

## 2 Theoretische Perspektiven

### 2.1 Metaprozesse des gesellschaftlichen Wandels und ihre Wirkungen auf das religiöse Feld

Die Frage nach dem Platz der Religion in modernen Gesellschaften wird vornehmlich von der Religionssoziologie behandelt. Dabei wurde die Sichtweise der Disziplin lange Zeit vom Paradigma der Säkularisierung bestimmt, wie es viele soziologische Klassiker wie Max Weber oder Emile Durkheim vorgezeichnet hatten.<sup>61</sup> Die Säkularisierungsthese ist freilich hoch umstritten, da ihre Kernaussage, nämlich der letztlich negative Einfluss von Modernisierungsprozessen auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, häufig als eine liberale Kampfansage gegenüber allem Religiösem oder mindestens als zu deterministisch gedeutet wird.<sup>62</sup> In weiten Kreisen des Faches scheint der Begriff der Säkularisierung mittlerweile sogar verpönt zu sein.<sup>63</sup> Ob man nun den Säkularisierungsbegriff „schwierig“ findet oder nicht, er weist letztlich auf den allgemein akzeptierten Sachverhalt hin, dass ein nachhaltiger Bedeutungsverlust religiöser Überzeugungen und Praktiken in allen modernen Gesellschaften zu beobachten ist.<sup>64</sup>

Bei der Analyse dieses Bedeutungsverlusts werden von den meisten Autoren – explizit wie implizit – eine Reihe sich teils bedingender, teils überlagernder Metaprozesse des gesellschaftlichen Wandels verantwortlich gemacht. Im Folgenden werden die für den Argumentationsgang der Studie wesentlichsten dieser Prozesse vorgestellt und ihre Auswirkungen auf das religiöse Feld diskutiert.<sup>65</sup> Nicht verschwiegen werden soll natürlich, dass noch mehrere weitere gesellschaftliche Veränderungsprozesse zum Teil erhebliche Auswirkungen auf Religion entfaltet haben, z.B. die Rationalisierung, die allgemeine Wohlstandsentwicklung oder die Globalisierung. Eine genauere Behandlung dieser Faktoren scheint an dieser Stelle aber entbehrlich. Auch soll keineswegs unterschlagen werden, dass speziell im hier behandelten katholischen Fall innerkirchliche Vorgänge, die ihrerseits zwar ebenfalls auf die nachfolgend beschriebenen Veränderungsprozesse zurückgeführt werden können, direkt die Entwicklung von Religion und Kirche beeinflusst haben. Hier ist an erster Stelle das Zweite

---

61 Siehe Pollack, Religion, 19-22.

62 Siehe Braun/Gräß/Zachhuber, Säkularisierung; siehe als kurzen Abriss über die wichtigsten Diskussionsstränge und Protagonisten Willems, Säkularisierung, 220-226.

63 Siehe Pollack, Moderne.

64 Siehe z.B. Krech, Religionssoziologie, 61; zu empirischen Befunden Liedhegener, Säkularisierung.

65 Dieses Vorgehen folgt, in modifizierter Form, der Argumentation bei Pollack, Moderne, 80-90.

Vatikanische Konzil zu nennen, dass das Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihrer Mitglieder nachhaltig verändert hat. Die bis dahin gültige „Aufgabenteilung“ zwischen Klerikern, die das kirchliche Innenleben zu ordnen hatten, und den Laien, die für alle weltlichen Belange zuständig waren, begann sich aufzulösen – eine Entwicklung, die noch heute zu anhaltenden innerkirchlichen Konflikten und Brüchen führt und die längst nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann.

Die erste hier jedoch zu diskutierende gesamtgesellschaftliche Entwicklung ist die funktionale Differenzierung moderner Gesellschaften, auf die alle weiteren hier behandelten Metaprozesse in gewisser Weise zurückgeführt werden können. Mit funktionaler Differenzierung ist gemeint, dass sich die einzelnen Bereiche der Gesellschaft, wie Politik, Recht, Wirtschaft, Wissenschaft, Medien und eben auch Religion, zunehmend verselbstständigen. Systeminterne Gültigkeitsprinzipien hängen weniger als früher von gesamtgesellschaftlich verbindlichen Maßstäben und Strukturen ab, sondern bilden ihre je eigenen internen Funktionslogiken aus, die zunächst einmal nur innerhalb des jeweiligen Systems Gültigkeit und Plausibilität beanspruchen können.<sup>66</sup> Daran anknüpfend sind zwei gegenläufige Auswirkungen auf Religion denkbar. Zum einen könnte aus der Überlegung, dass Religion heute nur noch ein Teilsystem unter anderen ist, grundsätzlich ein Bedeutungsrückgang vermutet werden.<sup>67</sup> Zum anderen wäre denkbar, dass Religion an Vitalität gewinnen kann, da sie mit steigender systemischer Autonomie immer mehr von religionsfremden – z.B. politischen – Rücksichten entlastet wird.<sup>68</sup> Für die Bundesrepublik dürfte man davon ausgehen, dass eher die These vom Bedeutungsrückgang zutrifft.<sup>69</sup> Zwar werden die Leistungen der Kirchen im Bereich der sozialstaatlichen und schulischen Infrastruktur durchaus wertgeschätzt und sind allgemeine religiöse Gefühle nach wie vor verbreitet, dies ist aber kaum noch mit persönlicher Bindung an eine Religionsgemeinschaft oder religiöser Praxis verbunden.<sup>70</sup> Stattdessen sinken die meisten gängigen Kennzahlen des kirchlichen Lebens in Deutschland kontinuierlich.<sup>71</sup> Am eindrucklichsten entwickelte sich die Zahl der sonntäglichen Gottesdienstbesucher, wenngleich dieser Indikator einer detaillierten Diskussion hinsichtlich seiner konkreten Aussagekraft bedürfte. 1950 wurde durch Zählung an allen Gottesdienststätten noch eine Quote von 50,4% aller Katholiken ermittelt, die sich bis 1985 bereits auf 25,8% fast halbiert hatte. Bis 2013 ging diese

66 Siehe allgemein Luhmann, Differenzierung.

67 Siehe Dobbelaere, Perspective, 241.

68 Siehe Gabriel, Säkularisierung, 15.

69 Siehe Pollack, Moderne, 100f.

70 Siehe dazu die ausführlichen Ergebnisse des Religionsmonitors Bertelsmann Stiftung, Welt; Pickel, Religionsmonitor.

71 Siehe Liedhegener, Säkularisierung.

Zahl erneut um beinahe zwei Drittel zurück: Nur noch 10,8% der Katholiken besuchten am „Zählsonntag“ einen Gottesdienst. Auch die Zahl der aktiven Priester ist in den vergangenen Jahrzehnten massiv gefallen. Wurden 1962 noch 557 Männer zum Priester geweiht, waren es 2011 nur noch 98, im Jahr davor sogar nur 79. Die Kirche ist bei den meisten Kirchenmitgliedern höchstens noch an den einschneidenden biografischen Stationen präsent, aber immerhin dort. Relativ konstant ist z.B. der Anteil derjenigen katholischen Eltern, die ihr Kind taufen lassen (seit 1990 im Durchschnitt knapp 75%); vergleichbar verhält es sich mit der Zahl der Erstkommunionen, Trauungen und Bestattungen.<sup>72</sup> Die überwiegende Mehrzahl der Bundesbürger ist damit offenbar der Auffassung, dass der Lebensalltag auch ohne das „Teilsystem Religion“ ganz gut funktioniert. Gegen die These der Revitalisierung sprechen im deutschen Fall zudem die Erfahrungen nach der Wiedervereinigung. Anfängliche Hoffnungen vor allem der kirchlichen Seite, nach dem Ende des Sozialismus könnte eine spürbare „Rechristianisierung“ in Ostdeutschland eintreten, erfüllten sich in keiner Weise, im Gegenteil.<sup>73</sup>

Ein sich auf die funktionale Differenzierung direkt beziehender Metaprozess kann in der Individualisierung gesehen werden. Weit weniger als noch früher wird heute das Denken, Fühlen und Handeln des Einzelnen von soziostrukturellen Merkmalen bestimmt. Obschon die soziale Herkunft noch immer die groben Linien der eigenen Lebensentwicklung vorzeichnet, ist der Einzelne heute in weit größerem Umfang in der Lage, seinen Lebensstil, seinen sozialen Status und seine Überzeugungen losgelöst von kontextuellen Gegebenheiten zu gestalten. Freilich bleibt der Einzelne ein soziales Wesen, das in vielfältige Normen und Strukturzusammenhänge eingebunden ist, selbst wenn diese heute weniger unmittelbar über Institutionen, Rechtssetzungen und Konventionen ihre Wirkung entfalten.<sup>74</sup> Diese Entwicklung könnte sich auf Religion negativ dahingehend auswirken, dass religiöse Vorstellungen und Praktiken zunehmend erodieren. Die Selbstverständlichkeit von Glaubenstradition und Religionsausübung, die in früher klarer umgrenzten sozialen Räumen und Strukturen die religiöse Orientierung des Einzelnen bedingt haben mag, könnte heute verstärkt durch die Notwendigkeit bzw. Möglichkeit individueller religiöser Entscheidungen infrage gestellt werden.<sup>75</sup> Andererseits ist denkbar, dass damit die Virtuosität des Glaubens zunimmt, da sich der Einzelne nun frei von gesellschaftlichen Erwartungen und institutionell vorgeprägter Religionspraxis selbstbestimmt seiner individu-

---

72 Alle statistischen Angaben siehe Sekretariat, Kirche.

73 Siehe Pollack/Pickel, Wandel; Hartmann/Pollack, Strom.

74 Siehe allgemein Beck/Beck-Gernsheim, Freiheiten; Kron/Horáček, Individualisierung.

75 Siehe die frühe Position Berger, Zwang; Bruce, Secularization.

ellen Religiosität zuwenden kann.<sup>76</sup> Das würde jedoch zwangsläufig auch bedeuten, dass die Dogmen von Religionsgemeinschaften immer weniger unhinterfragt übernommen, sondern zunehmend zum Gegenstand persönlicher Gewissensentscheidungen und auch individueller Modifikationen werden. Empirisch lassen sich wohl für beide Wirkungsszenarien Belege anführen, wobei die negativen Auswirkungen auf Religion deutlich überwiegen dürften.<sup>77</sup> Auf die nachhaltig gesunkene Kirchengangshäufigkeit wurde oben schon verwiesen. Insbesondere die Verbindlichkeit religiöser Institutionen, Dogmen und Praktiken hat spürbar nachgelassen.<sup>78</sup> Sowohl innerhalb wie außerhalb der etablierten Religionsgemeinschaften stellt sich der Einzelne seine Religiosität mittlerweile relativ frei zusammen. So muss es heute überhaupt kein Widerspruch sein, wenn eine junge Katholikin dem Papst zwar frenetisch zujubelt, an die Transsubstantiation von Brot und Wein bei der Eucharistiefeier aber nicht so recht glauben mag. Dagegen steht der Befund, dass es eine nicht geringe Zahl an Menschen gibt, dies sich bewusst für ein religiöses Leben entscheiden. Die Zahl der Erwachsenentaufen ist seit mehreren Jahren im Anstieg begriffen, wenngleich von einem äußerst niedrigem Niveau ausgehend und die Zahl der Kirchenaustritte keinesfalls kompensierend.<sup>79</sup> Ob, wie hin und wieder behauptet wird, die Individualisierungsprozesse eine gewisse „Fundamentalisierung“ der Religion begünstigen können, weil gerade die dogmatische Absolutheit einer Religionsgemeinschaft auf eine „suchende“ bzw. ob der unendlichen Zahl an Sinnangeboten verunsicherte Person anziehend wirkt, soll hier dahingestellt bleiben.<sup>80</sup>

Eng mit Individualisierungsprozessen verknüpft ist eine durchgreifende Pluralisierung von Religion. Auch wenn die Globalisierung zu weitgreifenden Standardisierungen geführt hat, ist doch eine erhebliche Vervielfältigung von Lebensentwürfen, kulturellen Orientierungen und religiösen Identitäten entstanden.<sup>81</sup> Dieser Prozess hat auch innerhalb der Religionsgemeinschaften zu tiefgreifenden Veränderungen geführt. Wenngleich fraglich ist, inwieweit in früheren Zeiten Religionsgemeinschaften in sich „einheitlicher“ waren als heute,<sup>82</sup> so ist überdeutlich, dass dadurch selbst innerhalb der beiden großen Kirchen eine Vielzahl von mitunter sehr unterschiedlichen Strömungen entstanden ist. Michael N. Ebertz unterscheidet für dem Katholizismus sieben große Richtungen: den auf die Pfarrgemeinde fixierten „katholischen Parochialismus“, den traditionalis-

---

76 Siehe Hervieu-Léger, Pilger.

77 Siehe Pollack/Pickel, De-Institutionalisierung.

78 Siehe Pollack, Moderne, 86f.

79 Siehe Sekretariat, Kirche, 17.

80 Siehe Beck, Gott.

81 Siehe Beck, Risikogesellschaft, 206.

82 Siehe die Diskussion um das „Katholische Milieu“ zuletzt z.B. bei Henkelmann, Caritasgeschichte.

tischen „katholischen Fundamentalismus“ mit fließenden Übergängen zum „spirituellen Katholizismus“, dagegen den auf die konziliare Reformprogrammatisierung ausgerichteten kritischen „katholischen Erneuerungsaktivismus“, den eher auf Aktion abzielenden „neuen gesellschafts- und sozialpolitischen Katholizismus“ sowie den „privaten Kulturkatholizismus“, der sich mehr in passiver Konformität mit christlichen Werten als in aktiver Beteiligung am kirchlichen Leben ausdrückt.<sup>83</sup> Jüngst wurden solche Klassifizierungen durch die Ergebnisse der „Sinus-Milieu-Kirchenstudie“ ergänzt, die die milieuspezifischen Beziehungen und Einstellungen zu Religion und katholischer Kirche erhoben hat.<sup>84</sup> Neu sind daran vor allem empirisch fundierte Angaben über die pluralisierten Zugänge zu Religion und Kirche, die sich im Zuge der Individualisierung in der deutschen Gegenwartsgesellschaft ausgebildet haben. Derzeit wird von insgesamt zehn Einzelmilieus ausgegangen.<sup>85</sup> Darunter befindet sich als größte Gruppe die „bürgerliche Mitte“, die Kirche als familienbezogene Religionsgemeinschaft vor Ort auffasst und die sich insbesondere von Familiengottesdiensten angesprochen fühlt – „im Park mit kindgerechten Gestaltungselementen und Ablenkungsmanövern und anschließendem Grillen und Kinderbetreuung, damit den Erwachsenen Zeit bleibt, sich über Erziehungsthemen zu unterhalten“<sup>86</sup>. Weitere größere Milieus bilden beispielsweise die „Traditionsverwurzelten“, die wohl weitgehend der oben genannten Strömung des „Parochialismus“ entsprechen, und die „Etablierten“, die Kirche für sich selbst als wenig relevant, aber als Institution für diejenigen schätzen, die ihres Trosts und ihrer Hilfe bedürfen.<sup>87</sup>

Mit dem Metaprozess der Mediatisierung soll schließlich eine Entwicklung vorgestellt werden, die in soziologischen Diskursen erst seit kurzem nennenswerte Beachtung findet.<sup>88</sup> Allgemein bezeichnet Mediatisierung die fast banal klingende Erfahrung, dass Medien zunehmend den Alltag durchdringen: Medien sind immer öfter, an immer mehr Orten und in immer mehr Situationen verfügbar, sodass sie zunehmend die Kommunikationsprozesse innerhalb der Gesellschaft verändern.<sup>89</sup> Mediatisierung beschreibt also einen Prozess der steigenden Durchdringung sozialer Gefüge mit medienvermittelter Kommunikation.<sup>90</sup> Auch der gegenwärtige Wandel von Religion enthält als eine Facette die Mediatisie-

83 Siehe Ebertz, Pluralisierung, 33-38; Ebertz, Erosion; Ebertz, Transformation.

84 Siehe die erste Studie Calmbach/Wippermann, Jugendliche. Eine Aktualisierung erfolgte 2013 durch Calmbach/Flaig/Eilers, Milieuhandbuch.

85 Das Milieu-Modell hat in den beiden großen Kirchen zumindest theoretisch eine breite Rezeption erfahren. Siehe z.B. Ebertz/Hunstig, Gehversuche; Hempelmann, Gott.

86 Ebertz, Milieus, 24.

87 Siehe ebd., 22-29.

88 Siehe Hoover, Complexities; Thomas, Funktion; Thomas, Medien.

89 Siehe Thompson, Media, 46; Krotz, Mediatisierung.

90 Siehe Hepp, Differentiation.

rung; auch Religion ist mehr und mehr als medial vermitteltes und medial durchdrungenes Phänomen zu begreifen.<sup>91</sup> Mit Blick auf die Individualisierung nehmen die Medien eine immer wichtigere Funktion bei der Vermittlung der verschiedenen Glaubensangebote ein, da sie in zunehmendem Maße den kommunikativen Raum bilden, in dem die Wahrnehmung von Religion stattfindet.<sup>92</sup> Massenmedien stellen eine in ihrer Größe nicht zu unterschätzende außerkirchliche Öffentlichkeit her.<sup>93</sup> Auch traditionelle Religionsgemeinschaften wie die Kirchen sehen sich daher zunehmend gezwungen, ihre Inhalte und institutionellen Repräsentanten massenmedial zu inszenieren. Die Beispiele für solche Prozesse sind so vielfältig wie die Medien selbst und in ihrer Wirkung höchst unterschiedlich. Zum Medienbild über Religion und Kirchen trägt, wenn auch massiv zurückgehend, die traditionelle Zeitungsberichterstattung genauso bei wie die mannigfaltige Präsenz der Religion im Fernsehen, dem Internet oder anderen Social Media wie Twitter und Facebook.<sup>94</sup> Dabei können naturgemäß besonders diejenigen Ereignisse das Bild von Religion und Kirche prägen, die das Interesse der Medien auf sich ziehen können. Darunter zählen für den katholischen Bereich zuallererst die Auftritte des Papstes, nicht zuletzt aber auch die Katholikentage. Der Prozess der Mediatisierung des Religiösen bezeichnet nicht nur den Umstand, dass zunehmend die Medien bestimmen, was und wie über Religion und Religionsgemeinschaften gedacht wird. In diesem Konzept enthalten ist auch die Erkenntnis, dass die wachsende Bedeutung des eigenen Medienbildes letztlich auf die Religionsgemeinschaften selbst zurückwirkt und sie verändert.<sup>95</sup> Kirchliche Amtsträger scheinen es zunehmend als Selbstverständlichkeit zu akzeptieren, dass Medien mit ihrer Allgegenwart weithin als die zentrale Kommunikationsinstanz einer Gesellschaft aufgefasst werden und so auch für Religion und die religiöse Praxis den prägenden Rahmen bilden.<sup>96</sup>

Ein kleines, aber sehr anschauliches Beispiel für diesen Zusammenhang war vor einiger Zeit das Tragen des „Camauro“, der traditionellen Winterkopfbedeckung der Päpste durch Papst Benedikt XVI. (2005-13) an einem kalten römischen Wintermorgen. Da dieses Käppchen seit Johannes XXIII. (1958-63) nicht mehr getragen worden war, kamen in den Medien sogleich Spekulationen darüber auf, ob der Papst damit möglicherweise symbolisch eine Präferenz für ein vorkonziliares Kirchenbild ausdrücken wollte. Benedikt hat nach eigenen Anga-

91 Siehe v.a. Malik/Rüpke/Wobbe, Religion; Gärtner/Gabriel/Reuter, Religion; Hepp/Krönert, Medien; Pilters, Gebrauchswert.

92 Siehe Grau, Mission; Rüpke, Religion.

93 Siehe Gärtner/Gabriel/Reuter, Religion, 16.

94 Siehe für die Weltjugendtage Hepp/Krönert, Medien, 205-228; Forschungskonsortium, Megaparty, 150-158.

95 Siehe Bösch/Hölscher, Kirchen.

96 Siehe Hoover, Religion, 284.

ben daraufhin auch zu kalter Jahreszeit auf das erneute Tragen des Camauro verzichtet, um solchen Spekulationen keinen Anlass mehr zu geben.<sup>97</sup> Diese Verschränkung ist mit Blick auf ihre Auswirkungen auf die Vitalität von Religion ambivalent zu bewerten. Einerseits bewirkt sie, dass die Kirchen auch dann im Bewusstsein der Menschen präsent bleiben, wenn der direkte Kontakt zu ihnen über „Kanzel und Kirchenbank“ bereits verloren gegangen ist.<sup>98</sup> Andererseits übertrifft die medienvermittelte Religion zunehmend die kirchenvermittelte, was dazu führt, dass die Kirchen immer weniger selbst bestimmen können, wann welche Inhalte auf welche Weise auf die öffentliche Agenda gelangen, also letztlich, wie die Menschen über sie denken.<sup>99</sup>

## 2.2 Auswirkungen der Säkularisierung auf das Verhältnis von Religion und Politik

Wie das vorangegangene Kapitel gezeigt hat, ist für die Bundesrepublik Deutschland eine Reihe von überzeugenden Argumenten dafür vorhanden, dass insbesondere die beiden großen christlichen Kirchen von Säkularisierungsprozessen nachhaltig beeinflusst wurden. Dieser religionssoziologische Befund ist ohne Zweifel von Belang für die politikwissenschaftliche Beurteilung der Bedeutung organisierter Religion im Regierungssystem, da er geeignet erscheint, die Analyse der sich wandelnden Machtoptionen von Religionsgemeinschaften heuristisch zu strukturieren. Will man die eben vorgestellten Prozesse im Hinblick auf das Verhältnis von Religion und Politik deuten, kommt man – in Deutschland zumal – nicht umhin, sich mit dem Konzept der „public religions“ des amerikanischen Religionssoziologen José Casanova zu beschäftigen.<sup>100</sup>

Mit diesem Ansatz wendet er sich zum einen gegen jene Säkularisierungstheoretiker, die den beobachtbaren Wandel von Religion und Religionsgemeinschaften in der Moderne pauschal als einen unaufhaltsamen Prozess des Absterbens begreifen. Zum anderen kritisiert er solche religionssoziologischen Ansätze, die zwar ein Fortbestehen religiöser Überzeugungen und Praktiken ausmachen, dafür aber nur den nicht-öffentlichen, „unsichtbaren“ Raum der Privatsphäre vorsehen. Casanova macht dagegen seit den 1980er Jahren eine Rückkehr der Religion auf die Bühne der politischen Öffentlichkeit aus. Er untermauert diese

---

97 Siehe dazu die Äußerungen des damaligen Papstes in Benedikt XVI, Licht, 110.

98 Siehe Bösch/Hölscher, Diskurs, 16; Gärtner/Gabriel/Reuter, Religion, 20.

99 Siehe Friedrich, Medien.

100 Die im Folgenden diskutierten Forschungen wurden erstmals 1994 publiziert in Casanova, Religions. Der Aufsatz Casanova, Öffentlichkeit, fasst seine Thesen in prägnanter Form zusammen. Einige der nachfolgend verwendeten wörtlichen Zitate stammen, wo sie besonders zugespitzt erscheinen, aus diesem Text.



Beobachtung mit solch verschiedenen Beispielen wie den seit Ende der 1970er Jahre in den USA zu beobachtenden Aufschwung eines protestantisch-fundamentalistischen Christentums, der Bedeutung der Befreiungstheologie in vielen lateinamerikanischen Staaten der 1980er Jahre oder der Rolle des Katholizismus bei den politischen Umbrüchen in Spanien 1976 und Polen 1989. Casanova nennt dies die „Deprivatisierung“ der Religion.<sup>101</sup> Er beschäftigt sich also mit der für diese Studie zentrale Frage, wie Religionsgemeinschaften an den politischen Prozessen moderner Gesellschaften aktiv und öffentlich mitwirken können.

Sein Modell der „public religions“ ist sehr stark vom US-amerikanischen Fall bestimmt. Casanova will verdeutlichen, dass neben der durchaus vorhandenen Privatisierung und Individualisierung der Religion auch gegenläufige Entwicklungen zu beobachten seien.<sup>102</sup> Der Fokus seiner Überlegungen liegt dabei auf der Entstehung von „public religions“ auf der Ebene der Zivilgesellschaft. Auch in der Fachwelt der Bundesrepublik haben Casanovas Thesen in den vergangenen anderthalb Jahrzehnten eine breite Rezeption erfahren.<sup>103</sup> Es scheint sogar, dass seine Arbeiten hierzulande einen weit höheren Einfluss auf die religionssoziologische Fachdiskussion ausgeübt haben als in den Vereinigten Staaten.<sup>104</sup> Dies überrascht auf den ersten Blick, da er in seinem Hauptwerk „Public Religions in the Modern World“ von 1994 auf den deutschen Fall gar nicht eingeht. Dazu kommt noch, dass Deutschland im Vergleich zu den von Casanova studierten Fällen über ganz andere historische Vorerfahrungen des Verhältnisses von Religion und Politik verfügt. Anschlussfähig wären mit Blick auf die neuen Bundesländer am ehesten noch seine Überlegungen zur Rolle von Religion in den postkommunistischen Gesellschaften Osteuropas, was jedoch in der deutschen Rezeption kaum eine Rolle spielt.

Erfolg hatten Casanovas Thesen wohl vor allem deshalb, weil die von ihm vorgenommene Verschränkung von empirischer Analyse und normativen Aussagen eine erhebliche Anziehungskraft sowohl auf die akademischen Diskurse der Religionssoziologie wie auch auf die von mehreren Seiten geführte Debatte über die gesellschaftliche Rolle der Kirche ausübte. Insbesondere innerhalb der katholischen Kirche waren in der Zeit verstärkter binnenkirchlicher Konflikte um

---

101 Siehe Casanova, Religions, 5f.

102 Siehe Große Kracht, Kirchensoziographie, 215f., 219. So auch der Grundtenor bei Hilbrandt/Brocker/Behr, Sakralisierung.

103 Den Verdienst, José Casanova im deutschsprachigen Raum eingeführt zu haben, kann wohl Otto Kallscheuer für sich in Anspruch nehmen, der Casanova 1994 zu einer Konferenz nach Wien einlud; siehe Große Kracht, Kirchensoziographie, 215 (Anm. 97) bzw. Casanova, Chancen.

104 Ein Hinweis darauf mag sein, dass es über Casanova nur einen deutschen Eintrag in der Online-Enzyklopädie „Wikipedia“ gibt, nicht jedoch einen englischen [Zugriff 22.06.2013].



die rechte Weise des eigenen gesellschaftspolitischen Engagements die normativen Aussagen hochgradig anschlussfähig.<sup>105</sup> Letztlich lieferte Casanova – wahrscheinlich ungewollt – damit nämlich die theoretische Fundierung für eine Position innerhalb der Kirchen, welche eine Beteiligung am politischen Willensbildungsprozess mit der Begründung ablehnt, dass eine solche Mitarbeit unter demokratischen Verhältnissen immer auch Kompromisse erfordere, die jedoch niemals den hohen Anforderungen kirchlicher Moralvorstellungen genügen könnten. Der frühere Papst Benedikt XIV. bezeichnete dies in seiner Zeit als Präfekt der Glaubenskongregation einmal als „eine gefährliche Vermischung von Glaube und Politik“<sup>106</sup>. Nicht wenige folgern bis heute daraus, es sei besser, sich vom politischen Geschäft fernzuhalten und die Energien darauf zu verwenden, moralische Positionen außerhalb von politischen Entscheidungsprozessen zur Geltung zu bringen oder sich gleich auf die reine Kontemplation fernab der verdorbenen Welt zu verlegen.<sup>107</sup> Zum anderen können sich auch diejenigen auf Casanovas Überlegungen berufen, die sich aus einer säkularistischen Sichtweise gegen die rechtliche Privilegierung der etablierten Kirchen in Deutschland wenden. Dies kann sich daraus ergeben, dass man schlicht das gewachsene Staat-Kirche-Verhältnis in Deutschland als nicht mehr zeitgemäß bewertet, die aus historischen Rechtstiteln stammenden Geldleistungen des Staates an die Kirche als unverhältnismäßig geißelt oder aber in der politischen Berücksichtigung kirchlicher Positionen die Untiefen dubioser – letztlich wahrscheinlich vatikanischer – Machtpolitik wittert.<sup>108</sup> Pikant bleibt hier der Umstand, dass in der Frage nach der gesellschaftlichen Rolle der Kirchen Traditionalisten und Säkularisten – aus unterschiedlichen Motiven zwar und sich eigentlich gegenseitig verachtend – das gleiche Ziel verfolgen: den Rückzug der Kirche aus der konkreten gesellschaftlichen und damit auch politischen Verantwortung.<sup>109</sup>

Doch zurück zu José Casanova und den theoretischen Kernaussagen seines Modells der „public religions“ (Tab. 2). Zunächst unterscheidet er auf der empirisch-analytischen Ebene drei Teilbereiche der Säkularisierung.<sup>110</sup> Diesen Bereichen ist jeweils eine „Arena“ zugeordnet, in der Religion öffentlich zur Geltung

105 Zur Rezeption Casanovas im deutschen Katholizismus siehe Liedhegener, Bundesrepublik, 53f. Als massivster binnenkirchlicher Konflikt dieser Zeit muss sicher der Streit um den Verbleib der Kirche im System der staatlich geregelten Schwangerschaftskonfliktberatung angesehen werden; siehe Eilers, Jahre.

106 Ratzinger, Demokratisierung, 86.

107 In diese Richtung können öffentliche Einlassungen konservativer katholischer Kreise interpretiert werden; siehe z.B. mehrere Beiträge in Thomas/Hattler, Glaube.

108 Siehe z.B. Willems, Staat; Frerk, Violettbuch; Fincke, Lobby.

109 Siehe Orth, Kirche; zur von Papst Benedikt XVI. bei seinem Deutschlandbesuch 2011 angestoßenen Debatte zur „Entweltlichung“ der Kirche siehe Erbacher, Entweltlichung.

110 Siehe Casanova, Religions, 218f.

kommen kann.<sup>111</sup> Seine Ausführungen zum Platz von Religion in den einzelnen Arenen bewegen sich stark auf der normativ-ontologischen Ebene, denn sie zielen darauf ab, Bedingungen zu formulieren, unter denen Religionen bzw. Religionsgemeinschaften im Zeitalter der Säkularisierung ihre gesellschaftliche Relevanz bewahren oder zurückgewinnen können.<sup>112</sup>

*Tabelle 2:* Casanovas Modell zur Analyse der Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften

„Arena“	Empirisch-analytische Ebene	Normativ-ontologische Ebene	Zulässigkeit politischer Aktivität
Staatliche Gemeinschaft	Ausdifferenzierung der weltlichen Sphäre, Emanzipation von religiösen Institutionen und Normen	Reste staatskirchlicher Traditionen müssen aufgegeben werden	Nein
Politische Gesellschaft	Bedeutungsrückgang von religiösen Überzeugen und Praktiken in der Gesellschaft	Religion muss sich aus der politischen Gesellschaft zurückziehen	Nein
Zivilgesellschaft	Privatisierung der Religion, Abdrängung ins Private	Religion soll eine aktive Rolle in der Zivilgesellschaft einnehmen	Ja

Quelle: Eigene Darstellung.

Kern der Aussagen Casanovas ist, dass die christlichen Kirchen von staatlichen und politischen Akteuren durch die Auswirkungen der Säkularisierung zu in der Zivilgesellschaft verankerten Akteuren geworden sind. Diese Verortung erscheint aus sozialwissenschaftlicher Perspektive grundsätzlich zutreffend, wenngleich sie theologischen Widerspruch erntet.<sup>113</sup> Jedenfalls kann sie im Hinblick

111 Casanovas Arenen-Modell geht zurück auf die politikwissenschaftlichen Überlegungen in Stepan, *Military Politics*, 3-12.

112 So pointiert siehe Casanova, *Öffentlichkeit*, 27f.

113 Im Gegensatz zu den USA ist die Verortung der Kirchen in der Zivilgesellschaft in Deutschland aus historischen Gründen schwierig, da sie oft mehr als öffentliche Körperschaften denn als freie Zusammenschlüsse von Bürgern wahrgenommen wurden; siehe dazu Liedhegener, *Bürger- und Zivilgesellschaft*, 894. Die Auseinandersetzung über den Platz der Kirchen in der Zivilgesellschaft ist deshalb bisher nicht entschieden, wenngleich sich mittlerweile in der Pra-

auf die Erforschung der gesellschaftlichen Rolle der Kirchen in der Moderne als innovativ gelten.<sup>114</sup>

Als ersten Teilaspekt führt er die Ausdifferenzierung der weltlichen Sphäre und deren Emanzipation von der Kontrolle durch religiöse Institutionen und Dogmen an.<sup>115</sup> Diese Entwicklung korrespondiert mit dem oben geschilderten Metaprozess der funktionalen Differenzierung. Dort wurde schon darauf hingewiesen, dass dieser Prozess in modernen Demokratien wohl kaum zu bestreiten ist. Casanova verbindet damit aber auch die ebenfalls schon angesprochene Hoffnung, die Religion könnte sich durch diese Loslösung von anderen gesellschaftlichen Teilbereichen – und hier speziell vom Staat – von Aufgaben und Rücksichten befreien, die ihr wesensfremd sind. Dieser von Casanova als unhintergehbare Grundprinzip moderner Gesellschaftsentwicklung aufgefassten Emanzipierung der weltlichen von der religiösen Sphäre sind seine Überlegungen zur Arena der staatlichen Gemeinschaft zugeordnet. Er bemerkt dazu:

„Wird eine kirchlich verfasste Religion vom Staat getrennt, verliert sie also ihren institutionellen Zwangscharakter, dann entwickelt sie sich zu einer freien religiösen Vereinigung [...] Ungeachtet einiger anachronistischer Überbleibsel wie der Church of England und einiger Lutherischer Kirchen in Skandinavien können öffentliche Religionen auf der staatlichen Ebene nicht mehr Fuß fassen, da Staatskirchen mit modernen, ausdifferenzierten und säkularen Staatswesen unvereinbar sind [...]“<sup>116</sup>

Casanova betrachtet folglich jede Verbindung von Religion und Staat als illegitim und schädlich für eine konstruktive Rolle von Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Öffentlichkeit. Dies deckt sich mit der häufig geäußerten, gleichwohl pauschalen Annahme, dass überall dort, wo Kirchen den Status von Staatskirchen genießen, ihre öffentliche Wirkungslosigkeit besonders groß ist.<sup>117</sup>

Damit ist bereits der zweite von Casanova im Hinblick auf die Säkularisierung unterschiedene Teilbereich angesprochen: Der Niedergang von religiösen Überzeugen und Verhaltensweisen.<sup>118</sup> Die Ursachen für diesen Niedergang werden, wie oben gezeigt wurde, zumeist auf den Metaprozess der Individualisie-

---

xis eine unverkrampfte Verwendung des Begriffs abzeichnet; siehe Langendörfer, Politik; Bedford-Strohm, Kirche; Strachwitz, Kirche.

114 Siehe Kösters/Liedhegener/Tischner, Religion; Kösters/Kullmann/Liedhegener/Tischner, Milieu, 525f.

115 Siehe Casanova, Religions, 20-25.

116 Casanova, Öffentlichkeit, 23, 28.

117 Siehe beispielsweise Gabriel, Säkularisierung, 29f. Diese Bewertung bedarf jedoch mit Blick auf den großen Einfluss der römisch-katholischen Staatskirche auf die Politik Maltas, aber auch im Hinblick auf die prägende Rolle z.B. islamischer oder hinduistischer Glaubensinhalte auf die Politiken einer Reihe von Staaten noch genauerer Belege.

118 Siehe Casanova, Religions, 25-35.

rung zurückgeführt. Casanova jedoch bestreitet mit Verweis auf Beispiele religiöser Vitalität in den USA diesen Zusammenhang und rekurriert in seiner Argumentation lieber erneut auf die Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Seine Behauptung ist, dass sich historisch gesehen die „nicht-etablierten“ Religionsgemeinschaften viel besser gegen die Säkularisierung behaupten konnten als die Staatskirchen:

„Es war somit gerade der Versuch, das Christentum innerhalb und durch die Institutionen des Nationalstaates zu bewahren und durch diese staatliche Stützung der modernen Aufgabentrennung zwischen Kirche und Staat zu widerstehen, welche die Kirchen in Europa beinahe zerstört hätte.“<sup>119</sup>

Dieses markige Urteil Casanovas spricht zwei Aspekte an. Zum einem ist hierin die oben schon erwähnte, vor allem in den USA verbreitete Theorie der Religionsökonomik zu erkennen. Je staatsnäher sich eine Religionsgemeinschaft in der Gesellschaft darstelle, desto weniger erkenne sie die Notwendigkeit zum aktiven Werben um Mitglieder, desto leichter könne sie sich von ihrer Mitgliedschaft entfremden.<sup>120</sup> Die andere, von Casanova stärker ausgearbeitete Erklärung ist die von der „cäsaro-papistischen Vereinigung von Thron und Altar“<sup>121</sup>. Allzu oft hätten sich die europäischen Kirchen mit allen Mitteln dagegen gewehrt, ihre weltliche Macht aufzugeben. Gerade deshalb hätten die politischen Freiheitsbewegungen der Neuzeit eine dezidiert antikirchliche, antiklerikale Dimension gehabt. Dem Einwand, dass die Freiheitsbewegungen in Lateinamerika vor allem eine kirchliche (Theologie der Befreiung) und in Polen klerikale (Person von Papst Johannes Paul II.) Dimension hatten, begegnet Casanova mit dem Argument, dass die genannten Fälle Widerstandsbewegungen gewesen seien, bei denen die Kirche nicht auf der Seite der illegitimen Staatsgewalt gestanden habe, sondern auf der der Entrechteten und Unterdrückten. Und er schränkt ein: „Sobald also der Übergang zur Demokratie beginnt, macht sich ein innerer Druck bemerkbar, der die Religion in den Privatbereich abdrängt.“<sup>122</sup> Tatsächlich ist solch ein Zusammenhang auch für Deutschland in die Debatte gebracht worden. So hätten die Kirchen zwar einen erheblichen Anteil am Gelingen der Friedlichen Revolution im Herbst 1989 in der DDR gehabt, sie seien jedoch nicht imstande gewesen, die vom SED-Regime über Jahrzehnte massive beförderte Entkirchlichung nach der Deutschen Einheit in nennenswertem Umfang umzukehren.<sup>123</sup> Dafür wurde vielfach der Umstand verantwortlich gemacht, dass die

119 Casanova, Öffentlichkeit, 24.

120 Siehe z.B. Stark, Economics.

121 Casanova, Öffentlichkeit, 24.

122 Ebd., 29.

123 Siehe die Beiträge in Pickel/Sammet, Religion; Hartmann/Pollack, Strom.

ostdeutschen Kirchen, nachdem sie schnell die meisten westdeutschen Strukturen übernommen hatten, bald nah an den Staat herangerückt seien.<sup>124</sup> Casanovas normative Schlussfolgerung für die dieser Säkularisierungsdimension zugeordneten Arena der politischen Gesellschaft, womit er offensichtlich den gesamten Raum zwischen Zivilgesellschaft und Staat meint, lautet, dass hier kirchlichem Engagement in modernen Gesellschaften keine Legitimität zukommen könne.

„Die ganze Bandbreite der katholisch konterrevolutionären Bewegungen [...] die politische Mobilisierung religiöser Minderheiten gegen verschiedene Typen des Kulturkampfes [...], die ‚Katholische Aktion‘ [...], das nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene Geflecht christdemokratischer Parteien – sie alle können als Beispiel für verschiedene, in der politischen Gesellschaft lokalisierte Formen ‚öffentlicher‘ Religion [dienen.]“<sup>125</sup>

Nach Casanova ist es mit Blick auf die öffentliche Relevanz der Kirchen positiv zu bewerten, dass die Zeit solcher Formen zumindest in Westeuropa vorüber sei. Korrekt ist seine Beobachtung, dass z.B. die katholische Kirche in den letzten Jahrzehnten keine Versuche mehr unternommen hat, offizielle katholische Parteien zu gründen oder zu fördern. Das alte Zentrum konnte, obschon einzelne Bischöfe und prominente Laien nach dem Zweiten Weltkrieg seine Wiederbelebung wünschten, keine politische Bedeutung mehr erlangen.<sup>126</sup> Zudem waren die christdemokratischen Parteien, die nach ihrer Gründung für Katholiken das Zentrum als „erste politische Adresse“ ablösten, zu keinem Zeitpunkt geneigt, sich ausschließlich auf amtskirchliche oder dogmatische Positionen festlegen zu lassen.<sup>127</sup> Dies wurde in Deutschland jüngst ein weiteres Mal augenfällig in der neuerlich aufgebrochenen Debatte um das „C“ im Namen der Unionsparteien und der damit in engem Zusammenhang stehenden, nie offiziell gewordenen und deshalb wohl wenig nachhaltigen Gründung eines „Arbeitskreises Engagierter Katholiken in der CDU“ (AEK).<sup>128</sup>

Mit der Privatisierung der Religion benennt Casanova schließlich den dritten von ihm unterschiedenen Teilaspekt der Säkularisierung.<sup>129</sup> Die Behauptung, Religion sei Privatsache, ist für Casanova konstitutiv für moderne Gesellschaften und historisch eng mit der Etablierung von Gewissens- und Religionsfreiheit

124 Diese Vorgänge werden am Beispiel mehrerer Fallstudien ausführlich und differenziert analysiert in Theriault, Revolutionaries; siehe auch Heitmann, Entwicklung.

125 Casanova, Öffentlichkeit, 29.

126 Siehe Schmidt, Zentrum.

127 Siehe Bösch, Adenauer-CDU, 110-118.

128 Siehe Liedhegener, Union; auch Lohmann, Kreuz; Ockenfels, CDU. Martin Lohmann, einer der Protagonisten der Bewegung, hat die CDU mittlerweile verlassen; siehe o.N., Arbeitskreis-Gründer.

129 Siehe Casanova, Religions, 35-39.

verbunden. Ebenso wie in der Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken sieht er auch in der Privatisierung der Religion keinen zwangsläufigen Entwicklungstrend der Moderne, sondern nur eine mögliche Option von mehreren, die jedoch in den meisten europäischen Gesellschaften historisch vorherrschend sei. Privatisierung folgt nach Casanova sowohl aus der Individualisierung von Religion wie auch aus den vielerorts verbreiteten liberalen Denkkategorien. Fälschlicherweise würde dabei aber die für Casanova legitime Forderung nach einer Trennung von Staat und Kirche mit der Forderung zur Verlegung der Religion in die Privatsphäre gleichgesetzt. Zwar sei die Trennung von Staat und Religion unerlässlich, damit sich die Religion frei vom Staat, der Staat frei von der Religion und die persönliche Gewissensentscheidung des Einzelnen frei von beidem entwickeln könnten. Religion müsse aber nicht notwendig zur reinen Privatangelegenheit werden, damit diese Freiheiten verwirklicht werden können.<sup>130</sup> Vielmehr, so seine normative Schlussfolgerung, sollte die Arena der Zivilgesellschaft der öffentliche Ort der Kirchen sein. Dort bestünde die Chance, dass sie für die Gesellschaft positive Funktionen erfüllen könnten. Kirchen sollten sich also aktiv in die Debatten der Zivilgesellschaft einmischen, um die Menschenrechte zu verteidigen, Solidarität und Gemeinwohlorientierung anzumahnen und durch die Wiederbelebung christlicher Tugenden zur Bekämpfung „der allgemeinen Demoralisierung und des moralischen Verfalls wie auch der säkularisierten Einöde“<sup>131</sup> beizutragen.

Wie ist nun dieser mehrstufige Ansatz Casanovas zur öffentlichen Rolle der Religion in modernen Gesellschaften zu bewerten? Mit seiner Konzeption der „public religions“ hat Casanova den religiösen Wandel moderner Gesellschaften weitaus komplexer zu erfassen vermocht, als das von den bis dahin vorherrschenden Forschungsansätzen insbesondere aus dem Bereich des Liberalismus der Fall war. Anstatt die unbestreitbar zu beobachtenden Säkularisierungsphänomene determinativ als Bedeutungsverlust oder gar Verschwinden der Religion aus der Öffentlichkeit zu beschreiben, legt Casanova ein differenziertes Modell vor, nach dem Religion auch heute noch bzw. heute wieder in den verschiedenen, von ihm „Arenen“ genannten Segmenten von Öffentlichkeit zu beobachten ist.<sup>132</sup> Über diese empirischen Betrachtungen hinaus entwickelt Casanova jedoch auch eine normative Position zur Zukunftsfähigkeit einer öffentlichen bzw. politisch wirksamen Rolle von Religion und Kirchen. So lehnt er es grundsätzlich ab, wenn Religionsgemeinschaften durch das Festhalten an staatlich garantierten Privilegien ihr öffentliches Gewicht verteidigen wollen, ebenso illegitim ist für ihn, wenn Kirchen versuchen, direkt an politischen Entscheidungsprozessen

---

130 Siehe Casanova, *Öffentlichkeit*, 25f.

131 Ebd., 38.

132 Siehe Große Kracht, *Kirchensoziographie*, 217.

sen mitzuwirken. Religion solle und könne unter den Bedingungen der Moderne einzig auf der Ebene der Zivilgesellschaft öffentlich wirksam werden, beispielsweise durch die Förderung von Debatten.<sup>133</sup>

In der Forschungspraxis steht dieses Modell jedoch vor dem Problem, dass eindeutige Zuordnungen der einzelnen Facetten des politischen Handelns der Kirchen zu nur einer der drei Arenen kaum möglich sein dürften und noch dazu eine solch schematische Unterscheidung zwischen legitimem und illegitimem politischem Handeln die tatsächlich ablaufenden Prozesse politischer Willensbildung verdeckt.<sup>134</sup> Casanova hat diesen Hinweis allerdings schlicht damit abgetan, dass seine Dreiteilung ein strikt analytisches Modell darstelle, das zwar „rarely present in such a clean clear-cut form in messy reality out there“<sup>135</sup> sei, gleichwohl aber die Dimensionen seines Ansatzes der „public religions“ am treffendsten beschreibe.

Natürlich ist es richtig, dass einer Kirche heute keine größere Legitimität allein daraus erwächst, oder vielleicht auch erwachsen darf, wenn sie in einem Staat verfassungsrechtlich verbrieft Privilegien genießt. Es muss ihrer öffentlichen Glaubwürdigkeit aber auch nicht zwangsläufig schaden, solange sie nicht versucht, aus ihrem Rechtsstatus besondere politische Macht abzuleiten. Dasselbe Prinzip gilt im Hinblick auf den Bereich der Politik. Ein direktes Eingreifen in politische Entscheidungsprozesse muss nicht von vornherein das öffentliche Gewicht einer Kirche schmälern. Dies würde unter den Bedingungen einer pluralistischen Demokratie erst dann geschehen, wenn sie beispielsweise ausschließlich für eine politische Partei optiert oder versucht, selbst politische Partei zu sein. Zwar ist der von Casanova vorgeschlagenen grundsätzlichen Verankerung der Kirchen in der Zivilgesellschaft zuzustimmen. Sein normativer Ausschluss einer Vorortung kirchlichen Handelns auch auf den Ebenen des Staates und der Politik scheint hingegen fragwürdig, da er nur dann aufrecht zu erhalten ist, wenn man einen gewissermaßen „undemokratischen“ Begriff von Zivilgesellschaft zugrunde legt, der eine politische Beteiligung über die Artikulation politischer Auffassungen hinaus nicht vorsieht. Eine solche Engführung entspricht jedoch nicht den gängigen Definitionen von Zivilgesellschaft. Allgemein bezeichnet der Begriff „die plurale Gesamtheit der öffentlichen Assoziationen, Vereinigungen und Zusammenkünfte [...], die auf dem freiwilligen Zusammenhandeln der Bürger und Bürgerinnen beruhen.“<sup>136</sup> Dabei beinhaltet dieses „Zusammenhandeln“ nicht nur eine sozial-integrative Dimension, also die gesellschaftliche Selbstorganisation jenseits von Staat, Markt und Privatsphäre, son-

---

133 Siehe Casanova, *Religions*, 219-222.

134 Siehe Liedhegener, *Bundesrepublik*, 70.

135 Casanova, *Religion*, 116.

136 Siehe Adloff, *Zivilgesellschaft*, 8.



dern stets auch ein politisch-praktisches Moment der Einflussnahme auf politische Diskurse und Entscheidungen.<sup>137</sup>

Also entfaltet auch das zivilgesellschaftliche Handeln von Religion und Kirchen unmittelbare Wirkungen auf politische Entscheidungsprozesse.<sup>138</sup> Casanova unterscheidet also zu strikt zwischen der Sphäre des Staates und der Politik einerseits, wo ein Einwirken der Kirchen seiner Meinung nach illegitim ist, und der Sphäre der Zivilgesellschaft andererseits, wo das Engagement der Kirchen erlaubt ist. Wenn Hermann-Josef Große Kracht in Würdigung Casanovas schreibt, auf Grundlage dieser Unterscheidung könne man den Kirchen den „privilegierten, diskurs- und kritikenthobenen Zugriff auf die Gesetzgebung selbstbewusst verweigern, während man ihnen die nachdrückliche öffentliche Präsentation ihrer Wahrheits- und Geltungsansprüche in den zahlreichen Arenen der Zivilgesellschaft [...] angstfrei zu gestatten vermag“<sup>139</sup>, dann ist ihm zwar insofern zuzustimmen, dass ein grundsätzlich privilegierter Zugang der Kirchen zum politischen Entscheidungszentrum heute wohl nicht mehr denkbar ist. Es ist aber zu fragen, warum die Kirchen ihre nach Casanova ja so wichtigen Positionen in der Zivilgesellschaft zwar artikulieren dürfen, dann aber nicht das Recht haben sollen, denselben Zielen in den demokratischen Entscheidungsverfahren zur Durchsetzung zu verhelfen.<sup>140</sup> Vor allem aber dürfte die hier verfolgte merkwürdige Trennung zwischen dem Staat und der Politik „da oben“ und der Zivilgesellschaft „hier unten“ weder empirisch haltbar sein, noch entspricht sie den Strukturprinzipien eines modernen demokratischen Verfassungsverständnisses.

Casanova hat seinen Ansatz vor einigen Jahren einer Revision unterzogen.<sup>141</sup> Darin benennt er sein „Bestreben, moderne öffentliche Religionen – zumindest normativ – auf die öffentliche Sphäre der Zivilgesellschaft zu beschränken [...], ohne einen Übergriff auf den Bereich der Politik und des Staates zuzulassen“<sup>142</sup> als eines der drei wesentlichen Defizite seines Ansatzes. Er habe erkannt, „dass man die Deprivatisierung der Religion weder auf die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit“ beschränken dürfe, „noch ausschließlich unter den Voraussetzungen der historischen Entmachtung der Kirchen und der rechtlichen Trennung von Kirche und Staat beurteilen“ könne.<sup>143</sup> Bezeichnenderweise mit

---

137 Siehe detailliert Klein, Diskurs.

138 Siehe Liedhegener, Bürger- und Zivilgesellschaft, 894; Pollack, Zivilgesellschaft.

139 Große Kracht, Kirchensoziographie, 221.

140 Siehe Liedhegener, Bundesrepublik, 70.

141 Siehe Casanova, Revisited; in deutscher Übersetzung unter dem gleichen Titel erschienen in: Große Kracht/Spieß, Christentum. Die folgenden Zitate sind der deutschen Fassung entnommen.

142 Casanova, Revisited, 315, 320.

143 Beide Zitate ebd., 320.

deutlichem Bezug zu den empirisch-analytischen Demokratietheorien etwa von Robert Dahl oder Juan Linz verwirft er die Bedingung einer strikten Trennung von Staat und Kirche für ein erfolgreiches öffentliches Wirken der Kirchen und schlägt stattdessen das von dem Politologen Alfred Stepan entwickelte Modell der „twin tolerations“ vor, das Mindestspielräume der Handlungsfreiheit für politische Institutionen gegenüber religiösen Akteuren und umgekehrt definiert.<sup>144</sup> Mit Blick auf den Handlungsspielraum der Religionsgemeinschaften sieht Stepan darin explizit vor: „Organizations and parties related to religious groups [are] allowed to compete for power in political society“<sup>145</sup>. Casanova liest dies jedoch wiederum nur als „die Freiheit, öffentlich religiöse Werte in der Zivilgesellschaft zu vertreten und Organisationen und Bewegungen zu unterstützen, solange diese die demokratischen Spielregeln nicht verletzen“<sup>146</sup>. Also auch in „public religions revisited“ scheint Casanova für die Kirchen keine aktive Rolle in politischen Entscheidungsprozessen vorzusehen.

Interessanterweise ähnelt diese Argumentation den jüngeren Überlegungen von Jürgen Habermas, der nur wenig später als Casanova eine intensivere Beschäftigung mit dem Verhältnis von Religion und Moderne aufnahm.<sup>147</sup> Habermas kommt bezüglich der Bewertung der Säkularisierung zu weitgehend denselben Schlüssen wie Casanova. Unter expliziter Bezugnahme auf ihn weist Habermas die klassische Säkularisierungstheorie dahingehend zurück, dass auch er eine anhaltende öffentliche Bedeutung von Religion und Glaubensüberzeugungen konstatiert.<sup>148</sup> Grundsätzlich hält er eine bleibende Relevanz religiöser Argumente im öffentlichen Diskurs für notwendig, um „einer entgleisenden Modernisierung“<sup>149</sup> entgegenwirken zu können.

Gleichwohl stellt er die Frage, was die im modernen Verfassungsstaat geforderte Trennung von Staat und Kirche „für die Rolle, die religiöse Überlieferungen und Religionsgemeinschaften in Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit, also bei der politischen Meinungs- und Willensbildung der Bürger spielen dürfen“<sup>150</sup> zu bedeuten habe. In seinen Überlegungen kommt Habermas zu einer strikten Trennung zwischen Zivilgesellschaft und institutioneller Politik. Während in der zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit das Äußern religiöser Ideen und Argumente wegen der allgemeinen Religionsfreiheit keiner Beschränkung unterliegen dürfe, müsse jeder „wissen und akzeptieren, dass jenseits der institu-

---

144 Siehe Stepan, *Comparative Politics*, 213-225. Von Alfred Stepan hatte Casanova seinerzeit schon das Arenen-Modell übernommen.

145 Ebd., 224.

146 Casanova, *Revisited*, 329.

147 Siehe überblicksartig Willems, *Religion*.

148 Siehe Habermas, *Dialektik*, 34-36; Habermas, *Säkularisierung*, 388-391.

149 Habermas, *Grenze*, 218.

150 Habermas, *Religion*, 123f.

tionellen Schwelle, die die informelle Öffentlichkeit von Parlamenten, Gerichten, Ministerien und Verwaltungen trennt, nur säkulare Gründe zählen<sup>151</sup> dürften. Praktisch müsse dies dazu führen, dass beispielsweise im Parlament „die Geschäftsordnung den Präsidenten ermächtigen [muss], religiöse Stellungnahmen oder Rechtfertigungen aus dem Protokoll zu streichen“<sup>152</sup>. Mit dieser verblüffenden Forderung geht Habermas über die von Casanova noch relativ vage formulierte Unzulässigkeit des Faktors Religion in der Arena der politischen Gemeinschaft deutlich hinaus. Die praktische Umsetzung solcher Gedanken ist freilich in modernen Demokratien nicht vorstellbar, von zahlreichen demokratietheoretischen Rückfragen ganz zu schweigen. Letztlich hieße dies doch, dass Politiker, die aus ihren religiösen Überzeugungen heraus bestimmte politische Ziele vertreten, nur noch auf Demonstrationen oder auch den Katholiken- und Kirchentagen sprechen dürften, im Parlament jedoch nicht mehr erscheinen bräuchten – ihre Äußerungen würden ja sämtlich aus den Protokollen gestrichen.<sup>153</sup>

Sowohl Habermas als auch Casanova errichten also zwischen der Zivilgesellschaft, in der die Geltendmachung religiöser Argumente und das Engagement der Religionsgemeinschaften als förderlich und sogar notwendig erachtet werden, und der Arena der institutionellen Politik, wo politische Betätigung der Religionsgemeinschaften unterbleiben soll, eine normative Barriere. Während Habermas religiöse Rechtfertigungen äußerst strikt aus den politischen Entscheidungsprozessen heraushalten will, hat Casanova in jüngerer Zeit seine ursprünglich kaum weniger kategorische Haltung aufgegeben. Zwar lässt er den normativen Ausschluss des politischen Handelns der Kirchen fallen, nach wie vor enthält sein revidierter Ansatz aber keine Aussagen darüber, ob und wie die Kirchen speziell in der politischen Arena öffentlich wirksam werden. An dieser Stelle kann die Politikwissenschaft mit ihrem Instrumentarium zur Analyse des politischen Handelns „vopolitischer“ Akteure gut weiterhelfen.

### 2.3 Kirchen als organisierte Interessen im politischen Prozess

Wie andere westliche Demokratien ist auch Deutschland maßgeblich geprägt von vielfältigen Organisationsstrukturen, die einen festen Platz an der Schnittstelle von Staat und Gesellschaft einnehmen. Die Bundesrepublik wurde daher korrekt als „organisierte Gesellschaft“ beschrieben.<sup>154</sup> Unter diesen Strukturen kommt, neben den Parteien und den Medien, den Verbänden eine wichtige Rolle zu. Sie

---

151 Ebd., 136.

152 Ebd., 137.

153 Siehe ähnlich Willems, Religion, 517.

154 Siehe Alemann, Interessen.

haben einen erheblichen Anteil an der politischen Willensbildung, was in der Frühphase der Bundesrepublik bei einigen Autoren schnell die Angst vor einer „Herrschaft der Verbände“ hervorrief.<sup>155</sup> In demokratischen Systemen muss jedoch jedem der Zugang zur Politik grundsätzlich offenstehen und die Vermittlung von Interessen prinzipiell uneingeschränkt möglich sein. Daneben erfüllen Verbände eine Reihe weiterer für das gesamte politische System wichtiger Funktionen, z.B. die Integration der Bürger in den politischen Prozess oder auch die Rekrutierung der politischen Eliten.<sup>156</sup> Verbandsstrukturen existieren mittlerweile für die meisten gesellschaftlichen Interessenlagen, wobei manchen die Organisation naturgemäß besser gelingt als anderen.<sup>157</sup>

Sind auch die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Interessenverbände zu verstehen? „Confessions of an Interest Group“ – so lautet der Titel eines Buches von Carolyn M. Warner, einer US-amerikanischen Politologin, über die Rolle der katholischen Kirche als Interessengruppe.<sup>158</sup> Dass dieser Titel in einer deutschen Kurzfassung das Wort „Interessengruppe“ nicht mehr enthält,<sup>159</sup> weist auf eine unterschiedliche Wahrnehmung in Deutschland und den USA hin. Während es in den Vereinigten Staaten – und übrigens auch auf der Ebene der Europäischen Union<sup>160</sup> – seit jeher eine Selbstverständlichkeit zu sein scheint, die Kirchen unter die Verbände einzureihen, hat eine solche Zuordnung in Deutschland in der Vergangenheit erheblichen Widerspruch provoziert. Dies gilt sowohl für die Beiträge anderer Disziplinen zu dieser Frage als auch für die Forschungsdebatten innerhalb der Politikwissenschaft selbst.

Vor allem Theologie und Rechtswissenschaft haben ihre je eigenen Zugänge entwickelt. Dabei sind die jeweiligen Forschungsinteressen und Betrachtungsweisen naturgemäß höchst unterschiedlich, darin liegt schließlich der Sinn

155 Siehe z.B. Eschenburg, Herrschaft. Diese Verdächtigungen, Verbände versuchten teils auf dubiose Weise und mit unlauteren Mitteln Klientelinteressen durchzusetzen, findet sich noch heute, siehe z.B. Simmert/Engels, Lobby; Ritter/Feldmann, Lobbying; Heins, Händedruck.

156 Siehe Winter/Willems, Organisationen.

157 So verfügen kleine, dafür in ihren Interessen klar abgrenzbare soziale Einheiten regelmäßig über sehr viel effektivere Organisationsstrukturen als deutlich größere soziale Gruppen. Beispielsweise ist der Bundesverband Deutscher Kartoffelbrenner politisch deutlich schlagkräftiger als die zahlreichen Arbeitsloseninitiativen, die mehr beratend tätig als politisch aktiv sind; siehe Baumgarten, Zivilgesellschaft.

158 Siehe Warner, Confessions.

159 Siehe Warner, Kirche.

160 Das Kommissariat der deutschen Bischöfe – Katholisches Büro Berlin –, das Sekretariat der Kommission der Bischofskonferenzen der Europäischen Gemeinschaften (COMECE) und zahlreiche weitere katholische Organisationen Deutschlands sind selbstverständlich und freiwillig im gemeinsamen Transparenzregister von Europäischem Parlament und Europäischer Kommission geführt; siehe <http://ec.europa.eu/transparencyregister/info/homePage.do?locale=de> [Zugriff 24.09.2013].

der wissenschaftlichen Arbeitsteilung.<sup>161</sup> Ohne hier eine theologische Reflexion des Verhältnisses von Staat und Kirche liefern zu wollen, kann wohl mit guten Gründen behauptet werden, dass wohl die Mehrheit der Theologen – gleich ob katholisch oder evangelisch – einer Beschreibung der Kirchen als Interessenverbände vehement widersprechen dürfte. Nach deren Wahrnehmung vertritt die Kirche weder in lobbyistischer Manier partikulare Interessen, noch ist sie einfach ein politischer Akteur unter vielen.<sup>162</sup> Das Grundmotiv, so die Theologie, liegt im „Heil“ der Menschen, in der Förderung von Gemeinwohl, sozialer Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden.<sup>163</sup> Schließlich sei die Kirche auch keine von Menschenhand geschaffene Organisation, sondern vielmehr eine auf Gott hörende Gemeinschaft, die immer auch eine überweltliche Dimension besitze.<sup>164</sup> Ob man diese Glaubensaussagen teilt oder nicht, dies allein muss keineswegs bedeuten, dass die Kirchen nicht auch politisch tätig werden können – vergleichbar mit den Verbänden. Ohnehin können Kirchen wohl kaum auf ihren Charakter als „Heilanstalten“ reduziert werden.<sup>165</sup> Mit den konfessionellen Schulen, Akademien und Hochschulen sind sie ein bedeutender Bildungsanbieter, über ihre Wohlfahrtsverbände und mildtätigen Vereinigungen betätigen sie sich massiv als Sozialdienstleister, mit dem immer noch vielfältigen kirchlichen Verlags- und Pressewesen sind die Kirchen ein nicht zu unterschätzender Faktor im Kultur- und Medienbereich. Zudem sind eine Reihe kirchlicher Tätigkeiten erheblich mit der Sphäre der Wirtschaft verknüpft, man denke nur an den ehemals im kirchlichen Besitz befindlichen Weltbildkonzern oder die Getränkemarkte „Adelholzener“, die den in München ansässigen Vinzentinerinnen gehört.<sup>166</sup> Warum sollte dann ausgerechnet eine politische Tätigkeit nicht auch zum Wesen der Kirche gehören können? Seit einiger Zeit wird in der Ekklesiologie, speziell katholischer Provenienz, genau diese Frage nach der Vereinbarkeit von politischem Handeln und kirchlichem Selbstverständnis verstärkt gestellt. Allerdings geben auch jene

---

161 Siehe Wewer, Funktion, 3.

162 Siehe z.B. Klostermann, Öffentlichkeitsauftrag, 113-120.

163 Siehe Keppeler, 46-59, 196-210; Ganslmeier, 39-41. Dass die Kirchen daneben auch Interessen ihrer institutionellen Strukturen vertreten, wird dabei entweder unterschlagen oder ganz selbstverständlich in den beanspruchten advokatorischen Interessenvertretungsbegriff integriert. So muss laut Ganslmeier, Interessenvertretung, 70f., sogar die Beeinflussung politischer Entscheidungen zu Kirchensteuereinzug, Baurecht oder Denkmalschutz als Bestandteil der kirchlichen Gemeinwohlorientierung aufgefasst werden. Mahrenholz, Kirchen, 44, wendet dagegen jedoch grundsätzlich ein, dass jede Gruppe versuche, ihre Interessen als am Gemeinwohl orientiert darzustellen, um ihre Zugriffsmöglichkeiten auf politische Entscheidungsverfahren zu vergrößern.

164 Siehe z.B. Spieker, Kirchen, 235f.; Rauscher, Kirche.

165 Siehe Willems, Kirchen, 319f.

166 Von den zahlreichen Brauereien im kirchlichen Besitz ganz zu schweigen, hier besonders hervorzuheben das Bier der Klosterbrauerei Mallersdorf in Niederbayern.

Stimmen, die einen normativen Auftrag der Kirchen zur Beteiligung am politischen Prozess erkennen, die Haltung nicht auf, dass kirchliches Handeln letztlich nicht mit dem von Interessenverbänden verglichen werden könne, selbst wenn die empirische Existenz kirchlicher Interessenvertretung gar nicht geleugnet wird.<sup>167</sup> Diese Selbsteinschätzungen, die Antonius Liedhegener die „Theologie des Politischen einer Religionsgemeinschaft“ nennt, müssen bei der politikwissenschaftlichen Analyse sorgsam bedacht werden, stellen sie doch einen gewichtigen Faktor bei der Erklärung des politischen Erfolges kirchlicher Interessenvermittlung dar.<sup>168</sup> So ist wahrscheinlich eine Religionsgemeinschaft, die die kontemplative Abgeschlossenheit von der Welt zu ihrem Leitmotiv erhebt, politisch weit weniger erfolgreich als eine, die sich den Willen zur aktiven Mitgestaltung der politischen Wirklichkeit zuschreibt.<sup>169</sup>

Ähnlich ablehnend zur Frage der Vergleichbarkeit der Kirchen mit Interessenorganisationen verhält sich die Rechtswissenschaft, genauer, die Staatskirchenrechtslehre.<sup>170</sup> Nach gängiger Meinung dieser Disziplin ist eine Zuordnung der Kirchen zum Typus des Interessenverbandes deshalb nicht möglich, weil die Kirchen in Deutschland aufgrund der Regelungen im Grundgesetz quasi über Verfassungsrang verfügen. Als „Körperschaften öffentlichen Rechts“ befinden sie sich in der Tat in einer rechtlich privilegierten Stellung. Darüber hinaus nehmen sie, wie schon erwähnt, im Bildungsbereich und in der Wohlfahrtspflege staatliche Aufgaben wahr. Ihre Finanzierung wird maßgeblich von der Kirchensteuer gesichert, die die staatlichen Finanzbehörden einziehen.<sup>171</sup> Hiergegen ist eingewendet worden, dass andere Organisationen, die ohne weiteres als Interessenverbände angesehen werden, ebenfalls Körperschaftsstatus besitzen, so beispielsweise der Bayerische Bauernverband oder einige Krankenkassen. Zu bedenken ist aber auch, dass die unbestrittene verfassungsrechtliche Sonderstellung der Kirchen nicht von vornherein bedeuten muss, dass sie über einen privi-

---

167 Siehe Keppeler, Lobbyismus, 25; Ganslmeier, Interessenvertretung, 43. Wenngleich die theologische Würdigung des politischen Handelns der Kirchen aus Sicht der Politikwissenschaft stellenweise noch nicht akkurat genug ausfallen mag, ist, wie Kösters/Kullmann/Liedhegener/Tischner, Milieu, 497, feststellen, diesen jüngeren Ansätzen der Verdienst nicht abzuspochen, dass sie eine ekklesiologische Begründung für die empirisch vorhandene politische Interessenvertretung der Kirche zu erarbeiten versuchen.

168 Siehe Liedhegener, Macht, 445.

169 Siehe Casanova, Öffentlichkeit, 30.

170 Siehe Böckenförde, Staat; Listel, Staat; Mikat, Staat.

171 Siehe Frerk, Finanzen. Bei der Diskussion der Kirchensteuer wird oft der Umstand übergangen – so z.B. auch bei Abromeit, Kirchen, 252f. –, dass es sich hierbei nicht um eine staatliche Vorteilsgewährung, sondern vielmehr um eine Verwaltungsdienstleistung handelt, die dem Fiskus durch die betreffenden Religionsgemeinschaften in nicht unerheblichem Umfang entgolten wird.

legierten Zugang zur politischen Arena verfügen.<sup>172</sup> Dennoch bietet die staatskirchenrechtliche Bewertung durchaus Anknüpfungspunkte für die politikwissenschaftliche Analyse. So könnte vermutet werden, dass durch diese herausgehobene Rechtsstellung die Akteure des politischen Entscheidungszentrums den Kirchen eine besondere Aufmerksamkeit zukommen lassen, ihnen eine stärkere Systemrelevanz zuschreiben und ihnen dadurch letztlich dann doch ein höherer Einfluss eingeräumt wird. Belege dafür könnten sein, dass sich die Kirchen beim Deutschen Bundestag nicht als Verbände registrieren lassen müssen, sie aber selbstverständlich Zutritt zu den Ausschussanhörungen im Gesetzgebungsverfahren erhalten, oder aber das seit Willy Brandt praktizierte Verfahren, den Kirchen sie betreffende Gesetzesvorhaben frühzeitig und unaufgefordert zur Stellungnahme zuzuleiten.<sup>173</sup>

Wie zum Teil schon angedeutet, sprechen diese Einwände aus politikwissenschaftlicher Perspektive nicht grundsätzlich gegen eine analytische Klassifizierung der Kirchen als Interessenverbände. Die besondere verfassungsrechtliche Position oder ihre über die Zeit erheblichen Änderungen unterworfenen „Theologie des Politischen“ beeinflussen zwar die Durchsetzungschancen politischer Forderungen, auf dieser Grundlage allein können jedoch keine Aussagen darüber getroffen werden, ob sich die Kirchen nicht trotzdem mit denselben Mitteln am politischen Prozess beteiligen wie die herkömmlichen Interessenverbände. Um es deutlich zu sagen: Hier soll nicht behauptet werden, die Kirchen könnten in ihrer organisatorischen Gesamtheit einfach mit anderen Sozial-, Kultur- oder Umweltverbänden in einen Topf geworfen und damit auf ihr politisches Wirken reduziert werden. Ohne Zweifel weisen sie eine große Bandbreite anderer Dimensionen auf, für die die Politikwissenschaft aber nicht zuständig ist. Hier interessiert jedoch vorrangig die Beteiligung der Kirchen an den Willensbildungsprozessen des politischen Systems, was klar die Anwendung des theoretischen und methodischen Instrumentariums der Verbändeforschung verlangt. Es ist letztlich nicht Aufgabe der Politikwissenschaft, theologische Fragen über das Wesen der Kirche zu beantworten oder juristische Interpretation der staatskirchenrechtlichen Regelungen des Grundgesetzes vorzulegen. Deshalb bleibt es richtig, dass die meisten Politikwissenschaftler das politische Handeln der Kirchen selbstverständlich dem der anderen Interessenverbände gleichgestellt haben.<sup>174</sup>

---

172 In Kap. 2.2 wurde bereits darauf verwiesen, dass in der Religionssoziologie zum Teil sogar die Einschätzung vorherrscht, eine starke rechtliche Privilegierung der Kirchen behindere ihre politische Wirksamkeit.

173 Siehe Liedhegener, *Macht*, 25f.; Niemeyer, *Kontakte*, 76 (Anm. 3).

174 Siehe statt vieler Weber, *Interessengruppen*, 154-157; Beyme, *Interessengruppen*, 83-86; Alemann, *Interessen*, 117-125; Sebaldt/Straßner, *Verbände*, 122-127.



Diese Position ist jedoch auch innerhalb der Disziplin nicht ohne Widerspruch geblieben. Während einige, vor allem jene aus dem Raum der Kirche, die Behandlung der Kirchen als Interessenverbände vor allem in Anschluss an die oben skizzierten theologischen Einwände ablehnen<sup>175</sup>, sind andere Kritiker eher im Raum des „politikwissenschaftlichen Säkularismus“ mit seiner Angst vor klerikaler, gar römischer Vereinnahmung der bundesdeutschen Demokratie zuhause.<sup>176</sup> Der wohl prominenteste Diskussionsbeitrag dieser Provenienz stammt von Heidrun Abromeit, die bei ihrer Erörterung von einem stark verengten Begriff des Interessenverbandes ausgeht und zudem die Charakteristika speziell der katholischen Kirche (zudem noch in ihrer vorkonziliaren Verfasstheit) stark überzeichnet auf alle Religionsgemeinschaften überträgt.<sup>177</sup> Diese Position wurde von der politikwissenschaftlichen Debatte breit aufgenommen, letztlich aber einhellig zurückgewiesen.<sup>178</sup>

Hier sollen nur drei ihrer Argumente nochmals kurz wiedergegeben werden.<sup>179</sup> Zunächst gibt sie zu bedenken, dass sich Verbände durch die Freiwilligkeit des Ein- und Austritts auszeichneten. Dies sei bei den Kirchen und der von ihnen praktizierten Säuglingstaufe nicht der Fall. In der Tat kann ein Säugling kaum eine freiwillige Beitrittserklärung abgeben, dies holt ein Getaufter jedoch spätestens dann faktisch nach, wenn er nach Erreichen der Religionsmündigkeit – gleich wie er gegenüber den Inhalten der kirchlichen Lehre oder der Institution individuell eingestellt sein mag – seine Kirche nicht verlässt. Ein Kirchenaustritt ist heute schließlich denkbar einfach und zieht kaum noch soziale Konsequenzen nach sich. Selbst wenn dem so wäre, spräche dies nicht gegen eine Behandlung des politischen Engagements der Kirchen gleich dem anderer Interessenverbände, denn auch die Handelskammern oder die Spitzenverbände der Kommunen verpflichten ihre Klientele zwangsweise zur Mitgliedschaft. Einen zweiten zentralen Einwand richtet Abromeit gegen die Art der Interessen, die von den Kirchen verfolgt werden. „Regulären“ Verbänden gehe es primär um materielle Eigeninteressen bzw. spezifische Partikularinteressen, die diese in Konkurrenz zu anderen Verbänden gegenüber der Politik vertreten. Den Kirchen aber ginge es um ein „immaterielles Heilsinteresse“, dessen Adressat Gott sei. Eine solche Reduzierung des politischen Handelns von Verbänden auf die bloße Verfolgung egoistischer Einzelinteressen wird aber ihrer faktischen Multifunktionalität nicht

---

175 Siehe Triesch/Ockenfels, Interessenverbände, 168-180.

176 Diese Angst ist nicht neu, siehe schon Ellwein, Klerikalismus; siehe Willems, Säkularisierung.

177 Siehe Abromeit, Kirchen; ähnlich auch Daumann, Interessenverbände, 12.

178 Siehe Liedhegener, Optionen, 238; Liedhegener, Macht, 25; Willems, Kirchen, 319-321; Hierlemann, Lobbying, 28f.; Gabriel, Modernisierung, 30; Thielking, Kirche, 44-49.

179 Siehe Abromeit, Kirchen, 248-255.

gerecht.<sup>180</sup> In der Realität vertritt wohl kaum ein Verband nur die ureigenen Interessen seiner Mitglieder. Menschenrechts- oder Tierschutzorganisationen illustrieren dies deutlich. Auch sieht längst nicht jeder Verband seine primäre Aufgabe in der Vermittlung politischer Interessen, so z.B. die Sportvereine oder auch Tourismusverbände.

Welche Interessen werden also von den Kirchen vertreten? Grundsätzlich ist zwischen institutionellen und programmatischen Interessen zu unterscheiden.<sup>181</sup> Unter institutionellen Interessen sind solche Forderungen zu verstehen, die auf Erhalt und gegebenenfalls Verbesserung der Position der Kirchen in anderen gesellschaftlichen Teilbereichen abzielen. Hierunter fallen Sachverhalte wie die Abwehr finanzieller Nachteile durch Änderungen im Einkommenssteuerrecht oder die Einflussnahme auf arbeitsrechtliche Neuerungen.<sup>182</sup> Die programmatischen Interessen beinhalten solche Forderungen, mit denen die Kirchen ihren Wertorientierungen Geltung verschaffen und zu gesamtgesellschaftlicher Verbindlichkeit verhelfen wollen.<sup>183</sup> Dabei ist die Motivation für solches Handeln nicht selten „advokatorischer“ Natur, also auf die Vertretung von bisher schwach oder gar nicht organisierten Interessen ausgerichtet. Beispiele hierfür sind der Schutz des ungeborenen Lebens oder die Rechte von Asylbewerbern. Freilich vermischen sich institutionelle und programmatische Interessen in der politischen Praxis oft und machen daher eine eindeutige Zuordnung schwierig.

Einen dritten Einwand formuliert Abromeit polemisch mit den Worten: „Interessenvermittlung steht [...] gegen Indoktrination“<sup>184</sup>. Sie meint damit, dass der Prozess der internen Willensbildung in den Kirchen so ablaufe, dass ausschließlich die Amtskirche moralische Positionen formuliere, die dann vorrangig gegenüber den Kirchenmitgliedern durchgesetzt würden. Diese vereinfachende Sichtweise ignoriert zunächst, dass, wenn auch je nach Konfession unterschiedlich stark ausgeprägt, die Kirchen über synodale Strukturen verfügen und selbst die katholische Kirche längst nicht nur hierarchisch verfasst ist.<sup>185</sup> Einen anderen berechtigten Einwand, dass nämlich auch in vielen „herkömmlichen“ Verbänden die Willensbildung kaum „basisdemokratisch“ ablaufe, sucht sie damit zu ent-

---

180 Siehe von Winter/Willems, Organisationen. Diese Sicht trägt wahrscheinlich nicht unwesentlich zu den Missverständnissen zwischen Ekklesiologie und Verbändeforschung bei.

181 So z.B. Ramet, Religion, 115f. Diese Unterscheidung ist grundsätzlich auf alle Interessenverbände anwendbar.

182 Siehe dazu die Darstellungen bei Reimers/Jüsten, Lobbying; Reimers, Mund.

183 Siehe Willems, Interesse, 21; Willems, Bedingungen, 79f.; Willems, Kirchen 231f. Ulrich Willems unterscheidet die programmatischen Interessen nochmals in Wertorientierungen und moralische Forderungen. Diese Differenzierung scheint jedoch nicht zwingend notwendig zu sein, da eine Abgrenzung zwischen beiden Kategorien empirisch stets schwierig sein dürfte.

184 Siehe Abromeit, Kirchen, 257.

185 Siehe Demel/Heinz/Pöpperl, Geist.

kräften, dass dies eher als eine „Denaturierung“ zu verstehen, bei den Kirchen jedoch systemisch angelegt sei. Aber selbst wenn dies im Kern zutreffen sollte, ist es kein gültiges Argument gegen eine Behandlung der Kirchen durch die Verbändeforschung, deren primäres Ziel es nicht ist, die satzungsgemäße Verfasstheit einer Organisation aufzuarbeiten, sondern ihr tatsächliches politisches Handeln zu analysieren.

Insgesamt zeigen die hier angestellten Überlegungen also, dass einiges dafür spricht, die Kirchen im Hinblick auf ihr politisches Engagement analytisch genauso zu behandeln wie andere Interessenverbände auch. Die Frage, ob Kirchen tatsächlich Interessenverbände sind, scheint dagegen eher von untergeordneter Bedeutung.<sup>186</sup>

## 2.4 Historischer Überblick

Die Katholikentage gehören zu den traditionsreichsten demokratischen Institutionen in Deutschland. Ihre mittlerweile bald 170-jährige Geschichte lässt in Gestalt und Selbstverständnis tiefgreifende Veränderungen erkennen, weist aber auch einige Kontinuitätslinien auf.<sup>187</sup> Die Anfänge der Katholikentage sind eng mit den Ereignissen des Jahres 1848 verbunden. Damals nutzten die Katholiken die in vielen Territorien Deutschlands errungenen Freiheitsrechte, insbesondere das der Koalitionsfreiheit, um ein höheres Maß an Autonomie der Kirche gegenüber staatlicher Kontrolle einzufordern. Zu diesem Zweck gründete der Mainzer Domkapitular Adam Franz Lennig am 23. März 1848 dort den „Pius-Verein für religiöse Bildung“. Innerhalb weniger Wochen folgten in allen Teilen Deutschlands mehrere Hundert solcher Vereine, die zusammen schnell über 100.000 Mitglieder zählten. In Anlehnung an die Vorgänge in der Frankfurter Paulskirche wurde bald die Idee einer „national“ koordinierten Aktion vereinbart: Während der 600-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Doms am 15. August 1848 verabredeten Vertreter mehrerer Pius-Vereine die Gründung eines „Katholischen Vereins“ für ganz Deutschland – damals ein gewissermaßen transnationales Unterfangen und entsprechend bemerkenswert. Zu dessen Gründungsversammlung lud Lennig Delegierte aller lokalen Pius-Vereine für den 3. bis 6. Oktober des gleichen Jahres nach Mainz ein.<sup>188</sup>

---

186 Siehe Liedhegener, Macht, 26; Hierlemann, Lobbying, 32; Willems, Kirchen, 321; auch Huber, Kirche, 632–645.

187 Siehe zur folgenden Darstellung vor allem Hürten, Spiegel; Hummel, Aufbruch; Morsey, Katholikentage; Goertz, Brückenschläge; Passmann, Wir-Gefühl daneben auch die Handbucheinträge Großmann, Katholikentage; Schöpsdau, Katholikentag; Hürten, Katholikentage.

188 Siehe Rommel/Lehmann, Stationen.

An dieser „Generalversammlung“, aus heutiger Sicht der erste Katholikentag, nahmen ganze 83 Delegierte teil, darunter auch vier Abgeordnete der Paulskirche. Zahlreiche weitere Personen aus Politik und Gesellschaft waren als Gäste bei den Gottesdiensten und dem Gesellschaftsprogramm anwesend. Damit wurde schon beim ersten Treffen ein Strukturmerkmal der Katholikentage angelegt: Beratungen und Abstimmungen des Laienkatholizismus sind umgeben von einem öffentlichen Veranstaltungsrahmen, der jedoch schon sehr bald wichtiger werden sollte als die internen Debatten. Bis heute wird diese Tradition dergestalt gepflegt, dass vor dem eigentlichen Katholikentag die Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am selben Ort zusammentritt und die Themen des Katholikentags auch intern aufgreift. Die Mainzer Delegiertenversammlung von 1848 war freilich weit davon entfernt, den deutschen Katholizismus in seiner Breite abzubilden. So sucht man namhafte katholische Zeitgenossen wie den „Gesellenvater“ Adolph Kolping vergeblich auf den Teilnehmerlisten. Dennoch besteht die Bedeutung dieser ersten Generalversammlung darin, dass sich in Mainz erstmals Katholiken aus den verschiedenen deutschen Landesteilen trafen, um gemeinsam über politische Sachfragen zu beraten, die das gesamte Deutschland betrafen. Bemerkenswert ist zudem, dass sich dies von der Amtskirche unabhängig vollzogen hat. Selbst wenn ein gutes Drittel der Delegierten Kleriker waren, hat dies die Debatten nicht im Sinne etwa einer „Veramtlichung“ beeinflusst: Dass man die Gründung eines Laienvereins beabsichtigte, war unstrittig. So wurde es wohl auch nicht als ungewöhnlich empfunden, dass, anders als heute, in Mainz weit und breit kein Bischofspurpur zu sehen war. Die Generalversammlung sollte den gesellschaftspolitischen Beitrag der katholischen Laienschaft dokumentieren – ein Anspruch, den der Katholikentag bis heute ans sich stellt.<sup>189</sup>

Inhaltlich blieb schon das erste Treffen nicht auf die Frage der Kirchenfreiheit begrenzt. Eine wesentliche Rolle in den Diskussionen spielten auch soziale Notlagen, insbesondere die Situation der Arbeiter und der Zugang zu Bildung. Diese Themen sind bei fast allen nachfolgenden Treffen an prominenter Stelle zu finden, wurden aber auch um andere Fragestellungen erweitert. Die Generalversammlungen versuchten von Beginn an und durchaus mit Erfolg, sich die jeweils als gesellschaftlich und politisch vordringlich erachteten Aktionsfelder für die eigene Arbeit zu erschließen. In dieser Tatsache ist wohl die wesentliche Ursache dafür zu sehen, dass der „Katholische Verein“ über das Scheitern der Paulskirche hinaus bestehen blieb. Unterstützend wirkten hierbei auch die Neuordnung der staatskirchenrechtlichen Regelungen in Preußen und Österreich, wodurch der Kirche ein deutlich höheres Maß an Freiheit eingeräumt wurde, als sie bis dahin

---

189 Siehe Meyer, Selbstverständnis.

besessen hatte. Auch wenn in vielen Territorien des Deutschen Bundes die freie Entfaltung des kirchlichen Lebens noch länger lästigen Einschränkungen unterworfen blieb, waren die Pius-Vereine ihrem Gründungsziel letztlich ein großes Stück näher gekommen.

Damit verloren die „alten“ Vereine aber auch an Anziehungskraft. Zunehmend verlagerte sich das Laienengagement auf andere Bereiche des gesellschaftlichen Lebens. Recht bald begann die Gründung vielfältiger Vereinigungen mit spezifischeren Zwecken. Auf dem dritten „Katholikentag“ 1849 in Regensburg erfolgte beispielsweise die Gründung des Bonifatius-Vereins, der als Bonifatiuswerk bis heute katholische Christen in der Diaspora unterstützt.<sup>190</sup> Seit 1852 trat auch Kolping bei den Generalversammlungen in Erscheinung. Angeregt wurde ferner die Gründung caritativer Vereine, die sich häufig Vinzenz- oder Elisabethenvereine nannten. Nur folgerichtig war deshalb der Beschluss der achten Generalversammlung in Linz 1856, künftig alle katholischen Vereine zur Teilnahme an der dann so genannten „Generalversammlung der katholischen Vereine“ einzuladen. Die Treffen legten damit mehr und mehr ihren Charakter als Delegiertenversammlungen ab und nahmen den einer öffentlichen Manifestation des deutschen Laienkatholizismus an. Die dadurch stetig wachsenden organisatorischen Aufgaben konnten von den bis dahin federführenden, jährlich wechselnden Lokalkomitees nicht mehr bewältigt werden. Aus diesem Grund entschloss man sich 1868 zur Wahl eines „Zentralkomitees“, dem fortan die Durchführung der Beschlüsse der abgelaufenen und Vorbereitung der kommenden Generalversammlung zufiel. Jede Diözese war darin mit ein bis drei Personen vertreten, weshalb man dieses Zentralkomitee auch als ersten nationalen Katholikenrat bezeichnet hat.<sup>191</sup> An die Spitze dieses Gremiums wählte man Karl Fürst zu Löwenstein, dessen Familie bis 1968 eng mit den Katholikentagen und dem organisierten Laienkatholizismus verbunden bleiben sollte.<sup>192</sup>

Die vereinsfeindliche Gesetzgebung der Kulturkampfzeit unter Reichskanzler Otto von Bismarck nötigte 1871 zu einem erneuten Namenswechsel der Katholikentage zur „Generalversammlung der Katholiken Deutschlands“ und ein Jahr später zur Auflösung des Zentralkomitees, dessen Aufgaben Fürst Karl bis 1898 als „Commissär“ selbst übernahm. Die Änderung des Namens brachte allerdings eine noch viel umfassendere Veränderung mit sich. Nunmehr konnten nicht mehr nur die Vertreter der Vereine an der Beschlussfassung mitwirken, sondern jeder katholische Mann erhielt durch den Erwerb einer Teilnehmerkarte

---

190 Siehe Mai, Katholikentage.

191 Siehe Hallermann, Katholikenrat, 398.

192 Siehe Reytier, Fürsten. Der gegenwärtige Chef des Hauses Löwenstein-Wertheim-Rosenberg, Fürst Alois Konstantin, engagiert sich dagegen im Kuratorium des konservativen Forums Deutscher Katholiken.

bei den Verhandlungen der Generalversammlungen Sitz und Stimme. Seitens der Organisatoren war man jedoch nicht davon ausgegangen, dass alle Teilnehmer von ihrem Antrags- und Stimmrecht tatsächlich Gebrauch machen würden. Sie sollten Recht behalten. Schon damals suchten die anreisenden Katholiken mehr das Erlebnis der großen Gemeinschaft und die Begegnung mit den geistlichen und politischen Leitfiguren des eigenen konfessionellen Milieus. An den Debatten und Abstimmungen beteiligten sich meistens nur die Vereinsfunktionäre.

In dieser Zeit begann sich auch eine enge Verbindung zwischen den Generalversammlungen und der Zentrums-Partei herauszubilden. Zu den schon länger vorhandenen personellen Überschneidungen kamen ab 1879 die regelmäßigen Auftritte Ludwig Windthorst, dessen fulminanten Schlussreden zum umjubelten Höhepunkt einer jeden Generalversammlung avancierten. Im militaristischen Jargon der Zeit wurden entsprechende Metaphern geprägt vom Katholikentag als die „Heerschau“ oder dem „Herbstmanöver“ des Zentrums.<sup>193</sup> Diese enge Verbindung blieb auch nach dem Ende des Kulturkampfes bestehen. Nach der langen Unterbrechung der Katholikentage während des Ersten Weltkriegs nahm beim Treffen 1921 in Frankfurt am Main mit Joseph Wirth erstmals ein amtierender Reichskanzler an der Generalversammlung teil – ein sichtbares Zeichen der politischen Emanzipation der deutschen Katholiken in der Weimarer Republik. In der Tat hatten die politischen Gestaltungsspielräume der Katholiken seit dem Ende des Kulturkampfes stetig zugenommen. Die vormaligen klaren Fronten wurden immer undeutlicher: Je mehr Möglichkeiten sich zur politischen Mitgestaltung boten, desto mehr sah sich der Laienkatholizismus genötigt, differenzierte politische Positionen zu beziehen, die vorher zunächst zwischen den intern vorhandenen unterschiedlichen Meinungen ausgehandelt werden mussten. Folglich nahmen innerkirchliche<sup>194</sup> Kontroversen an Häufigkeit zu. Ein sehr eindrucksvolles Beispiel dafür bietet der verbale Schlagabtausch auf dem 62. Katholikentag 1922 in München zwischen Konrad Adenauer, damals Zentrumspolitiker und Präsident des Katholikentags, und Michael Kardinal Faulhaber, dem örtlichen Erzbischof. Entgegen der vorherigen Absprache, sich staatspolitischer Einlassungen zu enthalten, bezeichnete Faulhaber beim Eröffnungsgottesdienst die Novemberrevolution als Hochverrat. Dies forderte Adenauer zu einer deutlichen Replik heraus, in der er klarstellte, dass es sich bei den Äußerungen des Kardinals um eine Einzelmeinung handele, die nicht mit der Mehrheit der

---

193 Siehe Reytier, Gestaltung.

194 In dieser Arbeit wird zwischen innerkirchlichen und binnenkirchlichen Konflikten unterschieden. Unter innerkirchlichen Konflikten sollen hier diejenigen Auseinandersetzungen verstanden werden, die allgemeine, über den Raum der Kirche hinausgehende Sachfragen zum Gegenstand haben. Binnenkirchliche Konflikte dagegen sind solche Kontroversen, die sich dezidiert mit internen Fragen der Institution Kirche befassen.

deutschen Katholiken im Einklang stünde. Solche Rede gefährde den politischen Einfluss der Katholiken, die aufgerufen seien, den Kulturkampf mit den Protestanten zu beenden und an einer christlichen Gestaltung der Republik mitzuwirken – nicht wenige werden sich ob dieser vorher öffentlich nicht gekannten innerkirchlichen Streitereien die Augen gerieben haben.

Während der Herrschaft der Nationalsozialisten konnten keine Katholikentage stattfinden. Das für 1933 in Gleiwitz geplante Treffen wurde vom Vorbereitungskomitee abgesagt, weil man die vom damaligen preußischen Ministerpräsidenten Hermann Göring geforderte Treueerklärung zu „Führer und Reich“ nicht leisten wollte. Danach waren die Generalversammlungen verboten. Der erste Katholikentag nach dem Krieg – dort zum ersten Mal auch offiziell so genannt – fand 1948 in Mainz statt, also genau ein Jahrhundert, nachdem am selben Ort zum ersten Laientreffen eingeladen worden war. Dieser Mainzer Jubiläumskatholikentag wies ein deutlich religiöses Gepräge auf. Dies war einerseits den verstärkten spirituellen Bedürfnissen der nach Orientierung suchenden Nachkriegsgesellschaft geschuldet, setzte aber eigentlich eine Entwicklung fort, die schon früher begonnen hatte. Spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts kann von einer zunehmenden „Verkirklichung“ der Katholikentage gesprochen werden. Im Gegensatz zu den ersten Treffen, wo Bischöfe in aller Regel nicht auftraten, nahm nun die Teilnahme von Vertretern der Hierarchie stark zu. Gleichfalls stiegen Zahl und Stellenwert der gottesdienstlichen Feiern. 1911 bekräftigte Michael Faulhaber, damals noch Bischof von Speyer, diesen Eindruck, indem er die Generalversammlungen scherzhaft als die „Exerzitien“ bezeichnete. Ganz auf dieser Linie lag seine später in München ausgesprochene Bemerkung, die Anwesenheit der Bischöfe sei auf Katholikentagen wichtiger als die von katholischen Politikern.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde auch das 1868 gegründete „Zentralkomitee zur Vorbereitung der Katholikentage“ reaktiviert mit dem Ziel, eine breite Repräsentanz der organisierten Laienarbeit in Deutschland zu etablieren. Dieses Gremium, das zuletzt aus den Präsidien der vergangenen drei Katholikentage, berufenen Vertretern katholischer Organisationen und weiteren Honoratioren bestanden hatte, war seit der Machtübernahme der Nazis 1933 nicht mehr zusammengetreten, existierte aber formal unter dem Vorsitz des mittlerweile greisen Fürsten Alois zu Löwenstein weiter. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs war es vor allem der Kölner Prälat Wilhelm Böhrer, der eine überdiözesane Bündelung der langsam wieder erwachenden Laienaktivitäten für notwendig erachtete.<sup>195</sup> Böhrer hatte dazu die Idee eines Spitzengremiums der organisierten Laien entworfen, namentlich die Ablösung des bestehenden Zent-

---

195 Zur Person Böhrers siehe Gatz; Böhrer; Schewick, Böhrer.



ralkomitees durch eine Gesamtvertretung der deutschen Katholiken. Ihm war daran gelegen, dass sich der deutsche Laienkatholizismus in der Nachkriegszeit mit einer einzigen, vom kirchlichen Amt kontrollierbaren Stimme äußerte.<sup>196</sup> Diese Vorstellung war deutlich auf das ältere Konzept der „Katholischen Aktion“ bezogen, die in Deutschland, anders als beispielsweise in Italien, Österreich und Frankreich, wegen der historisch starken Stellung der Laienverbände nie wirklich zum Durchbruch gekommen war.<sup>197</sup> Böhlers Ansinnen ließ jedoch auch Kritiker auf den Plan rufen. Neben den nicht unbegründeten Bedenken der alten Verbände, eine von der Autorität der Bischöfe abhängige Dachorganisation könnte sie ihre Unabhängigkeit kosten, wurde auch argumentiert, dass das neue Zentralkomitee nicht die Gesamtheit der katholischen Laien sondern allenfalls die darin zusammengeschlossenen Kräfte repräsentieren könne. Durch einen „Alleinvertretungsanspruch“, wie der Prälat ihn sich wünschte, bestünde dagegen die Gefahr, dass Gruppen, die nicht in diesem neuen Gremium vertreten sei würden, künftig von den Diskussionen innerhalb des Katholizismus ausgeschlossen wären.<sup>198</sup> Solche Bedenken wurden jedoch dem Ziel der Vereinheitlichung und organisatorischen Geschlossenheit des Laienkatholizismus letztendlich untergeordnet.<sup>199</sup> Am 30. April 1952 erfolgte auf Grundlage eines vorangegangenen Beschlusses der Fuldaer Bischofskonferenz in Bad Honnef die Gründung des bis heute bestehenden Zentralkomitees der deutschen Katholiken.

Nach einigen Anfangsschwierigkeiten konnte das ZdK in den ersten beiden Jahrzehnten seines Bestehens den faktischen Status eines Spitzenverbands des deutschen Laienkatholizismus erreichen, dessen Äußerungen regelmäßig als die der Gesamtheit der katholischen Laien aufgefasst wurden. Zu einer solchen Sichtweise trug bei, dass die Bischöfe, wenn auch im Einzelfall kritisch, in ihrer überwiegenden Mehrheit das Zentralkomitee als einziges Repräsentativorgan des Laienkatholizismus anerkannten. Zum anderen wurde das Selbstverständnis des frühen ZdK insbesondere durch die Ansprüche seines damaligen Geistlichen Direktors Bernhard Hanssler<sup>200</sup> stark in Richtung einer „Alleinvertretung“ der Laien beeinflusst. Hanssler brachte seine Vorstellungen auf der ersten Arbeitstagung des ZdK 1958 in Saarbrücken in einer über weite Strecken polemischen und mit martialischen Formulierungen gespickten Rede über „Stand und Aufgabe katholischer Laienarbeit heute“ zum Ausdruck, in der er die außerhalb des ZdK stehenden, nicht organisierten katholischen Laien scharf kritisierte und

196 Siehe Raabe, *Laienarbeit*, 265f.

197 Siehe Brighenti, *Aktion*; auch Gatz, *Geschichte*.

198 Siehe Großmann, *Kirche*, 95-107. Thomas Großmann berichtet ferner, dass Fürst Karl die von Prälat Böhler ins Gespräch gebrachte umfassende Bezeichnung „Zentralkomitee der deutschen Katholiken“ stets als Anmaßung empfunden habe; siehe ebd., 49 (Anm. 28).

199 Siehe Demel, *Verantwortung*, 148; Großmann, *Kirche*, 101.

200 Zur Person Hansslers siehe Hank, *Geistliche*.

ihnen jegliche gesellschaftliche Bedeutung absprach.<sup>201</sup> Seine Rede gipfelte in dem fast legendären Satz: „Was nicht organisiert ist, ist gesellschaftlich nicht existent.“<sup>202</sup> Diese Auffassung des Prälaten blieb innerhalb wie außerhalb des Zentralkomitees freilich nicht unwidersprochen. Nicht wenige warnten davor, das Gespräch mit den außerhalb des Zentralkomitees stehenden Laien zu verweigern.<sup>203</sup> Um jedoch das Ziel einer größtmöglichen Einheit des Laienkatholizismus zu erreichen, nahm man den Preis des dauerhaften Ausschlusses z.B. des „anderen Katholizismus“ um die Integrationsfigur Walter Dirks in Kauf.<sup>204</sup> Obwohl also gewisse Teile des deutschen Laienkatholizismus vom ZdK nicht repräsentiert wurden, führte es dennoch die wesentlichen Kräfte der katholischen Laienschaft zusammen und verfügte mit den Katholikentagen über die mit Abstand größte Öffentlichkeitswirkung. Der auf der Saarbrücker Tagung von Hanssler in markigen Formulierungen gesetzte Führungsanspruch des ZdK blieb deshalb letztlich über Jahre unangefochten. Dies gilt in politischer Hinsicht auch deshalb, weil das ZdK und die in ihm repräsentierten Organisationen praktisch bis in die 1980er Jahre hinein eine ausdrückliche Präferenz für die Unionsparteien pflegten und es für die Mehrheit der Katholiken im Land ebenso selbstverständlich war, bei Wahlen für CDU oder CSU zu stimmen.<sup>205</sup>

Allerdings wurden die Defizite an Repräsentativität in den folgenden Jahrzehnten merklich größer. In politischer Hinsicht schien das Zentralkomitee immer weniger deckungsgleich mit dem deutschen Laienkatholizismus zu sein. Über den Aachener Katholikentag 1986 titelte die Presse: „Aachen: Ein Katholikentag der zwei Kulturen“.<sup>206</sup> Die zunehmende Pluralisierung der politischen Ansichten der katholischen Laien wurde auf den Katholikentagen der 1980er Jahre deutlich erkennbar. Dies galt intern vor allem für die Jugendverbände, die sich schon früher politischen Positionen jenseits von CDU und CSU geöffnet hatten und gerade in der Zeit der Friedensbewegung gegen die ihrer Ansicht nach zu einseitige parteipolitische Positionierung des Zentralkomitees opponierten. Extern lässt sich ähnliches für die Anliegen kritisch-linker katholischer Gruppierungen sagen, die sich über die „Initiative Kirche von unten“ und den von ihr veranstalteten „Katholikentagen von unten“ öffentlichkeitswirksam artikulieren konnten, sowie für die politischen Positionen der Grünen, die auch unter „guten“

---

201 Siehe Hanssler, Stand.

202 Zitiert in Hanssler, Vielfalt, 295. Bei der Veröffentlichung der Rede Hansslers im offiziellen Berichtsband der Tagung wurde diese Passage allerdings auf Geheiß des damaligen ZdK-Generalsekretärs Heinrich Köppler gestrichen; siehe Großmann, Kirche, 149.

203 Siehe Großmann, Kirche, 149-157.

204 Siehe ebd., 138; zu Walter Dirks siehe Kleinmann, Dirks, 276; zum „anderen Katholizismus“ siehe Dirks, Katholizismus.

205 Siehe Spotts, Kirchen, 131, 149-152; Schmitt, Konfession; Gauly, Katholiken.

206 Siehe Jörges, Reise.

Katholiken zunehmend Unterstützung fanden. Diese innerkirchlichen Konflikte erzeugten einen deutlichen Veränderungsdruck auf Katholikentage und Zentralkomitee. Doch wie schon mehrfach in der Geschichte der Katholikentage und des organisierten Laienkatholizismus zeigte das Zentralkomitee auch in dieser Situation eine, wenngleich eher als reagierend zu beschreibende, letztlich aber effiziente Anpassungsfähigkeit gegenüber den sich verändernden innerkirchlichen wie gesamtgesellschaftlichen Rahmenbedingungen. Das ZdK öffnete sich zunehmend für Themen, Meinungen und Personen, die man wohl noch zu Beginn der 1980er Jahre auf einem Katholikentag vergeblich gesucht oder allenfalls bei den „Katholikentagen von unten“ vermutet hätte.<sup>207</sup>

Unübersehbar begann mit der politischen Pluralisierung gleichzeitig eine spürbare Hinwendung des Zentralkomitees zu binnenkirchlichen Fragen, wovon auch die Katholikentage zunehmend geprägt wurden. Im 19. Jahrhundert widmeten sich die Katholikentage niemals solchen Themen. Schon beim ersten Treffen 1848 in Mainz legte man Wert darauf zu betonen, dass man in keiner Weise in die Autorität des kirchlichen Amtes eingreifen wolle. Auch in der Folgezeit fanden binnenkirchliche Auseinandersetzungen im Katholizismus außerhalb der Generalversammlungen statt. So lehnte man es auf dem Treffen 1880 in Konstanz beispielsweise ab, mit Kritikern des päpstlichen Unfehlbarkeitsdogmas zu diskutieren. Auch der „Integralismusstreit“ des frühen 20. Jahrhunderts wurde aus den Katholikentagen herausgehalten.<sup>208</sup> Selbst solch harmlose Vorschläge wie der, die Pfarrer mögen für Reisende ihre Gottesdienstordnungen an der Kirchentür anschlagen, wurden als unbotmäßige Einmischung in das kirchliche Amt von der Tagesordnung genommen.<sup>209</sup> Bei dieser „Abstinenz“ gegenüber binnenkirchlichen Fragen blieb es letztlich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, auf dem ein fast revolutionärer Gedanke von der Mitverantwortung der Laien für die Kirche entwickelt wurde. Besonders im Dekret „*Apostolicam Auctuositate*“ (AA), das während der vierten Sitzungsperiode im Herbst 1965 von den Bischöfen der Welt verabschiedet wurde, wird den Laien eine eigenständige Rolle bei der Verwirklichung der Sendung der Kirche zugesichert, zu der eine Erlaubnis oder Beauftragung seitens der Hierarchie nicht notwendig ist. Es ist demnach die spezifische Aufgabe der Laien, die zeitlichen Wirklichkeiten im Licht der vom kirchlichen Lehramt dargelegten dogmatischen Grundsätze aktiv mitzugestalten. Dabei sollen sie aber in den konkreten Entscheidungen ihres gesellschaftlichen, familiären, politischen und kulturellen Lebens mit der notwendigen persönlichen Autonomie handeln. Aus diesem in der theologischen Fachsprache „Apostolat“ genannten Auftrag erwächst den

207 Expertengespräch Großmann.

208 Zum Integralismusstreit siehe Weiß, Modernismus.

209 Siehe Goertz, Brückenschläge, 82f.

Laien aber auch das Recht und die Pflicht – unter der Oberleitung der Hierarchie freilich – an der Leitung der Kirche mitzuarbeiten. Dies drückte sich wesentlich in der Zulassung von beratenden Laienräten aus (Pfarrgemeinderäte, Dekanatsräte, Diözesanräte), versah aber ausdrücklich auch nationale Koordinierungsgremien wie das Zentralkomitee der deutschen Katholiken mit einer neuen Legitimation auch für binnenkirchliche Fragen.

Die Auswirkungen dieser bahnbrechenden Veränderungen auf das kirchliche Leben in Deutschland waren bereits auf dem Katholikentag 1966 in Bamberg Gegenstand heftiger Debatten. Das zwei Jahre später in Essen folgende Treffen stand schließlich fast gänzlich im Zeichen binnenkirchlicher Konflikte. Die hoch emotionalen Diskussionen über die von Papst Paul VI. (1963-78) kurz zuvor veröffentlichte Enzyklika „*Humanae vitae*“ über die künstliche Empfängnisverhütung ließ den Katholikentag zeitweise aus den Fugen geraten.<sup>210</sup> Zahlreiche nach hitzigen Diskussionen gefasste Resolutionen belegen noch heute die aufgeheizte und teils unverhohlenen amtskirchenkritische Stimmung jener Tage an der Ruhr. Zum ersten Mal in der Geschichte der Treffen wurde die päpstliche Grußbotschaft neben Applaus auch mit Pfiffen und Buhrufen quittiert.<sup>211</sup> Nach dem 1968er Katholikentag war nicht sicher, ob die Laientreffen überhaupt weitergeführt werden können. In den 1970er Jahren fanden deshalb nur zwei bewusst klein konzipierte Katholikentage statt, die vorrangig eine nach innen gerichtete Neuorientierung der deutschen Kirche bezweckten.

Wenngleich solch enormer Wellengang wie in Essen bislang nicht wieder zu registrieren war, steht dieses Treffen doch für eine Wende in der Katholikentagsgeschichte. Die vom Konzil formulierte Mitverantwortung der Laien für die Kirche ist seitdem unverzichtbarer Bestandteil eines Katholikentagsprogramms. Dabei wurden Fragen wie innerkirchliche Demokratie, Priestermangel, Zölibat, Rolle der Frau oder die kirchliche Sexualmoral zunächst nur am Rande der Katholikentage behandelt bzw. fanden ihr Forum nur auf den Veranstaltungen des „Katholikentags von unten“. Seit Anfang der 1990er Jahre hat sich jedoch auch das offizielle Veranstaltungsprogramm zunehmend den „heißen Eisen“ angenommen. Besonders markant waren z.B. die Diskussionsveranstaltungen mit prominenten Kirchenkritikern, so 1992 auf dem Karlsruher Katholikentag mit Eugen Drewermann und später regelmäßig mit Hans Küng, die prominente Rolle der „KirchenVolksBewegung“ 1998 in Mainz oder auch die Auseinandersetzungen um den Verbleib der Kirche im staatlichen System der Schwangerschaftskonfliktberatung und der Gründung des Vereins „*donum vitae*“ durch führende Gestalten des organisierten Laienkatholizismus.<sup>212</sup> Nicht selten führten

---

210 Siehe Seeber, Katholikentag.

211 Siehe Goertz, Brückenschläge, 85.

212 Siehe Eilers, Jahre, 51-55.

solche Debatten zu heftigen Angriffen mancher Bischöfe auf Katholikentage und ZdK, von denen die des damaligen Fuldaer Erzbischofs Johannes Dyba regelmäßig am heftigsten ausfielen, wohingegen andere ihr Missfallen bevorzugt im demonstrativen Fernbleiben ausdrücken. Katholikentage haben also mittlerweile auch eine ausgeprägte binnenkirchliche Dimension, die für die meisten Teilnehmer wohl auch ein wesentlicher Grund darstellen dürfte, einen Katholikentag zu besuchen – und für andere, dies gerade nicht zu tun.

Betrachtet man schließlich die Rolle von Frauen auf den historischen Katholikentagen, so spielten sie, wie an anderer Stelle der Gesellschaft auch, dort zunächst keine Rolle. Sie waren allenfalls als Zaungäste geduldet. Folglich wurde, als man 1871 allen katholischen Männern Antrags- und Stimmrecht einräumte, nicht einmal erwogen, dies auch Frauen zuzugestehen. Im Zuge der aufkommenden Diskussion um die Rechte der Frau zu Beginn des 20. Jahrhunderts mussten sich jedoch auch die Generalversammlungen diesem Thema widmen. Dabei wurden durchaus fortschrittliche Töne angeschlagen. Ein Redner des Treffens in Straßburg 1905 nannte es eine soziale Ungerechtigkeit, dass Frauen für die gleiche Arbeit einen oft wesentlich niedrigeren Lohn erhielten als Männer. Ein Problem, das leider auch im Jahr 2015 noch besteht. Doch im Ganzen blieb der Ton der Generalversammlungen im gängigen Geschlechterbild verhaftet: Die Forderung der Frauenbewegung nach einer Gleichberechtigung schoss für die meisten Katholiken klar über das Ziel hinaus. Nicht die geringere Bezahlung sei das Problem, sondern die Berufstätigkeit der Frauen überhaupt, so das Diskussionsergebnis in Straßburg. Auch die Etablierung des Katholischen Frauenbunds seit 1903 konnte diese Betrachtungsweise zunächst nicht wesentlich korrigieren. Erst auf der ersten Versammlung nach dem Ersten Weltkrieg 1921 wurde den Frauen eine gleichberechtigte Teilnahme zugestanden. In diesem Jahr wählte man mit Hedwig Dransfeld auch erstmals eine Frau ins Präsidium der Generalversammlung. Es sollte aber noch bis zum 75. Deutschen Katholikentag 1952 in Berlin dauern, bis mit Hedwig Klausener eine Frau zur Präsidentin des Treffens bestimmt wurde. Weitere dreieinhalb Jahrzehnte vergingen, bis 1987 mit Rita Waschbüsch erstmals eine Frau an die Spitze des Zentralkomitees gewählt wurde.

Dieser kurze Überblick über die Geschichte der Katholikentage sollte vor allem auf drei Kontinuitätslinien hinweisen. Erstens dokumentieren die Katholikentage, dass der organisierte Laienkatholizismus stets nach Wegen gesucht hat, sich im jeweiligen politischen System eigene Mitgestaltungsmöglichkeiten zu eröffnen. Katholische Laien gehörten zu den ersten, die die Freiheitsrechte der Revolution von 1848 für ihre Sache nutzten.<sup>213</sup> In den kommenden Jahrzehnten

---

213 Siehe Hürten, Spiegel, 79f.

bis zur Kulturkampfzeit bewiesen sie einige Male juristische Kreativität, wenn es darum ging, Hemmnisse im Vereinsrecht zu umgehen. Auch auf die neuen politischen Möglichkeiten nach dem Ende des Kaiserreichs stellten sich die Katholiken schnell ein, ebenso klar war ihre politische Abstinenz während der NS-Zeit. Nach Kriegsende organisierte sich der Laienkatholizismus schnell neu und beteiligte sich vielfältig am Aufbau der Bundesrepublik. Eine zweite Kontinuitätslinie der Katholikentage und der ihn tragenden Organisation besteht im anhaltenden Streben nach Repräsentativität. Schon beim ersten Treffen 1848 in Mainz war darauf Wert gelegt worden, eine Generalversammlung *aller* Pius-Vereine einzuberufen. Mit steigender Ausdifferenzierung des katholischen Vereinswesens erweiterte der Katholikentag mehrmals den Kreis seiner Stimmberechtigten. Auch die Gründung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken nach dem Zweiten Weltkrieg ist vor dem Hintergrund dieses Bestrebens nach größtmöglicher Repräsentativität zu sehen. Das ZdK hat durch die mehrmalige Modifikation seiner Zusammensetzung und inhaltliche Öffnungsprozesse versucht, einen möglichst großen Teil der katholischen Laienschaft zu vertreten. Drittens, schließlich, soll der Hinweis nicht fehlen, dass unterschiedliche Auffassungen, interne Konflikte und das öffentliche Ringen um gemeinsame Positionen schon immer Merkmale des katholischen Auftretens in der Öffentlichkeit waren. Bereits auf den ersten Treffen Mitte des 19. Jahrhunderts kam es zu wortreichen Auseinandersetzungen. Auch Differenzen mit der kirchlichen Hierarchie sind so alt wie deren Teilnahme an den Katholikentagen – sie sind also mitnichten ein Krisenphänomen der heutigen Zeit, als die sie oft wahrgenommen werden.

<http://www.springer.com/978-3-658-12417-5>

„Gott braucht uns in der Politik!“

Die Deutschen Katholikentage in Zivilgesellschaft und  
Politik 1978-2008

Kullmann, C.

2016, XVI, 247 S. 11 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-12417-5