

Daniele Menozzi

«Christliche Demokratie»: Der Fall Italien

I. Zu den Ursprüngen des Begriffes «*Democrazia cristiana*»

Begriff und Idee der Christlichen Demokratie (*democrazia cristiana*) entstanden im Lauf der Französischen Revolution, vermutlich ausgehend von A. Lamourette, dem Bischof von Lyon, der den Eid auf die Verfassung geleistet hatte und sie 1791 in seiner Rede vor der Nationalversammlung gebraucht hatte; sie tauchten auch in Italien zum ersten Mal während der drei jakobinischen Jahre (1797–99) auf. Es waren Priester und Laien, verstreut über verschiedene Gebiete der Halbinsel: Ligurien, Emilia, die Marken, Rom – die sich als christliche Demokraten bezeichneten und, wenngleich mit verschiedenartigen Grundeinstellungen, die Absicht hegten, eine politische und religiöse Reform zuwezubringen. Gemeinsam war ihnen das Bemühen, den Katholizismus mit den Grundsätzen von 1789 zu versöhnen, vor allem aber, zu zeigen, daß die Kirche sich nicht in Opposition zu einem politischen System stellt, das auf der Grundlage der Volkssouveränität ruht. Gleichzeitig strebten sie an, daß die politische Reform Hand in Hand gehen sollte mit einer Erneuerung der kirchlichen Ordnung. In manchen Fällen bestanden sie auf einer Wahl der Pfarrer durch das Volk und die Aufhebung des geistlichen Besitzes zugunsten der Armen; in anderen Fällen begrüßten sie begeistert das Ende der weltlichen Macht des Papstes und erblickten darin den ersten Schritt zu einer umfassenderen geistigen¹ Erneuerung.

Alle diese Autoren entfernen sich von jenen katholischen Kreisen, die durch die Krise der christlichen Gesellschaft des Ancien Régime die Überzeugung gewannen, eine Rückkehr zur Christenheit des Mittelalters sei notwendig, das heißt zu einer bürgerlichen Gesellschaft, die in all ihren Äußerungen von der Hierarchie kontrol-

liert werde. So vertreten sie eine andere Meinung als die Kreise, die nur eine Wiederherstellung des Bundes zwischen Thron und Altar vorschlugen. Nach ihrer Meinung bilden die Laisierung des Staates und vor allem die Einführung der Religionsfreiheit die geeignete Gelegenheit, die Kirche von einer Verfremdung durch einen Jahrtausende alten Kompromiß mit der politischen Macht zu befreien. Zur gleichen Zeit bekräftigen sie erneut die These, daß allein die Religion dem sozialen Leben das angemessene Fundament und die erforderliche Legitimation geben könne: In der säkularisierten Gesellschaft, in der die Proklamation der Werte von Freiheit und Gleichheit die Kräfte der Auflösung der Gemeinschaft verstärkt, bleibe die Kirche die einzige Kraft, die in der Lage ist, die Betätigung jener sozialen Tugenden zu fördern, auf der das geordnete bürgerliche Zusammenleben beruht.

Man kann gleichsam sagen, daß die Geburt des Wortes «Christliche Demokratie» an eine wesentliche Mehrdeutigkeit gebunden ist: Die Anerkennung der modernen Welt und ihrer Werte geht nicht so weit, daß sie auf die grundlegende richtungweisende Rolle der Kirche für die Gesellschaft verzichtet. Tatsächlich zeigt sich bei dem Franziskaner R. Bartoli (1747–1806) zum Beispiel der Gedanke, daß das Christentum, dem die Revolution hilft, zur Reinheit des Evangeliums zurückzufinden, nicht allein ein Element zur Konsolidierung der neuen Ordnung darstellen, sondern auch ein Faktor der Kritik und der Überwindung der in ihr zutage tretenden Ungechtigkeiten sein werde.

Es handelt sich jedenfalls um Stellungnahmen, die, nachdem sie eben entworfen worden waren, nicht den Weg zu einer angemessenen Reifung finden konnten. Alles in allem kommt darin die Überzeugung zum Ausdruck, daß die Demokratie entweder christlich sein oder keinen Bestand haben werde, insofern sie als eine Ordnung verstanden wird, in deren Rahmen die Kirche, wenngleich aller traditionellen politischen Privilegien beraubt, jedenfalls nicht durch Zwang, sondern durch eine Überlegenheit eine unersetzliche Führungsfunktion bei der Definition der Werte der Gesellschaft und der Kultur ausübt.

Im Verlauf des 18. Jahrhunderts scheint diese Formulierung jedoch in Vergessenheit geraten zu sein. Der historische Verlauf zeigt, daß die bürgerlichen Kreise sich langsam durchsetzen, vor allem nach der Errichtung des Einheitsstaates (1861); die Kirche reagiert indessen auf das Ver-

schwinden der Unterstützung durch den weltlichen Arm und das Ende ihrer weltlichen Macht mit dem Aufbau einer katholischen Laienbewegung, vor allem im ländlichen Bereich, und mit aristokratischer Tendenz, in der die Idee herrschte, die Christenheit des Mittelalters wiederherzustellen. In diesem Zusammenhang schlossen sich die Gläubigen, die aufgeschlossener waren für eine Begegnung mit der neuen Welt, unter dem Zeichen des liberalen Katholizismus zusammen. Jedenfalls wurde gegen Ende des Jahrhunderts der Begriff wieder aufgenommen von einer Gruppe junger Leute, die aktiv engagiert waren im sozialen Bereich im Rahmen der *Opera dei Congressi*, jener Organisation, der Rom die Aufgabe anvertraute, die katholische Präsenz im intransigent liberalen Italien zu gewährleisten und die Frage nach der weltlichen Gewalt offenzuhalten. Gewiß knüpften sie nicht wieder an die revolutionäre Erfahrung an, aber sie erkannten die Probleme, die sich aus der Industrialisierung des Landes ergaben, aus der Ausdehnung der sozialistischen Bewegung, aus der ersten Zusammenballung einer Massengesellschaft, als eine Herausforderung, die eine Neudefinition des Verhältnisses der Kirche zur Welt erfordert. Die «*Democrazia cristiana*» faßte in ihren Augen diese neue Aufgabenstellung zusammen.

II. Von Murri bis Sturzo

Über örtliche Initiativen hinaus – wie etwa die Gründung der Zeitschriften «*Democrazia cristiana*» in Turin durch G. Piovano und «*L'Unione democratico-cristiana*» in Neapel durch G. Avolio oder wie F. Invreas Vorschlag, alljährlich den 15. Mai zum Fest der *Democrazia cristiana* zu erklären – war es der pisaner Professor G. Toniolo (1845–1918), der im Kielwasser von *Rerum novarum* und der zeitgenössischen Erfahrungen der europäischen katholischen Bewegung eine erste theoretische, systematische Neufassung der Idee vorlegte. Im Gegensatz zu dem Jesuiten G. Chiaudano, der in einer kleinen Schrift den Gebrauch dieses Begriffes scharf kritisiert hatte, veröffentlichte Toniolo 1897 in der «*Rivista internazionale di scienze sociali*» einen Beitrag mit dem bedeutungsvollen Titel: *Il concetto cristiano della democrazia* – Das christliche Demokratieverständnis. Darin schloß er aus, daß die christliche Demokratie eine unmittelbare Bedeutung im politischen Bereich habe; daß sie «die

naturgegebene und historische Hierarchie der Klassen» umstürze; daß sie eine Umwandlung in der Besitzordnung impliziere. Sie stelle vielmehr «jene staatliche Ordnung» dar, «in der alle sozialen, der Rechtspflege dienenden und wirtschaftlichen Kräfte im vollen Umfang ihrer hierarchischen Entwicklung proportional zusammenarbeiten zum Wohl des Ganzen, letzten Endes im überwiegenden Maße zum Vorteil der niederen Klassen»². Dieser Zielsetzung entsprechend werde es dann notwendig sein, daß die Kirche dieselbe Tätigkeit wie im Mittelalter wieder aufnehme, das heißt durch das Papsttum die Lenkung des Entwicklungsvorganges in der Gesellschaft in die Hand nehme.

Auf diese Weise erhielt der Begriff eine neue Legitimation, so daß eine recht schnell um die Zeitschrift «*Cultura sociale politica e letteraria*» unter der Leitung des aus den Marken stammenden Priesters R. Murri (1970–1944) sich sammelnde Gruppe junger Leute begann, die Konzeption von Toniolo in die Praxis zu übertragen. Sie machten sich gemeinsam zur Aufgabe, die *Opera dei congressi* von dem Boden wegzuführen, auf dem sie bisher beheimatet war: der intrasigenten Opposition zum liberalen Staat (Ablehnung der Teilnahme der Katholiken an den Wahlen) und der Praxis eines sozialen Konservatismus –, um die Katholiken dazu zu bewegen, daß sie sich in den italienischen Staat eingliederten, mit dem Vorschlag zu einem demokratischen Kurswechsel. Das bedeutete im einzelnen die Anerkennung des Systems des Verhältniswahlrechtes mit allgemeinem Stimmrecht, der Praxis der Referenden und einer weitgehenden administrativen Dezentralisierung. Doch ergaben sich innerhalb der Gruppe sehr bald Meinungsverschiedenheiten.

So stellte Murri, indem er auf die Errichtung einer Ordnung zielte, die letztlich von der Kirche garantiert wurde, einige Angelpunkte der Soziallehre in Frage. Nach seiner Meinung implizierte die *Democrazia cristiana* nicht allein das Recht des freien gewerkschaftlichen Zusammenschlusses der Arbeiterklasse – unter Überwindung der traditionellen Idee der gemischten Körperschaften – sondern auch die totale Annahme der modernen Freiheiten mit dem Verzicht auf den traditionellen Anspruch auf die Freiheit der Kirche als Privileg.

Im Gegensatz dazu hielt ein anderer Exponent derselben Gruppe, F. Meda (1869–1939), daran fest, daß die demokratischen Institutionen nur

das beste Instrument für das Heranwachsen einer katholischen Partei seien, die dazu bestimmt wäre, das gesamte bürgerliche Leben der Nation zu kontrollieren. Während diese Perspektive zur Errichtung des Systems einer Christenheit zurückführte, begann der Priester aus den Marken erneut, speziell die ideologische Grundlage zu diskutieren, von der aus die Kirche mit einer Rückkehr zur christlichen Gesellschaft des Mittelalters zu liebäugeln neigte, das heißt die Auffassung, nach der die gegenwärtigen Mißstände sich herleiteten von jener Weigerung, die Autorität der Kirche über die menschliche Gesellschaft anzuerkennen, die die Reformation eingeleitet und wodurch sie die lange fortschreitende Reihe der modernen Irrtümer eröffnet hatte: die Französische Revolution, den Liberalismus, den Sozialismus, den Kommunismus. Für Murri hätten die Katholiken, bevor sie diese mythische Rekonstruktion der Geschichte kultivierten, sich wirklich mit der modernen Welt auseinandersetzen und im Licht ihrer Errungenschaften jene Dimensionen der christlichen Kultur kritisieren müssen, die die Kirche dazu gebracht hatten, sich immer mehr von der Menschheitsentwicklung zu trennen³.

Kurzum: Die *Democrazia cristiana* hielt in ihrer Auffassung noch an einer Aufgabe religiöser Erneuerung fest, die, nicht ohne innere Widersprüche – von dem Augenblick an, in dem sie dem Katholizismus immer noch die Funktion anvertraute, auf ultimative Weise die sozialen Beziehungen zu regeln – einige Voraussetzungen des Modelles der Christenheit in Frage stellte.

Das Deutlichwerden dieser Tendenzen und vor allem die Zunahme der Gegensätze innerhalb der *Opera dei congressi*, wo die jungen Leute der *Democrazia cristiana* beschlossen hatten, ihre Bewegung unabhängig von der *Opera* selbst zu entwickeln, veranlaßte Leo XIII. einzugreifen. Am 18. Januar 1901 veröffentlichte er die Enzyklika *Graves de communi*, in der er die orthodoxe Konzeption einer *Democrazia cristiana* definierte. Einerseits legitimierte der Papst die Verwendung dieses Begriffes; andererseits aber beschränkte er erheblich seinen Bedeutungsbe- reich, indem er erklärte, daß dieser Begriff «jede politische Bedeutung ablegen müsse und nichts anderes mehr bedeuten dürfe, als eine wohltätige christliche Aktion zugunsten des Volkes». In der Absicht, die katholische Bewegung geeint zu erhalten, schärfte Leo XIII. danach ein, daß das Engagement der Gläubigen in der sozialen Ak-

tion den Direktiven der Hierarchie untergeordnet sein müsse. Überdies schloß er aus, daß sie sich in Formen ausdrücken dürfe, die der bestehenden Ordnung gefährlich werden könnten.

Die angesehene Zeitschrift der Jesuiten, «*Civiltà cattolica*», die einige Zeit zuvor Mißtrauen der christlich-demokratischen Orientierung gegenüber geäußert hatte, erläuterte überdies den Sinn des päpstlichen Eingreifens: Die Anerkennung der Autonomie der Arbeiterklasse bei ihrem Einklagen politischer und bürgerlicher Rechte und ihrer Auflehnung höre auf, ein diskutierbares Thema zu sein, sobald der Papst ihre religiöse Rechtgläubigkeit verneint habe. Während Toniolo und Meda diese Formulierung annehmen konnten, war Murri nunmehr weit davon entfernt. In einem Schreiben aus der zweiten Hälfte des Jahres 1901 definierte er die christliche Demokratie als «direkte Teilnahme des Volkes [...] in besonderem Hinblick auf die niedrigsten, aber zahlenstärksten Klassen, an den wirtschaftlichen oder politischen Institutionen», und zog daraus zugleich die Konsequenz, ein direktes Eingreifen der Arbeiter in die Führung der politischen Angelegenheiten und die Kontrolle der Produktionsmittel sei notwendig.

Jedenfalls suchte er im ersten Moment, eine Interpretation der Enzyklika vorzulegen, die seinen Thesen günstig war. Aber als die Heilige Kongregation für die außerordentlichen Angelegenheiten der Kirche am 27. Januar 1902 die Instruktion *Nessuno ignora (Jeder weiß)* veröffentlichte, in der sie den christlich-demokratischen Kreisen auferlegte, sich unverzüglich der *Opera dei congressi* unterzuordnen, wurde ihm klar, daß es für seine Auffassung keinerlei Raum mehr gab. Von diesem Augenblick an betonte Murri – jedoch ohne jemals zu einer völligen Loslösung der Politik von der christlichen Ethik zu gelangen –, daß das politisch-soziale Engagement vom religiösen Bereich unabhängig sei, und hob dabei besonders hervor, daß es notwendig sei, die politisch tätigen Katholiken von der Kontrolle der Hierarchie zu befreien⁴. Dann starb Leo XIII. Sein Nachfolger auf dem päpstlichen Thron, Pius X., stand der alten intransigenten Haltung der *Opera dei congressi* zwar sehr nahe, war aber andererseits überzeugt, eine Abschwächung des «*non expedit*» sei von Vorteil für die Wahrung der Ordnung und gegen das stete Vorrücken der Sozialisten. So kam es zu einer Wende: 1904 wurde die *Opera* aufgelöst; man erlaubte den Katholiken, wenn auch nur zur

Unterstützung einer Partei, an den Wahlen teilzunehmen, und zwar als praktisch den Liberalen untergeordnete Kraft, um gemeinsam mit ihnen die herrschende politische, wirtschaftliche und soziale Ordnung zu verteidigen. Im folgenden Jahr entstand eine neue Einheitsorganisation, die *Unione cattolica popolare* – die katholische Volksunion: Das Programm, von Toniolo entworfen, schaltete alle Elemente der *Democrazia cristiana* im Sinne Murris aus. Dort war in der Tat zu lesen, die Laienschaft müsse, indem sie «dem Klerus in seiner bewährten hierarchischen Führung die Oberaufsicht über die höchsten Prinzipien von Information und Leitung» anvertraue, «sich zur Verteidigung der Ideen der christlichen Sozialordnung einsetzen (...) und sie praktisch in die Institutionen und das Leben der Nation übertragen»⁵.

Während etliche der jungen Leute sich unterwarfen, beschloß Murri, eine neue autonome Gruppierung ins Leben zu rufen, die *Lega democratica nazionale* (November 1905). Obwohl sie interessante praktische Vorschläge unterbreitete, führte sie ein recht klägliches Leben, da sie sich mit einem fundamentalen Widerspruch auseinandersetzte: Der Anspruch auf Autonomie und Unabhängigkeit für den Katholizismus im politischen Bereich hinderte sie nicht an der Erklärung einer totalen Unterwerfung unter die Kirche in der religiösen Tätigkeit⁶. Die Enzyklika *Pieni l'animo* von 1906 verbot den Priestern, der Liga beizutreten. Ein Jahr danach wurde Murri – nunmehr dem sozialen Modernismus verbunden – *a divinis* suspendiert und 1909 exkommuniziert. Diese Maßnahmen und die Reaktionen des Priesters aus den Marken, der versuchte, die Liga in eine Art «kleine Kirche» (nach Art der aus Kreisen der französischen Eidverweigerer hervorgegangenen «Petite Eglise» – Anm. der Red.) zu verwandeln, die die Wahrheit gegen den «Verrat» Roms bewahrte, führten zum Ende der Experimente mit der *Democrazia cristiana*. Immerhin fuhr eine winzige Gruppe der Bewegung fort, die anfänglichen Thesen weiter zu vertreten und zu diskutieren, beschränkte sich aber, wie etwa G. Donati (1889–1931) in einer berühmten Rede (1915) auf die Feststellung, «man könne voll und ganz Katholik sein, ohne antidemokratisch zu sein und man könne sehr wohl demokratisch sein, ohne antikatholisch zu sein»⁷.

Einige Persönlichkeiten, die mit diesem Experiment verbunden gewesen waren, fanden sich jedoch nach dem Ersten Weltkrieg auf die Initia-

tive des sizilianischen Priesters L. Sturzo (1871–1959) zusammen. L. Sturzo hatte sich im Bereich der gewerkschaftlichen Tätigkeiten, die von Murris *Democrazia cristiana* sehr gefördert wurden, geschult, hatte sich dann nach dem Ausbruch der Gegensätze zur Hierarchie in eine rein lokale Tätigkeit zurückgezogen. Don Sturzo gründete 1919 den *Partito popolare italiano*. Dieser entstand «als nicht-katholische akonfessionelle Partei, als Partei mit stark demokratischem Ideengehalt, inspiriert von christlichem Gedankengut, ohne indes die Religion als Element politischer Differenzierung zu beanspruchen».

Vor dem Hintergrund dieser Konzeption hebt sich auch das Ende der politischen Einheit der Katholiken ab, so daß das Mißtrauen des Hl. Stuhles einer Bewegung gegenüber verständlich wird, die sich erneut von der Perspektive der Christenheit entfernt⁸. Tatsächlich ließ die Hierarchie diese Bewegung fallen, als sich die Möglichkeit eines direkten Einverständnisses mit dem Faschismus zur Erreichung der Vorteile und Privilegien abzeichnete, die sie seit langem anstrebte, obwohl sie die Schaffung einer Rechtsströmung, die als Vorbereitung für das Tätigwerden der Partei hätte dienen sollen, angeregt hatte. Im Gefolge der Lateranverträge (1929), durch welche die Kirche und der totalitäre Staat sich gegenseitig stützten, fuhren nur noch einige wenige Persönlichkeiten vom Exil aus fort, spezielle Themen und Argumente der *Democrazia cristiana* zu behandeln⁹.

III. Die *Democrazia cristiana* nach dem Zweiten Weltkrieg

Zwischen Sommer und Herbst 1942 bildeten sich zwei Gruppen – eine um A. De Gasperi (1881–1954) in Rom, die andere in Mailand um P. Malvestiti (1899–1964), die begannen, sich mit den Problemen der Präsenz der Katholiken in dem italienischen Staat, wie er nach den nunmehr für sicher gehaltenen Sturz der faschistischen Regierung zu erwarten war, zu befassen. Im Oktober des gleichen Jahres wählte man den Namen *Democrazia cristiana* zur Bezeichnung dieser Gruppen, in der Absicht, ihren Unterschied von der Volkspartei zu betonen. Im Juli 1943 veröffentlichte De Gasperi ein kleines Buch mit dem Titel *Idee ricostruttive della democrazia cristiana* – Ideen der *Democrazia cristiana* zum

Wiederaufbau. In dieser Schrift, an der im übrigen verschiedene Persönlichkeiten mitgearbeitet hatten, wurde das Programm dieses neuen politischen Organismus umrissen: die demokratische Plattform – Pluralismus, Dezentralisation, gewählte Volksvertretung – verbunden mit den Ansätzen zu sozialen Reformen. Ihr Verhältnis zur Kirche ist hinreichend deutlich herausgestellt: Dem Verzicht auf konfessionelle Gebundenheit steht auf der anderen Seite die Forderung nach politischer Einheit der Katholiken gegenüber unter Einbeziehung der Hierarchie; die Kirche wird dabei betrachtet als inspirierende Kraft für die moralischen Werte des sozialen Lebens und als breiter Weg der gemeinsamen Zustimmung des Volkes zur Demokratie¹⁰.

Die Haltung des Hl. Stuhles, die in den letzten Jahren des Konfliktes eher uneinheitlich gewesen war, ohne von vornherein Beziehungen zu spontan entstandenen katholischen politischen Bewegungen, seien sie rechts oder links orientiert¹¹, abzulehnen, neigt nunmehr sehr rasch zu einer Förderung der *Democrazia cristiana*. Man hebt in der Tat eine Anzahl von gemeinsamen Wertungen und Standpunkten hervor: an erster Stelle, daß die Kirche allein Trägerin einer echten Idee der Erneuerung für die ganze Gesellschaft sei; im übrigen daß allein die Katholiken als treue Söhne der Kirche die moralische Kraft besäßen, die für eine rechte Führung des Staates unerlässlich sei. Papsttum und führende Persönlichkeiten der *Democrazia cristiana* stimmen insgesamt darin überein, man müsse daran festhalten, daß der Aufbau einer echten Demokratie eine Art kirchlicher Garantie erfordere, so daß sich von der einen Seite weite Einflußbereiche des Lehramtes auf das politische und bürgerliche Leben eröffnen, und auf der anderen Seite die Katholiken sich ausschließlich der Regierung des Landes zur Verfügung stellen.

Diese ideologische Konvergenz hat eine genaue Entsprechung auf organisatorischer Ebene: Der *Democrazia cristiana* fehlt es in diesen Jahren an einem eigenen Apparat; sie bedient sich daher der Strukturen wie der Leute der Katholischen Aktion. Dabei halte man sich in diesem Zusammenhang vor Augen, daß nach der Auffassung von Pius XI. die Katholische Aktion gedacht gewesen war als Reservoir von Menschen, die den Weisungen der Hierarchie gehorchen und bereit sein sollten, die wichtigsten Stellen im sozialen Bereich zu besetzen im Hinblick auf den Aufbau eines «christlichen Staates».

Zweifellos ergaben sich zwischen 1945 und 47 auch Differenzen zwischen der von der Hierarchie angestrebten und der von der *Democrazia cristiana* praktizierten politischen Linie: Die Hierarchie tendierte nämlich zu einer frontalen Gegnerschaft den Linksparteien gegenüber; die *Democrazia cristiana* dagegen operierte behutsamer und neigte mit Rücksicht auf die internationale Situation zu einer Zusammenarbeit. Doch die beiden Perspektiven scheinen weniger alternativ als komplementär für die Erreichung einer katholischen Hegemonie, wie sie die Wahlen vom 18. April 1948 praktisch bestätigen, und zwar dank der Mobilisierung der «*Comitati civici*», der Bürgerausschüsse, einer Parallelorganisation zur Katholischen Aktion, deren Kader sie sammelte, wodurch der Liste der *Democrazia cristiana* weite Zustimmung aus Kreisen der Gemäßigten und Konservativen entgegengebracht wurde.

Jedoch gab es innerhalb der *Democrazia cristiana* eine Gruppe, die sich um G. Dossetti und die Zeitschrift «*Cronache sociali*» sammelte und aus einer maritainschen Perspektive heraus ziemlich darauf bedacht war, klar zu unterscheiden zwischen den Ebenen der spirituellen und der im eigentlichen Sinne politischen Tätigkeit¹². Das Bemühen um die kulturelle Erneuerung und Hebung der katholischen Laienschaft, die sie auf dem Boden dieser Grundsätze anstrebte, wurde blockiert von dem Willen, eine totale Unterordnung unter die Hierarchie zu bewahren, der man jedoch vorwarf, daß sie sich in einem Übermaß in die weltlichen Belange einmische. Andererseits geriet diese Gruppe recht schnell in eine politische Niederlage von erheblichem Gewicht. Nach der Entscheidung der italienischen Regierung für den Atlantikpakt und den Wahlen des Jahres 1948, die den endgültigen Untergang des Dreiparteienbündnisses – der Allianz der *Democrazia cristiana* mit der sozialistischen und der kommunistischen Partei – markierten, versteiften sich die Dossetti-Leute auf eine Fortsetzung der Linie einer fortschrittlichen Reformpolitik, wie sie in dem Einverständnis der drei großen Volksparteien des Landes herangereift war, jedoch nunmehr in einem ausgeprägt zur Mitte tendierenden politischen Kontext. De Gasperis höchst wahrscheinlich vom Heiligen Stuhl angeregte Reaktion war einigermaßen hart: Der Gruppe wurde vorgeworfen, sie wolle die politische Einheit der Katholiken für die Kommunisten öffnen und sie letztlich infragestellen. So kam es 1951 zur

Selbstauflösung dieser Bewegung. Indessen beschritt Dosetti seinen eigenen Weg, der ihn zur Entscheidung für das Priestertum und dann für das Mönchtum führen sollte.

Dieser Vorgang dürfte sehr kennzeichnend für die Lage in Italien sein: Der Wille der Hierarchie, im politischen und bürgerlichen Bereich tätig zu werden, bedeutete zugleich den Verzicht auf eine Politik einschneidender Reformen. Und man darf auch nicht vergessen, daß De Gasperis Linie jenseits seiner gemäßigten und von der Idee der Christenheit geleiteten persönlichen Auffassung auch auf einen größeren Zusammenhang zurückzuführen ist, in dem die angesehene Zeitschrift «Civiltà cattolica» und konservative Kreise der Kurie mit der Gründung einer streng konfessionellen und politisch rechts orientierten katholischen Partei drohten¹³. Der Versuch, den alten Don Sturzo für das Bemühen einer Öffnung der römischen Verwaltung für Monarchisten und Neofaschisten zu gewinnen (1952), markiert den Höhepunkt, aber auch den Zusammenbruch dieser Bemühungen.

So legte sich die Partei auf eine mittlere Linie fest, die über alle politischen Wechselfälle, wie beispielsweise den mißlungenen Versuch hinweg, der Democrazia cristiana einen Mehrheitsbonus gewähren zu lassen (1952), das stetige Bemühen mit sich brachte, einen Ausgleich zwischen den Interessen der bürgerlichen Gesellschaft zuwege zu bringen, ohne dabei den Bereich der Privilegien oder der Machtzentren anzurühren. Hier zeichnen sich die Grundzüge der italienischen Democrazia cristiana ab: Der anfängliche Plan einer globalen Erneuerung der Gesellschaft, garantiert durch die Verankerung in der Kirche, war zusammengebrochen; daraus erwuchs auf allen Ebenen der politischen Macht eine besorgte Geschäftigkeit, die über ein dichtes Netz von Klientelbeziehungen die Sicherung der wohlverworbenen persönlichen wie kirchlichen Rechte garantieren sollte¹⁴.

Die Nachfolge Fanfanis auf De Gasperi (1954) hat eine organisatorische Stärkung gebracht sowie eine größere Unabhängigkeit vom kirchlichen Apparat, eine gewisse Lösung von den Bindungen an die Privatindustrie, verbunden mit der Schaffung einer staatlichen Industrie im Gefolge; doch stellte sie sich im wesentlichen als Generationswechsel dar ohne Auswirkungen auf die politische Linie und vor allem ohne irgendeine kulturelle Vertiefung im Sinne jener «christlichen Inspiration» der Partei, von der ständig die

Rede war¹⁵.

Die katholische Welt Italiens hat natürlich auch Persönlichkeiten hervorgebracht, die dieser Situation gegenüber äußerst kritisch waren, wie Don P. Mazzolari (1890–1959), der in der von der kirchlichen Obrigkeit unter Zensur gestellten Zeitschrift «Adesso» (= «Jetzt») auf der Notwendigkeit einer «christlichen Revolution» bestand. Überdies sei an die drei Vorschläge erinnert, die Don L. Milani (1923–1967) angesichts des Zusammenbruchs jeglichen Vertrauens auf eine wirkliche soziale und religiöse Erneuerung des Landes innerhalb der Democrazia cristiana formulierte: Zurück zum *non expedit* (= vom Hl. Stuhl ausgesprochenes Verbot an die italienischen Katholiken, sich am politischen Leben zu beteiligen – Anm. d. Red.) zur Vermeidung jeglichen Kompromisses mit der staatlichen Gewalt; effektive Verwirklichung der Gerechtigkeit, wie sie von der Soziallehre sanktioniert ist; klare Unterscheidung der Funktionen des Klerus und der Laienschaft, wobei ersterem eine Rolle prophetischer Verkündigung zugestanden wird. Die verschiedenen in diesem Standpunkt enthaltenen Möglichkeiten zeigen, wie sehr noch immer die Optik der Christenheit bestand. Sie zeigen aber auch das Anwachsen der Kräfte der Kritik an den Beziehungen, die die Kirche auf dem Weg über die Democrazia cristiana zur bürgerlichen Gesellschaft unterhielt¹⁶.

Der Pontifikat Johannes' XXIII. mit seinem schlichten Stil des Dienens, seiner Unterscheidung zwischen Bewegungen und Ideologien, seinem Appell an alle Menschen guten Willens, seiner Distanzierung von den Machtzentren schien einen Wendepunkt darzustellen, den das Zweite Vatikanum nur teilweise übernahm. In seinen Dokumenten, vor allem in den die Beziehungen zwischen Kirche und Welt betreffenden, steht die Linie des reinen christlichen «Zeugnisses» bisweilen in einem Gegensatz zu der der sozialen «Präsenz» der Kirche zur Erreichung einer wirksameren und funktionalen Integration in den Bereich der Macht.

In diesem Zusammenhang gelang es der Democrazia cristiana, eine Allianz mit den Sozialisten einzuleiten und damit eine Mitte-links-Politik, wie sie anfangs der «Osservatore Romano» und die «Civiltà cattolica» und sogar eine Erklärung des Heiligen Offiziums klar und deutlich verurteilt hatten. Und diese Entscheidung wurde noch flankiert von der Forderung nach Autonomie der Partei, formuliert von A. Moro

(1916–1978) auf dem Kongreß von 1962 als «Verantwortlichkeit und Risiko» des «Zeugnisses für die christlichen Werte im sozialen Leben». Dennoch führte das Zögern der Partei dem Geist des Zweiten Vatikanums gegenüber zu einem ständigen Hin und Her in dem katholischen Milieu, das traditionell mit der *Democrazia cristiana* verbunden war, und zu Tendenzen, sich von ihr zu trennen¹⁷. Die Besorgnis über diese Phänomene, die man durch eine vorsichtige, aber entschlossene Orientierung des Heiligen Stuhles in Richtung auf eine ekklesiale Restauration beilegen wollte, führte zu einer erneuten Einschärfung der Notwendigkeit einer politischen Einheit der Katholiken. Die beiden Referenden zur Abschaffung der neu eingeführten Scheidungs- (1974) und Abtreibungsgesetze

(1981) bedeuteten auf der einen Seite eine Niederlage für die Prinzipien der *Democrazia cristiana*, führten aber andererseits zu einer erneuten Stärkung der Beziehungen zwischen Hierarchie und Partei.

Nach dem Tod Pauls VI. (1978), der die Notwendigkeit einer Partei christlichen Geistes betont und sich bemüht hatte, für sie eine gewisse Autonomie zu garantieren, verstärkte sich wieder der Druck für eine Rückkehr zu vorkonziliaren Konzeptionen. Andererseits zeigt sich deutlich die Tendenz, den Kern der ganzen Problematik und ihrer konkreten Entwicklung in Frage zu stellen: Ist die Zuhilfenahme einer christlichen Partei nicht eher ein Hindernis für die Evangelisierung der säkularisierten demokratischen Gemeinwesen, als eine wirkliche Förderung?

¹ V. E. Giuntella, *Il cattolicesimo democratico nel triennio giacobino: Cattolicesimo e lumi nel Settecento Italiano*. Hg. von M. Rosa (Rom 1981) 267–294.

² G. Toniolo, *Democrazia cristiana. Concetti e indirizzi*, I. (Vatikanstadt 1949) 26.

³ G. Are, *I cattolici e la questione sociale in Italia, 1894–1904* (Mailand 1963) 26–58.

⁴ Romolo Murri nella storia politica e religiosa de suo tempo. Hg. von G. Rossini (Rom 1972).

⁵ G. Toniolo, *Iniziative culturali e di aziona cattolica* (Vatikanstadt 1951) 13.

⁶ C. Giovannini, *Politica e religione nel pensiero della Lega Democratica Nazionale* (Rom 1968).

⁷ G. Donati, *Scritti politici*, hg. von G. Rossini (Rom 1956) 249.

⁸ G. Miccoli, *Chiesa e società in Italia fra '800 e '900: Fra mito della cristianità e secolarizzazione* (Casale Monferrato 1985) 82–85.

⁹ G. Fanello Marcucci, *Alle origini della democrazia cristiana, 1929–1944* (Brescia 1982).

¹⁰ P. Scoppola, *La proposta politica di De Gasperi* (Bologna 1977).

¹¹ G. Ruggieri – R. Albani, *Cattolici comunisti? Originalità e contraddizioni di un'esperienza lontana* (Brescia 1978).

¹² G. Miccoli, *chiesa, partito cattolico e società civile* (1945–1975), aaO. 397–409.

¹³ A. Riccardi, *Il «partito romano» nel secondo dopoguerra, 1945–1954* (Brescia 1983).

¹⁴ G. Baget-Bozzo, *Il partito cristiano al potere, Florenz 1974*.

¹⁵ P. Scoppola, *Democrazia cristiana: Dizionario storico del movimento cattolico in Italia*, hg. von F. Traniello und G. Dampanini, I/2 (Casale Monferrato 1981), 257–277.

¹⁶ G. Miccoli, *Don Lorenzo Milani nella chiesa del suo tempo*, aaO. 428–454.

¹⁷ G. Martina, *La chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, (Rom 1977).

Aus dem Italienischen übersetzt von Karlhermann Bergner

DANIELE MENOZZI

1947 in Reggio Emilia, Italien, geboren. 1970 Doktorat in Kirchengeschichte an der Universität Bologna. Mitglied des Instituts für Religionswissenschaften in Bologna. Lehrte an der Universität Bologna zunächst moderne Geschichte und lehrt jetzt ebendort Kirchengeschichte. Derzeit Hauptredakteur der Zeitschrift «Cristianesimo nella storia». Hat die Beziehungen zwischen dem Christentum und der Aufklärung erforscht («Philosophes» e «Chrétiens éclairés», Brescia 1976); außerdem die Beziehungen zwischen dem Christentum und der Französischen Revolution (*Lecture politiche di Gesù dall'ancien régime alla Rivoluzione*, Brescia 1980; Übersetzung ins Französische: *Les interprétations politiques de Jésus de l'ancien régime à la révolution*, Paris 1983). In mehreren Essays hat er sich mit den Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft (*L'église et l'histoire: La chrétienté en débat*, Paris 1984) und mit den Problemen der Nachkonzilszeit befaßt (*L'opposition au concile: La réception de Vatican II*, Paris 1985). Anschrift: via Mazzini 150/2, I-40127 Bologna, Italien.