

James Hennesey

Die Trennung von Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten und in Frankreich

1. Die Entwicklung in den USA

Von Philadelphia aus sandte der Kongreß der Vereinigten Staaten von Amerika am 11. Mai 1784 eine Botschaft an Benjamin Franklin, den diplomatischen Vertreter der USA am Hofe König Ludwigs XVI. von Frankreich: «Es wurde beschlossen, daß Doktor Franklin der Wunsch übermittelt werden soll, er möchte dem Apostolischen Nuntius in Versailles zur Kenntnis bringen, daß der Kongreß jederzeit gern dessen Souverän und Staat seinen Respekt bezeugen wolle; was aber den Gegenstand seines Ersuchens gegenüber Doktor Franklin betreffe, so liegt dieses, da es rein geistlicher Natur ist, außerhalb der Jurisdiktion und Zuständigkeit des Kongresses, welcher keine Autorität besitzt, diesbezüglich etwas zu erlauben oder zu verweigern, da diese Vollmachten den einzelnen Staaten als solchen vorbehalten sind.»¹

Die Frage, um die es hier ging, war die Ernennung des ersten römisch-katholischen Bischofs in den Vereinigten Staaten. Kardinal Lorenzo Antonelli von der römischen Kongregation *De Propaganda Fide*, der von der Annahme ausging, daß die neue Republik diese Ernennung mit Interesse verfolge, ließ Erkundigungen einholen durch den Nuntius in Versailles, welcher daraufhin mit Franklin Kontakt aufnahm. Dieser berichtete darüber nach Philadelphia. Die Resolution des Kongresses aber machte deutlich, daß religiöse Angelegenheiten nicht in seinen Kompetenzbereich gehörten.

Zu dieser Zeit und auch später noch unter der Bundesverfassung mochten einzelne Staaten der Union zwar Staatskirchen haben, aber die Jurisdiktion über religiöse Angelegenheiten wurde niemals der nationalen Regierung übertragen². Die der amerikanischen Regierung gesetzten Grenzen in Sachen Religion sind ausdrücklich formuliert im ersten Abänderungsgesetz (1791) zur Bundesverfassung: «Der Kongreß darf kein Gesetz erlassen bezüglich der Einführung einer Staatsreligion oder bezüglich eines Verbots der freien Religionsausübung.» Diese Klauseln stellen «die Aner-

kennung einer Immunität..., eine von einem freien Volk der öffentlichen Gewalt auferlegte Grenzziehung dar»³. Sie waren das Ergebnis einer ganz besonderen Situation.

Daß auf nationaler Ebene keine Kirche den Rang einer Staatskirche erhielt und daß auf der Ebene der Einzelstaaten das Bestehen eines Sonderstatus bestimmter Kirchen nun als nicht-verfassungsmäßig verstanden wurde, bedeutet nicht, daß die amerikanische Verfassungstheorie die Religion und ihre Rolle im gesellschaftlichen Leben ignoriert hätte oder ihnen gegenüber feindlich eingestellt gewesen wäre. Die «unveräußerlichen Rechte», von denen die amerikanische Unabhängigkeitserklärung spricht, sind Rechte, mit denen der Mensch «durch seinen Schöpfer ausgestattet worden ist». Das amerikanische Experiment ging von der Voraussetzung einer gemeinsamen Basis von religiösen und moralischen Wertbegriffen aus, welche als notwendig für die Wohlfahrt der Gesellschaft angesehen wurden. Der Kontinentale Kongreß, der sich selbst als nichtzuständig in der innerkirchlichen Angelegenheit der Ernennung eines katholischen Bischofs erklärte, machte sich zugleich die Feststellung der «Northwest Ordinance» von 1787 zu eigen, daß «Religion, Sittlichkeit und Einsicht notwendig sind für eine gute Ausübung der Regierung und für das Glück der Menschheit».

Der amerikanischen Verfassungstheorie zufolge ist der Staat eine innerhalb der Gesellschaft bestehende Agentur für die Verfolgung bestimmter und deutlich begrenzter Zwecke: die öffentliche Ordnung, die zu ihrer Aufrechterhaltung notwendige Gesetzgebung und die zur leichteren Erreichung ihrer Zielsetzung eingerichtete politische Verwaltung. All dies dient dem Zweck der Gesellschaft, dem Gemeinwohl. Der Staat muß innerhalb des politischen Gefüges auch Religionsfreiheit gewährleisten und diese zugleich mit den Erfordernissen der öffentlichen Ordnung in Einklang bringen. Aber der Staat propagiert weder Religion noch bekennt er selbst sich zu einer Religion. Dies ist die Funktion von Institutionen wie den Kirchen. Das Erste Abänderungsgesetz zur Bundesverfassung garantiert ihnen die Möglichkeit zur Erreichung dieser Ziele, indem es erklärt, daß es weder eine staatliche Vorrangstellung für eine Religion noch eine Einmischung der Regierung in die freie Religionsausübung geben soll. Der bezeichnende amerikanische Beitrag zu dieser Frage bestand in der Zurückweisung der Annahme, daß die Aufrechterhaltung religiöser und sittlicher Werte die Vermittlung durch eine institutionell mit der zivilen Regierung verbundene Kirche erforderlich mache. Anstelle von Patenschaft oder Bundesgenossenschaft bietet der amerikanische Entwurf den re-

ligiösen Vereinigungen Freiheit zur Erfüllung ihrer Aufgaben. Die zivile Regierung hat weder das Recht, bei der Erfüllung dieser Aufgaben Unterstützung zu bieten, noch dabei Einschränkungen aufzuerlegen. Sie muß aber die Freiheit unterstützen und darf sie nicht einschränken⁴. Das amerikanische Experiment war nicht aus Feindseligkeit zwischen Kirche und Staat konzipiert noch hat es solche Feindseligkeit zur Folge gehabt.

Freilich hat dieses Konzept auch seine Nachteile. Wer definiert die gemeinsamen religiösen und sittlichen Wertvorstellungen? Sind sie allein relevant für die Zielsetzung des Gemeinwesens, und sind konfessionelle theologische Interessen irrelevant? Dies sind Fragen, die von Sidney Mead formuliert wurden, und er vermerkt, um damit die Richtung einer möglichen Antwort anzudeuten, daß Benjamin Franklin einen Pfarrer nicht ertragen konnte, dessen Predigten darauf abzielten, aus seinen Gemeindegliedern eher gute Presbyterianer als gute Bürger zu machen. Die Frage bleibt offen, und Mead steht nicht allein mit seiner Beobachtung, daß die Folge davon ist, daß «eine Stimmung der Irrelevanz religiöse Führer in Amerika befallen hat», und zwar schon seit der Zeit des Entstehens der Nation⁵. John Jay, der später Oberster Richter der Vereinigten Staaten wurde, hat in seinen *Federalist Papers* die amerikanische Homogenität gepriesen: «Der Vorsehung hat es gefallen, dieses eine zusammengehörige Land einem einzigen zusammengehörigen Volk zu geben: einem Volk, das von den gleichen Vorfahren abstammt, das ein und dieselbe Sprache spricht, das sich zu ein und derselben Religion bekennt, das sich den selben Grundsätzen staatlicher Ordnung verbunden weiß, dessen Glieder in Lebensart und Sitten einander sehr ähnlich sind».⁶ Was aber wird aus den grundlegenden und allgemein anerkannten Werten, wenn die Homogenität zerbrochen ist und die Auffassung, daß ein solches allgemeines Einverständnis möglich ist oder möglich sein sollte, verlorengeht? Was bedeutet hier das Ende der «protestantischen Ära», das Ende eines «christlichen Amerika», wie es von protestantischen Historikern in großer Einstimmigkeit verkündet wird?

Noch andere Probleme erheben sich. Hat nicht in eben dem Maße, wie die Auffassung der amerikanischen Puritaner von sich selbst als dem Neuen Israel Gottes die säkularisierte Form einer Besessenheit von der Bestimmung annahm, zunächst einen Kontinent und dann die ganze Welt zu amerikanisieren, eine ursprünglich religiöse Inspiration zum Entstehen einer säkularisierten bürgerlichen Religion mit ihrem eigenen Hohenpriester-Präsident, mit Propheten, Messiasen, heiliger Schrift, Hochfesten und Bannsprü-

chen geführt? Müssen Amerikaner Anhänger einer «Staatskirche der Demokratie» sein?

Eine andere Gefahr ist, daß in die Klauseln des Ersten Abänderungsgesetzes zur Bundesverfassung eine Theologie hineingelesen wird. Sie könnten so, um mit John Courtney Murray zu sprechen, als «ein Stück Ekklesiologie» oder «als ein Stück Religionsphilosophie» verstanden werden. Murray war überzeugt, daß sie weder das eine noch das andere seien. Er lehnte die Interpretation der «Non-establishment-Klausel» als einer theologischen Definition von «Kirche» als einer Gemeinde auf der Basis freiwilligen Zusammenschlusses ab; ebenso die Interpretation der Klausel über die freie Religionsausübung als einer positiven Aussage über den absoluten Vorrang des individuellen Gewissens als Kriterium für den religiösen Glauben. Murray widersetzte sich auch der Deutung des Abänderungsgesetzes als einer säkularistischen Feststellung über die allesumfassende Oberhoheit der bürgerlichen Gesellschaft, ihres Instrumentariums und ihrer Wertvorstellungen: «Diese Verfassungsklauseln haben keinen religiösen Gehalt. Sie wollen keine Antwort bieten auf irgendeine der ewigen menschlichen Fragen hinsichtlich des Wesens der Wahrheit und Freiheit oder der Art und Weise, wie die geistige Ordnung des menschlichen Lebens organisiert werden oder nicht organisiert werden sollte. Daher kommt ihnen nicht die Heiligkeit und Unverletzlichkeit zu, wie sie dem Dogma eignet, sondern einzig und allein die Vernunftgemäßheit, wie sie dem Gesetz eignet... Sie sind nicht Glaubensartikel, sondern Friedensartikel.»⁷

Die «Friedensartikel», wie sie der amerikanische Priester Denis O'Connell 1897 auf dem Internationalen Katholischen Wissenschaftlichen Kongreß in Freiburg in der Schweiz verkündigte, kamen aus der Tradition des angelsächsischen *common law*, im Gegensatz zum römischen *ius publicum*, für welches die Rechte des Menschen auf die freie Verleihung seitens des Staates begründet sind und weder unveräußerlich noch unverletzlich sind, während in Amerika anerkannt wird, daß die Menschenrechte in der dem Geschöpf durch den Schöpfer verliehenen Würde wurzeln⁸.

Der protestantische Historiker Sidney Mead neigt weniger zu einer philosophischen Betrachtungsweise. Er zählt eine Reihe von Faktoren auf, welche die Regelung der religiösen Belange in Amerika beeinflussen: Pietismus, wie er durch Erneuerungsbewegungen wie die Große Erweckung in der Mitte des 18. Jahrhunderts verbreitet wurde; der rationalistische Deismus, wie er unter den Gründervätern vorherrschte; schnelles Anwachsen der großen Zahl von Sekten, welche die Religionsgemeinschaften in Amerika in ungezählte Fraktionen zerfallen ließ; die Unmöglichkeit einer

Entscheidung der Nation zwischen der kongregationalistischen Staatskirche in Neuengland und dem Anglikanismus der Südstaaten⁹. Diese Faktoren übten tatsächlich großen Einfluß aus, aber die Friedensartikel waren doch nicht eine bloße pragmatische Anpassung an den tatsächlichen Pluralismus.

2. Die Entwicklung der katholischen Kirche in den USA

Welche Rolle spielte in all dem die römisch-katholische Gemeinschaft in den Vereinigten Staaten, die sich zur Zeit der Revolution mit nicht mehr als 1 % der Bevölkerung von Britisch-Amerika hervortun konnte, die aber dann aufgrund von Masseneinwanderungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts die größte Einzelkonfession im Land sein sollte? Es war eine Kirche, deren eigentlich substanzielles Wachstum in eine Zeitspanne fiel, in der die Päpste – von Gregor XVI. bis zu Pius X. – finsterste Gedanken über die Demokratie (welche sie nur in ihren europäischen Formen kannten) übernahmen und häufig auch mit bemerkenswerter Heftigkeit äußerten. Es stimmt, daß römische Katholiken in den Vereinigten Staaten – wie Adrien Dansette geschrieben hat – verfolgt und unterdrückt worden sind und daß man ihnen auf manche Weise das Gefühl gab, sie seien unpopulär. Aber dies geschah nicht durch Aktionen der Zentralregierung oder der Regierungen der Einzelstaaten. Wie Dansette richtig beobachtet hat, blieb die amerikanische katholische Gemeinschaft grundlegend frei in ihrer Religionsausübung, und die amerikanischen Katholiken erlebten nicht – wie ihre europäischen Zeitgenossen – den Konflikt zwischen der Kirche und dem weltlichen Zeitgeist ihres Jahrhunderts¹⁰.

Viele Faktoren beeinflussten die Orientierung der amerikanischen katholischen Gemeinschaft, welche aus Britisch-Amerika hervorging. Ihre Kolonie war Maryland, besiedelt 1634 unter der Ägide des zweiten Lord Baltimore, eines römischen Katholiken. Baltimores Konfessionsgenossen waren von Anfang an eine Minderheit, aber eine einflußreiche Minderheit. Solange sie diesen Einfluß behielten, war Maryland ein außergewöhnliches Phänomen. Der Historiker Matthew Page Andrews fand in der frühen Geschichte von Maryland keinen einzigen Hinweis auf «irgendeine Verfolgung oder auf behördliche Maßnahmen gegenüber irgendeiner Gruppe, einer Sekte oder einem einzelnen aufgrund irgendeines religiösen Glaubens oder aufgrund des Fehlens eines Glaubens.»¹¹ Robert Baird, dessen Analyse der amerikanischen religiösen Verhältnisse aus dem Jahre 1840 keinerlei Befürwortung für einen «nicht-evangelischen» Katholizismus

enthielt, mußte doch zugeben: «Man denke über ihr Glaubensbekenntnis was man wolle, aber da sich diese Politik so deutlich unterscheidet von dem, was wir aufgrund dessen, wie der Romanismus sich anderswo darstellt, zu erwarten gezwungen wären, so können wir Lord Baltimores Kolonie nicht den Ruhm absprechen, daß sie in neueren Zeiten die erste politische Ordnung eingeführt hat, in der allen christlichen Denominationen vollkommene Toleranz garantiert wurde.»¹²

Diese weitgespannte Toleranz begann bereits unter puritanischem Einfluß zur Zeit der gemeinsamen protestantisch-katholischen *Act Concerning Religion* (1649) untergraben zu werden, aber innerhalb der katholischen Gemeinschaft war doch ein für allemal eine Tradition begründet worden. Diese Tradition hatte Anteil an der Entwicklung in der umfassenderen Gemeinschaft der englischsprechenden römischen Katholiken, die von J.W. Allen erforscht worden ist. Romtreue Engländer des 16. Jahrhunderts mußten notgedrungen für die Nichtzuständigkeit weltlicher Herrscher und weltlichen Gesetzes in Gewissensfragen plädieren. Sie betonten mit allem Nachdruck, daß jeder Mensch in seinem Gewissen verpflichtet sei, seine persönliche religiöse Überzeugung über alles andere zu stellen¹³. Die verfassunggebende Versammlung von Maryland schrieb dies in ihren Gesetzeskodex von 1639, was sie begründete mit den natürlichen Rechten und Freiheiten, wie sie von der Magna Charta, der Erklärung der Rechte, die dem Bürger als Mensch zukommen, garantiert werden. Die frühen Marylander unterschieden dabei nicht zwischen Christen und Nichtchristen. Religiöse Einheitlichkeit wurde nicht mit Mitteln der Gesetzgebung durchzusetzen versucht. Der Staat hatte lediglich die allgemeine Polizeigewalt, um den Frieden zu wahren, falls religiöse Streitigkeiten das Gemeinwohl störten. Dies war eine bemerkenswerte Leistung für die damalige Zeit¹⁴.

Nach 1649 und noch mehr nach der Glorreichen Revolution von 1688 verblaßte die religiöse Toleranz in Maryland. Aber in der katholischen Gemeinschaft hielten sich die alten Ideen durch. Charles Carroll von Carrollton (1737 – 1832), einer der Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung, formulierte dies so: «Es ist mir ganz und gar zuwider, wenn man den Leuten die Religion so aufdrängen will, wie man einer Gans, die man nudeln will, das Futter in den Hals schiebt.»¹⁵ Carroll brachte in die Marylander Tradition die fremden Elemente aufklärerischen Gedankengutes hinein. Seine Lehrer bei den Jesuiten hatten ihn in Locke und Montesquieu eingeführt, und im Jahre 1763 schrieb er von Europa aus an seinen Vater, die Jesuiten seien

«Männer mit Sympathien für die Republik, die nicht verfehlten, die jungen Leute mit einer Liebe zur Freiheit zu beseeelen», eine Meinung, welche von seinem späteren Gegner, dem Tory Daniel Dulaney, geteilt wurde: dieser stellte mit Bedauern fest, daß die Schule der englischen Jesuiten im Exil zu Saint-Omer in Flandern «die beste Pflanzstätte in der Welt für Vorkämpfer der bürgerlichen und religiösen Freiheit» sei; solche Freiheit aber, so sagte er voraus, würde möglicherweise zu einer Trennung von Kirche und Staat führen¹⁶.

Die amerikanischen Katholiken gediehen bestens im Rahmen des Systems der Trennung von Kirche und Staat. Es gab wohl unbehagliche Augenblicke und manchmal auch Augenblicke der Gewalttätigkeit. Antikatholischer religiöser Fanatismus ist ein Bestandteil des nationalen Erbes der Amerikaner, wenn auch in neuerer Zeit in subtileren Erscheinungsformen. Aber er ist niemals politisches Programm der Regierung geworden. In guten und in schlechten Zeiten war die vorherrschende Haltung, welche die Katholiken selbst einnahmen, ähnlich derjenigen, welche Erzbischof John Baptist Purcell von Cincinnati im Jahre 1870 folgendermaßen zum Ausdruck brachte: «Die Kirche Gottes bedarf nicht königlichen Patronats oder Schutzes... In den ersten drei Jahrhunderten ihrer Geschichte brachte sie es fertig, ohne die Hilfe von Königen zu existieren... Unsre bürgerliche Verfassung garantiert jeder Denomination von Christen vollkommene Freiheit... Ich bin fest davon überzeugt, daß dies für die katholische Religion besser ist, als wenn sie das besondere Objekt staatlichen Patronates und Schutzes wäre. Alles, was wir wünschen, ist ein freies Wirkfeld, und nicht Begünstigung. Wahrheit ist eine Macht und wird sich durchsetzen. Und da wir hier Seite an Seite mit jeder Art von Sekten und Denominationen von Christen leben, ist es Sache der Menschen, selbst zu urteilen, welche von uns im Recht ist, wer von uns das lehrt, was am meisten in Einklang ist mit der Heiligen Schrift. Wenn sie unsere Religion als die rechte erkennen, werden sie sich ihr auch anschließen. Wenn nicht, so werden sie ihr fernbleiben. Ich bin überzeugt, daß dies die beste Theorie ist.»¹⁷

Ideen wie diese wurden während der neunziger Jahre des 19. Jahrhunderts auch nach Frankreich exportiert und trugen dazu bei, die «Amerikanismus-Krise» hervorzurufen. Was Leo XIII. 1899 in seinem Brief «*Testem Benevolentiae*» schrieb, war vorher schon angeklungen in «*Longinqua Oceani*» (1895). Der Papst anerkannte die Freiheit der Kirche in Leben und Wirken unter der amerikanischen Verfassung, aber er warnte vor der Schlußfolgerung, daß das amerikanische System der Beziehungen zwischen Kirche und

Staat ein Modell sei oder daß es «allgemein und in aller Welt rechtmäßig und nützlich» für die Kirche und den Staat sei, wenn sie getrennt wären. Er fügte noch hinzu, daß die Kirche in den Vereinigten Staaten «noch viel reichere Früchte hervorbringen würde, wenn sie zusätzlich zu ihrer Freiheit sich auch noch der Begünstigung durch die Gesetze und des Patronats der öffentlichen Autorität erfreuen würde». Papst Leos politische Auffassungen waren geformt von den Erfahrungen im Europa des 19. Jahrhunderts, seine Widersacher waren die jakobinische Demokratie und der klassische Liberalismus. Er begriff nicht die Realitäten der amerikanischen Situation. Er war nicht fähig, sie anders als in den europäischen Begriffen zu deuten, welche er kannte. Trennung von Kirche und Staat hatten ganz einfach nach dem Sieg der Piemontesen im Jahre 1859 in den Marken und in Umbrien und im Frankreich von Waldeck-Rousseau und Combes eine völlig andere Bedeutung als in den Vereinigten Staaten. Die Worte waren dieselben, die Revolutionen und die konstitutionellen Wirklichkeiten, welche ihnen ihren konkreten Inhalt gaben, waren es nicht.

3. Die Entwicklung in Frankreich

Die Revolution, welche die Päpste des 19. Jahrhunderts kannten, war doppelter Art: Da war einmal der dramatische Symbolismus der Französischen Revolution, welche zu einer europäischen Revolution wurde. Da war andererseits der wirtschaftliche – und als Konsequenz daraus der soziale und politische – Umbruch, welcher auf die industrielle Revolution folgte. In einer Atmosphäre wachsender Säkularisierung und religiöser Indifferenz gedieh ein Radikalismus nach dem anderen: zuerst der klassische Liberalismus, dann der Sozialismus. Die führenden Kirchenmänner identifizierten sich – von wenigen Ausnahmen abgesehen – mit der konservativen Reaktion, und damit war der Kampf zwischen «Kirche und Jahrhundert» entbrannt. Der Konflikt führte unausweichlich zu einer Hochflut von Klerikalismus und dann von Antiklerikalismus. Der zeitgenössische italienische Theologe Domenico Palmieri erklärte, die Stelle «Ihr seid eine königliche Priesterschaft» in 1 Petr 2,9 bedeute, daß die Kirche «ein von Priestern regiertes Königreich» sei¹⁸. Das waren diejenigen, die der Exegese nicht einmal einen flüchtigen Blick widmeten. Es gab wohl katholische Laienführer, aber aufs ganze gesehen war der Katholizismus des 19. Jahrhunderts aufs äußerste monarchisch verfaßt und klerikalisiert.

Es ist jedoch nicht richtig, wenn man mit Maurice Duverger geltend machen will, daß der Angriff in Frankreich nicht der religiösen Freiheit, sondern ledig-

lich dem «Einfluß des Klerus auf das politische Leben»¹⁹ gegolten habe, Richard Regan urteilt hier genauer: Die Demokratie der selbsternannten Erben der Französischen Revolution war «eine säkularisierte Religion, deren zentrales Geheimnis sich in den Rechten und Pflichten inkarnierte, welche durch die Entscheidungen einer allmächtigen Mehrheit definiert wurden». Sie bedeutete soviel wie «eine Volkssouveränität, in welcher der Wille des Volkes sich über alle anderen menschlichen Werte und über alle göttlichen Gebote hinweg als die letzte Quelle der Sittlichkeit erhob»²⁰. Diese Ideologie war nicht ganz dieselbe wie die der «Friedensartikel» des Ersten Abänderungsgesetzes zur amerikanischen Bundesverfassung. Sie war etwas anderes als ein schlichter Antiklerikalismus. Der Unterschied kam aus der unterschiedlichen Geschichte zweier verschiedener Völker.

Religiöser Pluralismus war der amerikanischen Gesellschaft angeboren. Britisch-Amerika war kein religiöser Monolith. Folglich gab es auch nicht eine einzig dastehende Kirche, gegen die der Staat sich gezwungen gesehen hätte, seine Souveränität zu schützen. Frankreichs Situation war anders. Vor 1798 war es ein katholisches Land mit einer kleinen und verfolgten protestantischen Minderheit. Die Revolution war im Grunde genommen sowohl gegen die Monarchie wie gegen die Kirche gemacht worden, und auch im 19. Jahrhundert und darüber hinaus wurde sie weiterhin gegen diese beiden betrieben. Die Kirche fand von neuem die Gunst des Staates, und eine polare Zuordnung wurde eingerichtet. Trennung von Kirche und Staat auf dem Hintergrund des modernen Frankreich entwickelte sich nicht als eine Lösung zugunsten eines religiösen Pluralismus. Statt dessen war sie das widerstrebend hingegenommene und nur unvollständige Zerschlagen eines Bündnisses. Die Männer der Kirche hielten beharrlich am Ideal einer institutionellen Verklammerung von Kirche und Staat fest. Die Politiker übten vorsichtige Zurückhaltung gegenüber allen Veränderungen. Unter zwei Kaisern, drei Königen und zwei Republiken regierte das Napoleonische Konkordat von 1801 die Beziehungen zwischen Kirche und Staat bis zum Jahre 1905. Napoleon I. legte Wert darauf, die Religion, die sich in einer «Marionettenkirche»²¹ verkörperte, unter seinem Daumen zu halten. Für Kultusminister Paul Bert, dessen Ernennung im Jahre 1881 von «*L'Univers*» als «eine formelle Kriegserklärung an die Religion»²² begrüßt wurde, war das Konkordat «die sicherste Garantie, die wir gegen die Einmischung der katholischen Kirche besitzen»²³. Emile Combes' Plan von 1904 für die Trennung von Kirche und Staat enthielt auch Vorkehrungen für eine Kontrolle des kirchlichen Vermögens und Einkommens

und für besondere Polizeimaßnahmen. Er war «eine aufsehenerregende Bestätigung des Fortbestehens der alten Theorie, daß eine von staatlicher Kontrolle befreite Kirche eine Bedrohung der Gesellschaft darstelle»²⁴. Im tatsächlichen Trennungsgesetz von 1905 wurden zwar Änderungen vorgenommen, aber der Bruch wurde noch als traumatisch empfunden, und beide Seiten versteiften sich in einer intransigenten Haltung. Frankreich wurde – sowohl dem Namen nach wie in der Realität – eine weltliche Republik. Seine Geschichte hinderte es daran, gleich den Vereinigten Staaten eine in religiösen Angelegenheiten neutrale Republik zu werden. Und dabei gab es doch noch eine gewisse Inkonsequenz und Unsicherheit.

Die Geschichte kennt keinen Stillstand. Der Stoff, an dem sie webt, heißt Veränderung. In Frankreich wie in den Vereinigten Staaten beschwört die politische Rhetorik regelmäßig alte Wertvorstellungen in bezug auf zeitgenössische Bestrebungen. Oft handelt es sich dabei um bloß nominalistische Konzessionen an einen altgewohnten Wortgebrauch. Die Vereinigten Staaten rühmen sich einer Verfassung, die im Jahre 1787 in ihren Grundzügen verabschiedet wurde und die im wesentlichen noch heute ein und dasselbe Dokument sei. Aber wie ein angesehener Richter des Obersten Bundesgerichtes einmal gesagt hat, meint die Verfassung das, was der Oberste Gerichtshof sagt, daß sie meine, und dieser Gerichtshof entscheidet im Licht der gegenwärtigen Wirklichkeit. Stabilität ist kombiniert mit Flexibilität, um so eine Anpassung an die sich wandelnden Realitäten und Philosophien zu ermöglichen. Frankreich hat seine Verfassung oft umgeschrieben. Die alte Rhetorik ist geblieben, aber das System gibt nun Antwort auf neue Situationen.

Der Erste Weltkrieg war die herausragende Wasserscheide in der Geschichte der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Frankreich. In einer *union sacrée* verbanden sich Franzosen aller weltanschaulichen Richtungen zur Verteidigung des gemeinsamen Vaterlandes. Offiziere, denen wegen ihres Katholizismus die Karriere verdorben worden war, zeichneten sich nun aus. Mehr als 30000 Kleriker und im Exil lebende Ordensleute eilten unter die Fahnen, kämpften und starben in den Schützengräben und brachten eine außergewöhnlich große Anzahl von Tapferkeitsauszeichnungen nach Hause. Die im Jahre 1919 gewählte Deputiertenkammer hatte eine entschieden andere Zusammensetzung als die Vorkriegskammer. Inoffizielle diplomatische Kontakte mit dem Vatikan während des Krieges führten 1921 zur Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen. Das Konkordat behielt in den wieder zurückgewonnenen ehemaligen Provinzen Elsaß und Lothringen seine Geltung. Die Heiligspren-

chung der Jeanne d'Arc im Jahre 1920 war ein nationales Ereignis für ganz Frankreich.

Pius XI., Papst von 1922 – 1939, war ein schrecklich nüchterner Realist. Er holte 1926 zum Schlag gegen die ultrarechten Nationalisten der *Action française* aus und beraubte so die konservativen Katholiken ihres Sammelbeckens. Wo Leo XIII. gescheitert war, hatte Pius X. Erfolg. Die zweite Sammlungsbewegung brachte die Katholiken – ungeachtet weiter andauernden hartnäckigen Widerstrebens der Radikalen unter den Rechten wie unter den Linken – in den Hauptstrom des französischen Lebens zurück. Sie überlebte auch den Linksruck der französischen Politik in den dreißiger Jahren. Die Beteiligung von Katholiken in der Widerstandsbewegung während des Zweiten Weltkriegs bestärkte die neue Form des alten Bündnisses.

Laïcité hatte nun keine völlig pejorative Bedeutung mehr. Die alte Rhetorik ist zwar lebendig geblieben, aber es herrscht ein neues Klima des Pragmatismus, so daß ein amerikanischer presbyterianischer Pfarrer den Vorschlag machen konnte, die Regelungen für eine Gründung von Privat- und Konfessionsschulen durch die Regierung, wie sie durch die *lex Marie und Barangé* von 1951 und durch die *lex Debré* von 1959 ermöglicht wurde, als Modell für die Vereinigten Staaten zu übernehmen²⁵.

4. Ausblicke

In Sachen Beziehung zwischen Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten gilt nach wie vor das Erste Abänderungsgesetz zur Bundesverfassung. Es ist aber jetzt eine machtvolle Waffe in den Händen derer geworden, welche die Republik mit den Worten der französischen Verfassung als eine «säkulare», «weltliche» Republik definieren möchten. Die historische Tradition Amerikas legt aber nahe, daß «neutral» das richtigere Wort ist. In der Sache *Zorach* gegen *Clauston* (1952), machte der Oberste Bundesrichter William O. Douglas im Namen des Gerichtshofes geltend, daß die Trennung zwischen Kirche und Staat «vollständig und unzweideutig sein muß», aber daß «wir ein religiöses Volk sind, dessen Institutionen ein Höchstes Wesen voraussetzen», In einem stetigen Strom von Entscheidungen über Interventionen, die im Laufe von zwanzig Jahren bei ihm eingingen, hat der Gerichtshof um die genaue

Scheidelinie zwischen erlaubter und unerlaubter Zusammenarbeit von Regierung und religiösen Institutionen gekämpft.

Bedeutsame gesellschaftlich-historische Wandlungen liegen hinter der Entwicklung des amerikanischen Verständnisses der Trennung von Kirche und Staat. In einem protestantischen Amerika wurde ein ganzes Spektrum von sittlichen Auffassungen in Gesetzgebung umgeschrieben. Viele dieser «blauen» oder «Comstock-Gesetze» sind in den Gesetzbüchern geblieben, andere sind widerrufen worden. Die Geschichte des amerikanischen Erziehungswesens bietet weitere Beispiele. Ein Schulsystem, das anfänglich fast vollständig religiös organisiert war und vom Staat unterstützt wurde, wurde zu einem staatlichen System mit allgemein-christlichen Obertönen und dann zu einem ausdrücklich weltlichen System. Die Zeitströmung, die sich in den Entscheidungen des Obersten Bundesgerichtes niederschlug, war gegenläufig zu den Bemühungen um staatliche Unterstützung für die religiösen Schulen. Die öffentliche Schule ist, um es mit den Worten von Richter Felix Frankfurter zu sagen, zum «Symbol unserer weltlichen Einheit» geworden.

Eine neue Situation ist entstanden. Von einem katholischen Blickpunkt her hat John Tracy Ellis sie kürzlich zu deuten versucht. Das protestantische Amerika, in dem Sinne verstanden, daß seine sittlichen Normen die staatliche Politik bestimmten, ist untergegangen. Ellis zog daraus diese Schlußfolgerungen: «Obwohl die Katholiken zu den meisten Zeiten ihrer Geschichte eine verachtete Minderheit waren, waren ihre Verächter doch zumindest gottesfürchtige Menschen. Sie anerkannten einen Moralkodex, wenn auch ein Teil ihres Glaubensbekenntnisses den Haß auf den Katholizismus mit einschloß. Aber sowohl die Mehrheit wie auch die Minderheit anerkannte gewisse moralische Werte. Heute jedoch anerkennt die amerikanische Gesellschaft im allgemeinen diese Werte nicht mehr.»²⁶ Wenn der Säkularismus zur allgemein angenommenen amerikanischen Staatsreligion werden sollte, wie wäre es dann noch zu vermeiden, daß die amerikanische Verfassungstheorie im besten Falle die Religion und ihre Rolle im Leben der Gesellschaft ignoriert oder im schlimmsten Falle eine feindselige Haltung ihr gegenüber einnimmt?

¹ G. Hunt (Hsg.), *Journal of the Continental Congress, 1744 – 1789* (Washington 1928) XXVII, 368.

² Das Recht, staatlich anerkannte Kirchen zu haben, das sich die einzelnen Staaten vorbehalten hatten, verkümmerte mehr und mehr und wurde schließlich durch eine Reihe von höchstgerichtlichen Entscheidungen im 20. Jahrhundert, welche das Erste Abänderungsgesetz zur Bundesverfassung auf die Staaten anwandten, hinweggewischt.

³ Murray, *The Problem of Religious Freedom* (Westminster, Maryland, 1965) 86, 87.

⁴ *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America* (New York 1963) 63, 64; außerdem: Murray aaO. 28, 29, 40, 41.

⁵ Mead, ebd. und 66.

⁶ Paper 2, 31. Oktober 1787: *The Federalist*, Hsg. J. Cooke (Middletown, Connecticut, 1961) 9.

⁷ We Hold These Truths. Catholic Reflections on the American Proposition (New York 1960) 48 – 56.

⁸ Fogarty, The Vatican and the Americanist Crisis: Denis J. O'Connell, American Agent in Rome, 1885 – 1903 (Rom 1974) 264.

⁹ Mead aaO. 35 – 37.

¹⁰ A. Dansette, Histoire religieuse de la France contemporaine (rev. Aufl. Paris 1965) 819.

¹¹ M. Andrews, The Founding of Maryland (New York 1933) 144.

¹² R. Baird, Religion in America, Hsg. Henry Warner Bowden (New York 1970) 50.

¹³ J. W. Allen, A History of Political Thought in the Sixteenth Century (London 1960) 199 – 209.

¹⁴ Hanley, Their Rights and Liberties: The Beginning of Religious and Political Freedom in Maryland (Westminster, Maryland, 1959) 79 – 108.

¹⁵ K. Rowland, The Life of Charles Carroll of Carrollton, 1737 – 1832, 2 Bände (New York 1898) I, 126.

¹⁶ Thomas O'Brien Hanley, Charles Carroll of Carrollton, The Making of a Revolutionary Gentleman (Washington 1970) 32 – 33; 133; 254.

¹⁷ Cincinnati Catholic Telegraph vom 20. August 1870.

¹⁸ Domenico Palmieri, De Romano Pontifice (Prati 1891²) 71.

¹⁹ Maurice Duverger, The French Political System (Chicago 1958) 152.

²⁰ Richard J. Regan, Conflict and Consensus: Religious Freedom and the Second Vatican Council (New York 1967) 6.

²¹ A. Latreille, L'Eglise catholique et la Révolution française, 2 Bände (Paris 1950) II, 65.

²² J. Gadille, La Pensée et l'action politique des Evêques Français au début de la III^e République 1870 – 1883, 2 Bände (Paris 1967) II, 196.

²³ John Mc Manners, Church and State in France 1870 – 1914 (New York 1972) 141.

²⁴ Ebd. 145.

²⁵ R. Healey, The French Achievement: Private School Aid: A Lesson for America (New York 1974).

²⁶ D. O'Grady, God Shed His Grace on Thee: U.S. Catholic 40 (1975) 7.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JAMES HENNESEY

1926 in Jersey City, USA, geboren. Jesuit. Präsident und Professor für Kirchengeschichte an der Jesuit School of Theology in Chicago. Er lehrte an der Fordham University, New York, und an der Graduate Theological Union, Berkeley, California, und war Gastprofessor an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und an den Universitäten Stanford und Chicago. Veröffentlichungen: The First Council of Vatican: The American Experience; mehr als siebenzig Beiträge in Zeitschriften; Abschnitt «Nordamerika» in dem demnächst erscheinenden Bd. 22 von Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise.

Ferdinand Klostermann

Krisen in der Kirche – Krise der Kirche

Dieser Beitrag müßte mindestens dreimal geschrieben werden: für die Kirchen in den nichtkommunistischen «christlichen» Ländern Europas und in Übersee, für die in Verfolgungssituation und für die in den übrigen Entwicklungsländern; wir beschränken uns hier vor allem auf die erste Kategorie und auf die katholische Kirche. Doch ist die Krise selbst trotz – nicht wegen – der modernen Theologie und des jüngsten Konzils weltweit, wenn auch in Umfang und Intensität nach Ländern verschieden; sie partizipiert überdies zum Teil an der Krise aller christlichen Kirchen, ja der Religionen überhaupt.

Wenn hier von Krisen die Rede ist, heißt das nicht, daß es in der Kirche nur Krisen gäbe. Krisen sind zudem nicht nur negativ zu sehen; Krisis bedeutet neutestamentlich Scheidung, Entscheidung, Gericht¹. Krisen sind unvermeidbar in einer Kirche, die in der Geschichte lebt, immer neuen Fragen und Versuchungen ausgesetzt ist, die zum Verrat an ihrem Herrn und seinem Geist (1 Thess 5,19) nicht ausgenommen, und die darum er dauernden Innovation und Reform bedarf². Bisweilen verdichten sich die Krisen in einem Ausmaß,

daß man von einer Krise der Kirche sprechen kann. Dennoch können Krisen heilsam sein und zu einem reiferen, bewußteren und kritischeren Glauben führen.

Die in diesem Heft eigens behandelten Krisen sowie die geschlechts-, alters-³ und berufsspezifischen Akzentuierungen bleiben hier möglichst unberücksichtigt; auf Belegmaterial muß aus Raummangel weithin verzichtet werden.

1. KRISENPHÄNOMENE UND IHRE URSACHEN

1.1. Das Unbehagen der Christen

1.1.1. Das gestörte Verhältnis zur Welt

Nicht nur sind eine weithin säkularistische Welt und eine Gesellschaft, deren Druck sich oft schon gegen die Kirche wendet, der Kirche entfremdet, sondern diese trägt auch selbst zum Kommunikationsverlust und damit zu ihrer Gettoisierung nicht wenig bei. So gilt sie trotz einiger naiver Anbiederungsversuche an gesellschaftliche Trends vielen als Hüterin eines längst überholten Status quo, deren Normen und Verhaltensmuster für das Leben in Ehe, Familie, Beruf und Gesellschaft nicht mehr hilfreich und praktikabel erscheinen; dazu wird sie verdächtigt, sich mit dem Reich Gottes selbst zu identifizieren, ihre Kompetenzen zu überziehen und nur eigene Interessen zu verfolgen.