

Die katholische Kirche und die Zivilgesellschaft in historischer Sicht

Siegfried Weichlein

Eine immer grösser werdende Europäische Union ruft die Frage hervor, was sie eigentlich zusammenhält. Der Berliner Historiker Jürgen Kocka und andere favorisieren hierfür den Begriff der «Zivilgesellschaft». Die Zivilgesellschaft stelle aus ihrer Sicht ein gemeinsames Kennzeichen der europäischen und der transatlantischen Gesellschaftsgeschichte dar. Damit kommt am Horizont eine integrierte Geschichte der europäischen Gesellschaft im Singular in den Blick, die eine europäische Geschichte als Addition von Nationalgeschichten ablöst. Eine solche europäische Geschichte in einem emphatischen Sinne könnte damit nicht nur entlang forschungsstrukturierender Begriffe wie soziale Klassen, Politik oder Kultur, sondern auch entlang des Analysebegriffes Zivilgesellschaft geschrieben werden.¹

Was unter Zivilgesellschaft verstanden wird, hängt von der gewählten Perspektive ab. In der Literatur wurden bisher zwei Zugänge diskutiert. Eine bereichslogische Perspektive auf die Zivilgesellschaft fasste darunter den sozialen Raum zwischen dem Staat, der Wirtschaft und der Privatsphäre. Wichtig daran war, dass die Zivilgesellschaft nicht staatlich verfasst war, sondern den Zwischenraum zwischen den Individuen und dem Staat kennzeichnen sollte, also die Sphäre der gesellschaftlichen Selbstorganisation, der Assoziationen und Vereinsbildungen.² Zivilgesellschaft war insofern ein Gegenbegriff zur verstaatlicht gedachten Gesellschaft und stand in der Tradition der bürgerlichen Gesellschaft, die ihrerseits die vormoderne *societas civilis sive res publica* abgelöst hatte, die zuvor die Einheit von Staat und Gesellschaft umfasste.³

1 Vgl. Kocka, Jürgen: Zivilgesellschaft als historisches Projekt: Moderne europäische Geschichtsforschung in vergleichender Absicht, in: Dipper, Christof u. a. (Hg.): Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder, Berlin 2000, 475–484; Hildermeier, Manfred/Kocka, Jürgen/Conrad, Christoph (Hg.): Europäische Zivilgesellschaft in Ost und West. Begriff, Geschichte, Chancen, Frankfurt a.M. 2000.

2 Vgl. Hoffmann, Stefan Ludwig: Civil Society and Democracy in Nineteenth Century Europe. Entanglements, Variations, Conflict, WZB Papers, Berlin 2005.

3 Zur Begriffsgeschichte der Zivilgesellschaft vgl. Fein, Elke/Matzke, Sven: Zivilgesellschaft Konzept und Bedeutung für die Transformationen in Osteuropa, Osteuropa-Institut der

Daneben existiert die handlungslogische Sicht auf die Zivilgesellschaft. Aus ihrer Perspektive ist die Zivilgesellschaft ein spezifischer Modus sozialer Interaktion. Sie bezieht sich auf die Bedingungen auf der Akteursseite, genauer darauf, warum Individuen Zivilität zeigen, sich in selbstbestimmten Vereinen zusammenfinden und eine gewaltfreie Praxis einüben. Im Unterschied zur ersten ist diese akteursbezogene Definition normativ aufgeladen. Sie fragt nach den sozialmoralischen Ressourcen, warum sich Bürger in Konflikten kompromissorientiert verhalten, wie sich die Selbständigkeit des Individuums mit der Sphäre der Gesellschaft verträgt, letztlich warum Bürger sich selbst organisieren. Herfried Münkler explizierte diese normative Dimension der Zivilgesellschaft als Zusammenhang von Zivilgesellschaft und Bürgertugend, die sich wechselseitig voraussetzen und einander folgen.⁴ Dieser normative Begriff der Zivilgesellschaft rückt Pluralität, Gewaltfreiheit und Zivilität, diskursive Praxis, Kommunikation und das Interesse an der *res publica* in den Mittelpunkt. Aus dieser Sicht interessiert mehr die Entstehung der Zivilgesellschaft, ihr Prozessaspekt, ihre Handlungsmechanismen und Wirkungsweisen.

Beiden begrifflichen Zugriffen auf die Zivilgesellschaft sind drei Kennzeichen gemeinsam: die Zivilgesellschaft ist öffentlich, freiwillig und selbstorganisiert. Diese drei Kriterien geben damit so etwas wie das zivilgesellschaftliche Minimum ab, auf das sich alle Sozialwissenschaftler werden einigen können. Die Zivilgesellschaft setzt sich damit von der rein privaten Sphäre ab und stellt ein Gegenmodell zur Zwangsassoziation dar. Dieses letztere Merkmal wird noch dadurch verstärkt, dass zur Freiwilligkeit die Akteursrolle tritt: keine Zivilgesellschaft ohne zivilgesellschaftliche Akteure. Erst deren freiwillige Arbeit stellt die Zivilgesellschaft her.

Die hierin enthaltenen normativen Grundlagen der Zivilgesellschaft enthalten zwei problematische Vorentscheidungen. Zum einen legt die normative Sicht auf die Zivilgesellschaft nahe, dass sie nur vollständig oder gar nicht existiert. Schattierungen, Übergänge und Schnittmengen werden durch diese Perspektive verdeckt. Zum anderen und damit eng verbunden legen sie in aller Regel den völligen Ausschluss oder aber eine übergrosse Nähe zu den Religionen nahe. Die Beziehung zwischen Zivilgesellschaft und Religion wird aus normativer Sicht zumeist in einer binären Logik erfasst: Religion wird dann zum unerlässlichen Konstitutionsfaktor von Zivilgesellschaft oder aber zu ihrem Gegenteil.

In dieser Tradition stehen zahlreiche Analysen zum Verhältnis von Zivilgesellschaft und Religion. Religion ist dann entweder ein Teil oder das Gegenteil von

Freien Universität Berlin. Arbeitspapiere des Bereichs Politik und Gesellschaft, Berlin 1997, 10–16.

⁴ Vgl. Münkler, Herfried: Zivilgesellschaft und Bürgertugend. Bedürfnis demokratisch verfasste Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung?, Humboldt Universität Amritus vorlesung Berlin 1993.

Zivilgesellschaft. Der Tenor der Literatur geht mit einigen Ausnahmen zudem davon aus, dass das Verhältnis zur Zivilgesellschaft historisch und territorial zugeordnet werden kann. In dem Modell, wie es die Vereinigten Staaten verkörpern, stehen Zivilgesellschaft und religiöse Motivation in einem inneren Zusammenhang, während für den europäischen Raum von einem Gegensatz zwischen der Zivilgesellschaft und der gesellschaftlich-politischen Stellung der Kirchen ausgegangen wird.⁵ Aus dieser Sicht gelten die Kirchen nur in den USA mit ihrer etablierten Trennung von Staat und Kirche als zivilgesellschaftliche Akteure, während sie in Europa als Gegenspieler der Zivilgesellschaft gelten. In dieser Tradition steht die Problemsicht bei Jürgen Kocka: «Während auf dem europäischen Kontinent bürgerliche Milieus durch frühe Säkularisierung gekennzeichnet waren, blieb bürgerliche Kultur in anderen Fällen, so in England und in den USA, tief religiös.»⁶ Jürgen Kocka und die Forschergruppe zur Zivilgesellschaft am Berliner Wissenschaftszentrum verräumen das Verhältnis von Religion und Zivilgesellschaft.⁷

Das Verhältnis der Religion zur Zivilgesellschaft ist nicht einfach identisch mit demjenigen der Kirchen zur Zivilgesellschaft. In der Literatur wurde vor allem das Verhältnis der Religion zur Zivilgesellschaft behandelt. Auf dieser vergleichsweise allgemeinen Ebene liessen sich zahlreiche Berührungspunkte feststellen.⁸ Weniger Aufmerksamkeit hat dagegen das Verhältnis der Kirchen zur Zivilgesellschaft erfahren. Im Folgenden soll speziell das Verhältnis der katholischen Kirche in Deutschland zur Zivilgesellschaft untersucht werden soll. Zeitlich steht dabei das späte 19. Jahrhundert im Mittelpunkt. Mit der Konzentration auf die Kirchen treten andere Akteure als bei der Religion in den Blick. Die kirchliche Sphäre umfasst im Unterschied zur Religion die intermediären Vereine und Verbände. Stärker als die sozialmoralische Grundierung von Gesellschaft interessieren hier die kirchlichen Repräsentanten, ihre Verbindung zu ihren Mitgliedern, die gesellschaftliche Sprachfähigkeit dieser Grossgruppen und ihre Rückwirkung auf die politische Zivilität einer Gesellschaft. Stärker als bei den soziomoralischen und integrativen Argumentationsfiguren der Religionen rückt beim Thema Kir-

⁵ Zu Religion und *civil society* in Großbritannien und den USA vgl. Borutta, Manuel: Religion und Zivilgesellschaft. Zur Theorie und Geschichte ihrer Beziehung, WZB Papers, Berlin 2005, 20–22.

⁶ Kocka, Jürgen: Zivilgesellschaft. Zum Konzept und seiner sozialgeschichtlichen Verwendung, in: ders. u. a. (Hg.): Neues über Zivilgesellschaft aus historisch-sozialwissenschaftlichem Blickwinkel, Berlin 2001, 4–21, 14.

⁷ Kocka, Jürgen: Zivilgesellschaft in historischer Perspektive, in: Jessen, Ralph u. a. (Hg.): Zivilgesellschaft als Geschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2004, 29–44.

⁸ Belege bei Borutta, Religion.

che und Zivilgesellschaft das Moment des Konflikts und des Arsenal an zivilgesellschaftlicher Konfliktbearbeitung in den Mittelpunkt.

Die folgenden Ausführungen wollen zum einen die Ambivalenz von Zivilgesellschaft und Kirche beiderseits des Atlantiks herausarbeiten, was einer räumlichen Typenbildung im Verhältnis von Zivilgesellschaft und Kirche entgegensteht (1). Danach soll in drei Schritten die zivilgesellschaftliche Affinität der katholischen Kirche in Deutschland entlang ihres Verhältnisses zur Modernität (2), zu Selbstbestimmung und Emanzipation (3) sowie zu Freiheit und Kollektivität (4) analysiert werden. Der Beitrag schliesst mit einem methodischen Fazit zur Definition und zur Operationalisierung des Konzeptes Zivilgesellschaft (5).

1 Kirchen und Zivilgesellschaft jenseits und diesseits des Atlantiks

Die Verräumlichung des Verhältnisses von Kirchen und Zivilgesellschaft kann auf gute Gründe verweisen. Ihr stärkstes Argument findet sie im Freiraum der Kirchen in der modernen staatlichen Rechtsordnung. Das beste Beispiel hierfür ist die «erste Freiheit», die Religionsfreiheit. Die verfassungsmässige Organisation der Freiheit ist in den Vereinigten Staaten – und man wird hinzufügen können: auch in Grossbritannien⁹ – von Beginn an zusammen mit den Religionsgemeinschaften, im kontinentalen Europa aber gegen die Kirchen durchgesetzt worden. In Grossbritannien stehen dafür der Nonkonformismus und der Evangelikalismus des viktorianischen Zeitalters.¹⁰ In den Vereinigten Staaten distanzieren sich nicht nur die religiösen Gründerväter von jeder Form der obrigkeitstaatlichen Bevormundung und Reglementierung der Kirchen und wachten eifersüchtig über ihren Freiraum. Dieser zivilgesellschaftliche Raum der Freikirchen wurde mit der Zeit sogar ausgedehnt. Im 19. Jahrhundert trug dazu die Philanthropie weisser religiös eingestellter Frauen bei.¹¹ Das Gleiche galt für den Assoziationsgeist weisser Männer, der sich aus religiösen Wurzeln speiste. In dieser Tradition standen

9 Vgl. *Trentmann, Frank*: Introduction. Paradoxes of Civil Society, in: *ders. (Hg.)*: Paradoxes of Civil Society. New Perspectives on Modern German and British History, New York/Oxford 2000, 3–46.

10 Vgl. *Trentmann, Frank*: The Problem with Civil Society. Or Putting Modern European History Back into Contemporary Debate, in: *Glasius, Marlies u. a. (Hg.)*: Exploring Civil Society. Political and Cultural Contexts, London 2004, 26–35; *Maughan, Steven S.*: Civic Culture, Women's Foreign Missions, and the British Imperial Imagination, 1860–1914, in: *Trentman*, Paradoxes 199–222; generell: *Borutta*, Religion 20 f.

11 Vgl. *McCarthy, Kathleen D.*: American Creed. Philanthropy and the Rise of Civil Society 1700–1865, Chicago 2003.

noch das progressive movement und das social Gospel.¹² Die Beispiele liessen sich vermehren.

Umgekehrt trat das Streben nach Freiraum der organisierten und durch eine kirchliche Hierarchie repräsentierten Kirche auf dem Kontinent oftmals hinter politisch-kirchlichen *res mixtae* und einem staatlich-kirchlichen *condominium* über Angelegenheiten der Sozialisation zurück.¹³ Die Formel des Bündnisses von Thron und Altar überzeichnet zwar diesen Zusammenhang, gegen den sich mindestens so viel Oppositionsgeist regte, wie sie Zustimmung erfuhr. Die staatskirchenrechtliche Ordnung sah jedoch bis ins 20. Jahrhundert hinein in Deutschland und der Schweiz, sogar in Frankreich keine Trennung, sondern gemischte Systeme vor. Auch nach 1919 konnte in Deutschland nicht von einer Trennung, sondern nach einem Wort des Kirchenrechtlers Ulrich Stutz höchstens von einer «hinkenden Trennung» von Staat und Kirche die Rede sein.¹⁴ Bis zur so genannten Toleranzansprache Pius' XII. 1953 hat die katholische Kirche eine substantielle Religionsfreiheit und die Toleranz abgelehnt.¹⁵ Der Widerstand gegen Menschenrechte und Religionsfreiheit von Seiten der katholischen Kirche und Teilen der protestantischen Orthodoxie ergab sich aus ihrer politischen Defensivstellung, in die sie nach der Französischen Revolution geraten waren. Die kirchliche Hierarchie sah in der Volkssouveränität die Antithese zur Gottessouveränität. Erst die kirchlich-theologische Neupositionierung des Katholizismus im Zweiten Vatikanum beendete diese Dichotomie.¹⁶

Diese Verräumlichung der Typen des Verhältnisses von Kirchen und Zivilgesellschaft lehnt sich im Grunde eng an das Staat – Kirche Verhältnis an. Sie kommt zu ähnlichen Periodisierungen und staatskirchenrechtlich stabilisierten

12 Vgl. *Hoffmann, Stefan-Ludwig*: Geselligkeit und Demokratie. Vereine und zivile Gesellschaft im transnationalen Vergleich 1750–1914, Göttingen 2003.

13 Vgl. *Weichlein, Siegfried*: Von der Staatskirche zur religiösen Kultur. Die Entstehung des Begriffs der «Körperschaft öffentlichen Rechts» mit Blick auf die Kirchenartikel der Weimarer Reichsverfassung, in: *Hölscher, Lucian (Hg.)*: Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftungen in Europa, Göttingen 2007, 90–116.

14 Vgl. *Stutz, Ulrich*: Die päpstliche Diplomatie unter Leo XIII. nach den Denkwürdigkeiten des Kardinals Domenico Ferrata, Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1925, Phil.-hist. Klasse, Nr. 3/4, 54, Anm. 2.

15 Vgl. *Böckenförde, Ernst-Wolfgang*: Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg i. Br. 1990, 20; *Civiltà cattolica* 3.4.1948; ausführlich zu diesem Wandel: *Uertz, Rudolf*: Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965), Paderborn 2005.

16 Dieser Prozess wird detailliert nachgezeichnet bei *Uertz*, Gottesrecht 463 ff.

Raumbildungen. Aber schon innerhalb dieser stark juristisch geprägten Sichtweise, die auf die jeweiligen politischen Verhandlungsführer schaut, ergeben sich widersprüchliche Befunde. So muss zum einen das Bild einer von der Religionsfreiheit geprägten USA differenziert werden. Zwar wandten sich die Gründerväter der USA 1776 und 1787 entschieden gegen jede Form der Staatsreligion und unterbanden jedes Verbot von Religionsausübung. Daneben bestanden auf bundesstaatlicher Ebene jedoch Gesetze, die sehr wohl Religionsgemeinschaften diskriminierten bzw. die Religionsfreiheit einschränkten. So verbot der Supreme Court den Mormonen 1878 die Polygamie. Generell bevorzugte die gesamtstaatliche Gesetzgebung die protestantischen Freikirchen. Diese Diskriminierung war auf einzelstaatlicher Ebene noch ausgeprägter. Auch hier etablierte sich erst Mitte des 20. Jahrhunderts die religiöse Pluralität und eine Trennung von Staat und Kirche.¹⁷

Aber auch auf dem alten Kontinent gab es nicht nur die Vermischung von Staat und Kirche. Mindestens genauso wichtig war die staatsferne Selbstorganisation besonders der katholischen Kirchenmitglieder. In den bikonfessionellen Gesellschaften Deutschlands, der Schweiz und der Niederlande existierte ein ausgeprägtes katholisches Vereins- und Verbandswesen. Abgeschwächt galt dies auch für Frankreich und Italien. Die kirchlichen Vereine, oft in der Netzmetapher als «dichtes Netz katholischer Vereine» bezeichnet, bildeten ihrerseits einen wichtigen Bestandteil der gesellschaftlichen Selbstorganisation in Vereinen und Verbänden. Sie waren öffentlich, und die Mitgliedschaft war freiwillig.¹⁸

Damit aber ergibt sich sowohl für die USA als auch für Europa ein differenziertes Bild, das Konvergenzen und Divergenzen zwischen Kirche und Zivilgesellschaft auf beiden Seiten des Atlantiks aufweist. Die Nähe und Ferne der Kirchen zur Zivilgesellschaft bestimmte sich in Mitteleuropa nicht nur durch die juristischen Gleichgewichtsregelungen im Verhältnis Staat – Kirche, sondern auch durch die intermediäre Ebene der kirchlichen Vereinswelt. Hier wurde selbstbestimmtes Handeln selbst dann noch eingeübt, wenn es kirchlicher Fremdbestimmung diente.

17 Vgl. *Schambeck, Herbert u. a. (Hg.): Dokumente zur Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*, Berlin 1993, 182; *Wilson, John F. u. a. (Hg.): Church and State in American History. Key documents, decisions, and commentary from past three centuries*, Boulder 2003; *Borutta, Religion* 28.

18 Die katholische Vereinskultur wird verglichen mit derjenigen der Liberalen, Konservativen und Sozialisten in: *Weichlein, Siegfried: Sozialmilieus und politische Kultur in der Weimarer Republik. Lebenswelt, Vereinskultur und Politik in Hessen, Göttingen* 1996.

2 Die katholische Vereinswelt und die unintendierte Durchsetzung von Modernität

Vereinsgründungen und -netzwerke waren typisch für katholische Mobilisierungen im Mitteleuropa der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.¹⁹ Diese Vereine stellten eine intermediäre Ebene zwischen Individuum und Staat dar. Intermediäre Organisationen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie Mitglieder haben und selbst Mitglied eines grösseren Verbandes sind. Sie beruhen auf einer freiwilligen Mitgliedschaft und sind selbst wieder Teil eines Netzes anderer, sie umgebender Organisationen. Sie sind eigenständig und stehen in Beziehung. Ausserdem beziehen sich Vereine auf das Gemeinwohl, sehen es aber gleichzeitig losgelöst von staatlichen Agenturen. Ihre Selbstregulierung erfolgt in friedlichen Aushandlungsprozessen. Diese Kriterien treffen auf das Netzwerk an kirchlichen Vereinen zu, das im Katholizismus ausgeprägter war als im Protestantismus.²⁰ Auslöser für die Selbstorganisation in Vereinen und Verbänden waren im katholischen Bereich zum einen die soziale Frage und zum anderen die Repräsentation und die Integration des katholischen Bevölkerungsteiles in eine mehrheitlich protestantische Gesellschaft, in der sich die soziale Chancenzumessung entlang der Kategorien Besitz und Bildung strukturierte.

Dem widersprach die antimodernistische ideologische Verhärtung der katholischen Kirche zur Mitte des 19. Jahrhunderts nur scheinbar. Die ideelle Radikalisierung und die sozialorganisatorische Ausdifferenzierung waren tatsächlich zwei Seiten desselben Vorgangs. Die Mitglieder übten in den Versammlungen, den Vorstandswahlen und allen Vereinsaktivitäten wechselseitige Anerkennung und Reziprozität ein. Sie stärkten kurzfristig den Zusammenhalt gegen äussere Gegner. Abschliessung und Soziabilität bildeten zwei Dimensionen des gleichen Prozesses. Sie traten am deutlichsten beim Volksverein für das katholische Deutschland, bei den katholischen Arbeitervereinen und den christlichen Gewerkschaften auf.²¹ Langfristig näherten diese Prinzipien die Katholiken der Zivilgesellschaft an.

19 Vgl. hierzu *Große Kracht, Hermann-Josef: Religiöse Fremdlinge in der modernen Welt? Ultramontane Katholiken im 19. Jahrhundert und die Frage nach den Entstehungskontexten einer zivilgesellschaftlichen Demokratie*, in: *Jessen, Zivilgesellschaft* 89–113, 97 ff.

20 Vgl. *Kaiser, Jochen-Christoph: Konfessionelle Verbände im 19. Jahrhundert. Versuch einer Typologie*, in: *Baier, Helmut (Hg.): Kirche in Staat und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, Neustadt an der Aisch 1992, 187–209.

21 Vgl. hierzu detailliert: *Heitzer, Horstwalter: Der Volksverein für das katholische Deutschland im Kaiserreich 1890–1918*, Mainz 1979; *Bachem-Rehm, Michaela: Die katholischen Arbeitervereine im Ruhrgebiet 1870–1914. Katholisches Arbeitermilieu zwischen Tradition und Emanzipation*, Stuttgart 2004.

Dieser Zusammenhang ist schon mehrfach beobachtet worden. Thomas Nipperdey hat darauf hingewiesen, dass in diesen zahllosen Vereinen und Verbänden – Josef Mooser schätzt, ein Drittel aller Katholiken sei Mitglied in einem Verein gewesen – quasi-demokratische Praktiken faktisch eingeübt wurden. Die Kompromissbildung, der Umgang mit Minderheiten und die Regelmässigkeit der Teilnahme förderten die Ausbildung einer eigenen Öffentlichkeit nach zivilen Gesichtspunkten.²²

Dieses scheinbare Paradox von Abschliessung und Soziabilität erklärt eine Reihe anderer Widersprüche, die auf den ersten Blick gegen eine Affinität der deutschen Katholiken zur Zivilgesellschaft sprachen. Der erklärte Antimodernismus des Katholizismus stand in Spannung zu den Menschenrechten und zur Pluralität, die beide die Zivilgesellschaft kennzeichnen. Das bedeutete indessen noch keine Unvereinbarkeit mit einer Modernität, die auf zivile Konfliktbearbeitung und die Anerkennung des Pluralismus setzte. Die ideologische Selbstbeschreibung der kirchlichen Hierarchie ist nicht identisch mit der sozialwissenschaftlichen Beschreibung ihrer Nähe und Ferne zur Zivilgesellschaft. Es wäre kurzschlüssig, von nur einem einzigen liberalen Weg in die politische Moderne auszugehen. Die Pluralität der Rationalitätskriterien begründete *multiple modernities* (Samuel Eisenstadt). Nicht nur Liberale, sondern auch Katholiken gingen ihren Weg in die Moderne. Zudem war die politische Moderne in sich nicht einheitlich und homogen. Der Verfassungsgedanke, die Volkssouveränität, das Parteiensystem und politische Wahlen gaben keinen inhaltlichen Konsens vor, sondern zielten auf Konfliktbearbeitung unter den Bedingungen gesellschaftlicher Pluralität.²³ Die politische Moderne war generell nicht gleichbedeutend mit der politischen und kulturellen Dominanz des Liberalismus.

Das katholische Vereinswesen war in sich selbst zutiefst widersprüchlich: zur Kampfansage an die liberale Moderne traten Aneignungsprozesse der politischen Moderne. Diese Aneignungen betrafen die neuen Mechanismen der Mobilisierung wie Presse, Petitionen, Demonstrationen und Kundgebungen. Im Pressewesen bewies das katholische Vereinswesen schon früh eine erstaunliche Mobilisierungskraft. Die Petitionsbewegung erreichte bereits 1848 ihren Höhe-

22 Vgl. Mooser, Josef: Christlicher Beruf und «bürgerliche» Gesellschaft. Zur Auseinandersetzung über Berufsethik und wirtschaftliche «Inferiorität», in: Loth, Wilfried (Hg.): Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart 1991, 124–142; Nipperdey, Thomas: Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung I, in: ders., Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte, Göttingen 1976, 174–205.

23 Vgl. Eisenstadt, Samuel N.: Die Vielfalt der Moderne, Weilerswist 2000.

punkt.²⁴ Die Modernität der katholischen Teilgesellschaft war nicht nur selbstbezüglich. Sie schloss auch Institutionen ein, die für die gesamte Gesellschaft galten. Katholische Parteien in Deutschland und später in Italien verteidigten das demokratische Männerwahlrecht gegen die Staatsstreichplanungen Wilhelms II. nach 1894. In Italien leistete die katholische Volkspartei PPI 1923 unter Führung des sizilianischen Priesters Don Sturzo Widerstand gegen das faschistische Wahlgesetz *Legge Acerbo*.

Kirche und Zivilgesellschaft standen damit in einem ambivalenten Verhältnis. Einerseits neigten katholische Parteien zur kulturellen Feinderklärung wie in ihren Schund- und Schmutzkampagnen gegen liberale und linke kulturelle Strömungen.²⁵ Sie zogen damit der kulturellen Meinungsfreiheit enge Grenzen. Andererseits insistierten sie auf der politischen Meinungsfreiheit schon deswegen, weil bei jeder Einschränkung auch die eigene Meinungsfreiheit in Gefahr war. Die deutschen Sozialistengesetze wurden 1878 von der Zentrumsparterie abgelehnt, weil sie zu sehr an die eigene Ausser-Recht-Stellung erinnerten.

3 Kirche, Selbstbestimmung und Emanzipation

Die Zivilgesellschaft weist eine grosse Nähe zum klassischen Begriff der bürgerlichen Gesellschaft auf.²⁶ Der Topos der Unbürgerlichkeit der Katholiken, ja der Antibürgerlichkeit des Katholizismus ist von der Forschung überholt worden. Studien zum Rheinland und den katholischen Studentenverbindungen haben das Bürgertum, seine Wertladungen, Unterscheidungsbedürfnisse und politischen Orientierungen in neuem Licht gezeigt.²⁷ Im Vereinswesen dominierten Laien, seien es Arbeiter, Mittelständler oder Bürger. Ein starker bürgerlicher Gemeinsinn und ein bürgerlicher Politikstil, der auf die Gleichberechtigung der Katholiken in der bürgerlichen Gesellschaft abzielte, prägte die Vereine. Die bürgerliche Selbstbestimmung der Katholiken richtete sich gegen staatliche Bevormundung und

24 Zur Frühphase vgl. Schneider, Bernhard: Katholiken auf die Barrikade? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848, Paderborn 1998; Pesch, Rudolf: Die kirchlich-politische Presse der Katholiken in der Rheinprovinz vor 1848, Mainz 1966.

25 Vgl. Langewiesche, Dieter: «Volksbildung» und «Leserlenkung» in Deutschland von der wilhelminischen Ära bis zur nationalsozialistischen Diktatur, in: Internationales Archiv für die Sozialgeschichte der Literatur 14 (1989) 108–125.

26 Auf die Unterschiede weist Münkler, Zivilgesellschaft und Bürgertugend, 1 ff., hin.

27 Vgl. Mergel, Thomas: Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum im Rheinland 1794–1914, Göttingen 1994; Dove, Christopher: Auch Bildungsbürger. Katholische Studierende und Akademiker im Kaiserreich, Göttingen 2006.

gegen die klerikalen und römischen Führungsansprüche. Dies lässt sich an mehreren historischen Prozessen aufzeigen.

a. Im Umfeld der 1848er Revolution emanzipierten sich Laien von Klerikern, ohne freilich deren religiöse Vorrangstellung zu gefährden. Dafür sprachen die Vereinsgründungswelle durch Laien (Piusvereine, Bonifatiusvereine) 1848/49 und die gross angelegte Petitionsbewegung.²⁸ Die starke Laienkomponente in der Revolution von 1848 knüpfte an die laizistischen Erweckungsbewegungen im Ultramontanismus des Vormärz an. Katholische Laienzirkel wie der Koblenzer Kreis und der Eos Kreis in München trugen die ultramontane Mobilisierung gegen die staatskirchliche Bevormundung und gegen die letzten Reste der katholischen Aufklärung.²⁹

b. Zum Laienmoment trat das bürgerliche Moment. Der politische Katholizismus wurde von katholischen Bürgern getragen. Diese Tendenz verstärkte sich bis 1914 noch weiter. Weniger die bekannten Zentrumsprälaten, sondern der katholische Adel konkurrierte mit katholischen Bürgern.³⁰

c. Bürgerlich-katholischer Gemeinsinn emanzipierte sich nicht nur vom Klerikalismus und dem katholischen Adel bei fortbestehender Anhänglichkeit an den Primat Roms, sondern auch von der Bevormundung durch staatliche Behörden. Hierfür ist der Kulturkampf in Deutschland ein besonders gutes Beispiel. Er verstärkte die Reserve gegenüber dem preussischen Staat. Katholiken identifizierten sich dafür stärker mit der intermediären Ebene der Vereine, die gleichsam ein biographieumspannendes Vereinscurriculum boten: vom Messdiener bis zum katholischen Männerverein.³¹ Der Kulturkampf war so gesehen ein weites Experimen-

28 Vgl. Heinen, Ernst: Katholizismus und Gesellschaft. Das katholische Vereinswesen zwischen Revolution und Reaktion (1848/49–1853/54), Idstein 1993.

29 Vgl. Weichlein, Siegfried: Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert, in: Fleckenstein, Gisela/Schmiedl, Joachim (Hg.): Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, Paderborn 2005, 93–109; Weber, Christoph: Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein, München 1973; Götz von Olenhusen, Irmtraud: Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg, Göttingen 1994; Kapfinger, Hans: Der Eoskreis 1828 bis 1932. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des politischen Katholizismus in Deutschland (Zeitung und Leben 2), München 1928.

30 Diese Tendenz wird detailliert für die preussische und die deutsche Zentrumsfraktion nachgezeichnet in: Loth, Wilfried: Katholiken im Kaiserreich. Der politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschland, Düsseldorf 1984.

31 Vgl. dazu Weichlein, Siegfried: Nationsbilder und Staatskritik im deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, in: Altermatt, Urs/Metzger, Franziska (Hg.): Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, 137–151.

tierfeld für das Emanzipationsstreben vom preussischen Staat durch öffentliche Proteste, Spendensammlungen bis hin zum Verstecken von Klerikern, die auf der Flucht vor der preussischen Staatsmacht waren. Münsteraner Bürger kauften das Mobiliar der zur Versteigerung ausgeschriebenen Bischofswohnung auf und übergaben es wieder dem Bischof. Katholische Journalisten wandten sich offensiv gegen die staatliche Repression und wurden selbst ihr Opfer. Die Beispiele liessen sich beliebig vermehren.³²

Das Ergebnis dieses Blicks auf die intermediäre Ebene katholischer Vereine ist ambivalent. Im Kulturkampf blieb die Kirche, speziell die römische Kirchenleitung, streng antimodernistisch eingestellt. Die Mittel des Kulturkampfes dagegen waren antistaatlich, selbstorganisiert, freiwillig und öffentlich. Das Ziel der katholischen Seite im Kulturkampf war die Emanzipation vom Staat. Eine Affinität zur Zivilgesellschaft kann der katholischen Kirche daher schwerlich abgesprochen werden. Der Bezug auf das Gemeinwohl der gesamten Gesellschaft war zwar konfessionell gebrochen. Im Unterschied zum auf das Bürgertum beschränkten Liberalismus war die katholische Vereinskultur jedoch sozial inklusiv.

Wie kann diese Widersprüchlichkeit begrifflich gefasst und theoretisch begründet werden? Die Ambivalenz der katholischen Kirche zur modernen Gesellschaft ist schon häufiger analysiert worden.³³ Die begrifflichen Modelle, um diese Spannung auszudrücken, arbeiten mit Paradoxa. Der Münsteraner Theologe und Historiker Hermann-Josef Grosse Kracht argumentiert mit zwei Begrifflichkeiten, die beide die Sperrigkeit, aber auch die Affinität der Kirche zur Zivilgesellschaft umschreiben sollen.

Intendiert und unintendiert

Die Nähe der katholischen Kirche zur Zivilgesellschaft war das Ergebnis von Intentionen und von «unbeabsichtigten Integrationsleistungen der katholischen Vereine».³⁴ Intentional wirkten die Arbeitervereine und die Christlichen Gewerk-

Zur Milieutheorie vgl. Hübinger, Gangolf: «Sozialmoralisches Milieu». Ein Grundbegriff der deutschen Geschichte, in: Sigmund, Steffen u. a. (Hg.): Soziale Konstellation und historische Perspektive. Festschrift für M. Rainer Lepsius, Wiesbaden 2008, 207–227.

32 Vgl. Ross, Ronald: The Failure of Bismarck's Kulturkampf. Catholicism and State Power in Imperial Germany, Washington D. C. 1988; Borutta, Religion 33; Scholle, Manfred: Die preußische Strafjustiz im Kulturkampf 1873–1880, Marburg 1973.

33 Vgl. Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, 24–31, 42–46; Uertz, Gottesrecht 336 ff.; Grosse Kracht, Hermann-Josef: Religion in der Demokratisierungsfälle? Zum Verhältnis von traditioneller Religion und politischer Moderne am Beispiel des deutschen Katholizismus, in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 51 (2000) 140–154.

34 Grosse Kracht, Fremdlinge 101 ff.

schaften seit etwa 1900 in der arbeitsteiligen Industriegesellschaft mit. Einerseits fest im katholischen Vereinscurriculum verankert, basierte ihre Arbeit doch auf der Anerkennung des Pluralismus in der deutschen Gesellschaft. Die Mitarbeit im modernen Verfassungsstaat bedeutete für die katholischen Arbeiterpräsidenten und ihre Hunderttausende von Mitgliedern nicht die Aufgabe ihrer kirchlichen und in der Tendenz antiliberalen Prinzipien.

Von hier aus wird dann auch einsichtig, dass die Affinität zur Zivilgesellschaft ungewollt, unintendiert oder sogar kontraindentional war. Intendierte Folgen schlossen unintendierte Nebenfolgen nicht aus. So mobilisierten über 400 «Pius-Vereine für religiöse und kirchliche Freiheit» mit über 100'000 Mitgliedern seit dem März 1848 gegen die Frankfurter Nationalversammlung. Möglich geworden war dieser Protest durch die im März 1848 revolutionär garantierte Versammlungsfreiheit.³⁵

Moderner Antimodernismus

Spezifischer noch drückt die Formulierung des «modernen Antimodernismus» die zivilgesellschaftliche Ambivalenz der Kirchen aus.³⁶ Damit soll der Unterschied zwischen den durchweg antimodernistischen Zielen und den zur Erreichung dieser Ziele gewählten Mitteln ausgedrückt werden. Moderne Mittel wurden eingesetzt, um durchaus unmoderne oder gar antimodernistische Ziele zu erreichen. Die gewählten modernen Mittel besaßen jedoch eine Eigenlogik, die nicht in ihrer instrumentellen Wirkung für das gewählte Ziel aufging. Letztlich konkurrierte die Logik der Ziele mit der Eigenlogik der gewählten Mittel.

Inhalt und Form

Möglich wurden diese dialektischen Figuren, das Verhältnis von Kirche und Zivilgesellschaft zu umschreiben, weil katholische Meinungsführer «zwischen den materiellen Gehalten einer bürgerlich-liberalen Weltanschauung und den formalen Verfahrensregeln des bürgerlichen Verfassungsstaates» unterschieden.³⁷ Diese begriffliche und politische Trennung ermöglichte einerseits eine anhaltende innerliche Reserve zum Staat, andererseits aber eine Bejahung der Wirkungsweisen des modernen säkularen Staates, und dies, ohne die Glaubensgrundsätze des bürgerlichen Liberalismus und seinen Fortschrittsglauben übernehmen zu müssen. Katholiken wurden Teil der demokratischen Zivilgesellschaft nicht obwohl, sondern weil sie eine Minderheit darstellten.³⁸ Sobald Katholiken damit in die

35 Vgl. *Große Kracht*, Fremdlinge 102, *Dietrich, Stefan J.*: Christentum und Revolution. Die christlichen Kirchen in Württemberg 1848–1852, Paderborn 1996, 280–315.

36 So u. a. *Große Kracht*, Fremdlinge 97 ff.

37 *Große Kracht*, Fremdlinge 105; ähnlich: *Dowe*, Bildungsbürger 231–290.

38 *Große-Kracht*, Demokratisierungsfälle 153.

demokratische «Arena rechtlich gleichgestellter Anschauungen und Auffassungen» eintraten, gaben sie ihren materiellen «Anspruch auf Repräsentation der einzig wahren Weltanschauung» auf.³⁹

4 Kirche, Freiheit und Kollektivität

Die größten Schwierigkeiten für die katholische Kirche, sich positiv zur Zivilgesellschaft zu verhalten, ergaben sich aus ihrem kollektiven Freiheitsverständnis. Die hohe Wertschätzung der Freiheit im ultramontanen Katholizismus bezog sich auf das Kollektiv Kirche. Sie sollte von allen staatskirchlichen Fesseln und rechtlichen Bindungen frei sein. Schon die Agitation der Piusvereine zielte ausschliesslich auf die *libertas ecclesiae*, die Freiheit der Kirche von staatlichen oder verfassungsmässigen Eingriffen, nicht aber auf irgendwelche Formen der Freiheit in der Kirche und schon gar nicht auf Formen der Freiheit von der Kirche.⁴⁰

Diese innere Ambivalenz zwischen Emanzipation und einem kollektiven Freiheitsverständnis, zwischen Selbstbestimmung und kollektiver Identität zeigten der religiöse Armutdiskurs und die Praktiken der Armenfürsorge im 19. und 20. Jahrhundert. Im katholischen Armutdiskurs des 19. Jahrhunderts war immer wieder das Argument zu finden, die staatliche Wohlfahrt entmündige und beraube den Einzelnen seiner Freiheit. Vielmehr müsste die Armenfürsorge selbstverantwortlich und aus genuiner Motivation von religiösen Organisationen getragen werden. Der spätere Mainzer Bischof Josef Vitus Burg meinte bereits lange vor 1848: «Die Menschen darf man nicht zu blossen Maschinen der Wohltätigkeit machen. Wo die Freiheit aufhört, wird auch die Moralität aufhören.» Auch der ultramontane Scharfmacher und Generalvikar von Luxemburg, Johann Theodor Laurent, protestierte 1847 gegen die staatliche Okkupation des Armenwesens: «Der Staat darf in Bezug auf die öffentliche Wohltätigkeit, wie auf das ganze gesellschaftliche Leben nur eine bloss mittelbare Einwirkung im Wege der Unterstützung, der Leitung, der Ermunterung ausüben.» Der staatlichen Armenfürsorge auf der Basis von Steuern warf man vor: «Sie heilen nicht und sie trösten nicht!»⁴¹ Aber auch gegen die rein private Wohltätigkeit polemisierten die Ultra-

39 «Der Meinungsmarkt war damit auch für die Kirche zu jener Instanz geworden, vor der sich die Überzeugungskraft der christlichen Wahrheit zu behaupten hatte.» *Borutta*, Religion 30; vgl. *Große Kracht*, Demokratisierungsfälle 153 f.; *ders.*, Fremdlinge 89–113.

40 Vgl. *Mergel*, Zwischen Klasse und Konfession 110, 138, 167, 194, 276.

41 *Der Katholik* 27 (1847) 82, 335. Quellen zitiert nach: *Schneider, Bernhard*: Katholische Armutsdiskurse und Praktiken der Armenfürsorge im gesellschaftlichen Wandel des 19. Jahrhunderts, in: *Bauernkämpfer, Arnold u. a. (Hg.)*: Christliche Kirchen und Zivilgesellschaft: Unabhängig oder verbunden?, Berlin 2008 (in Vorbereitung).

montanen. Sie genüge schon deswegen nicht, weil sie paternalistisch sei und erniedrige. Aus ultramontaner Sicht waren vielmehr Kooperationen wie die Vinzenzkonferenzen erforderlich. Diese vereinten die Träger der katholischen Armenfürsorge. Bis 1912 gab es 772 Vinzenzkonferenzen mit 14'000 Mitgliedern. Allein zwischen 1803 und 1873 entstanden 23 neue karitative Orden in Preussen. Einerseits kritisierten die katholischen Autoren den Staat und die private Armenfürsorge, weil beide die Freiheit der Armen mit Füßen treten würden. Andererseits banden sie die angestrebte Freiheit der Armen strikt an die Freiheit der Kirche.⁴²

Individualität und Überindividualität

Daraus ergibt sich freilich eine grundlegende Rückfrage an das Konzept der Zivilgesellschaft. Sie setzt zwar die Freiheit des Individuums voraus, bezieht sich aber auf die Sphäre zwischen dem Individuum und dem Staat. Die individuelle Freiheit wird damit nicht als solche, sondern immer im Zusammenhang mit ihren sozialorganisatorischen Energien zivilgesellschaftlich produktiv. Die zivilgesellschaftliche Selbstregulierung der Freiheit⁴³ setzt überindividuelles Engagement voraus, wie es sich z. B. in dem in letzter Zeit häufiger untersuchten Mäzenatentum und der Philanthropie im Bürgertum findet.⁴⁴ Die Zivilgesellschaft ist damit einerseits auf im Privatbereich wurzelnde moralische Ressourcen angewiesen, andererseits aber abhängig davon, dass diese über den Privatbereich auf das öffentliche Interesse hinausweisen.

Auch religiöse Traditionen können Vorstellungen von Gemeinwohl, Gerechtigkeit und Solidarität und gutem Leben in den öffentlichen Diskurs einbringen. Historisch war dies jedoch an eine Abwertung des individuellen Freiheitsverständnisses gebunden, die die Kirche gegenüber dem einzelnen Gläubigen privilegierte. Aus dem Verhältnis der katholischen Kirche zur Zivilgesellschaft ergibt sich eine methodische Rückfrage an das Konzept der Zivilgesellschaft. Können die Sozialwissenschaften auch dann noch von Zivilgesellschaft sprechen, wenn sich Freiwilligkeit, Selbstbestimmung, Öffentlichkeit und ein starkes Emanzipationsstreben aus einem kollektiven Freiheitsverständnis ergeben, das in der individuellen Frei-

42 Dies ist der Gegenstand des von Prof. Dr. Bernhard Schneider geleiteten Teilprojektes B7 im SFB «Fremdheit und Armut» an der Universität Trier.

43 Vgl. hierzu Schuppert, Gunnar Folke: Governance-Leistungen der Zivilgesellschaft. Vom staatlichen Rechtssetzungsmonopol zur zivilgesellschaftlichen Selbstregulierung, in: Gosewinkel, Dieter u. a. (Hg.): Zivilgesellschaft – national und transnational (WZB-Jahrbuch 2003), Berlin 2004, 245–266.

44 Vgl. Adam, Thomas: Stiften in deutschen Bürgerstädten vor dem Ersten Weltkrieg: Das Beispiel Leipzig, in: Geschichte und Gesellschaft 33 (2007) 46–72; Bürgerliches Engagement und Zivilgesellschaft in deutschen und amerikanischen Städten des 19. Jahrhunderts im Vergleich, in: Jessen, Zivilgesellschaft 155–174.

heit seinen Gegner sieht? Oder ist die begriffliche Bindung der Zivilgesellschaft an die individuelle Freiheit so stark, dass ein Emanzipationsstreben, das sich kollektiv begründet, noch nicht zivilgesellschaftlich genannt werden kann? Folgt man diesem letzteren Ansatz, wären Emanzipation, Selbstbestimmung und Freiwilligkeit noch keine ausreichenden Indikatoren für die Zivilgesellschaft. Sie müssten sich alle an ihrer Nähe und Ferne zur individuellen Freiheit messen lassen. Wer kann dann noch in die Zivilgesellschaft eingehen? Gälte Ersteres, dann würden sich auch andere ideelle Kollektive, die emanzipatorisch wirkten, aber das Kollektiv gegenüber dem Einzelnen privilegierten, für die Zivilgesellschaft qualifizieren. Die Zivilgesellschaft drohte dann diffus zu werden.

5 Fazit

Überhaupt führt die Analyse des Verhältnisses von Kirche und Zivilgesellschaft zur begrifflichen Schärfung des Verständnisses von Zivilgesellschaft. Sie ist mindestens so sehr friedliche Konfliktbearbeitung wie Konsensverwaltung. Zur Zivilgesellschaft gehört ein «spezifisches Mass an gesellschaftlicher Konfliktivität, an umkämpfter öffentlicher Identität, an umstrittenen gesellschaftlichen Inklusions- und Exklusionserfahrungen». Nur so entstanden die «moralischen Bindeenergien zum politischen Ordnungsgefüge des Kaiserreiches und der Weimarer Republik».⁴⁵ Zur Zivilgesellschaft gehört das pluralistisch-konfliktive Moment. Die Nähe und Ferne der Kirchen zur Zivilgesellschaft entscheidet sich damit an der Konfliktbearbeitung. Hierfür bieten sich zwei Perspektiven an:

a. Die Geschichte der zivilgesellschaftlichen Integration der katholischen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert beruhte zum einen auf Trennungs- und Differenzierungsmodellen. Die Teilhabe an der liberal geprägten Zivilgesellschaft beruhte auf einer Zurücknahme der tendenziell totalisierenden Gestaltungsansprüche von Religion und Kirche. Der zivilgesellschaftliche Raum wurde zugleich begrenzt und stabilisiert durch Unterscheidungen zwischen Katholischem und Nicht-Katholischem, zwischen katholisch-inhaltlichem Glaubenswissen und verfassungsgemäss-formalen Handeln, schliesslich rechtlich-politisch zwischen Staat und Kirche. Diese Trennungsmodelle zeigen eine Nähe der katholischen Kirche zur bereichslogischen Definition von Zivilgesellschaft an. Die Kirche legitimierte die

45 Große Kracht, Fremdlinge 107. Ähnlich, aber allgemeiner durchgeführt: Anderson, Margaret L.: The Divisions of the Pope: The Catholic Revival and Europe's Transition to Democracy, in: Ivereigh, Austen (Hg.): The Politics of Religion in an Age of Revival. Studies in Nineteenth Century Europe and Latin America, London 2000, 22–42.

Teilhabe an der Zivilgesellschaft, weil sie darin einen Bereich ihres öffentlichen Handelns erkannte. Katholische Parteien nahmen an politischen Wahlen teil. Damit nähert sich dieser Aspekt des Verhältnisses von Kirche und Zivilgesellschaft einem Grundmuster der Demokratisierungsgeschichte an, das Ernst Fraenkel als die Unterscheidung zwischen dem Unabstimmbaren und dem Abstimmbaren benannte.⁴⁶ Demokratien können nur funktionieren, wenn das Unabstimmbare ausserhalb demokratischer Meinungsbildungsprozesse bleibt. Gleichzeitig wird damit der Bereich des Unabstimmbaren eingegrenzt und Raum für die Zivilgesellschaft geschaffen.

b. Zum anderen beruhte die Konfliktbearbeitung durch die katholische Kirche auf dialektischen Mustern der gleichzeitigen Selbstbehauptung und Einübung in Pluralismus und demokratische Gleichheit. Dieses Muster wurde als «unbeabsichtigte Integration» (Grosse Kracht) umschrieben und zielte auf ein handlungslogisches Verständnis der Zivilgesellschaft. Diese Perspektive betont die unintendierte Modernisierung des Katholizismus durch ihre aktive Teilnahme an der modernen Industriegesellschaft. Wechselseitige Anerkennung und friedliche Konfliktbearbeitung charakterisierten die katholische Vereinswelt. Die performative Handlungslogik katholischer Vereine und Verbände begünstigte die Modernisierung noch dort, wo sie gegen die soziale und politische Moderne argumentierten. *We agree to disagree* ist schliesslich ein zivilgesellschaftliches Konfliktbearbeitungsmuster. Stärker als in der bereichslogischen Integration der Kirche in die Zivilgesellschaft spielen hier unintendierte Prozesse eine Rolle. «Denn sie wissen nicht, was sie tun», könnte ihr Motto lauten.

Wo liegen die womöglich unüberwindbaren Barrieren zwischen Kirche und Zivilgesellschaft? Bereits im Kaiserreich deutete sich an, dass es dem politischen Katholizismus, aber auch dem Vereinskatholizismus nicht gelang, die polnischen katholischen Arbeiter, die ins Ruhrgebiet gewandert waren, zu integrieren. Letztlich zerbrach daran die katholische Dominanz in der regionalen Politik.⁴⁷ Die interne Durchsetzung des Gleichheitsprinzips scheiterte an der ethnischen Differenzierung zwischen deutschen und polnischen Katholiken. Eine weitere bis zum Zweiten Vatikanum unübersteigbare Barriere zwischen Kirche und Zivilgesellschaft bildete der antidemokratisch-autoritäre Vorbehalt der katholischen Kirchenleitung. Rom betrachtete die Selbstorganisation katholischer Laien, ihr

⁴⁶ Vgl. *Fraenkel, Ernst*: Strukturanalyse der modernen Demokratie (1970), in: *ders.*: Deutschland und die westlichen Demokratien, Frankfurt a. M. 1991, 326–359.

⁴⁷ Vgl. *Rohe, Karl u. a. (Hg.)*: Politik und Gesellschaft im Ruhrgebiet: Beiträge zur regionalen Politikforschung, Königstein 1979.

Emanzipationsstreben und ihre Selbstbestimmung mit Misstrauen, was im deutschen Gewerkschaftsstreit von 1900 bis 1914 öffentlich wurde. In der Weimarer Republik diente die von der Hierarchie geförderte Katholische Aktion dem Ziel, die Katholiken auch der formellen Leitung durch den Klerus wieder zu unterstellen. So sehr Katholiken unter der ultimativen Kampfansage an die Zivilgesellschaft, dem Nationalsozialismus, auch litten, am Ende der Weimarer Republik rührten sich nur wenige katholische Hände zur Verteidigung der Zivilgesellschaft vor der Barbarei.⁴⁸

⁴⁸ Vgl. *Bückenförde, Ernst Wolfgang*: Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung (1961), in: *ders.*: Der deutsche Katholizismus im Jahr 1933, Kirche und demokratisches Ethos. Mit einem historischen Nachtrag von Karl-Egon Lönne, Freiburg i. Br. 1988, 39–69.

Judith Könemann
Adrian Loretan (Hg.)

Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden

Herausforderung für die christlichen Kirchen

EDITION **N Z N**

BEI **T V Z**

Theologischer Verlag Zürich