

Deutsche Katholiken zwischen Nation und Europa 1870–1970.

Europa- und Abendland-Perspektiven in Kulturdebatten und gesellschaftlicher Praxis im Spiegel jüngerer Publikationen

Von

Andreas Holzem

Die Debatte um die Präambel der EU-Verfassung und ihre (Nicht-)Berufung auf das Christentum ist mit dem Scheitern des Verfassungsprojektes selbst abgeebbt. Aber die bedrängende Frage um die kulturelle Identität Europas ist deswegen nicht sistierbar geworden. Die Frage, ob die westlichen Gemeinwesen und ihre politischen Institutionen, „schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas“, auf das Christentum als Quelle ihres Wertesystems verzichten können, bleibt zutiefst mit Grundfragen der Genese und Geltungsmacht dieser Traditionen verknüpft. „Aus der griechischen und römischen Zivilisation hervorgegangen“, erscheint das „geistige Streben, von dem Europa durchdrungen war und das noch heute in seinem Erbe fortlebt“, im Präambelentwurf des damaligen Präsidenten des Europäischen Konvents, Valérie Giscard d’Estaing, vom 28. Mai 2003 ausschließlich als „durch die Philosophie der Aufklärung geprägt“¹ und in seinem Fortbestand gesichert. Dieser Text spiegelt ein Geschichtsbild, demzufolge „die zentrale Stellung des Menschen und die Vorstellung von der Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit seiner Rechte sowie vom Vorrang des Rechts in der Gesellschaft“ im Urereignis der Französischen Revolution gegen ein Ancien Régime ständisch-autoritativer Heteronomie habe durchgefochten werden müssen, dessen wesentliche Legitimitätsgrundlage das Christentum gewesen sei. Dabei spielt nicht nur das Problem der Freiheit, sondern auch der Vorwurf der Gewaltträchtigkeit der europäischen Christentümer

¹ Entwurf der EU-Präambel durch den Präsidenten des Europäischen Konvents, Valérie Giscard d’Estaing, 28. Mai 2003: „Schöpfend aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen Europas, die – aus der griechischen und der römischen Zivilisation hervorgegangen und erst durch das geistige Streben, von dem Europa durchdrungen war und das noch heute in seinem Erbe fortlebt, und dann durch die Philosophie der Aufklärung geprägt – die zentrale Stellung des Menschen und die Vorstellung von der Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit seiner Rechte sowie vom Vorrang des Rechts in der Gesellschaft verankert haben“. Vgl. <http://www.comece.org>, Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft, Abruf am 11. Juli 2006.

eine erhebliche Rolle². Dass die nach 1945 endlich befriedete Zivilisation, als deren Träger der „Kontinent Europa“ ausgewiesen wird, auch und wesentlich im Christentum gründe, wurde insbesondere von den Vertretern der großen christlichen Konfessionen als mindestens implizit gelehrt verurteilt.

Der Präsident der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft, Bischof Josef Homeyer (Hildesheim), hielt gegenüber Giscard d'Estaing ausdrücklich fest: „Keine andere Religion oder philosophische Strömung hat Europa so geprägt wie das Christentum“. Dabei ging es um mehr als nur historische Urteilsbildung und die Konstruktion eines gemeinschaftsfähigen europäischen Geschichtsbildes. Vielmehr stand die Sorge im Hintergrund, eine laizistisch emanzipierte politische Institutionenrationalität könne nun ihrerseits Macht gewinnen, die europäischen Werte in Frage zu stellen, gar ganz Europa jenen Laizismus aufzwingen, welcher einzelne seiner Mitgliedsländer prägt. Europäisches Religionsrecht ist seitdem ein ganz neues Thema des Staats- und Völkerrechts, aber auch der Kanonistik geworden³. Daher solle die EU in ihrer Verfassung ausdrücklich die „Grenzen menschlicher Macht“ und die „Verantwortung vor Gott“ und eben darin „ausdrücklich anerkennen, dass ihre Bürger frei sind, sich auf Gott zu berufen, seien sie Christen, Juden oder Muslime“. Erst diese Anerkennung bedeute „zugleich eine Garantie für die Freiheit der menschlichen Person“⁴.

Eine historisch orientierte europäische Wertedebatte hätte also zu berücksichtigen, wie sich die Christentümer selbst zur Entstehung des modernen Europa verhalten haben. Für den deutschen Katholizismus versuche ich im Folgenden eine behutsame Annäherung aus der jüngeren Forschung zu extrapolieren. Obwohl sich Arbeiten zur Katholizismusforschung dieses Themas nicht explizit angenommen haben, stellen sie implizit doch Material von erheblichem Gewicht bereit. Ich folge daher in meiner Problematisierung eng den jeweiligen Darstellungen, um ihre Ergebnisse auf die obengenannte Problemlage hin zu fokussieren.

² Vgl. Wolfgang M. SCHRÖDER, Gott im europäischen Projekt rechtsstaatlicher Demokratie. Zur Analyse des europäischen Präambelstreits, in: *Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik*, hrsg. von Walter Fürst [u. a.], Münster 2004, S. 343–372. Weiter: Christof MANDRY/Dietmar MIETH, Europa als Wertegemeinschaft, ebd., S. 121–147.

³ Vgl. dazu: Alexander HOLLERBACH, Religion et droit en dialogue: L'élément contractuel dans la coopération entre l'état et les communautés religieuses, in: *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-Covenantal Cooperation between State and Religion in Europe – Religion et droit en dialogue: Collaboration conventionnelle et non-conventionnelle entre état et religion en Europe*, hrsg. von Richard Puza und Norman Doe, Leuven [u. a.] 2006, S. 285–297. Jean DUFFAR, Les relations entre l'Union Européenne et les églises, ebd., S. 265–284. Richard PUZA, Auf dem Weg zu einem europäischen Religionsrecht, in: *Ideen (wie Anm. 2)*, S. 401–433.

⁴ Vgl. Schreiben von Bischof Dr. Josef Homeyer, dem Präsidenten der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft, an den Präsidenten des Europäischen Konvents, Valéry Giscard d'Estaing vom 5. Juni 2003; vgl. <http://www.comece.org>, Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaft, Abruf am 11. Juli 2006.

1. Katholische und protestantische ‚Befindlichkeiten‘ gegenüber Frankreich um 1870

Christian Rak eröffnet seine bahnbrechende Darstellung zum Verhältnis von Krieg, Nation und Konfession mit den Überlegungen eines katholischen Divisionspfarrers an seinen Feldpropst in Berlin, unmittelbar nach dem Ende des deutsch-französischen Krieges 1870/71:

„Jetzt [...] bietet sich mir reichliche Gelegenheit, das kirchliche und religiöse Leben der Franzosen zu beurtheilen. Es muß dem aufmerksamen Beobachter schon sofort die eigenthümliche Erscheinung auffallen, dass sämtliche Kirchen im Verhältniß zu den Städten u[nd] Dörfern sehr klein sind, – (ausgenommen die riesigen Cathedralen in den Hauptstädten und Bischofssitzen) – aber eine aufmerksame Beobachtung an Sonn- u[nd] Festtagen zeigt, dass sie nicht nur groß genug, sondern noch zu groß sind. Mit großem Stolz erzählen mir die Leute stets: nous sommes tous catholiques, et bon catholiques, – pas de protestants ici; – aber mit diesem guten Catholicismus verträgt es sich nach ihrer Meinung ganz vortrefflich, des Sonntags, anstatt die H[eilige] Messe zu hören, ihren gewohnten Beschäftigungen nachzugehen“⁵.

Der Divisionspfarrer versäumte es nicht, auf das Gespräch mit einem französischen Curé zu verweisen, der über die Frömmigkeit und den Messbesuch der katholischen deutschen Soldaten selbst an Werktagen äußerst erstaunt war, brachte er selbst doch nur zwanzig Weiber und Kinder in die Kirche, während die Männer auf den Feldern und in den Gärten arbeiteten. Nur vordergründig handelte es sich hier, verdeutlicht Rak, um ein Zitat aus der Perspektive des touristischen Blicks über französische Frömmigkeit. In Wirklichkeit spreche der Divisionspfarrer über den Zusammenhang von Krieg, Nation und Religion. In den Augen dieses Divisionspfarrers war der Ausgang des Krieges ein Gottesgericht: Es waren die frommen deutschen Soldaten, denen Gott den Sieg schenkte. Frankreich hingegen war eine gottlose Nation, deren Untergang besiegelt schien. Rak zitiert aus Kriegsberichten und kriegsbegleitenden Zeitungsartikeln:

„Es ist allgemein anerkannt und selbst von den Feinden zugegeben worden, dass der Geist der Gottesfurcht und Frömmigkeit [...] einen wesentlichen Antheil gehabt hat an den Siegen und Erfolgen des letzten Krieges [...]“⁶.

⁵ Schreiben des katholischen Divisionspfarrers Adalbert Parmet an den preußischen Feldpropst, 31. März 1871, in: Christian RAK, *Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71*, Paderborn [u. a.] 2004, S. 13.

⁶ Gedenkbuch des evangelischen Feldgeistlichen Bernhard ROGGE über Die Evangelischen Feld- und Lazareth-Geistlichen der Königl. Preußischen Armee im Feldzuge von 1870/71, ebd., S. 101.

Die „sittlich-religiöse Verkommenheit“ der Feinde, Hoffart, Vermessenheit, Hochmut und Eitelkeit machten das Schlachtfeld zu einem Ort, auf dem das Walten Gottes als unmittelbare Offenbarung erfahren werden konnte. Ein preußischer Divisionspfarrer berichtete als Bonmot des preußischen Königs Wilhelm: „Ja, ja, der droben ist unser bester Alliiertes. [...] Es war der Wille der Vorsehung, dass diese großen Thaten durch uns sollten vollbracht werden. Wir waren nur die Werkzeuge in des Allmächtigen Hand“⁷. Katholiken waren hier freilich nicht nur nationalpolitischen, sondern auch religiös-kulturellen Deutungsproblemen unterworfen. Sie mussten trotz der politischen Gegnerschaft gegen Frankreich den Anspruch des katholischen Universalismus über die Nationsgrenzen hinweg aufrecht erhalten – darum verloren in den Augen unseres Divisions Pfarrers die schlechten Katholiken Frankreichs den Krieg, während die guten, ihre erfolglosen Curés, das Gottesgericht ihrerseits als gerechtfertigt anerkennen mussten. Die Protestanten hingegen konnten ein einfacheres Kontrastbild entwerfen.

„Frankreichs Nationaltünden schreien seit Jahrhunderten zum Himmel“, schrieb ein General-Superintendent im Sommer 1870. Es gelte „einen letzten Entscheidungskampf zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen deutscher Ehrlichkeit und wälschem Uebermuth [...]“. Frankreich – das sei „Frivolität gegen alles Ideale im Himmel und auf Erden, [...] Sinnlichkeit [...], [...] Fleisches-Knechtschaft“⁸.

Frankreich war das Land des fehlgeleiteten Sinns für Äußerlichkeiten, der Prahlerei und leeren Glorie, vor allem aber, wie in der *Neuen Evangelischen Kirchenzeitung* zu lesen war, musste Krieg geführt werden „gegen die Volkssünde Frankreichs“: Heimtücke, Lüge und Prahlerei. Rak beobachtet an diesem Feindbild-Katalog insbesondere die Behauptung einer

„Prävalenz der deutschen Bildung und Kultur über die französische ‚Scheinzivilisation‘, das moralische Überlegenheitsgefühl, das sich mit einem politischen Führungsanspruch verband, [...] die Kritik an der sittlich-religiösen Dekadenz, und dies mit einem historischen Fundamentalismus vorgebracht, der sich ein friedlicheres Verhältnis zum ‚Erbfeind‘ auch über die unmittelbare Gegenwart hinaus kaum vorstellen konnte“.

Dies war einer der Kardinalunterschiede zwischen Katholiken und Protestanten im Kaiserreich: Während deutsche Katholiken sich zwischen Patriotismus und Universalismus zerrieben – und zerrieben wurden –, führten alle nationalprotestantischen Bedeutungszuschreibungen an Martin Luther mitten hinein in einen abgründigen Zusammenhang von Religion, Nation und Ge-

⁷ Als „Beitrag zur Culturgeschichte“ des deutsch-französischen Krieges publizierte „Bilder aus dem Kriegsleben eines Militär-Geistlichen“ (Gotthelf HUYSEN, 1872); ebd., S. 159.

⁸ Rundschreiben an die Geistlichkeit, Vorträge mit wissenschaftlichem Anspruch und Artikel in protestantischen Pfarrerzeitschriften untermauerten das Feindbild; vgl. ebd., S. 141 und 218. Die folgenden Zitate ebd., S. 221 und 224.

walt. Luthers vermeintliches „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ hatte ihn schon in den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts zu einem antirömischen und antikatholischen Helden aufsteigen lassen, der die Lügen des Papstes aufgedeckt und das ausgeklügelte System, mit dem die römische Kurie die braven Deutschen unterdrückt und ausgebeutet habe, durchschaut und besiegt haben sollte. Das hatte erneut von vornherein eine aggressive Note gegen das 1870/71 zum „Erbfeind“ erklärte Frankreich, weil, so Hartmut Lehmann in einem zentralen Aufsatz zum Lutherbild Heinrich von Treitschkes⁹, die antirömischen und antifranzösischen Ressentiments in der kollektiven kulturellen Abwertung des Katholischen und „Wälschen“ amalgamiert wurden. Insbesondere in seiner Lutherrede zum 400. Geburtstag des Reformators am 7. November 1883 hatte Treitschke die Historie zur Leitwissenschaft eines germanophilen Nationalismus ausgebaut, weil „die historische Welt die Welt des Willens ist, weil nicht der Gedanke, sondern die Tat das Schicksal der Völker bestimmt“ und daher die „Geschichte der modernen Menschheit nicht mit Petrarca, nicht mit den Künstlern des Quattrocento, sondern mit Martin Luther“ beginne. Martin Luther brachte den Deutschen nicht nur den Ernst einer Wissenschaft, die – gleichzeitig „fromm und frei“ – „kühn die Flügel ihres Geistes“ antrat, sondern auch den Staat, der „selber eine Ordnung Gottes“ sei, „berechtigt und verpflichtet, seinen eigenen sittlichen Lebenszwecken nachzugehen“. Nicht zuletzt war Martin Luther der Inbegriff der deutschen Kultur: die Sprache, das Weihnachtsfest, die Geselligkeit, das evangelische Pfarrhaus. Vor allem aber war Luther, in einer brisanten Verflechtung von Religiösem und Politischem, das Idealbild von „deutschem Wesen“ und „deutschem Glauben“. „Treitschkes Luther“, so Lehmann, „ist antirepublikanisch, antirationalistisch und antikatholisch und steht in scharfem Gegensatz sowohl zu dem aufgeklärt-laizistischen wie zu dem katholisch-frommen Frankreich“¹⁰. „Das deutsche Wesen“ parallelisierte Luther in den Augen Treitschkes mit wenigen anderen vergleichbar reinen Ausprägungen, insbesondere natürlich mit Friedrich dem Großen, Goethe und Bismarck: Die „Führer“, die Deutschland in seinem „Lebenskampf“ brauche, müssten „aus Luthers und Bismarcks deutschem Holze sein“.

Christliche Europa-Konzepte im späten 19. und im frühen 20. Jahrhundert waren eben darum besonders schwierig, ja unwahrscheinlich, weil eine europäische Orientierung der deutschen Konfessions-Christentümer in der Phase des allgegenwärtigen Nationalismus kaum auszumachen war. Im Nachgang

⁹ Hartmut LEHMANN, „Er ist wir selber. Der ewige Deutsche“. Zur lang anhaltenden Wirkung der Lutherdeutung von Heinrich Treitschke, in: „Gott mit uns“. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, hrsg. von Gerd Krumeich und Dieter Langewiesche, Göttingen 2000, S. 91–103. Vgl. bereits DERS., Martin Luther als deutscher Nationalheld im 19. Jahrhundert, in: Luther. Zeitschrift der Luther-Gesellschaft 55 (1984), S. 53–65.

¹⁰ LEHMANN, „Er ist wir selber“ (wie Anm. 9), S. 96.

zum Ersten Vatikanischen Konzil mit seiner Erklärung der päpstlichen Unfehlbarkeit und zum deutsch-französischen Krieg hatte es 1871 heißen können: „Das deutsche Volk befreit die Welt von dem Incubus eines doppelten Größenwahnes: der französisch-militärischen Infallibilität wird die Infallibilität des Papsttums in das Nichts nachfolgen müssen“¹¹. Die beiden großen und antipodischen Bezüge auf Universales und Gemeineuropäisches am Beginn des 19. Jahrhunderts waren weitgehend vergessen oder verworfen: das Projekt der europäischen Aufklärung ebenso wie die noch europäisch orientierte Früh-Romantik. Beide, jeweils aus starken übernationalen Motiven gespeist, waren gegen Ende des 19. Jahrhunderts Orientierungen gewichen, in denen religiöse Traditionsbestände und konfessionelle Identitäten für die Konstruktion des Nationalen eine bedeutsame Rolle spielten.

2. Katholische Geschichtsdeutungen und die Grenzen einer europäischen Perspektive zwischen Kaiserreich und Erstem Weltkrieg

Christopher Dowe hat unter dem Titel *Auch Bildungsbürger* katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich untersucht, eine konfessionell geprägte Elite mithin, die sich als Minderheit in einem weitgehend protestantisch geprägten akademischen Milieu als Gruppe universitärer Intellektueller bis hin zu „akademischen Kulturkämpfen“ zu behaupteten hatte. Alle ihre Äußerungen zu Geschichte und Nation, zu Religion und Konfession müssen daher von vornherein in diesem aktuellen Spannungsfeld gelesen werden. Schon Dieter Langewiesche hatte im Zuge der jüngeren Nationalismusforschung mehrfach darauf verwiesen, in welchem Maß dem gesellschaftlichen *mainstream* des Kaiserreichs die Nation zum „Letztwert und obersten Legitimationsquell für Forderungen jedweder Art“ geworden war¹². Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation konnten in bildungs- und wirtschaftsbürgerlichen Ideologien des Kaiserreiches und ihren hypertrophen Verschärfungen am Vorabend des Ersten Weltkriegs bruchlos in einander laufen¹³. Für katholische Bildungsbürger jedoch haben sich vergleichbare

¹¹ Vgl. Klaus SCHATZ, *Vaticanum I (1869–1870)*, Bd. 3: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, Paderborn [u. a.] 1994, S. 246.

¹² Dieter LANGEWIESCHE, „Nation“, „Nationalismus“, „Nationalstaat“ in der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter – Versuch einer Bilanz, in: DERS., *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa*, München 2000, S. 14–34, hier S. 16. Vgl. weiter: *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, hrsg. von Heinz-Gerhard Haupt und Dieter Langewiesche, Frankfurt a. M. 2001; *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, hrsg. von dens., Frankfurt a. M. 2004.

¹³ Vgl. *Der Krieg in den Gründungsmythen europäischer Nationen und der USA*, hrsg. von Nikolaus Buschmann und Dieter Langewiesche, Frankfurt a. M. 2004; *Die Erfahrung des Krieges. Erfahrungsgeschichtliche Perspektiven von der Französischen Revolution bis zum Zweiten Weltkrieg*, hrsg. von Nikolaus Buschmann und Horst Carl, Paderborn [u. a.] 2001;

Prozesse auch in der wilhelminischen Zeit nicht nachweisen lassen. Nation zählte, anders als Staat und Kirche, nicht zu den katholischen Theologoumena. Das deutsche Kaiserreich wurde unmittelbar nach seiner Gründung als legitimer deutscher Nationalstaat, nicht aber als gottgewolltes Reich mit einer besonderen Mission anerkannt. Die katholische Staatslehre kannte Gottesgnadentum und die Legitimität ordentlicher Herrschaft, begrenzte aber gleichzeitig die Absolutsetzung des Nationalen durch die grundsätzliche Universalität des neuen Bundes.

„Bei allen Unterschieden seien, hieß es immer wieder unter den katholischen Studierenden und Akademikern, die anderen Nationen und Völker als (christliche) Brudervölker zu betrachten. Deshalb habe man sich vor ‚überspanntem‘ Nationalismus und ‚unbeschränkte[r] Verachtung für alles Fremdländische‘ zu hüten. Man distanziertere sich von Rassismus und radikalem Nationalismus, den man als ‚Hurratriotismus‘, als ‚billigen äußeren Patriotismus‘ oder als ‚furor hyperteutonicus‘ bezeichnete“¹⁴.

„Treu dem Vaterland, Stolz auf euer Volk und seine Geschichte, aber frei von der eitlen Überhebung und Selbstbespiegelung, welche die Nationalität zum Abgott macht, und vergisst, dass Gottes Sonne leuchtet über allen Völkern, nie aus dem Auge lassend, dass sich echte Liebe zum Vaterland nicht im Worte sich bewährt, sondern in der That und im Opfer“. – „Wie so gar klein ist doch die Auffassung jener, die da wähnen, die Katholiken könnten deshalb keine guten Patrioten sein, weil ihre Kirche alle Völker mit der gleichen Liebe umfasst, weil ihr gemeinsamer Vater auch so viele andere seine Söhne mit diesem Namen anruft“¹⁵.

Diskussionen über „Deutschlands Beruf“ in der Welt und eine „religiös legitimierte Sonderstellung mit göttlichem Sendungsauftrag“¹⁶ ließen sich aus

Nikolaus BUSCHMANN, Volksgemeinschaft und Waffenbruderschaft. Nationalismus und Kriegserfahrung in Deutschland zwischen „Novemberkrise“ und „Bruderkrieg“, in: *Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, hrsg. von Dieter Langewiesche und Georg Schmidt, München 2000, S. 83–111. Vgl. Gerd KRUMEICH, „Gott mit uns“? Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg, in: „Gott mit uns“ (wie Anm. 9), S. 273–283. Wolfgang J. MOMMSEN, Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg, ebd., S. 249–261, auch wenn hier nach wie vor eher die Theologen untersucht und „behaftet“ werden als die politischen und ökonomischen Eliten, die Professorenschaft, die Publizistik oder die bürgerliche Kultur- und Vereinslandschaft. In diesem Sinn instruktiv: Gangolf HÜBINGER, Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus, ebd., S. 233–247. Vgl. weiter Kurt NOWAK, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, S. 141–146; Markus HUTTNER, Religion und Moderne in Deutschland, in: *Historisches Jahrbuch* 117 (1997), S. 455–466; Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, hrsg. von Urs Altermatt und Franziska Metzger, Stuttgart 2008.

¹⁴ Christopher DOWE, *Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich*, Göttingen 2006, S. 163.

¹⁵ Ebd., 163 f.

¹⁶ Ebd., 165.

solchen Haltungen kaum herausdestillieren. Zudem waren katholische Nationsvorstellungen mit Bismarcks aus dem Krieg geborener kleindeutscher Schöpfung keineswegs identisch. Neben großdeutschen Identitäten unter Einschluss des katholischen Österreich blieb weiterhin ein starker föderaler Zug wirksam, innerhalb dessen der Begriff des Vaterlandes noch einen regionalen oder gar lokalen Bezugsraum bezeichnen konnte. Tirol habe den Fremden gegenüber eine „große Mission“, erläutert etwa die weibliche Hauptperson in dem 1898 erschienenen Gegenwarts-Roman *Die Fremden* aus der Feder des Tiroler Dichters und Dramatikers Karl Domanig. Denn es sei für viele internationale Gäste

„das erstmal, daß sie ein katholisches Volk kennen lernen! [...] Die meisten unter den andersgläubigen Fremden haben unsere Religion bisher nur vom Hörensagen und nach Zerrbildern gekannt, tausend Vorurteile bringen sie ihr entgegen [...]. Aber nun sind sie in Tyrol, mitten in einem grundkatholischen Volke; da sehen sie es mit Augen und können sich dem nicht verschließen: Das ist ein gesundes, tüchtiges Volk, voll schöner Talente, voll guter Eigenschaften des Herzens, ein wahrhaft adeliges Volk! Und alle Zustände geordnet; die Felder, die Häuser und Kirchen geben Zeugnis, wohl nicht überall von großem Wohlstand, aber überall von der Arbeitsamkeit und der idealen Gesinnung“.

So hätten die Fremden „in Tyrol ein katholisches Volk, sie haben den Katholizismus selber kennen und achten gelernt“¹⁷.

Dieser Regionalpatriotismus fand auch in einer lebendigen Verehrung für die Landesherren Bayerns, Württembergs und Badens beredten Ausdruck; sie war komplementär zur Kaiser-Verehrung, hielt sich von Bismarckkult und Sedanstag jedoch konsequent fern und bezeugte gerade in dieser Konstellation, wie eng katholische Nationalvorstellungen in die katholische Staatslehre und damit in ein letztlich universalistisches Konzept von Herrschaftsbegründung eingebunden blieben. „Die der katholischen Kaiserverehrung der Wilhelminischen Zeit zu Grunde liegenden Vorstellungen“, so Christopher Dowe, „sind teilweise sehr alten Ursprungs. Sie stehen in der Tradition der Huldigung gegenüber dem Landesherrn und sind aufs engste mit einer christlichen Weltansicht verbunden“¹⁸. Katholiken betrachteten ihre Regenten als legitimen Teil der Schöpfungsordnung „von Gottes Gnaden“ eher in religiö-

¹⁷ Karl DOMANIG, *Die Fremden. Ein Roman aus der Gegenwart*, Klagenfurt 1911, S. 196 f., das Stichwort der „großen Mission“ ebd., S. 195. Vgl. dazu die hymnische Rezension in einem katholischen Bildungsblatt, welche den Roman als „patriotische“ und „katholische That“, als „Apologie des tiroler Volkes und des Katholicismus“ pries: Dr. Hubert, Rez. zu: Domanig, Karl, *Die Fremden. Ein Roman aus der Gegenwart*, in: *Der Katholik. Zeitschrift für katholisches Wissenschaft und kirchliches Leben* 79/1 (1899), S. 86–90, hier S. 90. Zum Zusammenhang Andreas HOLZEM, *Das katholische Milieu und das Problem der Integration: Kaiserreich, Kultur und Konfession um 1900*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 21 (2002), S. 13–39.

¹⁸ DOWE, *Bildungsbürger* (wie Anm. 14), S. 185.

sen als in politischen Ordnungskategorien und daher, konfessionsvergleichend bemerkenswert, stets in Kombination mit dem Papst, also in der Verbindung von kirchlicher und staatlicher Herrschaft, rückgebunden an Universalitätskonstruktionen, welche der koordinierenden Zuordnung von *regnum* und *sacerdotium* im Mittelalter einen bedeutenden Platz im Geschichtsbild einräumten¹⁹. Auf Studentenkommerssen wurden sogenannte Autoritätsreden gehalten, Toasts auf Kaiser und Papst im Angesicht ihrer Büsten. Die Verehrung von Landesherren und Kaisern wurde explizit mit politischen Erwartungen verbunden, in denen selbst in der wilhelminischen Ära Wilhelm II. noch zum Friedenskaiser proklamiert wurde, um ihn in seiner Verantwortung als Vertreter der deutschen Weltpolitik zu binden. Christopher Dowe:

„In der Wertehierarchie [katholischer Studentenorganisationen] nahm der Frieden einen Spitzenplatz ein – deshalb die Stilisierung Wilhelms II. als Friedenskaiser, und deshalb auch die schwach ausgeprägten nationalen Feindbilder nach innen und außen. Damit [...] unterschieden sich die katholischen Studierenden und Akademiker deutliche von radikal-nationalistischen Gruppierungen nicht zuletzt in der Studentenschaft“²⁰.

Als dementsprechend gering hat sich der Stellenwert nationaler Feindbilder, ja von Feindbildern überhaupt herausgestellt. Man hielt Patriotismus und Zugehörigkeit zu einer internationalen Religionsgemeinschaft für vereinbar, schied Antisemitismus in den eigenen Reihen strikt aus und verurteilte – bei allem Interesse für den Zusammenhang von Weltpolitik, Kolonialisierung und Mission – die Mischung von kulturellem Überlegenheitsgefühl und rassistischem Denken, die ansonsten unter deutsche Studierenden und Akademikern weit verbreitet war. „Das sind doch auch unsere Nächsten, unsere Brüder und Schwestern, nicht unzivilisierbare Wilde [...]“²¹! Dowe ausdrücklich: „Katholische Studierende und Akademiker bemühten sich um eine differenzierte Betrachtung von Ausländern und anderen Nationen, bei der sowohl positive wie negative Aspekte thematisiert werden konnten“.

Dem entsprachen die Geschichtsbilder katholischer Bildungsbürger. Ihre Nationsvorstellungen knüpften an der Antike, aber auch an vorchristliche Germanenerzählungen nur äußerst lose an; Arminius bzw. Hermann der Cherusker entzündeten kaum mythologischen Enthusiasmus. Vielmehr dominierte eine Großerzählung, in der Bonifatius und Karl der Große und damit die Missions-, Christianisierungs- und Reichsgründungsbestrebungen des frühen Mittelalters eine bedeutende Stellung einnahmen. Diese Meistererzählung barg durchaus eine antiprotestantische Sinnspitze in sich, weil sie in einer

¹⁹ Vgl. Matthias KLUG, *Rückwendung zum Mittelalter? Geschichtsbilder und historische Argumentation im politischen Katholizismus des Vormärz*, Paderborn [u. a.] 1995.

²⁰ DOWE, *Bildungsbürger* (wie Anm. 14), S. 192. Das folgende Zitat ebd., S. 199.

²¹ Ebd., S. 198.

verkürzenden Novalis-Rezeption²² die Leistungen des christlich-universalen Mittelalters verklärte und die Reformation als Spaltung Europas bewertete. Darin lag gleichzeitig eine Verurteilung protestantisch-historistischer Kontinuitätsmythen, die sich von Martin Luther über Gustav Adolf von Schweden und Friedrich dem Großen bis hin zu Bismarck zogen, eine Perspektive, in der nach einem berühmten Diktum Jacob Burckhardts „die ganze Weltgeschichte von Adam an siegesdeutsch angestrichen“ worden war. Ein repräsentatives Gedicht für diese kontrastierende katholische Geschichtsschau:

„Zum Volke hat erhoben/Winfried die deutsche Macht,/Gehemmt des Streites Toben,/Verscheucht die schwere Nacht“. – Zur Rolle der protestantischen Reichs- und Kirchenzerstörung, die als mit dem Kriegseintritt Schwedens in den Dreißigjährigen Krieg unter Gustav Adolf endgültig unumkehrbar geworden erschien: „Hier rast der Schwede siegestrunken,/bis endlich er in Staub gesunken/von Gottes Rächerarm erfasst“²³.

Bemerkenswert ist, dass in katholisch-studentischen Deutungen der jüngeren Geschichte 1813 wichtiger war als 1870; die Völkerschlacht gegen Napoleon rangierte vor der Reichseinigung von oben durch Bismarck. Antifranzösische Ressentiments bezogen sich weniger auf die französische Nation oder das französische Volk als solches, sondern eher auf Napoleon als Person und auf seinen militärischen Expansionismus. Das Fazit Doves:

„Der geringe Stellenwert nationaler Feindbilder ist in der national aufgeladenen wilhelminischen Zeit auffällig und unterscheidet die katholischen Studenten und Akademiker von [...] anderen Gruppen in der Studentenschaft und dem Bürgertum deutlich, die Vorkämpfer des radikalen Nationalismus in Deutschland waren“²⁴.

Dieser argumentative Umweg war notwendig, um ein weitgehendes Nicht-Verhältnis überdurchschnittlich gebildeter katholischer Kreise des Kaiserreichs zum Thema und Problem „Europa“ zu dokumentieren: Einen positiven Identitätsbezug gab es zunächst zur Kirche, ihrem Glaubenssystem und ihrer als „katholisches Milieu“²⁵ beschriebenen Verfasstheit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit des wilhelminischen Deutschland – bei allen Binnendiffe-

²² Vgl. NOVALIS, Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment (1799), in: Werke in einem Band, München/Wien 1981, S. 525–544.

²³ DOWE, Bildungsbürger (wie Anm. 14), S. 208.

²⁴ Ebd., S. 202.

²⁵ Vgl. Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: Westfälische Forschungen 43 (1993), S. 588–654. Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: Historisches Jahrbuch 120 (2000), S. 357–395. Dem Begriff selbst steht Dowe kritisch gegenüber, weil er die innere Differenziertheit des katholischen Diskurses und die soziokulturelle Identitätsspaltung seiner „katholischen Bildungsbürger“ betonen will. Dabei wird freilich übersehen, dass die Milieuforschung selbst sich mit dessen ambivalenter Pluriformität längst intensiv beschäftigt.

renzierungen, die ich hier nicht im Einzelnen ausführen kann. Eine klar erkennbare, aber kaum konsistente Identitätsbindung existierte weiterhin an das kleindeutsche Reich bismarckscher Prägung ebenso wie an großdeutsche Nationsvorstellungen – auch hier mit einem breiten Spektrum diskursiver Haltungen und ihrer Übersetzung in politische, gesellschaftliche und öffentliche Praxis. Schließlich, drittens, galten Identitätsorientierungen der regional-lokalen Lebenswelt. Diese Beobachtungen der jüngsten Forschung sind für unser Thema brisant: Die Idee eines ideellen, kulturellen, gar politischen Europa wurde nirgends auch nur leise gedacht, konzeptionell entworfen, geschweige denn beschworen. Nationalistische Vorstellungen erscheinen allenthalben begrenzt und reduziert, aber der nationale Deutungsrahmen als solcher war von frappierender Dominanz. Es waren jedoch vor allem die Geschichtsbilder, welche diese Dominanz strukturell offen hielten: die gemeinchristlichen Traditionen der Spätantike, deren Persistenz in einem christlichen Mittelalter mit seinen auch politisch-universalistischen Herrschaftskonzepten, korrespondierend das Negativ-Stereotyp von Spaltungspotenzial der Reformation und die negativen Affekte gegen nationale Egoismen, die sich seit dem Spätmittelalter zum Hyper-Nationalismus ausgeweitet hätten. Hier blieb eine Restidee abendländisch-europäischer Universalität; freilich kam sie ganz konfessionalistisch daher, hatte die europäische Bekenntnisspaltung ebenso negativ verarbeitet wie den der religionsfeindlichen Aufklärung zugeschriebenen Laizismus der französischen Revolution und der sich darauf beziehenden liberalen Politikkonzepte.

Der Erste Weltkrieg hat das hier angelegte Differenzierungs- und Friedenspotential gründlich beseitigt. Stephan Fuchs hat Haltungen deutscher katholischer Akademikereliten zum „Segen des Krieges“²⁶ differenziert nachgezeichnet. Mit einem Schlag stand Bonifatius

„in der Geschichte vor uns als der echte große deutsche Mann: deutsch durch die Treue, deutsch durch das Gemüt, deutsch durch einen gesunden Idealismus, deutsch durch den Geist der Organisation und der Wissenschaft“²⁷.

Von Treitschkes Lutherdeutung war das nur noch durch Zorn und Trotz und – freilich – durch das „Blut“ entfernt. Treue, Einfachheit, Sitte, Idealismus, Geist – alles das war auch unter Katholiken mit einem Schlag deutsch. Die im gesellschaftlichen *mainstream* des Kaiserreiches geläufigen Feindbilder vor allem gegen Frankreich und England brachen auch im deutschen Katholizismus ungehemmt durch.

²⁶ Stephan FUCHS, „Vom Segen des Krieges“. Katholische Gebildete im Ersten Weltkrieg. Eine Studie zur Kriegsdeutung im akademischen Katholizismus, Stuttgart 2004.

²⁷ Ebd., S. 160.

„Paris, du lachende Sündenstadt, wir wollen dich läutern im Flammenbad.“ – „Und glaubt ihr immer noch kosen zu wollen/mit der Grande Nation? O tausendmal nein!/Sie werden uns ewig neidvoll grollen./Sie wollen den Rhein, den deutschen Rhein!“ – „Dieser Hass des Galliers gegen den Germanen, der Jahrtausende alt uns einen Krieg nach dem anderen gebracht hat, in denen immer und immer wieder Frankreich der Angreifer gewesen ist, der uns auch diesen Krieg aufgeladen hat.“ – „La France mit ihrem maßlosen Hochmut, ihrem Chauvinismus, unstillbaren Revanchedurst, ihrer Leichtlebigkeit und religiösen Gleichgültigkeit“²⁸.

Alle Stereotypen des deutsch-französischen Krieges von 1870/71 kehrten mit einem Schlag zurück, überlagerten in der Publizistik katholischer Gebildeter dominant die Zurückhaltung der Vorkriegsjahre. Kaum weniger heftig wurde England angegriffen:

„O Albion du altes Räubernest, du prahlst und wahnst dich unbesiegbare fest? Noch kaum gesättigt von dem letzten Länderfraße,/liegst jenseits du der schmalen Meeresstraße/und sinnst, wie du aufs Neue rauben kannst/und füllen wirst den nimmersatten Wanst. Du Giftgespinn trankst der Völker Mark,/und nur durch fremde Stärke wardst du stark [...]“.

England wurde beschrieben als handelsegoistische und geldgierige Krämeration, die dem deutschen Idealismus nicht annähernd ebenbürtig sei. Moralische Überlegenheit begründete den Anspruch, den Krieg zu gewinnen. Katholische Feindstereotypen näherten sich den protestantisch-nationalistischen an; auch kirchenoffizielle Äußerungen präsentierten sich ganz „vaterländisch“. Kaiserkult wurde in Teilen der katholischen Korporationen wichtiger als Papstverehrung; an der Friedensinitiative Benedikts XV. schieden sich die Geister²⁹.

Und dennoch zeigt die jüngere Forschungslandschaft neben „enthusiastischer Kriegsbegeisterung“ auch „ernste Sorge um die Zukunft des deutschen Volkes“³⁰. Die ‚Martialität‘ des Kriegsdiskurses schwankte beträchtlich; freilich waren es nur die Akademikerinnen, die sich nachdrücklich für eine „Frauen-Friedenskirche“ engagierten – bezeichnend genug. Theologische Kriegsdeutungen – Gott als Rächer der Sünde und Sieghelfer der Guten –

²⁸ Ebd., S. 173 f.

²⁹ Zum Katholizismus im Ersten Weltkrieg vgl. insgesamt: Heinrich MISSALLA, „Gott mit uns“. Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918, München 1968; Militärseelsorge im Ersten Weltkrieg. Das Kriegstagebuch des katholischen Feldgeistlichen Benedict Kreuzt, bearb. von Hans-Josef Wollasch, Mainz 1987; Hermann Josef SCHEIDGEN, Deutsche Bischöfe im Ersten Weltkrieg. Die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und ihre Ordinariate 1914–1918, Köln [u. a.] 1991; Wilhelm ACHLEITNER, Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum Ersten Weltkrieg, Wien [u. a.] 1997; Krieg und Religion, hrsg. von Andreas Holzem, Donauwörth 2002 (dort jeweils ältere Literatur); Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung hrsg. von Gottfried Korff, Tübingen 2006.

³⁰ FUCHS, Segen (wie Anm. 26), S. 300.

wurden nach 1915/16 merklich leiser. Auch wo die Nächstenliebe nur noch dem eigenen Volk galt, der Krieg gerecht und das Sterben heilig war, wurden die ungeheuren Ausmaße von Schrecken und Leid nicht mehr verschwiegen. Grenzen des Nationalismus und Frieden wurden zunehmend eingefordert; Frieden freilich, jenseits von Sieg- und Ehrvorstellung, wiederum zumeist bei den Frauen. Zaghafte äußerten sich andere Blicke nach außen und oben: Die göttliche Weltordnung sehe die Solidarität aller Menschen vor, Gottes Arbeit sei ein Schaffen – während der Soldat zerstöre, die christliche Kirche sei als Völkerkirche zu denken und zu erfahren, die an der großen Gemeinschaft der Menschheit festhalte³¹. Stellungnahmen zu Krieg, Frieden und Völkerverständigung fächerten sich signifikant auf. Solche Differenzierungen in die seit den sechziger Jahren virulente Nationalisierungsthese hat auch Christian Geinitz mit seiner Studie über das Augusterlebnis 1914 im katholischen Freiburg eingetragen. Er will die „echte, tiefe Kriegsbegeisterung“, den patriotischen Überschwang, nicht zuletzt die Ergebnisse der patriotisch-militaristischen Erziehung im Kaiserreich und das allen tief in Fleisch und Blut übergegangene Feindbild Frankreich nicht leugnen. Dennoch war die uneingeschränkte Kriegsbegeisterung nur ein Teil der Wirklichkeit, daneben stand eine patriotisch begründete ernste Kriegsbereitschaft, aber auch eine sorgenvoll in die Zukunft blickende Kriegsergebenheit³². Der Krieg, so Christian Geinitz, lebte aus der „Gleichzeitigkeit positiver wie negativer Empfindungen; er war nötig, faszinierend und begeisternd“, aber er war „zugleich grauenhaft, unheilverkündend, kaum zu ertragen und rührte die Frauen wie Männer zu Tränen“³³.

Der Kriegsbeginn wurde hier keineswegs als Wille, sondern lediglich als Zulassung Gottes begründet. Er war kein Gottesgericht, sondern die Folge der politischen Entwicklung, weswegen die Gebete vor allem darauf zielten, dem Schrecken des Krieges möglichst schnell ein Ende zu bereiten. Immerhin: „Darum erheben wir unsere Augen zum Herrn, der den Krieg kann aufhören lassen und den Sieg zuwendet, wem er will [!]“; Vorsehungsglaube und die Geschichtsmächtigkeit Gottes bedeuteten keinesfalls automatisch, Gott müsse „mit uns“ sein. Die Kirchen bearbeiteten den Krieg also keineswegs einhellig in patriotischer Hurra-Stimmung. Immer wieder brachten die Veröffentlichungen auch das mit dem Krieg verbundene Leid, Angst und Sorge und die Suche nach Trost zum Ausdruck. „Deutlich positive Sinngebungen des Krieges sucht man [in den Gebeten, A. H.] vergebens. Im Gegenteil: viel stärker präsent war auch hier das beschwerliche Erleben des Krieges

³¹ Vgl. ebd., S. 306 f.

³² Vgl. Christian GEINITZ, *Kriegsfurcht und Kampfbereitschaft. Das Augusterlebnis in Freiburg. Eine Studie zum Kriegsbeginn 1914*, Essen 1998, S. 178.

³³ Ebd., S. 182.

durch die betroffenen Menschen³⁴. Eine Predigt des Freiburger Dompfarrers und Stadtdekans Brettle empfand zum Kriegsausbruch die mit dem „August-erlebnis“ 1914 vielfach verbundenen „Freuden- und Festestöne“ als der allgemeinen Stimmung wie den eigenen „Herzensempfindungen“ zuwider; „Krieg, europäischer Weltkrieg, unser deutsches Vaterland in Gefahr, Feinde ringsum!“ – das liege wie ein „Alp“ auf der Seele aller; einzig angemessen sei der Prophetenauftrag, das Volk zu trösten. Es ist mehr als bemerkenswert, wie offen schon in dieser im August 1914 verfassten Predigt geredet wurde:

„Wenn man sieht, wie ein Geschoß in eine Gruppe einschlägt, wie Leute zerrissen werden, ihr Blut und Gehirn den Nachbar bespritzt [...] und dazu das Bewußtsein hat, das kann dir jeden Augenblick auch geschehen – das will über Menschenkraft gehen. Man meint, man müsse fortlaufen, hinaus aus dieser Hölle. [...] Da hilft nur eines: die Religion“³⁵.

Die neuere Forschungsdiskussion läuft hinsichtlich der Bewertung des Ersten Weltkriegs durch die Theologen und Christen auf eine Differenzierung hinaus: Auch in katholischen Verlautbarungen dominierte weithin die politische Begründung und die passive und defensive Interpretation der politisch-militärischen Rolle Deutschlands. Es ist nicht zu verkennen und auch nicht hinwegzubeschönigen, dass die in der ganzen Gesellschaft herrschenden Bedrohungs- und Einkreisungsängste und damit die weit verbreitete Überzeugung von der Schuldlosigkeit Deutschlands am Krieg dadurch verstärkt und verallgemeinert wurden. Aber dies war gleichzeitig der Grund dafür, dass in der religiösen Kriegsdeutung die Themen Leid und Trost deutlich im Vordergrund standen. Der Versuch, über eine besonders patriotische Kriegsinterpretation Vaterlandstreue zu demonstrieren, stand in der Breitenreligiosität offenbar gerade nicht im Vordergrund, unabhängig von seit längerem bekannten bischöflichen Äußerungen, welche den Krieg teils pauschal rechtfertigten, vaterländischen Einsatz, Treue und Gehorsam einforderten. Freilich fehlte auch den vorsichtig-restriktiven Deutungen die religiöse Konnotation des Feindes nicht. Die alten Stereotype von 1870/71 über die Gottlosigkeit Frankreichs, über Pariser Mode und Pariser Sitte und der Versuch, den Weltkrieg als Verteidigung der christlichen Kultur auszugeben, kehrten unisono zurück. Aber das hatte eben nicht den Charakter einer religiösen Verherrlichung des Krieges, sondern alle vorhandene Kriegsbereitschaft war gleichzeitig relativiert durch Kriegsfurcht und religiöse Trostsuche. Europa-Ideen freilich – sie standen hier nach wie vor ganz am Rande.

³⁴ Ebd., S. 188.

³⁵ Ebd., S. 192 ff.

3. Christentum – Europa – Abendland: Reformulierungen im Kontext von NS-Diktatur und Zweitem Weltkrieg

Der verlorene Weltkrieg und der Friedensvertrag von Versailles boten auch deutschen Katholiken keinen Rahmen zu europapolitischen Identitätsumsteuerungen. Obwohl der tiefe Schock, der den deutschen Protestantismus in den Grundfesten erschütterte, im Katholizismus ausblieb, konzentrierten doch auch die Katholiken ihre Kräfte auf konstruktive und pragmatische Mitarbeit in der entstehenden deutschen Demokratie, deren außenpolitische Knebelung ihnen freilich nur geringe auf Europa hin orientierte Spielräume eröffnete. Weil im Rahmen dieses Beitrags die deutungspolitischen Kategorien größeres Gewicht haben als die realpolitischen Stabilisierungsversuche der Weimarer Politik, konzentriere ich mich im Folgenden auf exemplarische Überwindungsversuche einer Perspektive, die aus der Erfahrungs- und Rezeptionsgeschichte des Versailler Vertrages notdürftig geboren wurde.

Grundlegende Neuausrichtungen, die teils auf Geschichtsbilder des Katholizismus im 19. Jahrhundert, teils auf dessen Naturrechtstradition zurückgriffen, waren, das zeigt die heutige Forschung überdeutlich, ein ausgesprochenes Produkt der Krise. Ich werde, in exemplarischer Verkürzung, zwei Beispiele einer Figuration des Denkens vorführen, welche sich definitiv von der Staats- und damit impliziten Nationsfixierung politischer Ordnungssysteme im deutschen Katholizismus verabschiedeten und damit gleichzeitig auf je unterschiedliche Weise zukunftsorientierte Europa-Ideen beförderten.

Christian Handschuh beschäftigte sich vor einigen Jahren mit publizistischen Projekten und Veröffentlichungen Georg Smolkas, eines freien Schriftstellers und Publizisten in so prominenten Organen wie der *Frankfurter Zeitung*, dem *Hochland*, der *Germania*, vor allem der *Jungen Front*, einer der liturgischen Bewegung nahe stehenden Zeitschrift, die ursprünglich als Jugendzeitung des katholischen Jungmännerverbandes gegründet und in der Spätphase Weimars, gegen den Aufstieg des Nationalsozialismus gerichtet, zu einer demokratisch-konservativen Familienwochenschrift umgewandelt worden war, die mit einer hinter dem *Völkischen Beobachter* kaum zurückbleibenden Auflage von 330 000 Exemplaren eine vorwiegend katholische Leserschaft von regelmäßig etwa 1,5 Millionen Menschen erreichte. Als bleibend subversiv eingeschätzt, wurde sie nach 1933 mehrfach verboten, 1937 musste sie endgültig eingestellt werden³⁶. Diese Positionierung freilich charakterisiert einen Publizisten wie Georg Smolka nicht hinreichend. Zwischen 1929 und 1940 gehörte Smolka, zwischen Broterwerb als freier Publizist und möglicher gedanklicher Ko-Genialität schwankend, zum Umfeld der Publikationsstelle der nord- und ostdeutschen Forschungsgemeinschaft um

³⁶ Vgl. Christian HANDSCHUH, Georg Smolka. Von der ‚Ostforschung‘ zum ‚Abendland‘, Münster 2003, S. 31 f.

Albert Brackmann, die ein revisionistisches Modell des mittel- und osteuropäischen ‚Volks- und Kulturraums‘ als grundlegende Alternative zum westlichen Modell der Staatsnation und dem Prinzip des Selbstbestimmungsrecht der Völker entwarf. Vor allem die Idee eines „Zwischeneuropa“ östlich der westlichen Nationalstaaten hatte fließende Grenzen zu den „Lebensraum“-Konzepten der völkischen Rechten.

Umso bemerkenswerter sind die definitiven Umorientierungen, die der Publizist Georg Smolka vor einem dezidiert katholischen Horizont während der NS-Diktatur vollzog. Seine Beiträge für die *Junge Front*, aber nach deren mehrfachen Verboten auch für Sammelpublikationen, die unter zensurbedingt harmlosen Gesamttiteln erschienen (z. B. *Bis an die Sterne. Ein Lesebuch für junge Menschen*, 1935), setzte sich Smolka zunehmend kritisch mit der Geschichtspolitik und den Weltordnungsvorstellungen der Nationalsozialisten auseinander. Mit Kriegsbeginn hatte Smolka die Seite endgültig gewechselt, war Mitglied des Spionageabwehrdienstes unter Admiral Canaris und unterhielt enge Verbindung zu Professor Kurt Huber und Pater Alfred Delp, durch die er indirekten Kontakt zu den Widerstandsgruppen des 20. Juli 1944 und der Weißen Rose hatte³⁷. Spätestens seit 1937 lassen sich in der Publizistik Smolkas mit breitenwirksamer Ausstrahlung in das katholische Milieu Gedankenentwicklungen nachweisen, die mit der Ablehnung von Versailles, der Idee eines Mittel- und Zwischeneuropa als Ablehnung des Nationalstreitprinzips und eines föderal und übernational gedachten Mittelreiches noch Restbestände rechtsnationalistischer Ostsiedlungsideen greifen, die dann aber zunehmend in Richtung universaler und friedensorientierter christlicher Europa- und Abendlandkonzeptionen verwiesen. Nimmt man die Publizistik Smolkas für ein breiteres gedankliches Spektrum, zeigt sich eine Entgrenzung des Zusammenhangs von Volk, Nation und Christenheit, die in ähnlicher Weise in den Volkskonzepten Romano Guardinis greifbar wurde³⁸, die aber auch noch ganz von konfessionellen Geschichtsbildern dominiert war:

„Als universale, übernationale Schutzherrschaft überwölbte das Kaisertum alle christlichen Nationen des Abendlandes. Dem Papsttum, dem geistlichen Mittelpunkt, war es zugeordnet als Hort der weltlichen Einheit der im Glauben geeinten, christlichen und zu verchristlichenden Welt. Der übernatürlichen Einheit der Kirche entsprach das Reich als irdische politische Einheitsordnung der Christenheit. Durch die kirchliche Weihe war der Kaiser erhöht über die christlichen Könige zum Schirmherrn der Gesamtkirche, zum Wahrer der Ordnung, Gerechtigkeit und Frieden, auch zwischen den Nationen“³⁹.

³⁷ Vgl. ebd., S. 28.

³⁸ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?*, Freiburg [u. a.] 2001, S. 17–106.

³⁹ HANDSCHUH, Smolka (wie Anm. 36), S. 99 f.

Durch die offenkundigen Reprisen auf Novalis und seine romantische Schrift *Die Christenheit und Europa* markierten sich diese Ideen als idealisches Konstrukt, weniger als politische Konzeption. Gleichzeitig aber entwickelte sich daraus eine christliche Abendland- und Europa-Idee. Greifbar wird ein europäisches Gemeinschaftsbewusstsein, das allen seit dem Spätmittelalter dominanten Divergenz- und Nationalisierungsprozessen eine auf dem Christentum beruhende Einheitsidee zuordnete:

„Die Einheit Europas beruht auf der Einheit der abendländischen Gemeinschaftskultur. Jede Kultur ist ein lebendiges Ganzes, das sich in bestimmten Lebens-, Schaffens- und Denkformen äußert. Sie erwächst auf dem Boden geschichtlich gegebener materieller Bedingungen, unter denen Raum und Rasse die bedeutsamsten sind; zugleich liegt ihr aber ein geistiges Formprinzip zu Grunde, das nicht an die geographischen und rassischen Voraussetzungen gebunden ist. [...] Im besonderen Sinn gilt dieser Tatbestand für die Entstehung der europäischen Gemeinschaftskultur. Die kulturelle Einheit Europas beruht auf dem Christentum“⁴⁰.

Hier wurden auf der einen Seite an Raum und Rasse Konzessionen gemacht, deren taktischer Charakter fragwürdig bleibt. Auf der anderen Seite wertete Smolka den terminologischen Sprung von der Christenheit zu Europa eindeutig als Säkularisierungsvorgang, der das Gesicht der modernen abendländischen Welt geprägt habe: Christenheit und Abendland rekurrerten auf Universalitätsvorstellungen des Mittelalters; Europa hingegen galt als ein Begriff, der die Nationalisierungsvorgänge seit dem späten Mittelalter einbegreife, ohne freilich das Gemeinsame der auseinanderstrebenden nationalen Gemeinwesen noch präzise spezifizieren zu können. Auf Fokussierungen dieser Denkwelt hat sich die Aufmerksamkeit ebenso zu richten wie auf ihre Ausblendungen: Es finden sich negative Bezüge auf eine Verweltlichung der abendländischen Kultur und eine Herauslösung der diesseitigen Welt aus ihren übernatürlichen Bindungen, wodurch das Christentum aufhöre, eine geschichtsbildende Größe zu sein, also Kritik an der Aufklärung und am politischen Liberalismus und den Totalitarismen; aber es gibt in dieser Konstruktion keine Reformation, welche den idealisierten Zusammenhang von Religion, Herrschaft und Kultur so massiv in Frage stellte, dass der Gegensatz der Konfessionen ein Signum der europäischen Neuzeit werden und bleiben musste. Solche einebnenden Abendland-Ideen waren Anfang der 1930er Jahre durchaus verbreitet: Im katholischen Universallexikon *Der große Herder* vertrat Ernst Platz die Idee einer „restlos erfüllten Kultureinheit des Mittelalters“, begründet durch die Verbindung von Antike, Germanentum und Christentum, in dem Religion und kulturelle Einheit alle nationalen Differenzierungen begrenzten und überwölbten. Mit solchen Orientierungen

⁴⁰ Ebd., S. 107, die folgenden Zitate S. 112 und 110.

waren universale Zukunftsvisionen verbunden, die ein vergleichsweise striktes Europa-Bild zeichnen:

„Ob diese Ordnung in der Kontinuität der abendländischen Entwicklung steht, ob sie ihrem Wesen nach abendländisch sein wird – das ist die Schicksalsfrage, die unserer Epoche gestellt ist. [...] Ob eine andere Macht als die Kirche, die diese Einheit hervorgebracht und getragen hat, eine neue Ordnung des Abendlandes begründen kann, wird die Zukunft lehren. Die bloße Gemeinsamkeit gewisser kultureller und zivilisatorischer Werte vermag es jedenfalls ebenso wenig wie die Gemeinsamkeit wirtschaftlicher und politischer Interessen; die Geschichte zeigt, dass seit dem Anbruch der Neuzeit die trennenden Tendenzen stets stärker gewesen sind als die einenden. Wenn jede kulturelle Einheit in eine letzte religiöse Einheit eingebettet ist, so bleibt nur die Möglichkeit zur Rückkehr in diese religiöse Einheit oder die Auflösung“.

Man mag diese Einsicht als prophetisch im Blick auf die Diskussionen um die Präambel der europäischen Verfassung lesen und wird doch gleichzeitig ihren illusionären Charakter eingestehen müssen. Was hier vorgetragen wurde, erklärt sich vor allem aus der Kontextualisierung eines Autors, der sich durch die Gegenwarts- und Zukunftsentwürfe des deutschen Faschismus und durch die Zukunftsentwürfe deutscher Widerstandskreise herausgefordert sah. Nach 1945 freilich sollten bestimmte Elemente dieser Deutung eine dominante Wirkung entfalten. Für diese Wertewelt ist Smolka ein Exempel, kein Einzelfall.

Eine zweite zentrale Linie zu einer gesamteuropäisch orientierten Wende des deutschen Katholizismus entstand durch die Auseinandersetzung mit dem Geltungsanspruch der Menschenrechte; Antonia Leugers hat das bahnbrechend bearbeitet⁴¹. Ausgelöst wurde dieser Streit durch tiefe Erschütterungen in seinem spirituellen und institutionellen Machtzentrum, der Deutschen Bischofskonferenz. Dies Gremium wurde, bis an die Grenze der Spaltung, dominiert von ihrem Vorsitzenden, Adolph Kardinal Bertram, bei Kriegsbeginn schon über 80 Jahre alt, geprägt durch den preußischen Kulturkampf. Bertram begriff Gott als einen „Gott der Ordnung“, dessen Ziel der kosmischen Harmonie vor allem durch Ein- und Unterordnung des Einzelnen in die gottgewollten Strukturen von Familie, Schule, Kirche und Staat garantiert werden sollte. Darum setzte er nach wie vor auf eine Harmonie zwischen den

⁴¹ Antonia LEUGERS, *Gegen eine Mauer bischöflichen Schweigens. Der Ausschuss für Ordensangelegenheiten und seine Widerstandskonzeption 1941–1945*, Frankfurt a. M. 1996 (faktisch eine Geschichte der Deutschen Bischofskonferenz im Dritten Reich); DIES., *Adolf Kardinal Bertram und die Menschenrechte*, in: *Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart* 63 (1995), S. 205–223; DIES., *Die deutschen Bischöfe und der Nationalsozialismus*, in: *Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich*, hrsg. von Lucia Scherzberg, Paderborn [u. a.] 2005, S. 32–55; DIES., *Georg Angermaier (1913–1945). Katholischer Jurist zwischen nationalsozialistischem Regime und Kirche. Lebensbild und Tagebücher*, Mainz 1994.

als gottgesetzten Ordnungen erkannten Autoritäten, und kirchliche Charakterbildung sollte zu Pietät und Gehorsam erziehen. So perpetuierte Bertram in der Bischofskonferenz eine Vorstellung, die zwischen dem Staat als rechtmäßiger Obrigkeit und der nationalsozialistischen Bewegung unterschied und damit den totalitären Charakter des Dritten Reiches faktisch übergang. Dieses Harmoniemodell wirkte sich mehr und mehr als Konfliktvermeidungsstrategie aus – Bertrams „Eingabepolitik“ blieb gegenüber dem Nationalsozialismus völlig wirkungslos und den Gläubigen zudem verborgen. Es musste scheinen, als unternähmen die Bischöfe nichts gegen die Rechtsbrüche, die zur prägenden Alltagserfahrung geworden waren.

Hatten, so die entscheidende Frage, die Bischöfe vornehmlich den Katholizismus und zwar aus der Binnenperspektive des Reichskonkordats zu verteidigen? Oder mussten sie die unmittelbaren sittlichen Forderungen des *Humanum* als solchem verteidigen und dabei nicht mehr beim Kirchenvertrag, sondern beim davor liegenden Naturrecht ansetzen, das nicht nur die Katholiken, sondern alle Menschen einschloss? Musste, und wenn ja: wie konnte in der Verurteilung des nationalsozialistischen Unrechtsregimes die rein katholische Selbstverteidigung und damit die religiöse und weltanschauliche Grenze zu den übrigen Opfergruppen des Nationalsozialismus überwunden werden? Diese Kernfrage statuierte die europäischen Menschenrechte, hervorgegangen aus Aufklärung und Französischer Revolution und darum bisher von der Kirche stets verworfen, als Zentrum einer neuen Identität der Christen unter den Bedingungen der Diktatur.

Wer stellte diese Frage? Zu Beginn des Krieges verschärfte sich nicht nur die Verfolgung und Vernichtung der deutschen Juden, sondern auch der Kirchenkampf noch einmal drastisch. Die Bischofskonferenz trieb durch die Fixierungen ihres Vorsitzenden, den „Autoritätsnebel“ vieler Mitbischöfe und die strukturelle Unfähigkeit zu konstruktiver innerer Auseinandersetzung auf den Zustand weitgehender Handlungsunfähigkeit zu. In jenen Monaten konstituierte sich der sog. Ordensausschuss, zunächst zuständig für die Verteidigung der Klöster gegen den Nationalsozialismus⁴². Mitglieder waren aus der Bischofskonferenz Konrad Graf von Preysing (Berlin) und Johann Baptist Dietz (Fulda), sodann der Dominikanerprovinzial Laurentius Siemer, der Provinzial der oberdeutschen Jesuiten, Augustinus Rösch, der Dominikaner Odilo Braun, der Jesuit Lothar König und der Laienjustiziar der Diözese Würzburg, Georg Angermaier, ein sehr begabter junger Jurist, dem für eine

⁴² Vgl. dazu jüngst Annette MERTENS, Himmlers Klostersturm. Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945, Paderborn [u. a.] 2006. Vgl. auch Annette HUTH, Zwischen Christenpflicht und Klostersturm: Zur Beschlagnahme von Klöstern im Zweiten Weltkrieg, in: Zwischen Kriegs- und Diktaturerfahrung. Katholizismus und Protestantismus in der Nachkriegszeit, hrsg. von Andreas Holzem und Christoph Holzapfel, Stuttgart 2005, S. 27–51.

Staatslaufbahn sämtliche Türen verschlossen waren, weil er wegen seines überzeugten Katholizismus als unzuverlässig und staatsgefährlich galt. Etwa zwanzig Jahre jünger als der Episkopat, dreißig Jahre jünger als die Erzbischöfe, der Jugendbewegung, der Liturgischen Bewegung und der Reformtheologie Hermann Schells nahestehend, weitete dieser Ordensausschuss seine ursprüngliche Aufgabe der Erhaltung der Orden im Klostersturm rasch aus. Er wurde zum entscheidenden Motor für die Überzeugung, die Kirche müsse sich grundsätzlich gegen die Verletzung der Grundrechte auf Leben und Freiheit, Wahrheit, persönliche Ehre und Eigentum einsetzen. Immer mehr wurde der Ordensausschuss zu einer Instanz, die sich bemühte, die Deutsche Bischofskonferenz überhaupt zum Sprechen zu bringen und die rein defensive Haltung einer Verteidigung katholischer Positionen zu Gunsten einer menschenrechtlich gestützten Haltung aufzugeben: Und dies offensiv und vor allem öffentlich, nicht allein in der Bevölkerung unbekannt bleibenden Protestschreiben und Geheimverhandlungen.

Dabei ging der Ordensausschuss angesichts der staatlichen Überwachung sehr schnell zu einer konspirativen Arbeits- und verdeckten Lebensweise über. Seine Mitglieder unterhielten konspirative Wohnungen, benutzten Decknamen und kaum dechiffrierbare Kürzel und waren praktisch ständig unterwegs, meistens nachts. Zunehmend nutzten sie Informationskanäle, die sie vor 1933 aufgebaut hatten, bis weit in Staats- und Parteistellen hinein; über Preysing entstanden bereits Anfang der 40er Jahre intensive Kontakte zu Helmuth James Graf von Moltke, zum Kreisauer Kreis und zu den Widerstandskreisen des 20. Juli 1944. Der verheiratete Laie Angermaier formulierte, „daß unsere Ungesicherheit und unser totales Wagnis unsere einzige, aber unerschütterliche Sicherheit sind“. Es komme, so Angermaier, weder auf die eigene Person noch auf Institutionen an; es gehe nicht um die Kirche, „um Pfründen, um ein Amt, um einen Titel, um Versorgung, um unser Leben“. Es gehe allein um die „christliche Substanz“, weil die Christen „für den Letzten im Volk vor Gott verantwortlich“ seien – „für jede seiner vielfältigen Notlagen“. Es gehe gerade nicht um die Kirche, weil der Kirche als Institution ihre Unüberwindlichkeit biblisch zugesagt sei (Mt 16,18). Stattdessen gehe es der Pflicht und dem Gewissen allein um die „Verteidigung der allgemeinen menschlichen Rechte“⁴³.

Wenn man – mit Blick auf das Naturrecht und die Menschenrechte – über die rein defensive Verteidigung kirchlicher Rechtspositionen und Institutionen hinaus ging, um sich für die Menschenwürde aller Menschen zu engagieren, radikalisierte sich auch die Auseinandersetzung mit dem nationalsozialistischen Regime. Dann musste man nicht nur seine Kirchenpolitik, sondern seine politische Legitimität insgesamt in Zweifel ziehen. Wenn der totalitäre

⁴³ LEUGERS, Mauer (wie Anm. 41), S. 193.

Staat nichts so sehr fürchtete wie eine Beunruhigung der Bevölkerung – gerade im Krieg –, dann wurde die gezielte Drohung mit kirchlichen Kundgebungen in aller Öffentlichkeit zur schärfsten Waffe, die den Katholiken noch blieb. Das Risiko der Verschärfung des Kirchenkampfes wurde nicht übersehen. Aber hier war, wie schon bei Preysing, die Option des Ordensausschusses eindeutig: um der Wahrhaftigkeit des christlichen Lebens willen müsse sie „in Gottes Namen ertragen werden“⁴⁴.

Gegen die diplomatische Eingabepolitik nach dem Harmoniemodell von Staat und Kirche schrieb der Ordensausschuss Hirtenbriefentwürfe, denen es um die Verteidigung der allgemeinen Menschenrechte, des Naturrechts, und die öffentliche Massenmobilisierung des katholischen Milieus durch Bestreitung der Legitimität des NS-Staates ging. Wie anders hier erstmals geredet wurde, zeigt schon ein Entwurf von 1941:

„Tausende von Männern und Frauen schmachten in den Sammellagern der Geheimen Staatspolizei, ohne jemals vor einem unabhängigen Gerichte einer Schuld überführt zu sein. Wir Bischöfe verwahren uns [...], weil dieses Los, bloß auf feige Angeberei hin [...] auch jeden von Euch treffen kann. [...] Wir tun es, weil diese Vergewaltigung der persönlichen Freiheit der Würde des Menschen als Ebenbild Gottes widerspricht. [...] Ebenso wie in Deutschland jeder ohne Schuld und ohne Richter seiner Freiheit beraubt werden kann, so kann er auch ohne Schuld und ohne Richter Gesundheit und Leben verlieren. Niemand kann die Gewaltmaßnahmen der Geheimen Staatspolizei überprüfen und niemand hindert sie, nach Belieben über Tod und Leben zu verfügen“. –

Aus der Schlussequenz: „Ein Volk, das mitten im äußeren Krieg in den Kampf um seine geistigen und sittlichen Werte gerissen wird, lässt sich auf die Dauer weder hinhalten noch einschüchtern“⁴⁵.

Die deutsche Bischofskonferenz unter Bertram hatte größte Schwierigkeiten, ja scheiterte in der Mehrheit ihrer Mitglieder an der Erwartung, diese neue Sprache öffentlich zu sprechen. Erst 1943 war auf der letzten Bischofskonferenz, die während der NS-Zeit überhaupt tagte, der sogenannte Dekalog-Hirtenbrief über die zehn Gebote durchsetzbar, der erstmals und mitten im Krieg das NS-Unrecht nicht nur gegen die Kirchen, sondern auch gegen die Menschenrechte klar benannte:

„Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde: An schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und –kranken, an unheilbar Siechen und tödlich Verletzten, an erblich belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- oder Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung“.

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Akten Kardinal Michael von Faulhabers, hrsg. von Ludwig Volk, Bd. II: 1935–1945, Mainz 1978, Nr. 845a, S. 827–835.

Weil die Zehn Gebote auf Gottes höchster Herrschaft beruhen, begründeten sie eine „jeder menschlichen Willkür entrückte Rechtsordnung [...], eine Rechtsordnung, die ihre schützende Hand über die unverlierbaren Menschenrechte breitet und sie dem Zugriff jeder menschlichen Macht entzieht“⁴⁶.

Wenige Sätze innerhalb eines langen Dokumentes, aber immerhin. Dass sie möglich wurden, geht nach den mit kriminalistischer Akribie recherchierten Ergebnissen der Studien von Antonia Leugers zur Gänze auf den Ordensausschuss zurück:

„Der Dekalog-Hirtenbrief 1943 ist die erste und letzte gemeinsame Verlautbarung des Episkopats, in der sich die Bischöfe explizit zu Anwälten der Menschenrechte machten [...]. Damit wurde die kirchengeschichtliche Umbruchphase erkennbar, in der die Menschenrechte schließlich zwanzig Jahre später, in der Enzyklika Johannes XXIII. *Pacem in terris*, vom kirchlichen Lehramt anerkannt und aus christlichen Prinzipien begründet wurden. [...] Der Ordensausschuss traf mit seinen Appellen nach öffentlichkeitswirksamen Protesten gegen Menschenrechtsverletzungen auf ein Bischofsgremium, das dadurch zu einer Diskussion seines eigentlichen Auftrags in Konfrontation mit einem Gewaltregime gezwungen wurde. Die wenigen späten Äußerungen von 1942 und 1943 mussten gegen zähen Widerstand innerhalb der Konferenz ertrotzt werden“⁴⁷.

Durch diese Forschungsarbeit zum Ordensausschuss ist mittlerweile bekannt, dass die berühmten Galen-Predigten ebenfalls auf der Initiative seiner Mitglieder und ihrer den Episkopat vorandrängenden Geheimdiplomatie beruhen. Wilhelm Damberg kommentiert:

„Galens kirchenhistorische Bedeutung [...] beruht sicherlich darauf, daß er, obgleich alles andere als ein theoretischer Denker, doch in seiner Verkündigung in einzigartiger Weise zum Ausdruck brachte, daß der ganze Konflikt eben nicht mehr dem Muster des 19. Jahrhunderts entsprach, sondern von der Kirche forderte, über die Grenzen der Konfession und ihrer staatlichen Rechtspositionen hinaus die Verteidigung von diesen vorgelagerten Ordnungen, speziell der Menschenrechte, in die Hand zu nehmen. In seiner Person wird ein kollektiver Lernprozess greifbar, der auch im Umfeld der Bischofskonferenz zu beobachten ist, freilich noch stärkeren Bedenken begegnete und so nur abgeschwächt und verspätet zum Zuge kam“⁴⁸.

Das Stichwort Europa fällt hier nicht. Aber dass hier eine Auseinandersetzung geführt wurde, die für die europäische Integration nach dem Krieg Maß und Ton angab, das dürfte doch deutlich sein.

⁴⁶ Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945, hrsg. von Ludwig Volk, Bd. IV, Mainz 1981, Nr. 872/II, S. 200 f.

⁴⁷ LEUGERS, Mauer (wie Anm. 41), S. 346 f.

⁴⁸ Wilhelm DAMBERG, *Moderne und Milieu (1802–1998)*, Münster 1998, S. 305.

4. Von ‚Naturrecht‘ und ‚Abendland‘ zu ‚Menschenrechte‘ und ‚Europa‘: Kriegs- und Diktaturerfahrung und das integrative Denken im deutschen Nachkriegskatholizismus

Diese Kontroversen um den gesellschaftlichen Bezugsrahmen des Christlichen zwischen Nationsloyalität und wachsendem Europa-Bewusstsein prägten die Nachkriegsjahre und die frühe Bundesrepublik. Ohne dass hier darauf noch im Einzelnen einzugehen wäre, waren die deutschen Debatten um die Kollektivschuld-These, die Entnazifizierung und die Stuttgarter Schulderklärung bis hin zum Versöhnungshirtenbrief der deutschen und polnischen Bischöfe von solchen Problemkonstellationen mit geprägt. Das alles zeigt, in welchem Maß Europa als uns selbstverständlicher Identitätsraum eine mühsam und von den Rändern religiöser Identitäten her entworfene Wiederentdeckung gewesen ist, geboren aus Kriegs- und Diktaturerfahrung⁴⁹. Die komplizierten Diskussionswege verliefen auf europäischer Ebene aufgrund der unterschiedlichen Geschichtserfahrung des 20. Jahrhunderts, ihrer Deutung und der daraus abgeleiteten Normierung kanonischer Geschichtsbilder und Traditionsstränge⁵⁰ in unterschiedlichen gesellschaftlichen und konfessionellen Gruppen auch keineswegs parallel. Auch wenn es der Zusammenschluss der europäischen Bischöfe war, welcher für die präambelfähige Erwähnung der Kulturbedeutung des Christentums für die europäische Wertewelt eintrat, war die Art, in der Ideen und Ideale der Überwindung des Nationalen und der Europa-Idee, Menschenrechtskataloge, Staatsrecht, Naturrecht und demokratische Freiheiten als christlich begründbare Begrenzungen totalitärer Staatlichkeit kombiniert wurden, im Grunde typisch deutsch. Und sie waren, nimmt man Mehrheitsbefindlichkeiten der deutschen Katholiken im 19. und frühen 20. Jahrhundert als Maßstab, in dieser Zusammenführung, verbunden mit der Abstreifung älterer Traditionen, konsequent nachkriegsdeutsch; die Prägungen durch das Zweite Vatikanische Konzil und seine Rezeption wären ein eigenes Thema. Diese ideenpolitischen Vorgänge helfen möglicherweise zu klären, warum vor allem die deutschen Bischöfe und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland großen Wert darauf legten, dass sich die Europäische Union zu ihren religiösen Wurzeln bekennen und einen Gottesbezug aufnehmen sollte. Sie beriefen sich dabei auf den mittlerweile geradezu klassisch gewordenen Satz des Staatsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde, demzufolge Staaten auf eine geistig-moralische Wertbasis angewiesen seien, die sie nicht selbst hervorbringen könnten, die ihnen vielmehr durch das

⁴⁹ Vgl. Andreas HOLZEM, *Erfahrungsstreit und Erinnerungsrecht: Katholiken und Protestanten deuten Krieg und Diktatur in spannungsreicher Unterschiedlichkeit*, in: *Kriegs- und Diktaturerfahrung* (wie Anm. 42), S. 11–26.

⁵⁰ Vgl. Manfred FUHRMANN, *Europas kulturelle Identität. Geschichtliche Befunde*, in: *Ideen für Europa* (wie Anm. 2), S. 25–40.

gesellschaftliche und kulturelle Umfeld, zu dem insbesondere auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften gehörten, zu wachsen müsse: „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er nicht selbst garantieren kann“⁵¹. Die großen Kirchen in Deutschland verstanden und verstehen den Gottesbezug in der Präambel – meines Erachtens völlig zu Recht – als einen expliziten Reflex auf die Diktaturerfahrungen des 20. Jahrhunderts, in dem das Eingeständnis der Begrenztheit staatlicher Macht, verbunden mit der Absage an jede Verabsolutierung politischer Ordnungen zum Ausdruck gebracht werden sollte, aber in der Denkwelt des deutschen Katholizismus war diese integrative Ausformulierung älterer Bewusstseins- und Mentalitätsstränge eben erst nach 1945 möglich geworden. Der damalige Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Karl Lehmann, formulierte am 13. November 2003 in einer Mainzer Ansprache:

„Mit der Nennung Gottes ist eine Grenze für das politische Handeln angegeben auch dem noch so souveränen menschlichen Tun sind Schranken gesetzt, die sich am Ende nicht nur innerweltlich begründen, sondern eine transzendente Instanz bilden, die dem Menschen ein Richtmaß für sein Handeln darstellt. Dies gilt nicht zuletzt auch im Blick auf die Freiheit des Menschen, die immer auch Rücksicht auf den Nächsten und vor allem den Schwachen voraussetzt: Solidarität. Dem Staat ist jede Verabsolutierung untersagt“⁵².

Die mit der europäischen Rechtsordnung identifizierten vorstaatlichen Menschenrechte wurden historisch in Kraft gesetzt durch eine Revolution, welche in ihrem Verlauf das Christentum zunächst in die revolutionäre Nation einzubinden versuchte, dann aber als reaktionäre Kraft zum Feind erklärte und in gewaltsamen Dechristianisierungswellen zu überwinden trachtete. Mindestens von der katholischen Kirche wurden daher die revolutionären Menschenrechtserklärungen lange Zeit zutiefst abgelehnt und mit der Revolution verurteilt; bei Lehmann jedoch werden sie nun systematisch mit transzendenten

⁵¹ Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Festschrift Ernst Forsthoff*, Stuttgart [u. a.] 1967, 75–94. ND in: DERS., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, 2., erw. Aufl., fortgeführt bis 2006, Berlin 2007, S. 212–230, hier S. 229. Zur breiten Diskussion dieses Ansatzes, die hier nicht annähernd gespiegelt werden kann, v. a. in Auseinandersetzung mit der Rechtstheorie von Jürgen Habermas, welche die Konstitutionsverfahren der modernen Verfassung ausschließlich aus dem demokratisch geordneten Prozess der Gesetzgebung und ausschließlich aus der Legitimität der vernünftigen Form diskursiv begründen will, positiv verrechtlicht ohne normative, vordiskursive Reste vgl. Matthias LUTZ-BACHMANN, *Demokratie, Religion und öffentliche Vernunft*, in: *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft* 2006, Bonn 2006, S. 31–52, (mit ausführlicher Lit.).

⁵² Karl Kardinal LEHMANN, *Gott in der Europäischen Verfassung? Kurz-Ansprache anlässlich des St. Martin-Jahresempfangs des Katholischen Büros Mainz am 13. November 2003 in Mainz*; <http://www.bistummainz.de/bm/dcms/sites/bistum/bistum/kardinal/ansprachen> (Abruf am 11. Juli 2006).

Letztbezügten des politischen Raumes in Beziehung gebracht. Darin wird ein ungeheurer Umbruch greifbar: Der deutsche Katholizismus vor 1945 – und die verschiedenen Katholizismen in den westlichen Ländern ebenso – dachten und agierten in nationalen, wenn auch kaum nationalistischen Bahnen; regionale Orientierungen und personale Loyalitäten traten dem an die Seite. ‚Europa‘ und das ‚Abendland‘ waren in einem im Grunde spätromantischen Konzept in Geschichtsbildern vom Mittelalter fundiert und daher latent anti-reformatorisch und antiaufklärerisch, antiliberal und antibürgerlich getönt. Nur der Papst und das westliche Christentum vor der Kirchenspaltung galten nach 1848 den meisten vom Ultramontanismus geformten Katholiken als europäisch, und daher gerade nicht die mit der liberalen Bürgerwelt der Moderne identifizierten Menschenrechte. Der deutsche Katholizismus gehörte nach einer Typologie Urs Altermatts⁵³ zu den sich segregierend gegen die neuen Staatlichkeiten wendenden Konfessionsgruppen Europas, ähnlich wie in der Schweiz und den Niederlanden, anders als in Irland und Polen. Nicht so sehr die Nation selbst als vielmehr der vorstaatliche Rechte der Kirche nicht respektierende, selbstreferenziell-ideologische Staat, die „Überhöhung des Staates zur sittlichen Macht“ und die als Elitenegoismus verdächtige liberale Vertragstheorie schürten das Ressentiment. Eine nationale Integrations-offenheit entwickelte sich erst spät und in ausgewählten sozialen Gruppen – zum Beispiel den von Dowe und Fuchs untersuchten Akademikern. Dem allgemein geteilten Ressentiment gegen Frankreich standen jedoch die groß-deutsch-föderalistischen Denkformen hemmend gegenüber⁵⁴. Alles das war und blieb ein Binnendiskurs ohne gesamtwestlich-europäischen Fokus: Die sich revolutionär umformenden oder im Verlaufe des 19. Jahrhunderts neu entstehenden Nationalstaaten, insbesondere Frankreich, das deutsche Kaiserreich und Italien, konnten von der Wertewelt dieser modernen Staatlichkeit her gerade nicht als europäisch wahrgenommen werden, weder von ultramontanen Staatskeptikern noch von assimilierungsbereiten Kulturbürgern⁵⁵ – und nahmen sich im Übrigen ja auch selbst nicht so wahr. Dennoch schlugen die Naturrechts-Traditionen in der katholischen systematischen Theologie und die gegen den Nationalismus laizistischer oder protestantischer Prägung gerichteten Abendland-Visionen des katholischen Geschichtsbildes kaum zu

⁵³ Vgl. Urs ALTERMATT, *Religion und Nation. Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert*, in: *Religion und Politik*, hrsg. von Dieter Ruloff, Chur/Zürich 2001, S. 27–52.

⁵⁴ Vgl. Siegfried WEICHLEIN, *Nationsbilder und Staatskritik im deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts*, in: *Religion und Nation* (wie Anm. 13), S. 137–151; das Zitat S. 145.

⁵⁵ Vgl. dazu z. B. Thomas MERGEL, *Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914*, Göttingen 1994, sowie die Arbeiten zu den sozialen und bildungsgeschichtlichen Grundlagen des Modernismus, jüngst als Überblick Claus ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg/Br. [u. a.] 2007 (dort die ältere Lit.).

überschätzende Schneisen der späteren Verständigung. Erst der katastrophische Erfahrungsraum der nationalen Kriege und Diktaturen, insbesondere in Deutschland, war Voraussetzung einer gedanklichen Integrationen, welche den christlichen Wertehorizont überkonfessionell zusammendachte mit menschenrechtlich fundierten freiheitlichen politischen Ordnungen und weltanschaulicher Pluralität.

Welche Herausforderung die realistische Zukunftserwartung eines multireligiösen Europa darstellt, davon gibt die derzeitige Debatte um Integration und Assimilation – auch in der Schärfe ihrer Tonlage und in ihrer Verflechtung mit geostrategischen Problemen – eine klare Vorstellung. Erst wenn auch die Christen die europäische Wertewelt noch stärker als Amalgam begriffen, in welches auch jüdische und arabisch-muslimische Traditionsstränge eingearbeitet wurden⁵⁶, könnte das Friedens- und Kulturpotential der abrahamitischen Religionen, zusammen mit der griechisch-römischen Welt wie der Aufklärung und dem laizistischen Humanismus, konsensstiftend präambelfähig werden, die Neuauflage einer echten EU-Verfassung – einstweilen gescheitert – vorausgesetzt. Erst dann wäre das Positive, die Einsichten schwerer Konflikte und Krisen nicht verschweigend, sondern überbrückend Bündelnde der Religions- wie Säkularisierungsgeschichte Europas eingefangen.

Summary

At the beginning of the 21st century Europe experienced a vigorous debate concerning two questions: What is the role of Christianity in the cultural history of the western world, and what is its role in the development of the idea of Europe? This paper describes the attitude German Catholics took up to their own nation and to Europe between the 1870s and the 1950s.

France has been perceived as (national) concept of an enemy by German Catholics between the German-French War of 1870/71 and the end of World War I. Whereas ‚national character‘ and confessional difference, both, have been used by Protestants to give reason for the difference between the so-called German „Kultur“ and the so-called French „civilisation“, Catholics

⁵⁶ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster ²2007, S. 372–411; vgl. v. a. die Überlegungen zur religiösen Kultur der drei Monotheismen (ebd., S. 409 ff.), während die deutschen Kirchenvertreter, hier Kardinal Lehmann für die katholische Kirche und Bischof Huber für die EKD, in ihren Presseerklärungen davon ausgingen, „angesichts der Prägekraft des Christentums für Europa könne mit dem Hinweis auf die religiöse Überlieferung nur das christliche Erbe Europas gemeint sein“; vgl. Presseerklärung der DBK und der EKD vom 19. Juni 2004, www.ekd.de/aktuell_presse/news_2004_06_19_1_huber_lehmann_eu_vertrag.html (Abruf am 11. Juli 2006).

had to argue much more circumspective in this regard. The Catholic bourgeoisie did not coopt with extrem nationalism nor integrate extreme nationalist paroles and ideologies in their world view until 1914, but sought to combine patriotism and regional identities with the association to an international community: the Catholic Church. Admittedly, these concepts offered no perspective for an affirmative European identity as they grew out of German home-grown debates over culture and religion.

Only in examination of the Nazi ideology an idea of „Europe“ or a so-called European „Abendland“ was given birth within German Catholicism. Catholic publicists in opposition to fascism applied their ideas to the utopia of an „Abendland“ united in Christendom and Christian values. Though, the main weakness of this theory was, that the integration of the reformation, the enlightenment and the developments of the modern society remained impractical in this way of thinking and the mentality of a Catholic renewal.

Only when Catholic members of the anti-Nazi resistance focused on human rights a real breakthrough of European thinking became possible. This can be seen as a starting point for ethical consensus and understanding at the level of European political concepts after 1945.