenn diese es will, auch der Kirche, leisten kann, besteht darin, daß er ihr ein Bild ihrer eigenen Vergangenheit vermittelt, das zwar nicht aus sich selbst schon einen Weg in die Zukunft weist, dessen Betrachtung aber zu immer neuer kritischer Reflexion des eigenen Standortes und des selbstgewählten Weges herausfordert.

