

HANS MAIER: *Revolution und Kirche*, Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, 1789—1901, in: Freiburger Studien zur Politik und Soziologie. Zweite, erweiterte Auflage. — Freiburg i. B.: Rombach 1965. 332 Seiten.

Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Demokratie hat nach Maier zu zwei Vorgängen geführt: der „Anpassung der Kirche an den modernen demokratischen Laienstaat“ seit Leo XIII. und der „Herausbildung einer Sonderform der Demokratie aus christlicher Inspiration (in Auseinandersetzung mit dem jakobinischen Staatstyp)“. Vorliegende Arbeit will nicht die noch fehlende Gesamtdarstellung des zuletzt genannten Prozesses sein, es geht vielmehr nur um seine Vor- und Frühgeschichte in Frankreich. Dabei vertritt der Verfasser eine doppelte These:

1. *Die Geschichte der christlichen Demokratie beginnt mit der Französischen Revolution.* Wenn der hohe Klerus in den ersten Monaten der Revolution von der patriotischen Begeisterung vielleicht doch nur mitgerissen wurde, so spielt der niedere Klerus in jenen Tagen seine ausschlaggebende Rolle aus voller Überzeugung. Die geistigen Grundlagen dieser Haltung wurden von den Führern des *cercle social* geschaffen, dem Abbé Fauchet, dem Marquis de Bonneville, und dem ihnen nahestehenden Abbé Gregoire. Für sie ist die Kirche als Volk Gottes von Natur aus demokratisch verfaßt, Demokratie also die von Gott sanktionierte Regierungsform. Zu diesem *christianisme pur* gilt es zurückzukehren. Demgemäß ist in jenen Jahren mit dem Ausdruck *démocratie chrétienne* nichts anderes als die urkirchliche Verfassung der Christenheit gemeint. Diese spiritualistische Kirchengauffassung, die die institutionelle Seite der Kirche völlig verkennt, steht nicht nur dem Anschein nach unter dem Einfluß Rousseaus. Fauchet hat ausdrücklich versucht, den „Contrat social“ in den Dienst seiner Auffassung zu stellen. Doch ist es nicht gelungen, die dort scharf herausgestellte Antinomie von Kirche und Volkssouveränität zu überwinden. Und da die Gruppe zu wenig einflußreich war, ist der Versöhnungsversuch dem Radikalismus des totalitär-demokratischen Jakobinertums unterlegen. Die Gedanken jedoch wirken weiter: der religiöse Frühsozialismus dürfte seinen Ursprung im *cercle social* haben, und Buchez wurde in seiner frühen Zeit von ihnen geprägt, als er unter dem Einfluß des Saint-Simonismus und des revolutionären Illuminatentums stand.

2. *Eine zweite, getrennte Entwicklungslinie führt vom katholischen Traditionalismus zum katholischen Liberalismus.* Im 2. Teil seines Werkes behandelt Maier de Maistre, de Bonald und Lamennais, letzteren bis zu jenem Punkt, wo er in konsequenter Weiterentwicklung traditionalistischer Gedankengänge zu liberalen Anschauungen gelangt. Im 3. Teil („Liberaler Katholizismus und christliche Demokratie 1830—1850“) wird

unseren Gelehrten zurückgeführt werden konnten. Dortselbst finden sich auch wichtige biographische Ergänzungen und Korrekturen, die aufgrund des Studiums der Wiener Fakultätsakten gemacht worden sind.

dann zunächst der „liberale“ Lamennais behandelt. Die Traditionalisten kommen von der Ablehnung der Revolution und der Machbarkeit politischer Ordnungen zu einer Auffassung, die sich das politische Heil von den nicht „gemachten“ politisch-sozialen Formen und Inhalten der katholischen Religion versprechen. In vielem steigern sie sich zu einer Laintheologie, wenn z. B. de Bonald die irdische Ordnung statt aus der souveränen menschlichen Vernunft aus dem Rhythmus der Trinität hervorgehen läßt, der sich im Aufbau der Welt ausprägt. Insgesamt ist die Neigung bezeichnend, „das Wesen der Religion vornehmlich in ihren sozialen Beziehungen, in ihren gesellschaftsbildenden, staats-erhaltenden Wirkungen zu sehen“ (S. 178/79). Und gerade hier ist der liberale Katholizismus Schüler des Traditionalismus. Beide sind „soziologischer Katholizismus“. Auch Lamennais bleibt bei der Unterordnung des weltlichen unter den geistlichen *ordre de foi*, bei der Anschauung von der Kirche als wahrer Gesellschaft und Vorbild für den Aufbau der politischen Ordnung. Er ist weder liberal im Sinne einer Kritik an der Lehre der Kirche noch im Sinne des üblichen politischen Liberalismus. Er will Freiheit und Führung der Kirche im Staat. Die politische Gleichheit der Menschen beruht auf ihrer Gleichheit vor Gott. Der traditionalistische Begriff der Offenbarung wird diesem Gedanken angepaßt; so bekommt die Revolution Offenbarungscharakter. Letztlich aber geht es Lamennais um die erneute Verschmelzung des geistlichen und des weltlichen Prinzips. Sein Liberalismus „galt“ nur für eine teilweise entchristlichte Gesellschaft. Seine Schüler aber haben die liberalen Ideen ohne ihre theologischen Voraussetzungen und Konsequenzen übernommen und gerade dadurch fruchtbar gemacht. Auf lange Sicht erwies sich die politische Theologie als Ballast.

Auch Buchez vertritt gewissermaßen einen „Traditionalismus mit umgekehrten Vorzeichen“. Für de Maistre ist Geschichte das Werk der Vorsehung, auch die Revolution, aber in einem negativen Sinn. Für Buchez dagegen ist die Revolution direkt aus dem Evangelium hervorgegangen und ihrem tiefsten Wesen nach christlich, eine Bewegung nicht durch, sondern gegen Voltaire! Wenn Buchez den Tatcharakter der christlichen Botschaft besonders betont, so hängt dies mit seiner Vergangenheit als saint-simonistischer Sozialist zusammen. Christentum und Sozialismus sind zwei Begriffe für dieselbe Sache. Auch bei ihm erweist sich die Theorie als Ballast für die soziale Initiative. Und gerade diese war notwendig; auch der weniger radikale Ozanam sah hier weiter als Montalembert mit seinem liberalen Pragmatismus, und selbst als Lacordaire. Trotz ihres Bewußtseins von der sozialen Frage ist die *démocratie chrétienne* (der Begriff wird noch religiös, bereits aber auch politisch und besonders sozial verstanden) 1848 politisch nicht zum Zug gekommen. Es gelang den Intellektuellen nicht, das bereits weitgehend entchristlichte Proletariat anzusprechen. Und der Zustrom kleinbürgerlich-bäuerlicher Wählerstimmen stärkte die konservativen Tendenzen in der politischen Aktivität der Katholiken. So endet die zweite Phase mit dem Rückzug aus der Welt der Politik in die Literatur.

Im 4. Teil schildert Maier, wie im Zusammenhang mit der von Leo XIII. 1892 eingeleiteten Politik des *ralliement* aus der Wendung der katholischen Sozialbewegung zum politischen Ziel einer Aussöhnung mit der Republik die zweite *démocratie chrétienne* hervorgeht. Zunächst hatte die katholische Sozialbewegung der de la Tour du Pin und de Mun, die nach 1870 entstanden war, streng paternalistische Züge (verständlich nach der Kommune!) und wenig echten Erfolg. Leon Harmel dagegen wußte mit der Eigeninitiative der Arbeiter auch ihre innere Beteiligung an seiner Bewegung zu wecken. Er verstand es auch, den jüngeren Klerus und selbst den Papst zu gewinnen. „*Rerum novarum*“ 1891 hatte die Entstehung der *démocratie chrétienne* im selben Jahr zur Folge. Zunächst handelt es sich um eine reine Sozialbewegung, 1896 aber beschloß die *démocratie chrétienne* im Zeichen der Ralliementspolitik die Gründung einer christlich-demokratischen Partei. Die traditionelle Tendenz zur Theologisierung von Demokratie und Sozialismus innerhalb der Bewegung u. a. führte zu Spannungen mit den konservativen Katholiken. Da Rom die Einheit brauchte und ein vorsichtiges Vorgehen wünschte, wurde 1901 in der Enzyklika „*Graves de communi*“ die *démocratie chrétienne* ausdrücklich als „*benifica in populum actio christiana*“ bezeichnet und aus dem Feld der Politik zurückgepfiffen. Doch sind aufs Ganze gesehen die Sozialbewegungen politisch hochbedeutend, auch unter dem Aspekt der christlichen Demokratie: sie korrigieren das jakobinische Dogma von dem ausschließlichen Direktverhältnis Individuum — Staat im Sinne einer Berechtigung der Teilnahme von Gruppen am politischen Leben. Nun kann die Kirche wieder einen Platz finden. Und als der Staat den jakobinischen „religiösen“ Totalitätsanspruch der Demokratie preisgibt, ist eine Begegnung mit der Kirche wieder möglich. Darauf basieren die heutigen christlich-demokratischen Parteien. Deshalb konnten sie ihren Ursprung aber nicht in Frankreich haben, denn hier war zunächst die Alternativfrage Kirche oder Demokratie so unversöhnlich gestellt wie nirgendwo sonst.

Maier hat sich von seiner Überzeugung, „daß das Schicksal einer im Religiösen gründenden politischen Gemeinschaft nicht allein von den Forderungen der historischen Situation, sondern auch von den immanenten theologischen Voraussetzungen bestimmt wird“ (S. 293), zur Anwendung der geistes- bzw. theologiegeschichtlichen Methode bestimmen lassen. Er versäumt aber nicht, diese Untersuchungen mit den politischen und sozialen Zuständen und Vorgängen in Zusammenhang zu bringen. Hier möchte man sich eine stärkere Berücksichtigung der Haltung der Päpste wünschen. Mehr als kursorisch wird nur Leo XIII. behandelt (4. Teil; Exkurs II).

Die referierte geistesgeschichtliche Studie hat als Rahmen eine umfangreiche Einleitung sowie drei Exkurse. Hier läßt der Verfasser die ganze Vielfalt an Methoden spielen, die dem Politikwissenschaftler zu Gebot stehen. Hervorzuheben sind besonders: in der Einleitung „II. Zur Soziologie der Parteibildung“ und Exkurs I, eine grundlegende Betrachtung „Zum Problem ‚katholischer‘ und ‚evangelischer‘ Politik“.

Ein eindrucksvolles Literaturverzeichnis und ein Register, in das auch Verweise auf die in den Anmerkungen zitierte Literatur aufgenommen sind, runden das Werk ab.

Der heutige Münchener Ordinarius hat seine Freiburger Dissertation (1957 bei Arnold Bergstraesser) wie schon für die Drucklegung 1959 so auch für die zweite Auflage überarbeitet und erweitert. Nicht nur, daß der Text überholt und die neuerschienene Literatur in die Fußnoten eingearbeitet wurde, aus drei Exkursen der ersten Auflage entstand der 4. Teil der zweiten („Die christliche Demokratie im Zeichen der Ralliementspolitik 1891—1901“). Leider wurden bei der Überarbeitung nicht alle Möglichkeiten sprachlicher Verbesserungen wahrgenommen. Wäre nicht „die Initiative ergreifen“ besser als „initiativ werden“ (S. 270), „überschaubar“ angebrachter als „überblickbar“ (S. 274)?

Wolfgang Reinhard

*Nuntiaturreportagen aus Deutschland nebst ergänzenden Aktenstücken*, Zweite Abteilung 1560—1572, hrsg. v. d. Hist. Kommission d. Österreichischen Akad. d. Wiss. in Wien u. d. Öster. Kulturinstitut in Rom, VIII. Band, *Nuntius G. Delfino und Kardinallegat G. F. Commendone 1571 bis 1572*, bearbeitet von Johann Rainer. — Graz-Köln: Böhlau 1967. XXIII u. 298 Seiten.

Der vorliegende Band der NB umfaßt ein knappes Jahr, das erste der Nuntiaturreportagen Giovanni Delfinos am Kaiserhof, die insgesamt von 1571 bis 1578 dauert. Die hier publizierten Akten beginnen mit dem Kredenzbrief (1571 V 24) und enden mit einem Schreiben, in dem zum erstenmal vom Tod Pius' V. die Rede ist (1572 V 11). Diese Abgrenzung geht auf die Absprache der römischen Institute von 1891 zurück, nach der Österreich die Nuntiaturreportagen aus der Zeit der Päpste Pius IV. und Pius V. übernommen hat. In das erste Jahr Delfinos fällt die Legation des Kardinals Commendone nach Wien und seine Weiterreise nach Polen. Von den üblicherweise einmal pro Woche abgeschickten Depeschen des Nuntius bzw. des Staatssekretariats ist aber nur ein Bruchteil erhalten, die Berichte Delfinos nur bis zum 27. Dezember 1571, darüber hinaus liegen noch drei Einzelstücke vor. Weisungen existieren überhaupt nur noch zwei (!), insgesamt sind also fast zwei Drittel der Korrespondenz verloren. Auch für den Briefwechsel des Legaten läßt die Überlieferung zu wünschen übrig. Seine Berichte befanden sich in Band 25 des Grazianiarchivs in Città di Castello. Der Bearbeiter mußte bei einem Besuch des Archivs feststellen, daß dieser Band zusammen mit acht weiteren Bänden dem Krieg zum Opfer gefallen ist. Damit findet die Tragikomödie um die Benutzung des Grazianiarchivs (vgl. Dengel NB II 5 S. XVII f.) ihren würdigen Abschluß! Der Bearbeiter mußte auf Kopien des 18. Jhdts. zurückgreifen, die im Britischen Museum (Egerton Ms.) erhalten sind. Einen gewissen Ersatz für die verlorenen Schreiben des Nuntius an den Staatssekretär bieten die erhaltenen Briefe Delfinos an den Legaten nach dessen Abreise aus Wien. Commendone mußte ja auch in Polen über die Vorgänge im Bereich des Kaiserhofs informiert bleiben. Obgleich diese Schreiben keines-