

Als Papst Pius VI. am 29. August 1799 – arm und gefangen – in Valence heimging, glaubte die aufgeklärte Welt, nicht ein Papst sei gestorben, sondern das Papsttum überhaupt sei am Ende. Die Kräfte der religiösen Erneuerung waren zwar damals schon am Werk, aber noch nicht sichtbar.

Für die Kirche in Deutschland fand dieser Niedergang seinen deutlichsten Ausdruck in der Säkularisation von 1803.¹ Sie bedeutete den Zusammenbruch ihrer Organisation und den Verlust ihrer finanziellen Mittel. 1817 gab es auf dem Boden des späteren Deutschlands nur noch drei Bischöfe. Der katholische Volksteil war zusammen mit der Kirche wirtschaftlich geschwächt und seiner kulturellen Einrichtungen beraubt. Selbst zur Durchführung ihrer innerkirchlichen Aufgaben, etwa der Priestererziehung, war die Kirche ganz vom Staat abhängig, d.h. von protestantischen Regierungen im Norden, Westen und Südwesten und von aufklärerischen in Bayern.

Die durch Säkularisation und Mediatisierung großgewordenen Staaten waren zwar aus Gründen der Staatsräson an einer Reorganisation der Kirche, vor allem an der Einrichtung von Landesbistümern, interessiert. Um diese von der Kurie zu erreichen, zeigten sie sich zu Konzessionen bereit. Hatten sie aber ihr Ziel erreicht, dann suchten sie sich durch Sonderbestimmungen wie „Organische Artikel“, ein Religionsdelikt, ein „Organisches Statut“, eine Kirchenpragmatik, d.h. durch Auflagen, die möglichst geheimzuhalten waren, die früheren Hoheitsrechte über die Kirche wieder zu sichern, waren sie bestrebt, die Bischöfe auf all das zu verpflichten, was die Kurie für unannehmbar erklärt hatte. So stand die deutsche Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einem Staatskirchentum noch ausgeprägterer Form gegenüber. Dieses kam den übernommenen Verpflichtungen hinsichtlich der Sorge für Kult, Religionsunterricht und Ausstattung der Diözesen vielfach nicht nach, griff dafür um so mehr mit kleinlichen polizeistaatlichen Maßnahmen in das Leben der [347] Kirche ein. Der den deutschen Katholiken damit aufgezwungene Kampf um die Freiheit führte zu einem engen Anschluss an Rom² und zu einer bisher ungewohnten Aktivierung der breiten Schichten der Gläubigen. In einem bis dahin nicht gekannten Ausmaß wurde das Kirchenvolk zum Subjekt der Kirchengeschichte. Weitschauende Männer erkannten die Kräfte, die von unten aufstiegen, und verstanden es, sie in der Kirche und für sie fruchtbar zu machen. Josef v. Görres sieht in seiner Schrift „Die Wallfahrt nach Trier“ von 1845 als fünftes Menschenalter das der Masse heraufsteigen und in der Trierer Heiligrockwallfahrt des vorangegangenen Jahres die Gewähr dafür, dass die Kirche in diesem Zeitalter zu den bewegenden Mächten gehören wird. Er schreibt: „... mehr, als je zuvor, wird die Entscheidung der Zukunft bei den Massen sein; in ihrer Mitte wird der Würfel über die Schicksale dieser Zukunft geworfen werden, und zwischen dem trennenden, lösenden oder teilenden Messer der Zwietracht oder der unzertrennlich gewirkten, wohl in sich geschlossenen Einheit wird die Wahl ihnen anheimgestellt sein... Werden“, so fragt Görres, „den Massen am Scheideweg die Erfahrungen der Vergangenheit verloren sein, oder werden sie und ihre Führer durch das, was die Väter erlebt, sich warnen lassen?“³

Die Verhaftung des Kölner Erzbischofs Clemens August zu Droste-Vischering am 20. 11. 1837 und die Anklage der Gesetzesverletzung, der Aufwiegelung und des Wortbruchs gegen

* Reden zur Zeit Bd 3, hg. v. Institut für Demokratieforschung, Würzburg 1977, 15-31.

¹ Zu den Hintergründen und Auswirkungen der Säkularisation vgl. neuestens: K. J. Benz, Zu den kirchenpolitischen Hintergründen der Säkularisation von 1803: *Saeculum* 26 (1975) 364-385 (Lit.); R. Morsey, Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen der Säkularisation in Deutschland, in: *Dauer und Wandel der Geschichte, Festgabe für K. v. Raumer*, hg. v. R. Vierhaus und M. Botzenhart, Münster 1966, 361-383.

² F. Vigener, *Gallikanismus und episkopalistische Strömungen im deutschen Katholizismus*, München 1913, 71.

³ J. Görres, *Die Wallfahrt nach Trier*, Regensburg 1845, 149.

ihn wurden zum „Kölner Ereignis“, nicht durch einen Protest der Bischöfe oder des Kölner Domkapitels, sondern erst durch die an die Weltöffentlichkeit gerichtete Ansprache Gregors XVI. vor dem Konsistorium der Kardinäle; vor allem aber durch die Welle der Solidarität, die Görres durch seine sprachgewaltige Schrift „Athanasius“ angestoßen hatte. Erst dadurch kam es zu der Protestbewegung unter den Katholiken, die für die preußische Regierung ebenso unangenehm wie unerwartet war.

Die Bischöfe der ersten Generation nach der Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in den deutschen Ländern waren noch zu sehr im Geist aufklärerischen Staatskirchentums befangen, als dass sie sich aus dem Bewusstsein einer Verantwortung über ihr Landesbistum hinaus zu einem gemeinsamen Schritt gegen die Verhaftung ihres Mitbruders hätten entschließen können. Der junge und tatkräftige Bischof von Speyer, Johannes Geissel, fand mit der Anregung eines Protestes des deutschen Episkopats keinen Anklang.

Seitdem Geissel 1842 die Leitung des Erzbistums Köln übernommen hatte, war er beharrlich bemüht, wenigstens die Bischöfe seiner [348] Kirchenprovinz zu einheitlichem Handeln, besonders in kirchenpolitischen Fragen, zu bewegen.⁴

Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche vom Staat war das erklärte Ziel des seit dem Kölner Ereignis erwachten deutschen Katholizismus. In Deutschland kam es nicht, wie in Belgien,⁵ zu einer Konföderation zwischen Katholizismus und Liberalismus, in der Sicht Bischof W. E. v. Kettlers deshalb nicht, weil der Liberalismus seine eigenen Prinzipien verriet.⁶ Solange die Liberalen bereit waren, die Macht des Staates zugunsten der Freiheit des Individuums und gesellschaftlicher Korporationen, wie der Kirche, einzuschränken, war an ein Zusammengehen mit ihnen zu denken. Das wurde aber unmöglich, als die Liberalen begannen, den Staat zu einer abstrakten und absoluten Größe zu mystifizieren. Sobald breite Kreise der Liberalen, vor allem Hegelianer, spürten, dass liberale Prinzipien nur „den dunklen Machenschaften der katholischen Hierarchie zum Siege“ verhelfen würden, verkehrten sich zwei wesentliche Kriterien politisch-liberalen Verhaltens in ihr Gegenteil: das verwurzelte Misstrauen gegenüber der staatlichen Gewalt wich einer Staatsvergötzung, dessen Gesetz zum öffentlichen Gewissen des Landes wurde, und die Regel, dass man die Freiheit, die man für sich beansprucht, auch anderen zusprechen muss, wich der Forderung nach massiven Eingriffen in das innerkirchliche Leben.

Der Liberalismus in Deutschland zog es vor, einen kulturkämpferischen gegenchristlichen Weg zu gehen, anstatt sich für wahre Gewissensfreiheit und Toleranz einzusetzen. Deshalb mussten die Katholiken sich gegen ihn wenden. Das hinderte sie aber nicht, liberale Errungenschaften wie Unterrichts-, Presse-, Vereins- und Wahlfreiheit, wenn auch zunächst zögernd, im Kampf gegen das Staatskirchentum für sich in Anspruch zu nehmen.

Als man erkannte, dass auf dem Weg der Verhandlung mit den Fürsten die Freiheit vom Kirchenregiment nicht zu erwarten war, aber auch die Erfahrungen in den Parlamenten nicht zu sonderlichem Optimismus berechtigten, erwog man sogar die Trennung von Kirche und Staat als politisches Ziel. Das gilt vor allem für den Mainzer Kreis, in dem Erzbischof Geissel seine geistige Heimat hatte. Der für die kirchliche Entwicklung im 19. Jahrhundert bedeutende Mainzer Domkapitular [349] Lennig schrieb am 5. April 1848 an Bischof Blum von Limburg:

„Ich stimme grundsätzlich für die Trennung von Kirche und Staat“. Denn jetzt nach der Revolution sei der Staat, so fährt Lennig fort, „durchaus indifferentistisch in religiösen und kirchlichen Dingen geworden“, er könne also für keine Religion oder Kirche einen

⁴ R. Lill, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen, Freiburg 1964, 13.

⁵ H. Haag, Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1838), Löwen 1950; A. Simon, L'église catholique et les débuts de la Belgique indépendante, Wetteren 1949; K. Jürgensen, Lamennais und die Gestaltung des belgischen Staates. Der liberale Katholizismus in der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts, Wiesbaden 1963.

⁶ A. M. Birke, Bischof Ketteler und der deutsche Liberalismus, Mainz 1971, bes. 28-37; 110-114.

besonderen Schutz übernehmen.⁷ Das klingt sehr nach Lamennais und war auch weder die Devise des deutschen Episkopats noch führender Laien, etwa August Reichenspergers. Erzbischof Geissel, damals schon Wortführer des deutschen Episkopats, gab für die Verfassungsberatungen in Frankfurt und Berlin die Richtlinie aus: „Unabhängigkeit der Kirche vom Staat“, nicht Trennung. Das Staatskirchentum sollte abgebaut, die Kirche aber nicht eines gewissen Schutzes durch den Staat und einer besonderen Rechtsstellung inmitten der freigegebenen Assoziationen und Vereine beraubt werden. Der Staat sollte nicht aus den finanziellen Verpflichtungen infolge der Säkularisation, zu denen er sich in Konkordaten bzw. Zirkumskriptionsbullens bekannt hatte, entlassen werden.

„Freiheit für die Kirche, Friede mit dem Staate“ war Geissels Wahlspruch.

In dem Promemoria, das er der Einladung zu der ersten Bischofskonferenz beifügte, schreibt er zu dieser Frage: „Eine bestimmte und feste Ausscheidung des Weltlichen vom Geistlichen, des Staatlichen vom Kirchlichen, und die kategorische Zurückweisung jedes Übergriffes in das letztere ist ein gebietendes Zeitbedürfnis.“⁸

Bedeutsam für die Geschichte der Kirche in Deutschland und typisch für die Gestalt und Wirkweise des deutschen Katholizismus bis heute ist es, dass er sich 1848 in dreierlei Gestalt darstellte bzw. sich zur Wirksamkeit in der Öffentlichkeit drei Institutionen schuf, die sich gegenseitig trugen und anregten.

In Mainz kamen die „katholischen Vereine“ bzw. Piusvereine zu ihrer ersten Generalversammlung zusammen, dem ersten der „Katholikentage“, die wesentlich zur Bildung und Koordinierung des deutschen katholischen Verbandswesens beitragen sollten. In der Paulskirche in Frankfurt fanden sich katholische Abgeordnete aller politischen Gruppen im „katholischen Klub“ zusammen, um jeweils die weltanschaulich relevanten Fragen vorzubespochen. Damit legten sie den Grund zu einer faktisch katholischen Partei, die zu bilden der deutsche Katholizismus im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts gezwungen war. Denn er sah sich nicht nur einer kirchenfeindlichen Linken und einem kulturkämpferischen Liberalismus gegenüber, [350] sondern er wurde auch von den gläubigen Protestanten damals im Stich gelassen, so dass es statt einer gemeinsamen Abwehr des sich breitmachenden Unglaubens zu einer Verschärfung der konfessionellen Gegensätze kam.⁹ Als dritte dieser Institutionen trat 1848 die erste deutsche Bischofskonferenz zusammen.

Die kirchenpolitischen Auseinandersetzungen im 19. Jahrhundert und die großen Möglichkeiten, die die neuen demokratischen Freiheiten auch für die Kirche boten, machten ein gemeinsames Vorgehen der deutschen Bischöfe immer notwendiger. Die Geschichte der Kirche und das geltende Kirchenrecht boten hier die Institution eines Plenarkonzils, d.h. einer Synode mehrerer Kirchenprovinzen an. Das wäre faktisch ein Nationalkonzil gewesen.

Dagegen bestanden sowohl auf seiten der Kurie als auch der Staaten alte, tiefgehende Ressentiments. Seit dem 15. Jahrhundert wurden Nationalsynoden von der Kurie mit wachsendem Mißtrauen betrachtet. Rom fürchtete hier nationalkirchliche Bestrebungen, wie sie im 17. und 18. Jahrhundert vor allem im Gallikanismus und Episkopalismus in Erscheinung getreten sind. Auch die vom staatskirchlichen Geist beseelten absolutistischen Staaten des 17. und 18. Jahrhunderts sahen Plenarsynoden ihrer Länder nicht gerne und haben sie schließlich unterdrückt. Sie fürchteten die in einem Nationalkonzil zusammengefasste Kraft der Kirchen und dachten ihre Machtansprüche den in der Vereinzelung weniger widerstandsfähigen Bischöfen leichter aufdrängen zu können. „Die Kurie schwieg zu dieser Entwicklung, teils aus Rücksicht auf die Regierungen, teils weil der Niedergang der Synoden ihre eigene Stellung stärkte.“¹⁰ Im 18. Jahrhundert trugen die Selbstständigkeitsbestrebungen der Bischöfe ja ausgesprochen antirömischen Charakter. Auch in der ersten Hälfte des 19.

⁷ K. Reppen, Märzbewegung und Maiwahlen des Revolutionsjahres 1848 im Rheinland, Bonn 1955, 110.

⁸ Lill, 22.

⁹ Fr. Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jh., IV, Freiburg 1951, 145-148.

¹⁰ Lill, 6.

Jahrhunderts wussten die Regierungen die Bildung kirchlicher Zentren und ein gemeinsames Handeln der Bischöfe zu verhindern. Sowohl Preußen wie Bayern wurden in zwei Kirchenprovinzen geteilt. Nach dem allgemeinen preußischen Landrecht bedurften Synoden der vorherigen Genehmigung der Regierung.

Die sechs Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz erließen noch 1830 eine solche Bestimmung. Während die Bischöfe Belgiens schon seit 1830 alljährlich zu Konferenzen zusammenkamen, blieben die deutschen Bischöfe isoliert.

Die Befürchtungen Roms hinsichtlich nationalkirchlicher Bestrebungen verkannten die neue Situation.

Denn: „Die Befürworter der Einigung (der deutschen Kirche im Episkopat) waren erprobte Vorkämpfer einer ultramontanen Erneuerung“,¹¹ [351] denen nationalkirchliche Bestrebungen fernlagen. Sicher hatten die nationale Idee des 19. Jahrhunderts und die Sehnsucht nach einem geeinigten Deutschland auch die Katholiken erfasst. Opposition gegen Papst und Kurie im Geiste von Wessenberg und Dalberg spielte aber da nicht hinein.

Rücksichtnahme auf solche kuriale Empfindlichkeiten, vor allem aber der Wunsch nach größerer Bewegungsfreiheit, führten dazu, dass man nicht zu der im Kirchenrecht vorgesehenen strengen Form der Plenarkonzile, sondern zu der rechtlich unverbindlichen Gestalt von Konferenzen griff. Konferenzen konnten schneller einberufen und leichter durchgeführt werden, sie waren der sich rasch verändernden Situation eher anzupassen als förmliche Synoden. Zu Plenarkonzilen durften die Bischöfe nach dem damaligen und dem heute geltenden Recht nur nach vorhergehender päpstlicher Genehmigung und unter Beachtung eines festgelegten Einberufungs- und Verfahrensmodus zusammentreten.

Mehrere Bischöfe, von der Notwendigkeit einheitlichen Handelns überzeugt, drängten Geissel, den gesamten deutschen Episkopat zu einer Konferenz einzuladen. Geissel war sich bewusst, dass er von Amts wegen dazu nicht berechtigt war. Den Legatentitel des Kölner Erzbischofs, auf den Bischof Weiß von Speyer hinwies, hielt er für rechtlich längst bedeutungslos geworden. Schließlich ließ er sich doch überzeugen, dass die Situation eine außergewöhnliche Initiative forderte; nachträglich sprach er selbst nicht ohne Stolz von einem „kühnen Griff“.¹²

Als die Konferenz schließlich am 22. Oktober 1848 in Würzburg mit einer Vorberatung begann, fühlte Geissel sich veranlasst, zu betonen, es sei nie seine Absicht gewesen, ein Nationalkonzil einzuberufen. Auf seinen Vorschlag beschlossen die Teilnehmer, „ihre Zusammenkunft als bloße Versammlung der deutschen Bischöfe anzusehen“.¹³ Vorsitzender sollte der noch nicht eingetroffene Erzbischof von Salzburg, Friedrich zu Schwarzenberg, werden, aber nicht auf Grund seines Primastitels, sondern weil er als Kardinal der Ranghöchste war. Einstweilen sollte der älteste Erzbischof die Leitung übernehmen; als die von Freiburg und Bamberg wegen ihres hohen Alters ablehnten, bat man Geissel, bis zur Ankunft des Kardinals zu präsidieren.

Seine Verhandlungsführung blieb nicht unkritisiert. Erzbischof Reisach warf ihm vor, er rede selbst zuviel und erzähle voll Eigenliebe, was er in Köln bereits geleistet habe oder plane. Es war für den [352] Präsidenten sicher nicht leicht, seine reichen kirchenpolitischen Erfahrungen den nichtpreußischen Bischöfen mitzuteilen und gleichzeitig ihre Empfindlichkeit zu schonen.

Immerhin blieb Geissel, als Schwarzenberg nach seinem Eintreffen am 2. November den Vorsitz ablehnte, auf einstimmigen Beschluss Präsident und führte die Konferenz mit großer Sachkenntnis und Ruhe zu Ende. Hauptgegenstand der Verhandlungen war das Verhältnis von Kirche und Staat: Patronatswesen, Placet, Schulwesen, Ausbildung des Klerus, Stellung der Theologieprofessoren, Verwaltung des Kirchenvermögens.

¹¹ Ebd., 32.

¹² O. Pfülf, Kardinal v. Geissel, I, Freiburg 1895, 608.

¹³ Lill, 27.

Mehrfach diskutierte man die Errichtung einer Zentrale, die den Rückfall in die alte Zersplitterung verhüten und ein Nationalkonzil vorbereiten sollte, weiter sprach man sich für eine gemeinsame Agentie in Rom mit einem deutschen Geistlichen an der Spitze aus. Es blieb angesichts vielseitiger Bedenken bei dem Beschluss, Rom um die Genehmigung eines Nationalkonzils zu bitten. In einem Breve entschied dagegen Pius IX. Mitte Mai 1849, dass ein Nationalkonzil wegen der Ungunst der Verhältnisse auf spätere Zeit zu verschieben sei. Es sollten Provinzialkonzile abgehalten werden.

Kirchenpolitisch war die Würzburger Konferenz, die für über drei Wochen den großdeutschen Episkopat fast vollzählig zusammengeführt hatte, von großer Bedeutung. In ihr war der geeinigte Episkopat an die Spitze der kirchlichen Freiheitsbewegung getreten und hatte damit den Kampf gegen das Staatskirchentum auf die nationale Ebene übertragen.

Die kirchenpolitischen Forderungen von Würzburg blieben zwar vielfach noch Programm. In ihnen war aber der Rahmen gesteckt; wo immer in der folgenden Zeit es zu Konflikten bzw. Verhandlungen zwischen Bischöfen und Regierungen kam, waren sie im Spiel.

In den Kirchenartikeln der preußischen Verfassung von 1848 bzw. 1850 wurden diese Forderungen am weitgehendsten erfüllt.¹⁴ Voller Genugtuung konnte Erzbischof Geissel Dezember 1848 an den Münchener Internuntius Sacconi schreiben: „Mit dieser neuen Konstitution tritt unsere Kirche in eine unvergleichlich freiere Stellung als sie solche bisher gehabt hat. Mehrere Artikel räumen ihr eine Freiheit ein, so wie man sie nur wünschen kann.“¹⁵

Faktisch hat die Kirche in den Jahren 1850-1870 im protestantischen Preußen eine Freiheit genossen wie in keinem der süddeutschen Länder. Nicht zufällig verlagerte sich das Schwergewicht katholischen Lebens, der katholischen Organisationen und der katholischen [353] Presse immer mehr ins preußische Rheinland, besonders nach Köln, Aachen und Mönchengladbach.

Bischof Ketteler hat die Kirchenartikel der preußischen Verfassung mehrfach als *Magna Charta* des Religionsfriedens bezeichnet.¹⁶ Er und das Zentrum bemühten sich, diese Artikel sowohl 1866 in die Verfassung des Norddeutschen Bundes wie in die des Reiches von 1871¹⁷ zu bringen. Das scheiterte beide Male nach erregten Grundrechte-Debatten am Widerstand der Liberalen.

Im Zusammenhang mit den Verhandlungen über die preußische Verfassung kam es zu mehreren Treffen Geissels mit seinen Suffraganen und Vertretern des preußischen Episkopats, aber nicht zu förmlichen Konferenzen. Konferenzen der bayerischen Bischöfe fanden dagegen 1850, 1854, 1864, 1865 statt, 1867 zusammen mit der allgemeinen deutschen Bischofskonferenz in Fulda.

Diese regelmäßigen bayerischen Konferenzen fanden die vorbehaltlose Billigung der Kurie, die den kirchenpolitischen Nutzen immer mehr erkannte. Es wurde von Rom aus auch nichts unternommen, um die Teilnahme des Nuntius zu erreichen.

Ungleich schwieriger war die kirchenpolitische Situation in der Oberrheinischen Kirchenprovinz. Hier fanden 1851, 1852 und 1853 Bischofskonferenzen statt. Doch auf deren Eingaben reagierten die Regierungen nicht einmal. Sie wollten mit ihren „Landesbischöfen“ zu tun haben. Von diesen konnten aber erfolgreiche Verhandlungen mit ihren Regierungen nur Bischof Ketteler mit Darmstadt und Bischof Kött von Fulda mit Kassel führen.

Unter dem Eindruck der Ankündigung des Vatikanischen Konzils 1867 sahen die deutschen Bischöfe sich veranlasst, nach langer Zeit wieder zu einer Konferenz zusammenzukommen, zumal seitens der Konzilskongregation den Bischöfen 17 Fragen aus

¹⁴ K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei, II, Köln 1927, 84-90.

¹⁵ O. Pfülf I, 619.

¹⁶ W. E. v. Ketteler, Deutschland nach dem Kriege von 1866: Ketteler I 2, 67f.

¹⁷ Brief v. 1. 10. 1870 an Bismarck: Briefe von und an W. E. v. Ketteler, hg. v. J. M. Raich, Mainz 1879, 422-426; Rede im Reichstag am 3. 4. 1871: O. Pfülf, Bischof v. Ketteler, III, Mainz 1889, 147f.

dem Bereich der Kirchendisziplin und Kirchenpolitik vorlagen, auf deren möglichst einheitliche Beantwortung sie Wert legen mussten. Trotz der Entwicklung zum kleindeutschen Reich nach 1866 war an eine gesamtdeutsche Bischofskonferenz gedacht. Den Erzbischof Tarnoczy von Salzburg, als Primas und Kardinal der Ranghöchste, hatte man um die Vorbereitung gebeten. Er lud zum 16. Oktober nach Fulda ein.

Obwohl man seitens der Kurie eine solche Konferenz von Bischöfen mehrerer Staaten für nicht legitim hielt, griff man nicht ein. Die Teilnahme der österreichischen Bischöfe scheiterte aber im letzten Augenblick an innenpolitischen Schwierigkeiten. Die somit auf die deutschen Bischöfe beschränkte Fuldaer Konferenz von 1867 begründete [354] die deutsche Bischofskonferenz als regelmäßige Einrichtung. Nach Eröffnung durch Erzbischof Scherr von München übernahm Erzbischof Melchers von Köln den Vorsitz. Man gab sich ein Statut, wählte dafür aber die unauffällige Bezeichnung „Geschäftsordnung“, wie man auch sonst Missverständnisse zu vermeiden und Empfindlichkeit zu schonen suchte.

§ 1 der Geschäftsordnung lautete: „Die bischöflichen Konferenzen bezwecken nicht, den deutschen Episkopat als eine Gesamtheit zu vertreten, die kirchlichen Synoden zu ersetzen oder legislatorisch tätig zu sein: sie sollen vielmehr nur den Bischöfen Gelegenheit geben, sich persönlich kennenzulernen, das Band der Liebe und der Einheit zu stärken, über die beste Art der Durchführung der Gesetze der Kirche und der Anordnung des Heiligen Apostolischen Stuhles sich zu verständigen sowie solche Verhältnisse und Maßnahmen zu besprechen und zu beraten, welche die Interessen der Religion in unserer Zeit besonders berühren.“¹⁸ Die Konferenzen sollten alle zwei Jahre in Fulda stattfinden und höchstens 7 Tage dauern. Der Präsident sollte jeweils bis zur nächsten Konferenz im Amt bleiben und zu deren Beginn sollte der Nachfolger gewählt werden. Ein solch dauernder Wechsel, zu dem es faktisch nicht kam, hätte sich umso nachteiliger ausgewirkt, als man aus verschiedenen Rücksichten kein Sekretariat als festen Mittelpunkt schuf. Selbst die Frage der Errichtung einer gemeinsamen Agentie in Rom wurde auf die nächste Konferenz verschoben. Auf dieser sollte nach einem Antrag Ketteler auch die soziale Frage, die Fürsorge für Fabrikarbeiter, Gesellen und Lehrlinge behandelt werden.

Das geschah auch 1869 in Fulda. Bischof Ketteler hielt ein aufrüttelndes und wegweisendes Referat über die „Fürsorge der Kirche für die Fabrikarbeiter“.¹⁹ Die konkrete Auswirkung blieb diesem sozialpolitischen Vorstoß aber für die nächsten Jahre versagt, weil die Bischöfe und der deutsche Katholizismus voll in Anspruch genommen waren durch das I. Vaticanum und den anschließenden Kulturkampf.

Zum Vorsitzenden der Fuldaer Konferenz vom 1. bis 7. September 1869 wurde per Akklamation Erzbischof Melchers bestimmt, obwohl die Geschäftsordnung keine Wiederwahl vorsah. Diese „seiner Wiederwahl leitete eine Regelung ein, welche eine kontinuierliche Geschäftsführung gewährleistete, ohne durch die formelle Errichtung eines ständigen Präsidiums den Argwohn Roms gegen nationalkirchliche Tendenzen erneut zu wecken“.²⁰ [355] Der Vorsitz wurde fortan dem ranghöchsten oder amtsältesten Mitglied des Episkopats übertragen, nach Melchers seinem Nachfolger Kremenz, nach dessen Tod 1899 folgte Fürstbischof Kopp († 1914), der einzige Kardinal unter den preußischen Bischöfen, auf die seit dem Kulturkampf die Fuldaer Konferenz mit Ausnahme derer von 1872 und 1905 beschränkt war.

Wenn auch kein Vorsitzender, so war doch lange Jahre der eigentlich führende Kopf der Konferenz der Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler.²¹ Zu seiner Diözese

¹⁸ Actenstücke betreffend die Fuldaer Bischofskonferenzen 1867/1888 ..., als Manuskript gedruckt, Köln 1889, 9*f. Vgl. Lill, 74.

¹⁹ Text: Ketteler I 2, 429-451.

²⁰ Lill, 83.

²¹ E. Gatz, Acten der Fuldaer Bischofskonferenzen, Bd I: 1871-1887, Mainz 1977, 18; 43ff.

gehörten drei Pfarreien auf preußischem Boden. Damit hatte er den Titel zur Teilnahme an der Konferenz, als sie eine preußische geworden war.

Der kirchenpolitische Druck des Kulturkampfes verwies die Bischöfe immer stärker aufeinander. Ihre Konferenz wurde dadurch weit mehr als ein Gesprächsforum, zu dem § 1 der Geschäftsordnung sie ausgab. Spätestens seit 1873, dem Jahr der ersten Maigesetze, banden sich die Bischöfe – wenn nicht rechtskräftig, so doch moralisch – an ihre Beschlüsse.²² Es war das Verdienst von Erzbischof Melchers, „dass diese Einmütigkeit immer mehr ins Bewusstsein trat und konsequent praktiziert wurde. Die Verbindlichkeit der Beschlüsse blieb daher nach dem Kulturkampf wenn nicht selbstverständlich, so doch ein immer wieder beschworenes Postulat“.²³ Damit wurde die Entwicklung im Zuge des II. Vaticanums in der Praxis schon vorweggenommen.

Die Notwendigkeit, zusammenzustehen, einheitlich vorzugehen und jedes eigenmächtige Vorpfehlen eines Konferenzmitgliedes zu vermeiden, bestand in gesteigertem Masse seit 1933.²⁴ Damals fanden sich auch die bayerischen Bischöfe wieder mit den preußischen zu einer gemeinsamen Konferenz zusammen.

Um ein Auseinanderfallen der Kirchenführer in einem Augenblick, wo engster Zusammenschluss geboten war, zu verhindern, regte Erzbischof Klein von Paderborn November 1933 an, zu überlegen, ob es „nicht künftig geboten sei, in besonders ernst gelagerten Fällen eine Abstimmung herbeizuführen, und zwar mit der Wirkung, dass nach der Abstimmung die Minderheit der Mehrheit sich fügt“?²⁵ [356] Ein solches autoritatives Verhalten widersprach dem Führungsstil Kardinal Bertrams, wie ja sonst auch Machtworte und öffentliche Kundgebungen ihm zuwider waren.

Seine Methode, den Rechtsbrüchen und Gewalttätigkeiten des Nationalsozialismus zu begegnen, war die der Behördeneingabe, der Rechtsverwahrung, des schriftlichen Protestes und der Gegendarstellung – alles verzweifelte Versuche, Hitler die Klagen des katholischen Volkes vor Augen zu führen.

Mit solchen Eingaben, die verbindlich und rational argumentierten, war aber von den NS-Machthabern wenig, oft nicht einmal eine Antwort zu erreichen. Eher waren sie geneigt, daraus zu schließen, dass von Seiten des Vorsitzenden der Bischofskonferenz keine Aktionen in der Öffentlichkeit zu befürchten waren.

Ein so guter Kenner der Quellen wie Ludwig Volk sieht eine „Wende ins Tragische“ bei Bertram darin, „dass er die schleichende, aber nichtsdestoweniger zielbewusste Umwandlung des vertrauten Rechtsstaats in einen totalitären Weltanschauungsstaat von dogmatischer Intoleranz nicht wahrhaben wollte“,²⁶ er nicht realisierte, dass ein totalitäres System nichts dulden konnte, was sich nicht assimilieren und manipulieren ließ, also auch keine eigenständige Größe wie die katholische Kirche.

Von den Protesten Bertrams und der in ihnen sich manifestierenden Haltung des Episkopats drang wenig nach außen. Der Hunger der Gläubigen nach Information konnte so nicht gestillt werden. Von den Aktenbergen, zu denen die Beschwerden Bertrams sich auf türmten, wurde dem Kirchenvolk kaum etwas bekannt. So konnte der Verdacht der Passivität aufkommen und das Vertrauen in den Führungswillen des Episkopats schwinden. Die Eingabepolitik Bertrams, seine Überzeugung, dass nichts schlimmer sei als der totale

²² Ebd., 17.

²³ Ebd., 18.

²⁴ Zum folgenden vgl. L. Volk, Die Fuldaer Bischofskonferenzen von Hitlers Machtergreifung bis zur Enzyklika „Mit brennender Sorge“, und Ders., Die Fuldaer Bischofskonferenzen von der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ bis zum Ende der NS-Herrschaft, in: D. Albrecht (Hg.), Katholische Kirche im Dritten Reich, Mainz 1976, 35-102.

²⁵ B. Stasiewski, Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933-1945, Bd I: 1933-1934, Mainz 1968, 871.

²⁶ L. Volk (Anm. 24), 93.

Bruch, brachte andere Bischöfe, an der Spitze Clemens August von Galen und Konrad von Preysing, in schwere Loyalitätskonflikte.

Der Vorschlag Erzbischof Kleins, die Beschlüsse der Bischofskonferenz verpflichtend zu machen, war dem Ärger darüber entsprungen, dass einzelne Bischöfe ausscherten und in Sonderverhandlungen dem NS-Regime gegenüber sich zu Konzessionen geneigt zeigten. Im Gegensatz dazu glaubte Graf von Galen, mit einem öffentlichen Protest nicht mehr länger auf ein einheitliches Vorgehen des Episkopats warten zu können, so wichtig dieses für den Erfolg und für den Schutz vor Rückwirkung auf den einzelnen auch war. In einem Brief vom 26. Mai 1941, also knapp zwei Monate vor seiner ersten Protestpredigt, schrieb er an Bischof Berning von Osnabrück, der nach dem Tod Kardinal Schultes interimistisch das Konveniat der westdeutschen Bischöfe leitete: [357] „Wenn der Kardinal Bertram und so viele andere Bischöfe, die an Alter, Erfahrung und Tugend mir überlegen sind, bei all dem ruhig bleiben und sich mit den papierenen und wirkungslosen, der Öffentlichkeit unbekanntem Protesten des Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz begnügen, dann wäre es anmaßend und für die anderen hochwürdigsten Herren ehrenkränkend, vielleicht auch töricht und verkehrt, wenn ich durch eine 'Flucht in die Öffentlichkeit' mich vorzudrängen und möglicherweise sogar noch brutalere Maßnahmen gegen die Kirche provozieren würde. Aber ich kann mein Gewissen mit solchen Argumenten 'ex auctoritate' bald nicht mehr zur Ruhe bringen... Mir fallen immer wieder ein die '*canes muti, non valentes latrare*' („Stumme Hunde, unfähig zu bellen'), von denen Isaias spricht.“²⁷

In einem ähnlichen Konflikt fand sich der Bischof von Berlin, Konrad von Preysing. Er hielt es für verhängnisvoll, „Friedensverhandlungen zu führen, wenn kein Waffenstillstand vom Gegner gewährt wird“. Aus Protest gegen die Eingabepolitik Bertrams legte er 1940 das Pressereferat der Bischofskonferenz nieder. Von dem Ausscheiden aus der Konferenz hielt ihn nur der nachdrückliche Wunsch Pius' XII. zurück.

Auf ein Rücktrittsgesuch Bertrams gingen die Bischöfe nicht ein. Seine Abwesenheit wegen Krankheit 1942 und 1943 hinderte Bertram nicht, auf den Tagungsverlauf hemmend einzuwirken.

Diese Umstände brachten es mit sich, dass die in kürzeren Abständen tagende sog. westdeutsche Bischofskonferenz der Bischöfe der Kölner und Paderborner Kirchenprovinz erhöhte Bedeutung erhielt. Diese erließ im März 1942 ein Hirtenwort über die „Achtung und Erhaltung der Menschenrechte“. Darin hieß es: „Wir Bischöfe werden nicht unterlassen, gegen die Tötung Unschuldiger Verwahrung einzulegen.“²⁸

Der neue Erzbischof von Köln, Joseph Kardinal Frings, gab am 12. Dezember 1942 einen Hirtenbrief heraus „Über die Grundsätze des Rechts“ mit dem Satz: „All die Urrechte, die der Mensch hat, das Recht auf Leben, auf Unversehrtheit, auf Freiheit, auf Eigentum, auf eine Ehe, deren Bestand nicht von staatlicher Willkür abhängt, können und dürfen auch dem nicht abgesprochen werden, der nicht unseres Blutes ist oder nicht unsere Sprache spricht.“²⁹ [358] Von Köln kam der Entwurf des Hirtenbriefes über die 10 Gebote, der am 12. September 1943 als letzte Kundgebung des Gesamtepiskopats verlesen wurde. Darin verurteilten die Bischöfe u.a. die Tötung von unheilbar Kranken, wehrlosen Geistesschwachen, Geiseln, Kriegsgefangenen und Menschen fremder Rassen als in sich schlecht und stellten sich schützend vor die Heiligkeit sogenannter rassischer Mischehen.³⁰

In einer Predigt bei der Papstkrönungsfeier am 12. März 1944 protestierte Erzbischof Frings gegen die Willkür und gegen Judenverfolgung: Im Sinne des Papstes forderte er, „dass

²⁷ Clemens August Graf v. Galen, Schweigen oder Bekennen? Zum Gewissensentscheid des Bischofs von Münster im Sommer 1941, eingeleitet und kommentiert v. L. Volk: StZ 194 (1976) 219-224. B. Stasiewski (Anm. 25), Bd. V: 1940-1942, Mainz 1983, 365.

²⁸ W. Corsten, Kölner Aktenstücke zur Lage der katholischen Kirche in Deutschland 1933-1945, Köln 1949, 261.

²⁹ Ebd., 269.

³⁰ Ebd., 301.

niemand seiner Güter oder gar seines Lebens beraubt werde..., weil er einer fremden Rasse angehört. Das kann nur als ein himmelschreiendes Unrecht bezeichnet werden“.³¹

Nach dem Zusammenbruch des Jahres 1945 waren die Kirchen nahezu die einzigen Institutionen des öffentlichen Lebens, die in ihrer Struktur und ihrem Selbstverständnis intakt geblieben waren. Zunächst war das Ansehen der katholischen Kirche als geschlossenster und stärkster Bastion des Widerstandes gegen den NS unbestritten. Das führte vielfach zur Aufforderung an sie, zumindest subsidiär Verantwortung für das gesamte öffentliche Leben zu übernehmen. Bischöfe wie die Kardinäle Frings, v. Preysing und Faulhaber sahen sich in mancher Hinsicht in eine Stellung gedrängt, die über ihr geistliches Amt hinausging. Sie und die Bischofskonferenz überhaupt taten gut daran, solchem Ansinnen gegenüber, das auch in Ratlosigkeit und Opportunismus seinen Grund hatte, Zurückhaltung zu üben und sich der Grenzen ihres Auftrages bewusst zu bleiben.

Umso glaubwürdiger war die Bischofskonferenz, wenn sie sich in Grundsatzklärungen zu Fragen der Theologie und Seelsorge, von Staat und Kirche, Christ und Gesellschaft äußerte.

Das Bonner Grundgesetz knüpfte an das Kirche-Staat-Verhältnis des Weimarer Staates an und entwickelte es unter Berücksichtigung der Erfahrungen des NS-Staates weiter. Es verpflichtete den Staat zur religiösen Neutralität, was nicht Wertneutralität bedeutet. Es ermöglicht in seinen religionsrechtlichen Bestimmungen das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und auf der Basis der grundsätzlichen Trennung von Kirche und Staat ein partnerschaftliches Zusammenwirken: Freie Kirche im freien Staat. Das heißt aber nicht, dass die Kirche nur an einem guten Kirche-Staat-Verhältnis interessiert ist. Dieses soll ein freies Wirken der Kirche in der Gesellschaft ermöglichen und gewährleisten. Das geschah im 19. Jahrhundert bis heute durch Verbände und Institutionen, die sich im freien Raum der Gesellschaft und der Kirche bildeten und sich der entschiedenen [359] Förderung der Bischofskonferenz erfreuten. Ich erinnere nur an den großen Beitrag des Katholizismus zur Lösung der sozialen Frage – Ketteler –, zur Entwicklung der sozialen Dienste und sozialen Sicherung, zum Erziehungs- und Bildungswesen bis hin zum Beitrag der Katholiken in Wissenschaft und Kultur (seit 1876 Görres-Gesellschaft).

Wir haben gesehen, wie die deutschen Bischöfe sich frühzeitig ohne Weisung von Rom und ohne begeisterte Zustimmung von dort sowie ohne feste Institution und Statuten zu einer Konferenz und zum gemeinsamen Wirken zusammengefunden haben, als die Situation der Kirche in der Gesellschaft und dem Staat des 19. Jahrhunderts es erforderlich machte. Dabei wurde niemals die episkopale Struktur der Kirche oder gar der Primat des Papstes gefährdet oder in Frage gestellt.

Dieses gemeinsame Wirken der Bischofskonferenz war getragen von einer breiten Bewegung katholischer Laien im Kirchenvolk, in den Verbänden und im Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Die maßgebende Richtschnur war die freie Kirche und die freie Gesellschaft in einem freien Staat.

Der geschichtliche Rückblick sollte uns aber auch Anlass sein zu einer Ausschau auf die Zukunft und die von ihr gestellten Aufgaben. In den Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg ist eine neue Dimension hinzugekommen, nämlich die Wahrnehmung der Verantwortung gegenüber der Weltkirche und der Weltgesellschaft. Denken wir nur an die bischöflichen Werke, Misereor und Adveniat, an die Neuordnung von Missio und die Neubelebung des Missionsgedankens, an das Eintreten für die Anerkennung der Menschenrechte bei uns und in den verschiedenen Ländern und Kontinenten.

Stand die Mitte des 19. Jahrhunderts im Zeichen der Entwicklung zum Nationalstaat, dann stehen wir heute in der zu einem politisch einen Europa und einer europäischen Gesellschaft. Manche Parallelen zu damals ließen sich aufzeigen. Neue Motive zu einem gemeinsamen Handeln der Kirche in Europa sind aber viel erregender. Das Nord-Süd-Gefälle in der

³¹ Ebd., 310.

Weltgesellschaft ruft nicht nur Europa, sondern auch die Kirche in Europa in die Verantwortung. Dazu kommt die weltweite ideologische und politische Bedrohung seitens des atheistischen Marxismus. Gewiss hat sich das Verhältnis von Kirche, Gesellschaft und Staat in den verschiedenen europäischen Ländern unterschiedlich entwickelt. Sind diese Unterschiede aber so entscheidend, dass sie ein gemeinsames Handeln hinsichtlich der künftigen politischen und gesellschaftlichen Gestalt Europas nicht ermöglichen oder gar forderten?

Die Geschichte unserer Bischofskonferenz hat uns gezeigt, wie eine pragmatische Kooperation möglich ist und der gegebenen Situation [360] am besten gerecht wird. Sollte das nicht bei dem Zusammenwirken der europäischen Bischöfe auch möglich sein? Stellt sich nicht auch hier die Notwendigkeit des Beitrages der Kirche zu einer freien Gesellschaft? Ist es vermessen, zu sagen, dass dies ein Gebot der Stunde ist, wenn die Kirche ihrem Auftrag gerecht werden will, in den einzelnen Ländern Europas, in Europa, in der Weltkirche und in der Weltgesellschaft?