

Emile Poulat

Katholizismus und Moderne

Ein Prozeß wechselseitigen
Ausschlusses

Es ist allgemein bekannt und ein Gemeinplatz, daß die Kirche die Moderne zumindest bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil mit unerbittlicher Härte verdammt und verworfen hat. Damit bestätigt sich die historische These, die zum ersten Mal italienische Geschichtswissenschaftler mit dem Namen «unbeugsamer Katholizismus» belegt haben. Diesem stand eine versöhnlichere, gemäßigttere Haltung gegenüber, der es um Anpassung, um eine «Aussöhnung», um Beschwichtigung ging. Dieser Geisteshaltung begegnete man in unterschiedlichen minoritären Richtungen, die man unter der Bezeichnung «*liberaler Katholizismus*» zusammenfaßte.

Dieses simplifizierende Schema ist alles andere als befriedigend, auch wenn diese Kluft seit Jahrhunderten immer wieder aufbricht und unter den Katholiken einen nie enden wollenden Streit am Leben hält, der sich um jenes historische Ereignis dreht, an dem sich die Geister scheiden: das Entstehen der «modernen Gesellschaft» und der «modernen Freiheiten» im Zuge der französischen Revolution, oder — allgemeiner gesprochen — im Zuge jener ungeheuren Erschütterung, die sowohl Europa als auch Amerika durcheinandergewirbelt hat und die man deshalb auch gelegentlich «atlantische Revolution» nennt.

Diese *Revolution* hat auch vor der Kirche nicht halt gemacht. Sie hat sie zugleich ihrer alten Stellung beraubt und sie in die Defensive gedrängt. Vormalig *privilegiert* und mit Autorität ausgestattet, muß sie nun, was ihr Selbstverständnis und ihre Lehre betrifft, reagieren. Durch ihre Gegnerschaft zu jeder Art von Be-

wegung und Fortschritt wird sie *reaktionär*. In ihrem Inneren wird sie in eine umfassende geistige Auseinandersetzung hineingezogen, die zur Zerreißprobe wird: die Auseinandersetzung um das Verhältnis zwischen der Reform der alten Ordnung und der Hinwendung zu neuen Grundüberzeugungen, jenen «modernistischen Irrtümern», die Pius IX. in seinem *Syllabus* von 1864 aufgelistet hat.

Und so sollte ein legitimistischer Katholizismus Thron und Altar, die vergangene politische Ordnung und die Wahrheit des Glaubens, die Wiederherstellung des Vergangenen und die normative Ordnung miteinander verbinden. In Frankreich spricht man von «Ultras». Auf der anderen Seite war es ein liberaler Katholizismus, der es verstand, den Dingen eine andere Richtung zu geben. Weit davon entfernt, sich auf den Bereich des Politischen zu beschränken, übte er weder an den Rechten der Kirche noch an der Glaubenslehre Verrat und verstand es doch, der faktisch etablierten neuen Ordnung gerecht zu werden. Diese «liberalen» Katholiken wollten die Toten ihre Toten begraben lassen, denen sie die Zuneigung zu ihrer Zeit und zu ihrem Land zugestanden.

Diese beiden Parteien standen einander frontal gegenüber, und jede Diskussion war unmöglich. Wenigstens war es einfach. Wenn die Geschichte sich nicht in diesem wechselseitigen Ausschluß erschöpft, dann deshalb, weil beide Parteien im Grunde auf einen traditionellen Katholizismus abzielten, der weder «ultra» noch liberal war, und der sich an Rom orientierte. Die Religionskriege zwischen Katholiken und Protestanten hatten das Prinzip «*cuius regio eius et religio*» zum Ergebnis, das in Europa dem Regalismus zum Triumph verhalf: Der Fürst ist das zeitliche Oberhaupt der Religion seines Landes, und in katholischen Ländern bleibt die Autorität des Papstes auf den geistlichen Bereich beschränkt. In Frankreich kam es zur Gallikanismus-Erklärung des Klerus (1682). Die Revolution sollte zum paradoxen Ergebnis führen, daß der Regalismus verschwand und der Papismus gefördert wurde, von Gregor XVI. bis in unsere Tage.

Für das Papsttum bedeuteten weder das aufgeklärte 18. noch das absolutistische 17. Jahrhundert eine gute Epoche. Weder Pius VI., der die Zivilverfassung des Klerus (1791) verurteilte, noch Pius VII., der die Demokratie willkom-

men hieß, verspürten eine große Sehnsucht nach dem Ancien Régime. Pius IX., der der Einheits- und Freiheitsbewegung in Italien (Risorgimento) feindlich gegenüberstand, wurde von den Italienern mehr geliebt als sein Nachfolger. Von den «Ultras» und den Liberalen gleichermaßen bedrängt, versuchte das Papsttum nicht, einen Mittelweg zwischen beiden Richtungen einzuschlagen, es fand sich vielmehr vor einem schwerwiegenden Problem der Unterscheidung und Anwendung.

Auf eine kurze Formel gebracht: Der Heilige Stuhl konnte den Reformen der neuen Ordnung zustimmen (das Paradebeispiel ist das französische Konkordat von 1801), und gleichzeitig die neuen Prinzipien, die diese Ordnung rechtfertigten, verdammen. Die Reformen hatten kontingenten Charakter: Man konnte sie für gut befinden und sie zugleich als ungeeignet oder riskant betrachten. Man konnte sie aber auch als in sich schlecht ablehnen und sich ihnen dennoch unter Berufung auf übergeordnete Gesichtspunkte unterwerfen. Voraussetzung war allerdings, daß die Reformen letztlich nicht die Grundsätze verdunkeln oder selbst zu einer Grundsatzfrage würden.

Um 1860 führten die Liberalen die berühmte Unterscheidung von These und Hypothese ein. Die Vertreter der klassischen Theologie hielten diese Unterscheidung für unglücklich, denn die These ist immer abstrakt, und wenn man unterstellt, daß sie irgendwo auf Erden vollkommen verwirklicht sei, so bleibt diese konkrete Situation eine «Hypothese». Die in der Geschichte sich realisierende Christenheit konnte nie etwas anderes sein als eine Hypothese. Die These ist die Christenheit der Theologie, d. h. eine politische Theologie auf der Grundlage der Unterscheidung und Verbindung der «zwei Gewalten». Und diese Theologie rührt an die Grundlagen der «modernen Ideen» der Aufklärung und des daraus resultierenden Säkularisierungsprozesses. Von daher vollzog sich der Streit um die Moderne auf drei voneinander unterschiedenen, aber dennoch aufeinander bezogenen Ebenen.

1. Ein innerkatholischer Streit: Es scheint so, als sei der Gegensatz niemals eine Dichotomie zwischen denen, die die «Moderne» (abstrakter Begriff, der innerhalb des katholischen Wortschatzes bis in die jüngste Zeit, d. h. bis vor drei oder vier Jahrzehnten, ein Fremdwort darstellte) akzeptierten, und denen, die sie ablehnten,

gewesen — auch nicht während der Phasen, in denen sich der Streit am stärksten zuspitzte und in denen die Polemik für Verwirrung sorgte. Es geht um das Bemühen um Unterscheidung nach dem Modell, wie ein Gewissenskonflikt gelöst wird, zwischen «Ultras», Vertretern eines intransigenten Katholizismus, und Liberalen. Es geht um gegensätzliche Interpretationen einer historischen Wirklichkeit in ihren theoretischen und inhaltlichen Aspekten. Die Auseinandersetzung ist kasuistisch und hermeneutisch zugleich, einer Geisteshaltung verpflichtet, die niemals auf eine zeitlose Idealität reduziert werden kann.

Die konkreten Auseinandersetzungen, ob sie nun einen besonderen Status hatten oder alltäglich waren, sind wesentlich: Es sind die wirklichen Schauplätze der Debatte, die sich niemals einfach in Wiederholungen erschöpft, sondern in jeder Phase die konkrete Situation miteinbezieht. Diese zwei Jahrhunderte sind voll von geistigen Duellen in der Art der Konfrontation zwischen Las Casas und Sepúlveda im 16. Jahrhundert. Beide stritten miteinander unter Berufung auf die Forderungen ihres Gesetzes, das sie angesichts einer völlig neuen Situation auslegten. Es ist die anspruchsvolle und unerlässliche Aufgabe der Historiker, der Spur der Zeit zu folgen und die Verschiebungen und Brüche in der Debatte festzustellen, deren sich die damals Beteiligten kaum bewußt waren. Als Analogie kann die abenteuerliche Geschichte des Thomismus dienen, eine Geschichte durch Jahrhunderte, die sich am Geist des hl. Thomas («ad mentem Sancti Thomae») orientieren wollten, bis hin zu Leo XIII., der den Thomismus zum Gerüst des «ordo rerum futurus» im Geist des Sozialkatholizismus machen wollte.

2. Die tatsächliche konfliktsche Austragung der Debatte: Jefferson, der die Grundsätze, auf die sich die amerikanische Unabhängigkeitserklärung (1776) berief, formulierte, wies immer wieder — besonders gegenüber seinen französischen Freunden — auf die große Kluft zwischen Theorie und Wirklichkeit hin. Er betonte ständig, daß selbst in den Vereinigten Staaten, wo die Voraussetzungen denkbar günstig waren, weder die Prinzipien der Unabhängigkeitserklärung noch die Artikel der Verfassung voll und ganz zur Anwendung gekommen waren. «Die Regierung des Volkes durch das Volk» war nicht mehr als ein Polarstern, von dem man sich leiten las-

sen mußte, und kein vorgefaßter Plan. Ebenso macht die katholische Kirche mit ihren Sicherheiten und Unsicherheiten diese Spannung zwischen einem angeblich allen gemeinsamen Glauben, einem Ideal geschichtlichen Handelns in unterschiedlichen Ausprägungen und der persönlichen Einschätzung von Erfordernissen oder Chancen des jeweiligen Augenblicks durch.

3. Die Existenz eines Fremdkörpers, eines dritten Feindes: Diese ganze Entwicklung im Katholizismus vollzieht sich in der Reflexion und im Handeln nicht innerhalb einer keimfreien Umgebung, sondern inmitten einer feindlichen Umwelt, die auf den Verlauf der Debatte zusätzlich ihren spezifischen Druck ausübt. Auf den Antiklerikalismus von rechts und links (der sich zum Atheismus steigern kann) erfolgt von seiten der Katholiken die Antwort des Antiliberalismus in Verbindung mit einem Antisozialismus, d. h. eine zweifache Abschottung. Katholizismus, Liberalismus, Sozialismus, ja sogar Anarchismus haben ein gemeinsames Merkmal in ihren gesellschaftlichen Beziehungen und noch mehr in ihren Ideen, zu denen sie sich bekennen: die Unbeugsamkeit.

Die Schwierigkeit liegt genau darin, daß man die «Moderne» nicht als eine Substanz herausfiltern kann. Man muß sich immer wieder auf den Boden des Konkreten, Alltäglichen mit seinen Unwegsamkeiten und verschiedenen Ebenen begeben. Angesichts der — offen geführten oder auch hinterhältigen — Offensive scharen sich die Katholiken um den Papst — nicht dicht genug für die einen, allzu dicht für die anderen; ihre Reaktion rechtfertigt wiederum eine noch stärkere Feindseligkeit.

Die Gespräche, die zu einer Annäherung führen sollen, werden immer zahlreicher — so zum Beispiel über die Gewissensfreiheit und die Inquisition. Das Mißtrauen wird zum Nährboden für Gerüchte und Phantasiegebilde. Eine erstaunliche Flut von Literatur, geprägt von Verdächtigung und Verschwörung, wächst an. In einigen Ländern Europas und Lateinamerikas kommt es zu einem wahrhaften Kulturkampf. Diejenigen, die sich um Vermittlung bemühten, indem sie beiden Lagern gerecht werden wollten, und die meinten, daß man lernen müsse, in einer Gesellschaft unterschiedlicher Überzeugungen zusammenzuleben, wurden bald von beiden Seiten «exkommuniziert».

Von den «Ultras» zu den Integralisten oder von den Liberalen zu den Progressiven kann man kaum eine Verbindungslinie ziehen. Es verhält sich vielmehr so, daß eine Situation andauert und unter neuen Bedingungen dieselben Konstellationen reproduziert. Auf jeden Fall geht es nicht um die berühmte Frage frei nach Hamlet, auf der Höhe seiner Zeit zu sein oder nicht zu sein. Jeder gehört seiner Zeit an, doch es gibt unterschiedliche Weisen, einer Zeit anzugehören in einer Gesellschaft, die sich nicht nach der Weltuhrzeit richtet, sondern viel häufiger nach ihrer eigenen Zeitrechnung. Andernfalls müßte man alles, was sich nicht widerspruchslos fügt, auf das Gewinn- und Verlustkonto setzen: die letzten Bauern, die sich verzweifelt der Agrarpolitik widersetzen, und die Arbeiter, deren die industrielle Entwicklung nicht mehr bedarf. Wenn man sich auf dieses Spiel einläßt, landet man bald beim Sarkasmus Péguy's: «Sie loben unter dem Etikett Moderne all das, was sie unter dem Etikett Kapitalismus verdammen.» Als Katholik kann man nicht einerseits die Errungenschaften der Säkularisierung begrüßen und andererseits ihre Wirkung in Richtung des Abschieds der Jugend von der Religion und des Zusammenbruchs der religiösen Kultur bedauern. Die Spaltung der Katholiken ist das Ergebnis dieser Situation, für die keine der drei Strömungen Abhilfe zu schaffen wußte und die auch nicht gemeistert worden wäre, wenn — was immer wieder gewünscht wird — die Einheit dieser Strömungen zustandegeworden wäre. Ihre großen, kühnen Hoffnungen wurden allesamt enttäuscht. Ihre zahlreichen und schweren Niederlagen kamen für sie immer überraschend. Der Antimodernismus hat auch heute noch unter ihnen tief Wurzeln geschlagen, und das nicht ohne gute Gründe, die jedoch alles andere als zureichend sind.

Die Christen haben keinen Grund zu zweifeln, wenn sie nicht die Tugend der Hoffnung mit ihren konkreten, kurzfristigen Erwartungen verwechseln: die Welt zurückzuerobern, unsere Geschwister wieder zum christlichen Glauben heimzuführen; eine neue Christenheit zu schaffen; oder die Katastrophe prophezeien; oder, etwas aktueller, den Glauben in dieser Zeit zu inkulturieren, dem menschlichen Handeln jenen Sinn zu geben, dessen es ermangelt . . . Sie sollen die «Moderne» weder verdammen noch sich ihr vorbehaltlos verschreiben, sondern viel-

mehr die radikale Prüfung, die sie ihnen auferlegt und die einzigartig in der ganzen Geschichte der Menschheit ist, durchstehen.

Die meisten haben sich heute mit der Moderne arrangiert, wobei sie ihr gegenüber durchaus kritisch bleiben. Sie verstehen es, aus ihr Vorteil zu ziehen, ohne ihren eigenen Beitrag zu leisten. Sie haben sich «akkulturiert», d.h. angepaßt, ohne daß ihnen tatsächlich eine Inkulturation gelungen wäre, von der sie so gerne sprechen. Sie unterwerfen sich ihr, aber sie lenken sie nicht oder beeinflussen ihre Richtung. Seit einem halben Jahrhundert hat es genug Christen an entscheidender Position in Politik und Wirtschaft gegeben. Man braucht sich in diesem Punkt keinen Illusionen mehr hinzugeben.

Der rote Faden für eine zeitgenössische Kirchengeschichtsschreibung dürfte nicht das Lob der von den Katholiken unternommenen Anstrengungen sein (die man weder unterschätzen noch leugnen sollte), sondern die Untersuchung der Hindernisse, mit denen sie konfrontiert waren. Die Geschichte der katholischen Antimodernität ist gleichzeitig die Geschichte des katholischen Antimodernismus — eine Perspektive, die in den uns zur Verfügung stehenden kirchengeschichtlichen Arbeiten noch nicht eingenommen wurde.

Im Guten wie im Schlechten hat die «Moderne» unseren Alltag und unseren kulturellen Horizont verändert. Wie sollte man all dem gegenüber fremd bleiben? Wie sollte man nicht diese ungeheure Entfaltung menschlicher Erfindergabe bewundern? Aber wie könnte man andererseits umhin, die Frage nach dem Preis zu stellen, nach den nicht eingelösten Verheißungen, nach den Illusionen? Viele glauben heute nicht mehr daran. Sie nennen sich selbst oder werden Postmoderne genannt. Doch diese Postmodernen sind zugleich auch Angehörige einer post-christlichen Zeit. Die Schwierigkeit stellt sich erneut auf höherer Ebene. Es ist keineswegs ein «Zurück». Der Glaube an eine Rückkehr zur Religion nach deren Niedergang zeugt von historischer Unkenntnis: Wenn das 19. und selbst der Beginn des 20. Jahrhunderts nur sehr schwach katholisch oder gar christlich geprägt waren, so waren sie doch unübersehbar religiös¹. Die Moderne hat zu jedem Zeitpunkt das Religiöse samt seiner Negation, die ihrerseits manchmal sehr religiös war, hervorgebracht, während das Handeln der Katholiken in

der Moderne zu jener «Entchristianisierung» beitrug, die sie zu bekämpfen glaubten. Das ist das größte Paradox unserer Zeit.

Um es auf eine Kurzformel zu bringen: Die Moderne ist das, was auf den Katholizismus folgt, wobei beide einen universalen Anspruch erheben. Sie war und ist immer noch eine ungeheure Revolution, die sich nicht an einem Tag vollzog und deren Fortgang sich unter unseren Augen ständig beschleunigt, ohne daß sie sich allzu sehr darum kümmern würde, wohin sie uns führt. Lange Zeit stimmten Katholiken und Sozialisten darin überein, ihrer Zukunft nicht Tribut zollen zu wollen. Sie ist in der Tat die einzig erfolgreiche Revolution; sie zwingt der ganzen Welt ihr Gesetz auf. Alle träumen von ihr und unterwerfen sich ihr. Sie ist zu unserem unüberschreitbaren Horizont geworden. Eine Soziologie der Moderne darf sich nicht auf ihre Werte, Widersprüche und Inhalte beschränken; sie muß vielmehr eine Soziologie ihrer Eroberungsdynamik und jenes unbesiegtigen Tages sein, der alle Kritik, und sei sie noch so fundiert, aufgefressen oder hinweggefegt hat. Keine Kritik, keine Niederlage, keine Sackgasse haben sie jemals aufgehalten. Für die katholische Kirche, die niemals das Monopol der Antimoderne besessen hat, ging es um eine Überlebensfrage angesichts eines Umsturzes, der sie kalt erwischte hatte und dessen Tragweite, Entwicklungen und Macht sie nicht ermessen konnte. Über lange Zeit hin war der Widerstand gegen das, was sie als «Zurückweisung» und als «Abfall» wahrnahm, ihr Kraftpotential, doch das entband nicht von einer Reflexion, deren Bedingungen weder gegeben noch definiert waren. Die Kirche verfügte über eine überlieferte Lehre auf der Grundlage der Katholizität: Was aber zählte das noch, als im Zuge der Moderne die Worte einen anderen Sinn bekamen, als der theologische Diskurs auf einmal angesichts der Herausforderungen des Geistes der Moderne und des sogenannten wissenschaftlichen Fortschritts seine Akzeptanz verlor?

Ob es sich nun um einen Bruch oder um Veränderung handelte, dieser Diskurs hat sich tiefgreifend gewandelt, ohne sich jedoch erfolgreich durchzusetzen. In seiner neuen Gestalt kommt er nicht besser an, aber er macht es denen, die sich darauf stützen, möglich, sich der Bewegung anzuschließen. Genau das sollte man streng genommen und ehrlicher Weise als katholischen

Modernismus bezeichnen, und nicht so tun, als sei dieser eine klar umgrenzte lokale Krise gewesen, die dank der Durchsetzungskraft eines heiligen Papstes im Keim erstickt werden konnte. Den bereits zurückgelegten Weg genau auszumessen ist eine der Bedingungen, um darüber urteilen zu können, was noch zu tun bleibt.

Man sollte weder die Vergangenheit noch die gegenwärtigen Schwierigkeiten schematisieren oder karikieren. Ist es eine Banalität, wenn man daran erinnert, daß am Anfang der Moderne eine Revolution des Subjektes stand, ein Erwachen des Bewußtseins — von langer Hand vorbereitet durch die vom Christentum geprägten Jahrhunderte —, ein Beharren auf der Autonomie des Menschen, der Triumph des Privaten? Ist es eine Banalität, daran zu erinnern, daß die große Errungenschaft der Menschheitsgeschichte vor zwei Jahrhunderten nicht, wie fälschlicherweise behauptet, die «Gewissensfreiheit» war — bereits Fénelon sprach begeistert von der uneinnehmbaren Festung der Freiheit des Herzens —, sondern die öffentliche Gewissensfreiheit für alle ohne Ausnahme? Wie könnte man folgende beiden Fragen übersehen: den Anspruch der Wahrheit und das Kriterium der Objektivität, und die Regierbarkeit der Gesellschaft und das Problem der Macht? Wäre es

denkbar gewesen, daß die liberale Revolution nicht als das «Verbrechen der Wahrheits- und Gesellschaftsbeleidigung»² bekämpft worden wäre? Das ist kein unnützer oder kleinlicher Streit.

Vergessen wir nie, daß der katholische Antimodernismus der Anfang jener katholischen sozialen Bewegung ist, in deren Zentrum die Katholische Aktion stand, eine fortschrittliche Kraft, die eine großartige historische Rolle spielte, aber die nur schwerlich als Frucht der Aufklärung und der Moderne gelten kann. Zwischen Liberalen und Katholiken bleibt das Gewissen der Zankapfel. Alles, was die Katholiken den Liberalen an Zugeständnissen zu machen bereit sind, erscheint diesen als zu wenig. Sind die Christen bereit, im Namen der Moderne zuzugestehen, daß das Gewissen souverän, autonom und in letzter Instanz selbstursprünglich ist, daß ihm eine eigene Autorität und damit gesetzgebende Kraft zukommt? *Dictamen conscientiae* oder *lex conscientiae*? Das ist eine Frage, die bei allzu vielen Debatten zu diesem Thema stillschweigend übergangen wird. Das *non possumus* hat seine Wurzeln in einer Intransigenz, die noch eine beachtliche Zukunft vor sich und gute Gründe für sich hat. Die Gefahr besteht darin, daß sie zu einem schlechten Alibi wird.

EMILE POULAT

¹ Vgl. das siebte Kapitel («Nouveaux christianismes et religion de l'humanité») in meinem Buch *Critique et mystique* (Paris 1984).

² Auguste Nicolas, *L'Etat sans Dieu, mal social de la France* (Paris 1872) 84. (S. 22: «ein sozialer Gottesmord»).

Geboren 1920 in Lyon; Soziologe und Katholizismusforscher; 1954 Mitbegründer der *Groupe de Sociologie des religions* (C.N.R.S.) und 1956 der *Archives de Sociologie des religions*; veröffentlichte u.a. *Histoire, dogme et critique dans le crise moderniste* (1962); *Catholicisme, Démocratie et Socialisme* (1977); *Eglise contre Bourgeoisie* (1977); *Liberté, laïcité* (1988). Anschrift: 14-18, rue de Bièvre, F-75005 Paris, Frankreich.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Bruno Kern