

Chronik des Jahres 2004

1. Aus Anlass der 60. Wiederkehr des Jahrtags des Attentats auf Adolf Hitler am 20. Juli 1944 veranstaltete der Geschichtsverein am 24. Januar in Zusammenarbeit mit der Eugen-Bolz-Stiftung einen Studientag unter dem Titel »Eugen Bolz – Ein Staatsmann im christlichen Widerstand«. Mit mehr als 200 Anmeldungen – auch von zahlreichen Angehörigen von Familien aus dem Umfeld des Widerstands – übertraf die Resonanz bei weitem die Erwartungen. Kurzfristig wurde deshalb die Veranstaltung aus dem Haus der Geschichte Baden-Württemberg in den Hospitalhof verlegt. In seinem Einleitungsvortrag »Christlicher Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Standpunkte und Erträge zeithistorischer Forschung in regionaler Perspektive« umriss Professor Dr. Michael Kißener (Mainz) umsichtig den Forschungsstand. Professor Dr. Joachim Scholtyseck (Bonn) schilderte den Weg von Staatspräsident Eugen Bolz in den Widerstand (»Eugen Bolz – christliche Verantwortung im Angesicht der totalitären Herausforderung«). Professor Dr. Peter Steinbach (Karlsruhe) umschrieb in seinem Referat »Angesichts des Todes: Grenzerfahrung im christlichen Widerstand«, welche Konsequenzen der Entschluss, sich dem Widerstand anzuschließen, für jeden Einzelnen, für jede Einzelne mit sich brachte. An den Studientag schloss sich die Verleihung des Eugen-Bolz-Preises im Weißen Saal des Neuen Schlosses an Professor Dr. Joachim C. Fest durch die Eugen-Bolz-Stiftung an. Die Laudatio hielt Ministerpräsident Erwin Teufel. Mehr als 500 Gäste nahmen an dem Festakt teil, der mit einem Empfang ausklang.
2. Auf Einladung der Stadt Villingen-Schwenningen und in Kooperation mit dem Kirchengeschichtlichen Verein des Erzbistums Freiburg fand im ehemaligen Franziskanerkloster Villingen (heute Museum) am 9. Oktober ein Studientag statt, an den sich die Mitgliederversammlung anschloss. Im historischen Chorraum der ehemaligen Klosterkirche führte Professor Dr. Heribert Smolinsky (Freiburg) in das Thema »Stadt und Kirche« ein. Christian Schulz M.A. (Tübingen) referierte über die Belagerung Villingens während des Dreißigjährigen Krieges (1633/34). Daran anschließend trug Dr. Annemarie Conradt-Mach über die soziale und kulturelle Entwicklung des katholischen Bevölkerungsanteils Schwenningens vornehmlich im 20. Jahrhundert vor. Herr Dr. Heinrich Maulhardt, der Leiter von Stadtarchiv und Museum, präsentierte in einer Führung die reichen Bestände des Franziskanermuseums. Die Mitgliederversammlung beendete den informationsreichen Tag.
3. Die Studientagung »Christentum und Krieg in der Moderne« (26. bis 29. September) ist ausführlich im anschließenden Tagungsbericht vorgestellt. Die Publikation der Beiträge erfolgt im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte Bd. 25 (2006).
4. Der Festakt zum 25-jährigen Bestehen des Geschichtsvereins am 28. November wird anschließend in einem gesonderten Bericht dokumentiert.

Studientagung des Jahres 2004

Die alljährlich gemeinsam von Geschichtsverein und Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart veranstaltete Studientagung fand 2004 vom 26. bis 29. September in Weingarten (Oberschwaben) statt. Kooperationspartner war in diesem Jahr der Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Die Tagung leiteten Dieter R. Bauer (Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart), Professor Dr. Andreas Holzem (Universität Tübingen) sowie Dr. Wolfgang Zimmermann (Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart). Das Thema der Tagung, »Christentum und Krieg in der Moderne«, knüpfte an den Themenbereich »Krieg- und Kriegserfahrung« an, dem in den letzten beiden Jahrzehnten von den Kultur- und Geisteswissenschaften wachsendes Interesse entgegengebracht wurde. Referenten und Teilnehmer der Tagung beschäftigten sich mit Fragen wie: Welche Bedeutung hatte Religion in Zeiten des Krieges? Welche Deutungsformen von Krieg bot sie? Wie sah das religiöse Erleben des Einzelnen und der Gesellschaft in Zeiten des Krieges aus, und welche Rolle nahmen die Kirchen im Krieg ein?

Die Tagung wurde am Sonntagabend mit einem öffentlichen Vortrag von *Andreas Holzem* (Tübingen) eingeleitet: »Krieg und Christentum. Motive von der Vormoderne zur Moderne«. Die Zeit der Religions- und Konfessionskriege gilt im Allgemeinen unter den Frühneuzeithistorikern mit Ende des Dreißigjährigen Kriegs 1648 als überwunden. Zur differenzierten Betrachtung, so Holzem, sei die Frage allerdings von einer Doppelperspektive aus zu betrachten: eine solche, die von der Makroebene her strukturgeschichtlich fragt, und eine solche, die das Geschehen von den Akteuren her erfahrungsgeschichtlich in den Blick nimmt. Im Zentrum seines Vortrags standen die Kontinuitäten von religiöser Kriegsdeutung und Kriegserleben von der Frühen Neuzeit bis in die Moderne. So blieb Religion zur Begründung und Bewältigung von Krieg bis in das 20. Jahrhundert unersetzlich. Weltliche Alternativen zur Legitimation von Krieg – etwa dynastisch, national oder wirtschaftlich motiviert – konnten sich nicht von religiösen Motiven lösen. Gerade auch im Zusammenhang mit Nation und Patriotismus ergibt sich ein komplexes Mischungsverhältnis von De-Christianisierung und Re-Christianisierung. Nicht zuletzt erhielt sich die Formel des gottlosen Gegers als ein stark propagiertes Kriegsmotiv für alle Nationen – bis zum heutigen Tag.

Horst Carl (Gießen) sprach in seinem Vortrag »Die Armee als religionsferner Ort um 1800? Zur Religionsgeschichte einer kriegsgeprägten Epoche« über das Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Staat in der napoleonischen Zeit. Nach den Krisen in Folge der Revolutionsjahre hatten es die Konfessionskirchen in der napoleonischen Zeit geschafft, wieder eine Position in der Öffentlichkeit zu erlangen. Ihnen kam die Aufgabe zu, den Krieg religiös zu legitimieren und die Bevölkerung, insbesondere aber die Soldaten, auf den Krieg einzustimmen. Doch ließen die modernen Armeen als »totale Institutionen« konkurrierenden Deutungsmustern wenig Entfaltungssraum. Den nahmen die Kirche aber gerade an den Nahtstellen von zivilem Leben und Armee, bei der Einberufung der Wehrpflichtigen und beim Totenkult umso wirkungsvoller wahr. Indem der Tod von Soldaten durch die Kirchen als Heldentod überstilisiert wurde, erhielt er gesellschaftliche Anerkennung und Akzeptanz.

»Krieg, Nation und Religion im öffentlichen Diskurs 1830–1870« war Thema des Vortrags von *Nikolaus Buschmann* (Tübingen). Im Laufe der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entwickelte sich neben der traditionell religiösen Kriegsdeutung der Nationalismus als neue Vermittlungsinstanz für Krieg. Davon, dass einige Wissenschaftler den Nationalismus als »Säkularreligion« bezeichnen, distanzierte sich Buschmann: Religion und Nation dienten unterschiedlichen Funktionen. Doch bedurfte das Sinnangebot »Nation« religiöser Semantik zur Legitimation von Gewalt, zur Konstruktion von Feindbildern, zur Mobilisierung von Kampfbereitschaft und zur Sinnstiftung des Todes.

Ein Blick in die kirchliche und politische Publizistik zeigt, dass der Nationalismus zunächst von den Konservativen beider Kirchen bekämpft wurde. Im Laufe des 19. Jahrhunderts, insbesondere bei der Frage, wie die deutsche Nation in Zukunft auszusehen habe, entstand eine starke Distanz zwischen den Konfessionen: Es bildete sich eine eher protestantisch-nationale und eine eher konservativ-katholische Bewegung. Das konservative Bekenntnis zur Nation kam erst im Zuge des deutschen Siegs im deutsch-französischen Krieg, den man als Sieg der Staatstreue gegenüber der Volkssouveränität interpretierte. Somit konnten sich auch die Konservativen zum Nationalismus bekennen, ohne als Revolutionäre verrufen zu werden.

Den Kampf um die Ordnungssysteme »Nation und Konfession auf dem Schlachtfeld« erläuterte *Christian Rak* (Ehingen) am Beispiel von Feldgeistlichen im deutsch-französischen Krieg 1870/71. Mit massiven Feindbildern grenzten sich die Deutschen im Krieg vom angeblich sittlich-religiös degenerierten Erbfeind ab. Diese Vergewisserung der Überlegenheit der deutschen Nation wurde häufig konfessionell unterfüttert. So setzten beispielsweise deutsche Protestanten »französisch« mit »katholisch«, »deutsch« mit »protestantisch« gleich. Während sich die Katholiken mit den nationalen Idealen noch eher schwer taten, erlebten national-protestantische Vorstellungen in diesem Krieg einen Schub. Deutsche Feldgeistliche standen als Vertreter ihrer Nation einerseits und ihrer Konfession andererseits im Spannungsfeld zwischen den politischen Ereignissen in der Heimat und der Situation im Feld. Ihre Aufgabe war es, den Konfessionsstreit aus der Armee fernzuhalten und die Soldaten zur Kampfbereitschaft zu ermutigen, da im Krieg die eigene Nation unbedingte Loyalität vor anderen Bezugsordnungen verdiente. Sie setzten deshalb im Feld religiöse Kriegsdeutungen pragmatisch, bisweilen theologisch zweifelhaft ein und passten ihre

Darstellungen vom Krieg in der Öffentlichkeit, auch noch nach dem Krieg, den jeweiligen politischen und kirchlichen Diskursen an.

Klaus Schreiner (Bielefeld/München) sprach in seinem Vortrag »Helm ab zum Ave Maria. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg« insbesondere über religiöse Legitimation und Sinnsuche im Krieg. Auch die katholische Kirchenleitung begann sich im Ersten Weltkrieg traditioneller religiöser Deutungsmuster zu bedienen, um die nationalen Staatsinteressen zu legitimieren: Katholiken sollten ihre Kaiserstreue unter Beweis stellen. Predigten wurden promonarchistisch und pro-staatlich gehalten; man proklamierte die heilige Kommunion zum Schutzmantel Gottes im Feld und das Gebet in der Heimat zum Helfer an der Front. Ein besonderes Phänomen der insgesamt erhöhten religiösen Sensibilität dieser Zeit war die intensive Verehrung von Maria, die man zur Schutzheiligen im Krieg, ab 1918 zur Friedensbringerin erklärte. Religiöse Symbole wie Rosenkranz, Skapulier oder gar Marien-Statuen wurden für die Soldaten vermeintlich lebenswichtige Begleiter im Feld. Auch die seelsorgerisch-liturgische Praxis wurde von der Marienverehrung beeinflusst und ging soweit, dass Papst Benedikt XV. auf Bitten König Ludwigs III. von Bayern Maria 1916 zur »Patrona Bavariae« deklarierte.

Die Formung des Gedenkens an die Kriegsgesopfer im Klerus der Diözese Nancy nahm der Vortrag von *Annette Jantzen* (Strasbourg) in den Blick: »Ein glorreiches, aber tragisches und schmerzliches Privileg«. Der Klerus des lothringischen Frontgebiets im Ersten Weltkrieg«. Die öffentlichen Hauptformen des Gedenkens sind eine Gedenktafel und ein »Goldbuch« aus der unmittelbaren Nachkriegszeit. Darin wurde des mobilisierten Klerus, aber auch der Zivilopfer und Überlebenden gedacht. Die Kriegserlebnisse wurden ambivalent gezeichnet, indem die Ehrbarkeit des Kriegsdienstes, gleichzeitig aber der Schrecken des Krieges betont wurden. Der Tod des Einzelnen wurde angesichts dieser Schrecken sowohl als Helden- als auch als Märtyrertod begriffen. Nation und Religion wurden untrennbar miteinander verbunden, nationalsymbolische Ziele, für die zu sterben als sinnvoll angesehen wurde, von religiösen Zielen gar überhöht. Die Opfer der Priester, die sich für Frankreich opferten, habe Gott angenommen.

Sabine Kienitz (Tübingen) behandelte die innerkirchliche Debatte um »§ 984 CIC und die Irregularität »ex defectu corporis«; es ging um Kriegsversehrung und katholische Geistlichkeit im Ersten Weltkrieg. Hatte die katholische Kirche einerseits nationale Kriegsziele unterstützt und den Dienst auf dem Schlachtfeld einem Gottesdienst gleichgestellt, so passten kriegsbeschädigte Priester nicht in das Idealbild, wonach ein Priester nicht nur moralisch-sittlich, sondern auch körperlich makelfrei zu sein hatte, zumal im Hinblick auf die symbolische Funktion des Körpers in der Liturgie. Mit Verweis auf das geltende Kirchenrecht wurde kriegsbeschädigten Priesteramtskandidaten bis 1916/17 die Weihe verweigert. Kriegsdienst und Priesteramt galten als nicht vereinbar. Erst in den späteren Kriegsjahren 1917/18 ist für einige Bistümer in Deutschland nachweisbar, dass kriegsversehrte Priesteramtskandidaten Zugang zum Kirchendienst erhielten. Die konkrete Betroffenheit vom Krieg und dessen unmittelbaren Folgen hatte zu einem Umdenken gleichsam »von unten« geführt.

Christoph Holzapfel (Tübingen) befasste sich in seinem Vortrag »Der Krieg als ›heilsame Leidenschule‹ (Thomas Nörber). Religiosität in den Weltkriegen des 20. Jahrhunderts« mit Kontinuität und Wandel der Religiosität am Beispiel der Hirtenbriefe der Diözesen Freiburg und Rotenburg während der beiden Weltkriege. Sie zeigen, dass der Erste Weltkrieg noch ganz im Zeichen des Bildes von Gott als allmächtigem Herrn der Geschichte und traditioneller Deutungsmuster für Krieg stand. Gott wurde als barmherzig und gütig, aber auch gerecht und streng beschrieben – Krieg als Gottesstrafe, Aufruf zur Buße und Leidensbereitschaft. Im Zweiten Weltkrieg wurde das Motiv der Gottesstrafe von den Bischöfen Gröber und Spoll nicht mehr benutzt. Holzapfel zog den Schluss, die Bischöfe seien einerseits angesichts der modernen Art, Krieg zu führen, andererseits, um dem nationalsozialistischen Krieg nicht eine religiöse Weihe zu erteilen, zur Zurückhaltung bewegt worden.

Mit Blick auf die künstlerische Verarbeitung von Kriegserleben wandte sich *Edgar Lein* (Braunschweig) in seinem Vortrag »Der Krieg in der modernen Malerei. Das Triptychon als sinnstiftende Form« der Kriegsdarstellung in den Werken von Otto Dix zu. Dieser hatte sich schon zu Beginn des Ersten Weltkriegs als Freiwilliger gemeldet und ihn bis zum Schluss an der Front miterlebt. Seine Motivation, so sagte Dix, sei dabei gewesen, den Krieg zu erleben, um dessen wahre Facetten in der Kunst festhalten zu können. Insbesondere im »Kriegs-Triptychon« (1929/32)

zeichnete er ein realistisches Bild vom Schrecken des Krieges. Dix übernahm darin nicht nur Motive der christlichen Kunst aus Gemälden von Grünewald, Cranach und Holbein, sondern verwendete auch die christliche Bildform des dreiteiligen Kultbildes. Sie bewirkte eine Sakralisierung des profanen Themas Krieg. Durch den Bezug zu Grünewalds Triptychon zog er eine Parallele zwischen dem Leidensweg der Soldaten und dem Leidensweg Jesu. Die Form des Triptychons wurde nach Dix' Vorbild im Nachkriegsdeutschland für Darstellungen von Krieg, Zerstörung und Folter häufig verwendet.

Stefan Hanbeide (Osnabrück) skizzierte mit seinem Vortrag »Die Rolle der Religion in der Antikriegs-Musik des 20. Jahrhunderts« Werke der Antikriegsmusik im Umfeld der beiden Weltkriege, die parallel zur Antikriegsliteratur und -kunst entstanden. Aspekte von Religion lassen sich hier durch die Verwendung von liturgischen Titeln und Formen, biblischen Texten und Gebetshaltungen fassen. Auch Komponisten, die dem Sozialismus nahe und der Religion eher fern standen, wandten sich religiösen Formen zu. Für die Ausprägung und Intensität des Religiösen in den Werken war allerdings das Verhältnis des Komponisten zur Religion ausschlaggebend.

Antonia Leugers (München) gab in ihrem Vortrag »Der Krieg und die Entwicklung im Innern stellen Fragen«. Der Zweite Weltkrieg in der Wahrnehmung des Ordensausschusses und der Bischofskonferenz« zunächst einen Überblick über die traditionellen Deutungs-, Legitimations- und Sinngebungsmuster, die die katholischen Bischöfe auch im Zweiten Weltkrieg den Gläubigen ihrer Diözesen lieferten. Im Gegensatz zu dem, was sozusagen »seit alters zur Zeit des Krieges üblich« (Bischof Machens) war, zeichnete sich auf der Ebene der gesamtdeutschen Bischofskonferenz in der Wahrnehmung des vom nationalsozialistischen Deutschland entfesselten Weltkrieges ein Umbruch ab, der durch den »Ausschuss für Ordensangelegenheiten« angestoßen wurde. Dem traditionell propagierten doppelten Gehorsam gegenüber der staatlichen und der kirchlichen Obrigkeit und der expliziten Bejahung des gerechten Krieges (Kardinal Bertram) stellte der Ordensausschuss die Aufkündigung des Gehorsams im »totalen Staat« und die Benennung der kriegspolitischen Vergehen und innenpolitischen Menschenrechtsverletzungen, zu denen der Episkopat nicht schuldhaft schweigen dürfe, entgegen. In den gemeinsamen Verlautbarungen des Episkopats lässt sich dieser seit 1941 eingeforderte Wechsel dennoch nur schwach ablesen – so, wenn nicht mehr wie 1939 der »Führer«, sondern »Volk und Vaterland« als Bezugsgrößen verpflichtend sind. Die Bischöfe meinten als Hirten in ihrer pastoralen Sorge für die Gläubigen und Soldaten um eine letzte patriotische Würdigung der »heldenhaften Leistungen« nicht umhin kommen zu können – trotz der Erkenntnis des verbrecherischen Krieges.

In seinem Vortrag »Die Haltung des Protestantismus zum Krieg in den 1930er, 40er und 50er Jahren« machte Gerhard Besier (Dresden) deutlich, dass während des Zweiten Weltkriegs Protestantismus und Nationalsozialismus durch den Antibolschewismus verbunden waren. Nach dem Krieg sollten die Kirchen einen Teil der Umerziehung des Volkes übernehmen und mit gutem Beispiel vorangehen. Mit einem öffentlichen Schuldbekenntnis tat sich die protestantische Kirche allerdings schwer. Die abgegebene »Stuttgarter Schulderklärung« vom Oktober 1945 löste dann tatsächlich eine Welle der Empörung in der Bevölkerung aus, die die Erklärung nicht religiös, sondern als politisches Eingeständnis einer deutschen Kollektivschuld verstand. In der evangelischen Kirche entwickelte sich in den Nachkriegsjahren eine Minderheit um Niemöller und Heine mann, die sich um eine neutrale Position zwischen den USA und der UdSSR bemühte. Sie wollte den Kalten Krieg und die Wiederbewaffnung verhindern. Das evangelische Volk stand in der Mehrheit allerdings hinter der Politik von Adenauer und Kardinal Frings, was eine noch immer anhaltende Angst vor dem Bolschewismus bezeugt.

Um die tief verwurzelten feindlichen Beziehungen zwischen Polen und Deutschland ging es im Vortrag »Versöhnung nach Verfolgung und Vertreibung? Die deutschen und polnischen Katholiken nach dem Zweiten Weltkrieg« von Robert Zurek (Berlin/Warschau). In einem Exkurs erläuterte er, dass die drei Teilungen Polens im 18. Jahrhundert, die den Verlust einer bisher starken polnischen Westgrenze zur Folge hatten und einen ständigen gegenseitigen Anspruchstreit mit Preußen/Deutschland um die Gebiete zwischen alten und neuen Grenzen auslösten, die gegenseitige Verachtung zwischen Polen und Deutschen etablierten. Mit dem Überfall auf Polen sowie der Ermordung und Versklavung unzähliger Polen, darunter auch vieler katholischer Priester, fand die Verfeindung im Zweiten Weltkrieg ihren Höhepunkt. Die Nachkriegszeit war geprägt von gegenseitiger Schuldzuweisung und Unversöhnlichkeit, auch auf kirchlicher Ebene. Während die Kom-

munisten in Polen die Angst vor den Deutschen schürten, betonten die Deutschen ihr Opferdasein infolge der Vertreibungen. Erst in den sechziger Jahren trieben politische Initiativen die Annäherung voran. In dieser Bewegung entwickelten sich zumindest Teile der Kirchen zur treibenden Kraft der deutsch-polnischen Aussöhnung.

Beschlossen wurde die Tagung mit einer Schlussdiskussion, die, da der Beitrag von Werner K. Blessing bedauerlicherweise krankheitsbedingt ausfallen musste (»Die Katastrophe der säkularen Moderne. Zur Deutung des Zweiten Weltkriegs im katholischen Milieu der Erzdiözese Bamberg 1945–1952«), ausführlich geführt werden konnte. Dabei wurden, auf die Beiträge zurückblickend, noch einmal die lang andauernden Kontinuitäten vom Dreißigjährigen Krieg bis in die Gegenwart herausgearbeitet. Es kristallisierte sich aber auch heraus, dass der Zweite Weltkrieg einen Bruch markieren könnte – jedenfalls mit Blick auf die deutschen Verhältnisse. Wurde über Jahrhunderte die theologische Argumentation auch gebraucht, um den Krieg im christlichen Kontext zu rechtfertigen und damit gleichzeitig diejenigen zu legitimieren, die ihn führten, so gelang dies in dem Maß nicht mehr, als die Reserve gegenüber dem Mann wuchs, den man nun für den Herrn dieses Krieges ansah. Kriegserfahrung verband sich hier unablässig mit Diktaturerfahrung und musste so ver- und aufgearbeitet werden, was letztlich erst durch einen Generationenwechsel auf gesellschaftlicher, aber auch kirchlicher Ebene vollzogen wurde.

Theologische Deutungsangebote wurden immer gebraucht und erwiesen sich als in hohem Maße anschlussfähig für andere Sinnangebote (Volk, Revolution, vor allem aber: Nation). Dabei bleibt aber kritisch zu untersuchen, warum diese die religiösen wie auch speziell konfessionellen Kategorien häufig wie selbstverständlich überlagerten und dominierten. Gefragt wurde in diesem Zusammenhang, ob mit der Identitätsform »Nation« nicht doch ein neues Sinnangebot installiert worden sei, welches sich zwar religiöser Metaphorik bediente, aber Religion im öffentlichen Diskurs (wenn auch in Deutschland gebrochen) weitgehend ablöste. In der Lebenswelt des Einzelnen allerdings scheint Religion eine stärkere Stellung behalten zu haben als Nation und Nationalismus.

Die Veröffentlichung der Vorträge erfolgt im Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte, Bd. 25 (2006).
Sonja Neubauer, Tübingen

25 Jahre Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart 1979–2004 – Festakt in Rottenburg

Am 28. November 1979 fand im Tagungshaus der Akademie in Hohenheim die Gründungsversammlung des Geschichtsvereins statt. Der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart zählt damit zu den jüngsten kirchengeschichtlichen Vereinen in Deutschland. In einer Festveranstaltung am Sonntag, dem 28. November 2004, trafen sich in Rottenburg am Neckar zahlreiche Vereinsmitglieder sowie hochrangige Vertreter aus der Diözese und dem öffentlichen Leben, um auf die Entwicklung des Geschichtsvereins in den letzten 25 Jahren zurückzublicken.

Am Vormittag lud der Rottenburger Oberbürgermeister Klaus Tappeser die Gründungs- und Ehrenmitglieder sowie weitere Ehrengäste, unter ihnen Bischof Dr. Gebhard Fürst, zu einem Empfang in den historischen Sitzungssaal des Rathauses ein. Ein gemeinsames Mittagessen im Martinihaus bot die Möglichkeit für Gespräch und Begegnung im kleineren Kreis.

Der Festakt fand am Nachmittag im Festsaal der Hochschule für Kirchenmusik statt. Der Vorsitzende Dr. Wolfgang Zimmermann konnte zahlreiche Ehrengäste willkommen heißen. Bischof Dr. Gebhard Fürst würdigte in seinem Grußwort die Arbeit des Geschichtsvereins und unterstrich die Bedeutung der Kirchengeschichte für die Kirche der Gegenwart. »Die Kirchengeschichte macht die Erfahrungspotenziale der Kirche für die Bewältigung der Gegenwart und für die Gestaltung der Zukunft nutzbar«, führte der Bischof aus. (Das Grußwort von Bischof Dr. Fürst findet sich in vollem Wortlaut auf den folgenden Seiten abgedruckt.) Oberbürgermeister Klaus Tappeser wies in seinem Grußwort auf die engen Beziehungen zwischen der Stadt und dem Bistum hin. Bei zahlreichen Veranstaltungen arbeiteten Geschichtsverein und Stadtverwaltung gut zusammen – eine Kooperation, die auch in den nächsten Jahren fortgeführt werden sollte. Im Festvortrag (»Neue Partner – neues Glück? Die Kirche von morgen: staatlicher Partner oder zivilge-

sellschaftlicher Akteur«) schlug Professor Dr. Hans Joachim Meyer den Bogen von der Vergangenheit in die Gegenwart. Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken untersuchte das Verhältnis von Staat und Kirche seit dem Hochmittelalter auf dem Hintergrund der Frage, ob in der Zukunft die Zivilgesellschaft der Moderne in verstärktem Maß den institutionell verfassten Staat als Partner der Kirche ablöse. Zugleich diskutierte Professor Meyer die Frage, welche Anforderungen die Gegenwart an den Dialog in der Kirche sowie zwischen der Kirche und der Gesellschaft stelle. Er zog als Fazit: »In einer freiheitlichen Gesellschaft entscheidet sich jeden Tag, wie viel Christliches in ihr wirkt und was man vom Christlichen hält, und nichts ist in einer solchen Gesellschaft von Bestand. Christliches immer wieder in das Denken und Handeln der Gesellschaft einzubringen, ist eine Sache des ganzen Gottesvolkes. Für die Wirkung von Glauben und Kirche in der Welt ist also das Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes und als *Communio* heute allemal wichtiger, als die Frage, ob sie weiterhin staatlicher Partner oder künftig mehr gesellschaftlicher Akteur ist.« (Der Vortrag findet sich ebenfalls in voller Länge auf den nächsten Seiten abgedruckt.)

Dozenten der Hochschule für Kirchenmusik – Axel Gremmelsbacher (Klavier) und Maiko Ishiguro (Querflöte) – umrahmten die Veranstaltung musikalisch. Der anschließende Empfang bot Gelegenheit zu Begegnung und Gespräch.

Grußwort

Bischof Dr. Gebhard Fürst

Sehr geehrter Herr Oberbürgermeister Tappeser,
sehr geehrter Herr Dr. Zimmermann,
sehr verehrter, lieber Herr Präsident Prof. Meyer,
meine sehr geehrten Damen und Herren!

Es ist für mich als Protektor des Geschichtsvereins eine große Freude, heute mit Ihnen gemeinsam die Festveranstaltung zum 25-jährigen Jubiläum des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart feiern zu können. Ich gratuliere Ihnen und uns allen sehr herzlich zu diesem besonderen Jubiläum und wünsche auch für die kommenden Jahre alles Gute und Gottes reichen Segen.

Zugleich danke ich allen, die sich um die Gründung, um die Entwicklung und den Verlauf des Geschichtsvereins in diesen 25 Jahren verdient gemacht haben. Sie haben im inhaltlichen, aber auch im so notwendigen organisatorischen Bereich beeindruckend viel geleistet. Und sie haben hierbei im meist ehrenamtlichen Engagement zahllose Stunden für uns alle und für die Sache des Geschichtsvereins erbracht. Dafür an dieser Stelle ein herzliches Vergelt's Gott.

Ganz besonders und mit einem herzlichen Wort des Dankes begrüßen möchte ich den Ehrenvorsitzenden des Geschichtsvereins, Herrn Professor Rudolf Reinhardt. Dass Sie, verehrter Herr Professor Reinhardt, heute dabei sind, freut mich, freut uns alle ganz besonders. Ich erinnere mich gut und gerne an die Zeit, in der ich als Direktor der Akademie unter Ihrem Vorsitz Mitglied im Vorstand des Geschichtsvereins war. Ebenso herzlich begrüßen wir Herrn Prof. Dr. Joachim Köhler, der sich ebenfalls in vielfacher Weise um den Geschichtsverein verdient gemacht hat. Sie beide, verehrter Herr Professor Reinhardt, verehrter Herr Professor Köhler, gaben ja mit den Anstoß für die Gründung des Geschichtsvereins. So ist es gut, mit Ihnen beiden auch den Ursprung und Anfang unseres Geschichtsvereins unter uns zu wissen.

Vor 25 Jahren also entstand der Geschichtsverein und der damalige und erste Protektor des Vereins, mein Vorgänger im Amte, der unvergessene Bischof Dr. Georg Moser, schrieb im ersten Band des Rottenburger Jahrbuchs für Kirchengeschichte Sätze, die wie ein Eingangsportal über dem Gebäude des Geschichtsvereins stehen und deren Bedeutung auch heute ungebrochen ist. Ich möchte gleich einige dieser Sätze zitieren, denn erst in unseren Tagen zeigt sich die Weitsicht der damals formulierten Worte der Gründungsväter. Gerade unsere schnellebige, zukunftsorientierte, nach Perfektion und Vollkommenheit strebende Gegenwartsgesellschaft, die in Hochgeschwindigkeit über die Datenautobahnen rast, vergisst häufig die Geschichte. Sie vergisst zu oft den so wichtigen ruhigen Blick, der sich Zeit nimmt und auch Zeit gibt – und der auch zurückgeht. Unsere

Gegenwartsgesellschaft vergisst, dass nur wer sich erinnern kann, auch fähig bleibt, Zukunft zu gestalten.

Bischof Dr. Moser also schrieb vor 25 Jahren unter anderem folgende Sätze, an die ich bewusst heute anknüpfen möchte. Ich darf ihn zitieren: »Man kann in unserer Zeit manchmal den Eindruck gewinnen, dass Geschichte als unnötiger Ballast gesehen wird. Aktualität, und sei sie noch so kurzatmig, ist ›in‹. Auf Fragen nach Tradition, Herkunft und Ursprung glaubt man verzichten und gleichsam am Nullpunkt anfangen zu können. Neues und auf Zukunft Orientiertes allein ist von Interesse; schnelle Veränderung der bestehenden Verhältnisse ist erstrebenswert. Dennoch, wir können uns Geschichtsvergessenheit nicht leisten; die Geschichte ist Quelle unersetzlicher Erfahrungen. Als Gemeinschaft der Glaubenden stehen wir in der Kette derer, die uns vorangegangen sind; ihr Glaube hält auch uns. Und unser Glaube soll den der nächsten Generation mittragen.«

Der von Bischof Georg angesprochenen Geschichtsvergessenheit und gleichzeitigen Gegenwartsfixiertheit leistet der Geschichtsverein bis heute und hoffentlich auch in Zukunft auf bewundernswerte Weise kritischen Widerstand. Unser Verein leistet für unser aller Zukunft so einen unverzichtbaren, ja im wahrsten Sinn lebensnotwendigen Dienst. Denn nur der wache, interessierte und tieferschürfende Blick in unsere Geschichte bewahrt uns davor, die Gegenwart, unser Handeln und unsere Maßstäbe für absolut zu halten oder zu erklären und somit alle Fähigkeit zur Reflexion, zur Kritik und Selbstkritik zu verlieren.

Gestatten Sie mir als Protektor des Vereins ein Spiel mit dem Wort Protektor: Der Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart selbst ist in diesem Sinne der Widerständigkeit gegen alle Geschichtsvergessenheit selbst ein wirklicher Protektor unserer Geschichte – für uns alle: ein Protektor, der wach und sensibel die Wegspuren unserer Vergangenheit aufspürt und bewahrt, um sie so für die Gegenwart zu erhalten und für unsere Zukunft fruchtbar zu erschließen. Für einen solchen Protektor der Sache Geschichte ist nun auch der Bischof als Person gerne und mit Freude Protektor des Vereins!

Die Kirchengeschichte macht die Erfahrungspotenziale der Kirche für die Bewältigung der Gegenwart und für die Gestaltung der Zukunft nutzbar. Diese Erfahrungspotenziale liegen auf vielen Ebenen, zum einen sind es Erfahrungen des gelebten Glaubens durch einzelne Personen und Gruppen. Zum anderen sind es aber auch Erfahrungen der Kirche als Institution. Erfahrungen, die uns in die Zukunft weisen, aber auch Erfahrungen, die uns warnen, Fehler in der Geschichte nicht nochmals in der Zukunft zu wiederholen.

Gerade in einer Periode tiefer gesellschaftlicher – auch kirchlicher – Umbrüche ist es elementar notwendig, sich diese Erfahrungen bewusst zu machen, ganz konkret z.B. die »Glaubens- und Lebensgeschichte unserer Heimat« (Bischof Moser) den Menschen aufzuzeigen, nicht wegen eines Blicks zurück in die Vergangenheit, um aus der Gegenwart zu fliehen, sondern um verantwortlich die Gestaltung der Gegenwart und die Gewinnung der Zukunft übernehmen zu können.

Eine so verstandene Kirchengeschichte muss immer konkret sein, d.h. sie hat gerade auch im Sinn eines zeitgemäßen Kirchenverständnisses die »Kirche vor Ort« als konkrete gesellschaftliche Gestaltwerdung von Kirche im Blick. Deshalb ist ein »Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart« keineswegs provinziell, sondern setzt direkt an den Erfahrungs- und Lebensräumen der Menschen an. Er ist aber zugleich professionell und wissenschaftlich so fundiert, dass wir die Kirche vor Ort nicht aus ihren größeren Zusammenhängen gleichsam als Monade herauslösen. Indem die Arbeit des Geschichtsvereins aber an den Erfahrungsräumen der Menschen ansetzt, stiftet sie Identität, weil sie die Kirche als Teil der Lebenswirklichkeiten der Menschen begreifbar macht.

Meine sehr geehrten Damen und Herren, erlauben Sie mir, dass ich mit einem doppelten Zitat ende. Es soll zuerst ein Satz von Johann Wolfgang von Goethe sein, der positiv gewendet auch auf den Geschichtsverein und seine Bedeutung für unsere Diözese angewendet werden kann. Goethe schreibt: »Übrigens ist mir alles verhasst, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben.« Die verschiedenartigen und zahlreichen Leistungen des Geschichtsvereins zeigen beispielhaft, wie sich die Geschichte fruchtbar in die Gegenwart und für die Zukunft einmischen kann, wenn sie denn nur die rechten und engagierten Sachwalter hat. Es ist dann nämlich eben so, wie es das andere Zitat zur Geschichte von Friedrich Nietzsche ausdrückt, mit dem ich schließlich enden will.

In seinen »Unzeitgemäßen Betrachtungen«, die er mit »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben« überschreibt, nimmt Nietzsche den oben zitierten Satz Goethes auf und kommt

noch zu einer anderen Formulierung, die er zwar über sein Gebiet, die klassische Philologie, gesagt hat, die aber vice versa, natürlich ebenso für Geschichte und Kirchengeschichte gilt. Die Sätze lauten sinngemäß: ›Ich wüsste nicht, was Geschichte in unserer Zeit für einen Sinn hätte, wenn nicht den, in ihr unzeitgemäß – das heißt gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit – zu wirken.‹

Hier ist auch der Grund angesprochen, die bleibende Motivation und die Berechtigung für das Engagement unseres Geschichtsvereins. Meine guten Wünsche und meine aktive Protektion werden Sie auch weiterhin begleiten, auf dass Sie mit Ihrer Arbeit an der Geschichte auch ›gegen die Zeit und dadurch auf die Zeit und hoffentlich zugunsten einer kommenden Zeit wirken.‹

Ich danke Ihnen für Ihre Aufmerksamkeit und gratuliere nochmals nachdrücklich!

Neue Partner – neues Glück? Die Kirche von morgen – staatlicher Partner oder zivilgesellschaftlicher Akteur?

Festvortrag von Professor Dr. Hans Joachim Meyer, Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Es gibt unterschiedliche Arten, sich der Geschichte zu nähern. Der erste und jedenfalls grundlegende Zugang auf die Geschichte ist der Wunsch zu wissen, was wirklich geschah. Freilich ist dieses Erkenntnisinteresse meist mehr als blanke Neugier, so redlich auch diese fraglos sein kann. Wer sich in der Geschichtswissenschaft umtut und in der von ihr geschriebenen und gedeuteten Geschichte, der wird fast immer einem Motiv begegnen, das im gegenwärtigen Leben und im Erfahrungshintergrund des erzählenden und interpretierenden Historikers begründet ist. Damit will ich nicht sagen, jede Historiographie sei nicht mehr als ein subjektives Konstrukt. Gleichwohl hat sich die Seriosität und die Glaubwürdigkeit jedes Herangehens an Geschichte dadurch zu legitimieren, dass die Wege des Herangehens und die Sicht der dabei gewonnenen Ergebnisse wissenschaftlichen Standards genügen und darüber hinaus neue Kenntnisse und Einsichten zu Tage fördern.

Im Vergleich mit solchen wissenschaftlichen Projekten ist meine Absicht heute sehr viel bescheidener. Ich kann und will ja nicht Neues zu Tage fördern, sondern Bekanntes zum Gegenstand meiner Überlegung machen – einer Überlegung überdies, die sich eher als tastende und suchende Vermutung versteht denn als sichere Feststellung. Wenn ich mich im Folgenden mit aus meiner Sicht wichtigen Konsequenzen beschäftigen will, welche der Wandel in der Bedeutung des Staates einerseits und der Gesellschaft andererseits für die Kirche hat, so nehme ich Phänomene der Gegenwart in den Blick, die jeder von uns beobachten kann. Und ich versuche deren Wirkung zu verstehen durch die Erinnerung an geschichtliche Tatsachen, die – jedenfalls im Prinzip – ebenfalls bereits bekannt sind. Wozu ich Sie, allgemein gesagt, einlade, ist also, über Herausforderungen der Gegenwart vor dem Hintergrund geschichtlicher Erfahrungen nachzudenken.

Dieser einleitenden Vorbemerkung muss ich begriffliche Klärungen hinzufügen. Zunächst will ich gegen alle Missverständnisse deutlich sagen, dass ich hier nicht über das Wesen der Kirche sprechen will, sondern – vereinfachend gesagt – über ihre Außenbeziehungen und mithin auch über ihre Außenwirkungen. Freilich besteht zwischen den Vorstellungen der Kirche, wie sie ihre Außenbeziehungen gestalten will, und ihrem Selbstverständnis, genauer gesagt: jenem Teil ihres Selbstverständnisses, das sich in und mit der Geschichte wandelt, ein untrennbarer Zusammenhang. Diesen Zusammenhang müssen wir, so weit dies in einer kurzen gedanklichen Skizze möglich ist, selbstverständlich in den Blick nehmen. Zweitens geht es mir bei meinem Thema nicht um jedwede Beziehung zwischen Kirche und Staat oder zwischen Kirche und Gesellschaft. Sondern es geht mir um den Wunsch der Kirche, einen Partner zur Regelung und Sicherung der Rahmenbedingungen ihrer Existenz und ihres Tätigwerdens zu haben, vorzugsweise natürlich einen solchen Partner, der ihren Vorstellungen von diesen Rahmenbedingungen zumindest nahe kommt.

Allerdings ist Partnerschaft hier ein schwieriges, weil belastetes Wort. Es könnte eine Beziehung der Nähe, ja, der Intimität suggerieren, welche vielleicht sogar die Grenzen zur Kumpanei überschreitet – sei es der Kumpanei der Kirche mit dem Staat, sei es des Staates mit der Kirche. Wer sich der Auseinandersetzungen um das katholische Engagement in der Schwangerschaftskonfliktberatung erinnert, weiß, dass solche Vorwürfe auch in der Beziehung der Kirche zum freiheit-

lichen Staat erhoben werden. Daher will ich unterstreichen, dass der Begriff der Partnerschaft weder den prinzipiellen Unterschied zwischen der Kirche und ihren hier zu betrachtenden möglichen Partnern in der Welt, also dem Staat oder der Gesellschaft, übersieht, noch – jedenfalls heute – zwingend eine ideelle Übereinstimmung voraussetzt, die von Seiten des Staates oder der Gesellschaft die Grenzen der religiösen und weltanschaulichen Neutralität überschreitet. Es ist vielmehr eine Beziehung, die um die Notwendigkeit eines Gegenübers weiß, die von getrennten Aufgaben bzw. unterschiedlichen Möglichkeiten ausgeht, je unterschiedliche Interessenlagen respektiert und zugleich gemeinsame Interessen kennt und anerkennt. Der demokratische und freiheitlich-plurale Staat hat zudem zu beachten, dass sich jede Beziehung zu den Kirchen im Rahmen jener Grundsätze bewegen muss, die für alle Bürgerinnen und Bürger gelten. Für die Kirche ist wiederum nicht zuletzt wichtig, dass die Beziehung bei aller Ungleichartigkeit ein Verhältnis auf gleicher Augenhöhe ist. Da in der Neuzeit die Kirche in dieser Art von Beziehung fast immer der suchende und werbende Partner war, ist das letztere Kriterium von besonderer Brisanz.

Für die Kirche hat sich die angemessene Gestaltung ihrer rechtlichen Beziehung zum Staat als einem solchen Partner im Verlauf der Geschichte zu einer Aufgabe ersten Ranges entwickelt. Der römische Staat vor Konstantin war eine unbeeinflussbare und unberechenbare Größe, von der, wenn auch nicht ständig, so aber doch häufig und immer wieder, Verfolgung drohte. Der römische Staat nach Konstantin wurde dann zwar zum Protektor, aber dies keineswegs ohne Eigennutz und durchaus mit dem Willen zur Intervention in Kirchen- und Glaubenssachen. Diese Art des Verhältnisses von Kirche und Staat wurde dann zur Quelle der für die Orthodoxie charakteristischen Nähe und Zuordnung zur weltlichen Macht. Es lag in der Konsequenz dieses Verhältnisses, dass sich die Repräsentanten des Staates dann bald auch jeweils zum Oberhaupt national verfasster Kirchen machten. Das zaristische Russland bietet dafür das klassische Beispiel. Aber auch das westliche Europa kannte die Tendenz zur Harmonie von *regnum* und *sacerdotium*, in welcher der König als *vicarius Christi* angesehen wurde. Dass Kaiser Heinrich III. 1046 drei sich befehdende Päpste absetzte und einen neuen ernannte, entsprach den damals vorherrschenden Auffassungen.

Dennoch kam es in der Folgezeit innerhalb der lateinischen Christenheit zur Herausbildung eines mehr oder weniger klaren und dennoch nicht selten streitanfälligen Gegenübers der kirchlichen und staatlichen Zuständigkeiten, wenn auch erst im Ergebnis einer konfliktreichen und widersprüchlichen Geschichte. Heute erscheint uns das Auseinandertreten von Kirche und Staat gern als logische Konsequenz einer von Christus selbst, so in der Parabel vom Zinsgroschen, angelegten Unterscheidung zwischen Gottes Reich und weltlicher Macht. Davon wussten viele der geschichtlichen Konfliktgegner auf beiden Seiten nichts, und den deutschen Königen, welche Bischöfe mit weltlicher Macht ausstatteten, weil sie diese – im Gegensatz zu den weltlichen Fürsten – nicht vererben konnten, wie auch diesen Bischöfen selbst hätte die von uns heute nachträglich entdeckte und als selbstverständlich angesehene geschichtliche Perspektive keineswegs eingeleuchtet. Aber auch jenen, die auf kirchlicher Seite auf stärkere Unabhängigkeit von weltlichen Mächten drängten, ging es gewiss weniger um das klare Gegenüber ungleichartiger Partner, als vielmehr um größere Entscheidungsmacht zu ihren Gunsten. Im *dictatus papae* verwarf Papst Gregor VII. in Namen der *libertas ecclesiae* nicht nur die Laieninvestitur, sondern er erhob auch den Anspruch, Könige absetzen und ihre Gefolgsleute und Untertanen vom Treueid entbinden zu können. Im Wormser Konkordat von 1122 kam es zunächst zu einem für beide Seiten unbefriedigenden Kompromiss. Jedenfalls gaben die Päpste ihren Anspruch auf allgemeine Oberhoheit nicht auf, der dann an der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert in der Zwei-Schwerter-Theorie Papst Bonifaz' VIII. (1294–1303) seine absurde Übersteigerung, zugleich aber im Scheitern dieses Papstes auch seine realpolitische Katastrophe erfuhr.

Die päpstliche Niederlage im Kampf mit Philipp IV. von Frankreich bezeichnete zugleich den Aufstieg eines neuen Staatsverständnisses, nach dem alle Macht, auch die Macht über die Kirche, in einem zur absoluten Herrschaft strebenden Königtum zu zentralisieren war. Gewiss betrachten wir mit Recht das Entstehen von Staats- und Landeskirchen unter der Oberhoheit weltlicher Fürsten wesentlich als ein Ergebnis der Reformation. Das darf uns jedoch nicht dazu verleiten, die kräftigen Tendenzen zu einem staatskirchlichen Regiment in katholischen Ländern schon in vorreformatorischer und dann insbesondere in nachreformatorischer bzw. nachtridentinischer Zeit zu übersehen. Die Päpste, so könnte man es vereinfachend ausdrücken, verbanden ihre von den weltlichen Monarchen oftmals bestrittenen Ansprüche und Rechte als Oberhaupt der Kirche mit der

Macht eines mittleren Fürsten in Italien. Und da das Papsttum auf beiden Gebieten mit Staaten in Konflikt geriet, kann man von einem klaren Gegenüber oder von einer Partnerschaft ungleichartiger Identitäten wohl nur sehr bedingt sprechen.

Die Zäsur setzte ein mit dem revolutionären Untergang eben jener weltlichen Herrschaft, die innerhalb der katholischen Welt als erste und mächtigste den kirchlichen Kompetenzen der Päpste Grenzen gesetzt hatte, nämlich mit dem Untergang des französischen Königtums in der Revolution von 1789. An diesem war ja nicht nur der Weltherrschaftstraum Bonifaz' VIII. gescheitert, sondern den französischen Königen war es auch gelungen, die Selbständigkeitstendenzen innerhalb der französischen Kirche gegen das Papsttum durch die Pragmatische Sanktion von Bourges von 1438 in Gestalt der gallikanischen Freiheiten zunächst zu unterstützen und dann schrittweise – und dies sogar mit Hilfe von Konkordaten – zu Rechten der französischen Krone gegenüber der Kirche umzuwandeln.

Als Napoleon Bonaparte in seiner Eigenschaft als Erster Konsul der Französischen Republik die revolutionäre Periode dadurch endgültig abschloss, dass er die Unterdrückung der katholischen Kirche beendete und ihr wieder eine eigene Rechtsgestalt gestattete, war dies der Beginn von Beziehungen zwischen der Kirche und einem modernen Staat. Und wenn sich Rom mit seinen Vorstellungen bei diesem Konkordat voll hätte durchsetzen können, dann wäre dieses Konkordat zum Modell jener Partnerschaft geworden, wie sie auch später der päpstlichen Diplomatie vorschwebte: Die Kirche garantiert dem Staat ihre Loyalität und erhält dafür Rechte auf Gebieten, die für die Bewahrung und Verbreitung des Glaubens bedeutsam sind, also vor allem in Bezug auf die Schule. Insbesondere aber respektiert der Staat das Recht der Kirche auf unabhängige Besetzung der Bischofs- und Pfarrämter. Oder um es auf eine Kurzformel zu bringen: So wie der zentralisierte französische Staat die Präfecten ernannte, so wollte Rom die Bischofssitze besetzen.

Freilich musste Rom bald eine Erfahrung machen, die sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts auch in der Beziehung zu anderen Staaten noch mehrfach wiederholen sollte: Der französische Staat als der viel mächtigere und überdies unter der Herrschaft Napoleons in der Verfolgung seiner Interessen auch recht bedenkenlose Partner interpretierte und modifizierte das 1801 abgeschlossene Konkordat durch die sogenannten Organischen Artikel von 1802, mit denen er sich wesentliche Mitwirkungsrechte bei der Ernennung der schließlich auch von ihm wie Staatsbeamte bezahlten Bischöfe sicherte und überdies auch die Tätigkeit der Kirche staatlicher Kontrolle unterwarf. Ähnlich erging es Rom mit dem Bayrischen Konkordat von 1817, das erst durch das staatliche Religionsedikt von 1818 praktische Geltung erlangte oder Ende der fünfziger Jahre des 19. Jahrhunderts mit Baden und Württemberg, in deren Landtagen die ausgehandelten Konkordate an liberalen Mehrheiten scheiterten und deshalb durch Staatsgesetze ersetzt wurden. Die protestantisch dominierten deutschen Staaten Preußen und Hannover hatten sich in den zwanziger Jahren des gleichen Jahrhunderts gar nicht erst auf Konkordate eingelassen. Statt dessen kam die durch den Reichsdeputationshauptschluss von 1803 notwendige und längst überfällige Neuregelung der kirchlichen Strukturen nur durch ein, wenn man so will, partnerschaftliches Handeln zustande, nämlich durch päpstliche Zirkumskriptionsbullen für die neuen Bistümer einerseits und durch staatliche Rechtssetzungen andererseits.

Die Machtansprüche der weltlichen Staaten gegenüber der Kirche waren also keineswegs vorbei; ganz im Gegenteil wurden die alten Absichten der Fürsten nun in Gestalt moderner staatskirchlicher Vorstellungen von den Liberalen weiter entwickelt, in Deutschland durchaus auch mit Unterstützung jener in der Kirche, die von der katholischen Aufklärung geprägt worden waren. So erklärte, um einen staatlichen Repräsentanten zu zitieren, der preußische Kultusminister im Jahre 1837, es sei nicht statthaft, »neben der landesherrlichen allerhöchsten Macht eine unabhängige geistliche Gewalt anzuerkennen«, während der gewiss um die Kirche hochverdiente und von der Kurie recht schäbig behandelte Ignaz Heinrich v. Wessenberg noch 1850 keinerlei Verständnis für die bayrischen Bischöfe aufbringen konnte, die verlangten, päpstliche Erlasse ohne vorherige staatliche Zustimmung verkünden zu dürfen. »Welche Unordnungen berichtet nicht die Geschichte, die durch päpstliche Ansprachen und Aussprüche veranlaßt wurden, weil sie ohne Vorwissen des Staats in die Welt ergingen;« meinte Wessenberg schockiert (beide Zitate bei H. Hürten, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Paderborn 1998, 14f.).

Freilich war Misstrauen gegenüber den Absichten der päpstlichen Diplomatie auch nicht gänzlich unbegründet. Denn keineswegs unbekannt war jene kuriale Theorie, welche Konkordate als

den Staaten gewährte päpstliche Privilegien ansah, die für die Staaten rechtsverbindlich, von Seiten der Päpste aber durchaus widerrufbar seien. Noch waren die Erwartungen und Vorstellungen der beiden Seiten weit voneinander entfernt. Und was ihre Beziehungen von einer Partnerschaft unterschied, war die schlichte Tatsache, dass die Staaten über die Mittel verfügten, ihren Absichten Nachdruck zu verleihen, die Kirche dagegen meist nicht, jedenfalls nicht über die gleichen Machtmittel. Aber trotz aller Rückschläge und Enttäuschungen hatte das Papsttum durch den Untergang der gallikanisch geprägten Kirche Frankreichs in der Revolution und durch den Untergang der deutschen Reichskirche und ihrer geistlichen Kurfürsten, Fürstbischöfe und Fürststäbe in den nachrevolutionären Kriegen an tatsächlicher Macht entschieden gewonnen. Wenn die Staaten zu geordneten kirchlichen Strukturen kommen wollten, was in der damaligen historischen Situation in ihrem ureigenem Interesse lag, dann hatten sie im Grunde nur Rom als Verhandlungspartner.

Das änderte sich auch nicht, als die Päpste ihre weltliche Machtbasis im Kirchenstaat verloren und der Heilige Stuhl als Vertragspartner und Völkerrechtssubjekt für die Staaten zu einem Unikat wurde. Nach 1871 zeigte sich im Gegenteil, was nüchterne und einsichtige Katholiken vorhergesehen hatten, dass nämlich der Kirchenstaat die Stellung und das Ansehen des Heiligen Stuhls eher behindert hatte. Freilich sollte die Frage, wie sonst die Unabhängigkeit des Kirchenoberhauptes gesichert werden könnte, mehr als ein halbes Jahrhundert lang unbeantwortet bleiben. Dennoch wurden die Konturen der idealen Partnerschaft von Kirche und Staat aus der Sicht Roms im Verlauf des 19. Jahrhunderts und insbesondere nach dem I. Vatikanum immer deutlicher: Rom sah die katholische Kirche als eine geistliche Wahlmonarchie mit weltweiter Dimension, die vom Papst mit Absolutheitsanspruch geführt wurde. Um ihre Wirkungsmöglichkeiten abzusichern, war es ihr Interesse, mit den Staaten als weltlichen Mächten Konkordate abzuschließen. Idealerweise sollte dadurch dem katholischen Glauben die Stellung als Staatsreligion gegeben und zugleich eine möglichst weitgehende Unabhängigkeit der Kirche in Bezug auf ihre Personalentscheidungen, insbesondere des Papstes bei den Bischofsernennungen, gesichert werden. Noch 1953 ist mit Spanien ein Konkordat zustande gekommen, das die Position der katholischen Staatsreligion untermauerte, ohne freilich das Franco-Regime von jeder Einflussnahme auf kirchliche Personalentscheidungen ausschließen zu können. Das spanische Konkordat wurde dann nach dem II. Vatikanum, welches sich bekanntlich von der Illusion, dass die Kirche eine *societas perfecta* sei, verabschiedete, revidiert.

Man tut der ein halbes Jahrhundert davor von Gregor XVI. (1831–1846) und Pius IX. (1846–1878) geprägten römischen Weltansicht gewiss nicht Unrecht, wenn man annimmt, ihr idealer Partner für solche Konkordate wären Staaten gewesen, die ihrerseits absolute Monarchien waren, insbesondere katholische absolute Monarchien. Im Weltbild einer Kleruskirche waren Monarchen jene Laien, die man ob ihrer realen Macht ernst nehmen und mit denen man sich möglichst ohne Gefährdung der kirchlichen Unabhängigkeit arrangieren wollte. Allerdings hatte die Geschichte gezeigt, dass auch katholische Monarchien von staatskirchlichen Ambitionen keineswegs frei waren.

Vor allem aber war die Geschichte seit der französischen Revolution von 1789 kräftig vorangeschritten und hatte die absolute Monarchie zu einem Auslaufmodell gemacht. Die monarchischen Regierungen wurden zunehmend auf Verfassungen festgelegt, die liberalen Kräften einen mehr oder weniger großen Einfluss gaben. Der Liberalismus galt nicht gerade als Freund der katholischen Kirche. Die Liberalen gerieten ihrerseits unter den Druck demokratischer und sozialistischer Kräfte, die als offen kirchenfeindlich galten und es oftmals auch wirklich waren. Freilich boten die konstitutionellen Freiheiten und ihre zunehmende Nutzung durch katholische Bürger, Bauern und Arbeiter der Kirche auch Vorteile, jedenfalls dann, wenn die Inanspruchnahme von Freiheitsrechten unter katholischem Vorzeichen erfolgte. Der Kirche konnten also durch die zunehmende Demokratisierung durchaus eine neue Macht oder doch zumindest neue Machtmittel zuwachsen.

Neben den Monarchen und zunehmend an ihrer Stelle wurden also ganz andere Laien, vor allem als organisierte Laienmacht, politisch wichtig, und die Frage war, wie man mit einem solchen Phänomen umgehen sollte. Zu einer solchen Mobilisierung katholischer Laien kam es vor allem dort, wo der katholische Bevölkerungsteil eine unterprivilegierte Minderheit war, wie im unter preußischer Führung vereinten Deutschland, oder wo der katholischen Mehrheit eine liberale Vorherrschaft gegenüberstand, wie in dem gegen den Papst vereinigten Italien. Demokratische

Praxis erwies sich als erfolgreich, wenn es galt, für die Unabhängigkeit der Kirche und für katholische Erziehung einzutreten, und dies mit Forderungen nach größeren Freiheitsrechten und nach sozialer Verbesserung verbunden wurde. Dafür ist die Geschichte des sozialen und politischen Katholizismus in Deutschland ein glänzendes Beispiel. Alles in allem also keine unvorteilhafte Situation für die Kirche, allerdings nur dann, wenn man die sich sozial und politisch engagierenden katholischen Laien nicht als Fußvolk und Hilfstruppen zu behandeln versuchte, sondern als eigenständige Verbündete akzeptierte. Das allerdings fiel Rom schwer, denn es entsprach nicht seinen hergebrachten Denkmustern. Selbst der für neuere geschichtliche Entwicklungen sensible Papst Leo XIII. (1878–1903) versuchte z. B. allen Ernstes, der Zentrumspartei vorzuschreiben, im Reichstag für den siebenjährigen Wehretat Bismarcks zu stimmen, weil er sich davon eine günstigere Lage in seinen diplomatischen Bemühungen um eine Beendigung des Kulturkampfes erhoffte. Allerdings scheiterte er damit am eisernen Willen und an der zugleich geschickten Taktik Ludwig Windhorsts, der selbstbewusst erklärte (zitiert in: M. L. Anderson, Windthorst. Zentrumspolitiker und Gegenspieler Bismarcks, Düsseldorf 1988, 363):

»Die Zentrumsfraktion besteht lediglich und allein auf dem Vertrauen des Volkes: Keine andere Stütze steht ihr zu Gebote, und sie ist deshalb mehr als eine andere Fraktion imstande und genötigt, den Pulsschlag des Volkes zu beachten.«

Das war nun allerdings ein anderes Konzept als es auch noch später der Nachfolger Leos XIII., Pius X. (1903–1914) im Sinne hatte, als er erklärte, »die christliche Demokratie« hätte »die strengste Verpflichtung, von der kirchlichen Autorität abzuhängen, den Bischöfen und ihren Vertretern die volle Unterwerfung und Gehorsam zu erweisen.« (zitiert in: Peter Neuner, Der Laie und das Gottesvolk, Leipzig 1989, 93) Mit der Realität katholischen Engagements in der Demokratie hatten solche Vorstellungen wenig zu tun. Und welche Wirkung hatte nun die kuriale Sicht auf den Erfolg der vatikanischen Konkordatsbemühungen? Ludwig Windhorst war jedenfalls der Überzeugung, man hätte den Kulturkampf zu günstigeren Bedingungen beenden können, wenn man seiner Strategie gefolgt wäre. Allerdings barg ein Zusammenspiel zwischen römischer Zentrale einerseits und nationalen katholischen Parteien andererseits auch erhebliche Gefahren, insbesondere in der Zeit des europäischen Nationalismus. Der Vorwurf des Ultramontanismus konnte die Katholiken einsam machen in der sich entwickelnden pluralistischen Gesellschaft.

So war es generell gewiss nüchterner Realismus, wenn die päpstliche Diplomatie von dem Grundsatz ausging, gleichermaßen mit demokratischen wie mit monarchischen bzw. autoritären Staaten ins Einvernehmen kommen zu wollen. Das gilt insbesondere für das Pontifikat Pius' XI. (1922–1939), unter dem es gelang, eine Vielzahl von Konkordaten mit sehr unterschiedlichen Staaten abzuschließen. Freilich war dies auch die Zeit, in der nach dem 1. Weltkrieg zunächst neue demokratische Staaten entstanden, diese jedoch häufig bald in Krisen stürzten, während gleichzeitig autoritäre Diktaturen aufstiegen. Dass der Umgang mit Demokratien für die römische Kurie zumindest gewöhnungsbedürftig und überdies durch schmerzliche geschichtliche Erfahrungen belastet war, ist unbestreitbar. Auch in Deutschland tat sich im Episkopat nicht nur Kardinal Faulhaber schwer mit einer katholischen Zentrumspartei, die mehrheitlich die Weimarer Verfassung bejahte und mit Sozialdemokraten und Liberalen koalierte. Autoritäre Ordnungen schienen jedenfalls zuverlässiger und berechenbarer. Und wer kann leugnen, dass der größte und für das Papsttum unmittelbar wichtigste Konkordatsabschluss der von 1929 mit dem faschistischen Italien war, durch den der souveräne Vatikanstaat geschaffen wurde? Zwar hatte man inzwischen ein neutrales, aber doch damit keineswegs grundsätzlich positives Verhältnis zur europäischen Demokratie aufbauen können. Noch wirkte die geschichtliche Erinnerung an deren grundsätzliche Kirchenfeindschaft in der französischen Revolution weiter fort, während man den neu entstandenen Faschismus, jedenfalls in seiner milderer italienischen Variante, in seinem Wesen zunächst nicht durchschaute und diesen offenbar als eine Spielart des, ja durchaus für akzeptabel gehaltenen, autoritären Staates ansah.

Erst die Erfahrungen mit dem deutschen Nationalsozialismus und dessen totalitärer Diktatur, mit der man im Reichskonkordat vergeblich in rechtlich gesicherte Beziehungen zu treten gehofft hatte, öffneten die Augen für eine völlig neue geschichtliche Herausforderung und ließen endlich den Wert demokratischer Staaten für eine friedliche und freiheitliche Welt und für die Wirkungsmöglichkeiten der Kirche erkennen. Damit war auch der klassische Typ autoritärer Staaten, der als verlässlicher, weil stabiler Partner gegolten hatte, diskreditiert. Und durch die Teilung der Welt im

Ergebnis des II. Weltkrieges wurde für die westliche Welt, die allein bereit war, der Kirche einen eigenständigen Lebensraum zuzugestehen, die Demokratie ohnehin der maßgebende Staatstyp. Dadurch war die prinzipielle Neuordnung vorbereitet, die das II. Vatikanum auch für das Feld der Staats-Kirche-Beziehung brachte, als es sich ausdrücklich zum Grundsatz der Religionsfreiheit bekannte und von der Illusion einer geschlossenen katholischen Lebenswelt gegen die Moderne Abschied nahm. Jetzt konnte »der Leitgedanke eines engen Bündnisses von Staat und Kirche mit der Privilegierung des Katholizismus als Staatsreligion oder überhaupt das dyarchische Modell zweier konkurrierender Souveränitäten« (A. Hollerbach, in: StL 3, 1985, 622) keine Gültigkeit mehr haben. Die Entwicklung der konkordatären Beziehungen in Deutschland seitdem, nicht zuletzt mit den wieder entstandenen ostdeutschen Ländern, erweisen den Sinn und die Lebenskraft dieses rechtlichen Instruments für die Partnerschaft von Kirche und Staat in einer freiheitlichen Gesellschaft.

Ist dies nun das glückliche Ende der Geschichte einer schwierigen Partnerschaft? Ist vielleicht sogar der demokratische Staat der lange gesuchte und endlich gefundene Idealpartner der Kirche? Dass demokratische Staaten die besten Partner für die Kirche sind, ist unbestreitbar, wenn man sich auf die Freiheit als jene menschliche und gesellschaftliche Lebensform einlässt, in der sich Menschen für den Glauben entscheiden können. Wer sich für etwas entscheiden kann, der kann sich allerdings auch gegen etwas entscheiden. Im Grunde geht es um das rechte Verständnis des Johanneswortes, dass es die Wahrheit ist, die uns frei macht – und das ist für den Christen die von Gott geoffenbarte Wahrheit. Nur wer zugleich mit dem II. Vatikanum begreift und akzeptiert, dass sich der Mensch zu dieser freimachenden Wahrheit nur ohne Zwang entscheiden kann, wird sich dennoch zu einer geistigen und politischen Freiheit bekennen, die auf der Anerkennung der Meinungspluralität basiert und nicht auf der Herrschaft einer einzigen Wahrheit, auch nicht der christlichen oder der katholischen Wahrheit. Der ursprünglichen Konkordatsidee ging es um die Teilung der Macht über den Menschen zwischen Kirche und Staat. Bei der neuzeitlichen Freiheit geht es aber um die Begrenzung jeder Macht über Menschen, der demokratisch wie der religiös legitimierten Macht. Der demokratische Staat hat immerhin das Gewaltmonopol. Die Kirche dagegen kann sich in der gesellschaftlichen Praxis wie in ihren rechtlichen Ansprüchen nur auf die Zustimmung von Individuen stützen. Darin ist der Verfassungsvertrag der Europäischen Union auch ganz konsequent, der im Abschnitt II, Artikel 10, Absatz 1 der Grundrechtecharta die kollektive Religionsfreiheit aus der individuellen Religionsfreiheit ableitet und dieser zuordnet: »Jeder Mensch hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit. Dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln, und die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.«

Im Kontext einer freiheitlichen Gesellschaft besteht also die Partnerschaft zwischen Kirche und Staat, sei diese konkordatär geregelt oder nicht, im wechselseitigen Respekt und in der Zusammenarbeit in Bezug auf ihre jeweiligen Aufgaben. Diese Aufgaben erfüllen Staat und Kirche für die Menschen, die zugleich Staatsbürger und Kirchenglieder sind. Das bedeutet jedoch: Die Glieder der Kirche erfahren sich in weltlichen Dingen als mündige Bürger. Die Kirche hat sich in Lumen Gentium als das Volk Gottes beschrieben. Das ist gewiss etwas anderes als ein sich als Demokratie organisierendes Staatsvolk. Dass dennoch das Bild vom Volke Gottes bei den sich als mündige Bürger verstehenden Christen große Erwartungen geweckt hat hinsichtlich der Art, wie sich die Kirche als Gemeinschaft konkret verwirklicht, ist nicht nur verständlich, sondern überaus einsichtig. Oder will jemand im Ernst behaupten, dass die vornezeitliche Herrschaftsform der absoluten Monarchie Gottes unabänderlicher Wille für die kirchliche Ordnung und notwendiger Bestandteil der Frohen Botschaft ist? Ist es nicht vielmehr so, dass die Kirche zur Zeit eher dazu neigt, einen Schatz selbst wieder zu vergraben, den sie im II. Vatikanischen Konzil mit dem Bild vom Volke Gottes erst gerade wieder entdeckt hatte?

Dabei steht die Kirche wie die ganze Menschheit heute vor Herausforderungen, die für ihre künftigen Wirkungsmöglichkeiten und mithin für die Chancen und Risiken ihres Wirkens höchst bedeutsam sind. Viele dieser Herausforderungen sind globaler Natur oder haben doch zumindest weltweite Folgen, was die Rolle der Staaten im gesellschaftlichen Leben mindert, sowohl innerhalb der einzelnen Länder als auch auf der internationalen Ebene. Der Kirche steht immer mehr nicht nur eine Staatenwelt als potentieller Partner gegenüber, sondern auch die Gesellschaft direkt und

dies in zunehmendem Maße in grenzüberschreitenden Zusammenhängen. Zwar sind wir von einer Weltgesellschaft oder gar einer globalen Zivilisation noch immer weit entfernt und das berühmte global village scheint nur eine Fata Morgana zu sein. Aber, um es mit einem Bild zu beschreiben, das beim Heiligen Stuhl akkreditierte Diplomatische Korps könnte, selbst wenn es Vertreter aller Staaten umfasste, heute nur noch einen Aspekt des weltlichen Lebens repräsentieren, der überdies in seiner Bedeutung abnimmt.

Wie fast jede neue Entwicklung, so hat auch diese für die Kirche Vor- und Nachteile. Die Vorteile sind offensichtlich. Die Kirche ist, wie schon wiederholt gesagt worden ist, der älteste global player. Sie ist, was über diesen gewiss nicht unwichtigen Erfahrungshintergrund weit hinaus geht, ihrem Verständnis des Auftrags Jesu Christi nach, notwendigerweise eine Weltkirche. Das ist mehr als ein grenzüberschreitender Zusammenhang, sondern erfordert eine ständige geistige Anstrengung, um dem Anspruch auf Katholizität gerecht zu werden. Weltweite Verflechtung heißt auch weltweite Kommunikation. Ein überraschendes und merkwürdiges Ergebnis der modernen Nachrichtentechnik ist es, dass diese Kommunikation heute wieder stärker eine Kommunikation durch Bilder als eine Kommunikation durch Worte ist. Die sprachliche Verschiedenheit verstärkt diesen Trend. Die katholische Kirche ist seit Jahrhunderten darin geübt, ihre Botschaft in Formen und Zeichen auszudrücken. Und Papst Johannes Paul II. ist ein Meister der symbolischen Kommunikation. Man könnte die Aufzählung der Vorteile gewiss noch fortsetzen. Und am Ende stünde vielleicht die katholische Kirche als der große Gewinner der jetzigen Entwicklung da, während die auf ihre hoheitlichen Aufgaben zurückgeworfenen Staaten noch froh sein könnten, sich im Glanz päpstlicher Konkordate zu sonnen.

Bekanntlich wachsen aber in der Geschichte niemandes Bäume in den Himmel. Und auch wenn ich es für eine zwingende Einsicht und für ein Gebot der Vernunft halte, dass sich die Kirche auf die Gewichtsverlagerung bei den für das Leben der Menschen wichtigen Gegebenheiten frühzeitig einstellt – von den nationalen zu den internationalen und von den staatlichen zu den gesellschaftlichen Faktoren – so scheint mir doch Nüchternheit bei der Beurteilung der neu entstehenden Realität dringend angeraten. Zwar bietet die Gesellschaft, wenn man denn ihre Trends kennt und beherrscht, die Chance zu raschen Änderungen. Aber genau das ist für eine Kirche mit langer Geschichte und fester Verfassung eher schwierig denn günstig. Die langfristige Stabilität, die Klarheit und Verlässlichkeit der rechtlichen Bedingungen, welche die auf Konkordaten basierende Partnerschaft von Kirche und Staat auszeichnet, ist von der Gesellschaft als Partner nicht zu erwarten. Denn die Gesellschaft ist ja, streng genommen, überhaupt kein Partner, weil sie kein Akteur ist, sondern aus eine Summe von Akteuren besteht. Deren Interessen sind aber in aller Regel nicht genereller, sondern spezifischer Natur. Sicher ist es nicht falsch, wenn man die Kirche nicht nur als den ältesten »global player«, sondern auch als ältesten gesellschaftlichen Akteur bezeichnet. Mit ein wenig geschichtlicher Konstruktion der Vergangenheit unter der gegenwärtig vorherrschenden Perspektive wird bei manchen die Kirche sogar zum zivilgesellschaftlichen Akteur. Aber was sind zivilgesellschaftliche Akteure?

Sinn macht dieser Begriff doch wohl nur in der Anwendung auf kleine, aber zielgerichtet und effektiv zusammenwirkende Minderheiten, die thematisch präzise Anliegen entschlossen und notfalls militant verfolgen. Klassische Beispiele sind der Umweltschutz, der Schutz von Menschen- und Bürgerrechten, der Schutz menschlichen Lebens, der Tierschutz, die Antiatombewegung. Schon bei der Friedensbewegung zögere ich. Denn hier handelt es sich nicht selten um zwar potentiell große, sich aber nur kurzzeitig vereinigende Koalitionen, sicher nicht ohne einen festen, aber meist nur kleinen idealistischen Kern – momentane Bewegungen also, die in einer bestimmten Bedrohungssituation entstehen, um ihrer Angst und Sorge und ihrer Ablehnung einer vermeintlich oder tatsächlich friedensbedrohenden Politik Ausdruck zu verleihen, meist ohne jedoch ein eigenes konstruktives Konzept zu entwickeln und nicht selten sogar eher von tiefem Misstrauen gegenüber allen Notwendigkeiten einer realistischen Politik beherrscht. Ihr geringer nachhaltiger Erfolg steht denn auch nicht selten in einem schockierenden Kontrast zum Massencharakter ihrer Aktionen. Von längerer und tieferer Wirkung könnte sich die Antiglobalisierungsbewegung erweisen, die zwar auch primär von einem Abwehr- und Protestimpuls bestimmt wird und überdies viel von jenen irrationalen und anarchischen Aufständen gegen die Wirklichkeit einsammelt, welche die Geschichte der westlichen Zivilisation seit eh und je begleiten. Gleichwohl scheint es hier bemerkenswerte Bemühungen um ein positives Konzept zu geben – um das Konzept einer menschen-

würdigen globalen Ordnung im Ergebnis rationaler Argumentation als Alternative zu einer Globalisierung, die ausschließlich von einem rein eigensüchtig motivierten grenzenlosen Wettbewerb vorangetrieben wird.

Dass diese gesellschaftlichen Akteure für die Zukunft der Menschheit bemerkenswerte, weil wirkungsvolle Kräfte darstellen, scheint mir offenkundig. Und im Vergleich zu den Staaten und ihren zur Zeit eher perspektivlos agierenden Politikern könnte man von diesen Akteuren auch ein höheres Maß an Nachhaltigkeit erwarten. Tatsächlich gibt es zwischen diesen gesellschaftlichen Kräften und der Kirche wechselseitiges Interesse und gelegentliche Unterstützung, wobei auf beiden Seiten Sympathie und Antipathie im unentschiedenen Widerstreit stehen. Das Bild ist widersprüchlich und im ständigen Wandel begriffen. Wer heute zum Papst als Herold des Friedens aufschaut oder auf ihn als Anwalt von Menschenrechten hofft, bekämpft ihn morgen oder auch schon heute als Gegner der Homosexualität oder der vollen Frauenemanzipation. Anders ausgedrückt, befinden sich die Kirche und die gesellschaftlichen Akteure gleichzeitig in ethischen Allianzen und in ethischen Konflikten. Dabei liegt es im Wesen ethischer Allianzen, dass sie thematisch motiviert und damit punktuell sind. Das unterscheidet diese Akteure und potentiellen Verbündeten von der staatlichen Politik, die im Verlauf der neueren Geschichte gelernt hat, dass der christliche Glaube und damit die Kirche zu jenen ethischen Quellen gehört, auf die eine freiheitlich-plurale Gesellschaft und ein freiheitlich-demokratischer Staat für ihre fortdauernde Existenz zwingend angewiesen sind, die also ein generelles Interesse an der Kirche als ethischer Instanz haben.

Durch Differenzierung und Individualisierung wird die freiheitliche Gesellschaft des Westens immer mehr eine Gesellschaft der Minderheiten. Durch die Globalisierung verstärkt sich dies noch. In einer Gesellschaft der Minderheiten ändert sich auch das Verständnis von Demokratie. Aus einer Ordnung für verbindliche Mehrheitsentscheidungen wird sie unter dem Anspruch einer partizipatorischen Demokratie nicht selten zum Schutzschild für Betroffene gegen demokratisch legitimierte Entscheidungen des staatlichen Gesetzgebers. Manche Minderheit neigt auch dazu, ihren Willen als authentische Demokratie zu verklären, um sich so unangreifbar zu machen. Diese Schwächung des demokratischen Staates und seiner Rechtsnormen könnte auch die legitime Kraft von Konkordaten schwächen und so den alten vatikanischen Verdacht bestätigen, dass Demokratien unzuverlässige Kantonisten sind.

Für die Kirche ist die Situation der Minderheit, also die Diaspora, eine uralte, wenn auch in einigen Ländern verdrängte geschichtliche Erfahrung. Als Weltkirche war und ist die katholische Kirche immer in der Minderheit. Dennoch ist dies auch für sie eine neue Situation. Denn erstens hat die Kirche immer noch nicht die Neigung ganz überwunden, die in einigen Ländern lange bestehende Mehrheitsituation für den Normalfall zu halten, der in anderen Ländern noch nicht erreicht oder nur durch historische Unfälle und Irrtümer zeitweilig ausgesetzt sei. Und zweitens hat sich zwar das II. Vatikanische Konzil in seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* von der Illusion verabschiedet, man könne aus dem katholischen Glauben ein – gleichsam zeit- und ortloses – soziales und politisches Programm ableiten, das dann von den Laien unter bischöflicher Ermunterung, wenn nicht sogar unter bischöflicher Führung überall praktisch umzusetzen wäre. Aber nicht nur die Tatsache, dass dieses bedeutsame Konzilsdokument aus Vorträgen und Äußerungen römischer Repräsentanten inzwischen verschwunden ist, lässt mich zweifeln, ob man die Konsequenzen dessen wirklich verstanden hat, was in dieser Konstitution gesagt und beschlossen worden ist. Denn wenn, wie es in *Gaudium et Spes* wie übrigens auch in *Lumen Gentium* heißt, der Weltdienst die ureigene Aufgabe der Laien darstellt, in dem sie in eigener Verantwortung vor ihrem durch den Glauben und die kirchlichen Lehren geschärften Gewissen entscheiden, wie die menschliche Gesellschaft konkret zu gestalten ist, dann bedarf es dafür doch wohl eines Dialogs zwischen ihnen und dem geistlichen Amt, und zwar eines Dialogs von Gleichberechtigten oder, wie ich hier lieber sagen würde, eines wahrhaft geschwisterlichen Dialogs. Ohne einen solchen ehrlichen und wirklichen Dialog, der Übereinstimmung ständig neu stiftet, werden die Katholiken in der Welt nicht einmal eine Minderheit bilden, sondern in sich streitenden Lagern zu finden sein.

Dafür hat die jüngste Geschichte zwei bedenkenswerte Beispiele geliefert. Das Anliegen der Kirche, in die Präambel der europäischen Verfassung einen Bezug auf unsere Verantwortung vor Gott einzufügen und im Verfassungstext an die christlichen Wurzeln Europas zu erinnern, fand bei den meisten französischen Katholiken keine Unterstützung. Und bei den jüngsten amerikanischen Präsidentschaftswahlen waren die amerikanischen Katholiken darüber gespalten, welche

Werte für sie die entscheidenden Kriterien sein sollten – der Frieden, die soziale Gerechtigkeit und der Umweltschutz oder der Schutz des menschlichen Lebens und die Stellung der Familie. Vor einem deutschen Erfahrungshintergrund sind beide Konflikte nicht ohne weiteres einsichtig. Und es ist hier auch nicht der Ort, deren tiefreichender Geschichte jetzt nachzugehen. Aber die Annahme, dass in beiden Fällen widersprüchliche Erfahrungen offenbar niemals wirklich in einem gemeinschaftlichen und ehrlichen Dialog aufgearbeitet wurden, liegt nahe. Für die Kirche wird es künftig sehr viel wichtiger sein, in einem öffentlichen und unter der Bedingung der Freiheit notwendigerweise dialogischen Kommunikation mit der Gesellschaft zu stehen, als mit dem Staat auf diplomatischen Wege Konkordate auszuhandeln (so wichtig diese auch sicher weiterhin bleiben werden). Wenn aber künftig die grenzüberschreitende Zivilgesellschaft der Moderne das wichtigere Aktionsfeld der Kirche sein wird, dann stellt sich allerdings die Frage, ob das geistliche Amt in der Kirche die große Chance, die ihr für ein erfolgreiches Bestehen in der freiheitlichen Gesellschaft mit der dialogischen Haltung des II. Vatikanischen Konzils gegeben wurde, nicht doch mutiger und tatkräftiger nutzen müsste statt vorwiegend zu monologisieren.

Auch die römische Neigung, die geistlichen Bewegungen wegen ihrer Konzentration auf Spiritualität und wegen ihres Desinteresses an Strukturfragen gegen die älteren Organisationen des gesellschaftlichen und kirchlichen Laienengagements auszuspielen, ist alles andere als zukunftsweisend. Soweit geistliche Bewegungen nicht ein Versuch sind, eine vormoderne Autoritätsgläubigkeit zu revitalisieren, sondern ihre Impulse dem stärker individuellen, informellen und konkreten Zugang der heutigen Zeit entsprechen, sind sie zweifellos eine Bereicherung des kirchlichen Lebens. Wieweit sie über das Leben des Einzelnen hinaus auf das Leben der Gesellschaft Einfluss zu nehmen vermögen, muss sich noch erweisen. Immerhin gibt es, wie das Wirken von San Egidio oder der diesjährige Kongress geistlicher Bewegungen in Stuttgart zeigen, bemerkenswerte Ansätze von gesellschaftlichem Interesse und gesellschaftlicher Aktion.

Jedenfalls ist die heute beliebte und gern immer wieder vorgebrachte Behauptung, Strukturen und Normen seien ganz unwichtig, eine der größten Schwachpunkte für eine zukunftsfähige Gestaltung des kirchlichen Lebens. Es gibt nicht nur keine Inhalte und kein Leben ohne Struktur, sondern es gibt sogar einen engen Zusammenhang zwischen der Wirkungskraft von Inhalten und der Angemessenheit ihrer Struktur. Oder um es biblisch zu sagen: Man kann keinen neuen Wein in alten Schläuchen halten. Dass diese elementare Wahrheit missachtet wurde, ist gewiss nicht der einzige, aber auch kein unwichtiger Grund, warum die Umsetzung des II. Vatikanischen Konzils nicht so gelang, wie dies viele erhofften. Das gilt ganz sicherlich für das Kirchenbild des II. Vatikanums, vom Ernstnehmen der Kollegialität des Episkopats bis hin zur Wertschätzung der Laien und ihrer Kompetenz. Auch ein dialogischer Prozess braucht, wenn er dauerhaft und erfolgreich sein soll, eine adäquate Struktur. Übrigens hat der antistrukturelle Affekt keinen Anspruch auf einen Heiligenschein. Wer sich in der heutigen Welt umblickt, erkennt unschwer, dass er ein Kind dieser individualistisch gestimmten Zeit ist. Auch der Zeitgeist weht, wo er will – auch bei solchen, die sich für seine Gegner halten.

Freilich steht das Gelingen von Dialog nicht nur in der Verantwortung des Amtes, sondern hängt nicht minder von den Laien ab. Denn der katholische Dialog muss sich ja, wenn er in einer weithin säkularen Gesellschaft überzeugend und anziehend wirken soll, vom allgemeinen Diskurs und seiner Tendenz zur profilverliebten Konfrontation unterscheiden. Es muss ja, auch und gerade im Streit, der zum Dialog notwendig dazugehört, immer neu deutlich werden, dass man beieinander bleiben will und an Glauben und Kirche gemeinsam festhält. Die bei uns nicht selten anzutreffende Neigung, sein Christsein durch Distanzierung von der Kirche einer nichtchristlichen Umgebung akzeptabel erscheinen zu lassen, oder die Vorstellung, man müsse die Treue zur Kirche von der vorherigen Erfüllung von Bedingungen abhängig machen, schwächen nicht nur die gesellschaftliche Stellung der Kirche, sondern auch den Einfluss des Glaubens. Ganz gewiss kann nicht, wie früher, Geschlossenheit das vorrangige Kriterium des Verhaltens von Katholiken sein. Die Kirche ist keine Armee, die in schweigendem Gehorsam durch die Welt marschiert. Diese Vorstellung ist so überlebt wie das ursprüngliche Ideal von Konkordaten. Aber keine Minderheit überlebt ohne erkennbares Profil. Und wenn nicht heute, dann morgen, sind die katholischen Christen und die Christen insgesamt eine Minderheit. Mir scheint, dass wir Katholiken das rechte Maß der Mitte eines der Freiheit angemessenen Kirchenbewusstseins noch nicht gefunden haben, ja, dass viele noch gar nicht verstanden haben, dass wir ein solches Kirchenbewusstsein brauchen.

Anschriften

Geschäftsführung

Dr. Maria E. Gründig
Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart
Telefon: 0711/1645 560, Telefax: 0711/1645 570
eMail: Geschichtsverein.Stuttgart@drs.de

Schatzmeister

Dr. Waldemar Teufel
Postfach 9, 72101 Rottenburg

Schriftleitung

Dr. Wolfgang Zimmermann
Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

Bibliothekar

Eugen Fessler
Wilhelmsstift Tübingen

Vorsitzender

Dr. Wolfgang Zimmermann
Staffenbergstraße 46, 70184 Stuttgart

Kassenprüfer

Ingo Casper und Gerhard Piepenbrink
beide in Herrenberg

Dem Vorstand gehören an (ab November 2005)

Archivdirektor Dr. Wolfgang Zimmermann (Herrenberg), Vorsitzender
Akademiedirektor Dr. Abraham P. Kustermann (Stuttgart), Erster stellvertretender Vorsitzender
Professor Dr. Andreas Holzem (Tübingen), Zweiter stellvertretender Vorsitzender
Diözesanjustitiar i.R. Dr. Waldemar Teufel (Rottenburg), Schatzmeister
Diözesanarchivar Dr. Stephan Janker (Rottenburg), Schriftführer
Professor Dr. Konstantin Maier (Eichstätt)
Dekan Dr. Uwe Scharfenecker (Neckarsulm)
Diözesankonservator Wolfgang Urban M.A. (Rottenburg)
Professor Dr. Hubert Wolf (Münster)

Bibliothek

Tauschverkehr

Eine Zusammenstellung der Zeitschriften, die der Geschichtsverein im Schriftentausch bezieht, findet sich im Band 15, 1996, S. 392 (mit Ergänzungen in Bd. 20, 2001, S. 416).

Buchgeschenke für unsere Bibliothek im Wilhelmsstift Tübingen erhielten wir von:

Heiner A. Baur, Schopfheim
Professor Dr. Rudolf Reinhardt, Stuttgart
Dr. Waldemar Teufel, Rottenburg am Neckar

Unsere Toten

Im Jahr 2004

Dr. WILLIBALD HENKEL, Friedrichshafen
 Geistlicher Rat HERMANN SCHNEIDER, Schwäbisch Gmünd
 Geistlicher Rat BRUNO BERNHARD ZIEGER, Heiligkreuztal
 Pfarrer i.R. ANTON HUG, Brochenzell
 Frau INEBORG HOLZ, Oberriexingen/Stuttgart
 Herr PHILIPP WESTNER, Stuttgart
 Geistlicher Rat JOSEF MANDEL, Weingarten
 Dr. PETER WEIGAND, Petershausen
 Frau MARIA GLASER-FÜRST, Stuttgart
 Pfarrer i.R. Hans Rudolf, Ravensburg
 Herr HANS GEBHARD, Ellwangen an der Jagst
 Pfarrer HEINZ RINDERSPACHER, Friedrichshafen
 Prälat JOHANNES BARTH, Ellwangen an der Jagst
 Monsignore HERBERT GROPPER, Stuttgart

im Januar
 im Februar
 im April
 im April
 im Mai
 im Mai
 im Juli
 im Juli
 im Juni
 im Juli
 im August
 im Oktober
 im Oktober
 im November

