

VICTOR CONZEMIUS

Nationalismus und Katholizismus

„Katholizismus“ und „Nationalismus“ stellen an sich einander ausschließende Impulse dar. Deren Verhältnis blieb aber seit dem Aufkommen der nationalen und nationalistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts niemals eindeutig. Auf der Ebene der Weltkirche verurteilte der Heilige Stuhl zwar den Nationalismus eindeutig, diese Verurteilung war allerdings weniger theologisch motiviert, die Auseinandersetzung um den Zerfall des Kirchenstaates und die Einigung Italiens spielte eine wichtige Rolle. In den einzelnen Ländern gab (und gibt) es dagegen starke Symbiosen der katholischen und nationalistischen Impulse. Unser Autor, em. Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät in Luzern, beschreibt die zahlreichen Nuancierungen und Widersprüche, die das Verhältnis der Katholiken zur nationalen Idee in den letzten hundert Jahren prägten. (Redaktion)

Im Jahr 1916, mitten im Ersten Weltkrieg, veröffentlichte der Wiener Universitätslehrer und spätere österreichische Bundeskanzler Ignaz Seipel ein Buch mit dem Titel „Nation und Staat“. Damit war eine Thematik angesprochen, die zwar für den Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn eine besondere Aktualität besaß, jedoch alle europäischen Staaten in irgend einer Weise anging. Nationaler Extremismus hatte die Schüsse veranlaßt, die in Sarajewo den österreichischen Thronfolger töteten und zur Katastrophe des Ersten Weltkriegs führten; nationalpatriotische Hingabe beseelte die Soldaten aller Länder in den Schützengräben des Stellungskrieges. Für einen künftigen Friedenskongreß stellte die Rege-

lung der nationalen Frage eines der schwierigsten Probleme dar. Seipel unterschied in seinem Buch zwischen einer berechtigten nationalen Gesinnung, die er der Vaterlandsliebe zuordnete, und einer verwerflichen Doktrin des Nationalismus, in der er eine Quelle politischer Verwirrung und permanenter Störung der Völkergemeinschaft sah.

„Was ist Nationalismus? Etwas ganz anderes als nationale Gesinnung. Nationale Gesinnung ist die Pietät, die jeder seiner Nation gegenüber empfinden und betätigen soll. Sie hat ihren Grund darin, daß es die Nation ist, die dem einzelnen seinen Anteil an den meisten Kulturgütern der Menschheit vermittelt. Für jene, die an einen weltbeherrschenden Gott glauben, hat sie auch einen religiösen Einschlag. Gott ließ die Nationen entstehen und er fügte es, daß jeder von uns gerade innerhalb dieser oder jener Nation seinen Platz fand. Es heißt, diese Fügung...anerkennen und aus ihr die entsprechenden sittlichen Forderungen ziehen, wenn man seine Nation liebt und für sie eintritt. Der Nationalismus dagegen offenbart sich in der Übertreibung, als ob die Nationalität, das heißt die Zugehörigkeit zu einer Nation, das höchste Gut für den Menschen wäre. Er läßt alle anderen Güter nur gelten, insoweit sie nationale Prägung und Beschränkung aufweisen. Insbesondere ist ihm die Nationalität das oberste Organisationsprinzip; er fordert darum auch eine nationale Kirche und einen nationalen Staat. Gegen fremde Nationen wird er häufig ungerecht; zum mindesten erkennt er ihren Vorzügen nur einen relativen Wert zu, nämlich bloß für ihre Angehörigen. Daß das Aufgeben gewisser nationaler Eigenheiten, die, genauer besehen, Fehler und Schwächen sind, zum Besten der Nation ist, gibt er nicht leicht zu; er hält auch an ihnen fest, weil sie eben national sind. Ein solcher Nationalismus kann eigentlich nur einer rein naturalistischen Wurzel entstammen. Die Nationen erscheinen ihm als bloße Naturprodukte, die, blind wirkenden Gesetzen unterworfen, sind, wie sie sind, und auch nicht anders sein sollen. Geht er bis zum Versuch,

eine Nationalkirche zu gründen, dann kommt er notwendig mit der Weltkirche in Widerspruch, versteift er sich auf den Nationalstaat, so wird er zum gefährlichsten Feind der meisten historischen Staaten.“¹

Klemens von Klemperer, der Biograph Seipels, hat bemerkt, daß ein vorsichtiger Pazifismus das Buch durchziehe; in seinem Kern sei es gegen Revanchisten, uneinsichtige Kriegsbegeisterte und gegen den in Österreich wuchernden rassistischen Pangermanismus gerichtet. Der Theologe und Staatsmann Seipel habe in christlichen Kreisen das erreichen wollen, was ein Jahr zuvor, 1915, die Sozialistische Internationale in Zimmerwald versucht hatte: eine Gewissenserforschung und eine entschlosseneren Hinwendung zur Friedenspolitik.²

Es mag zunächst überraschen, daß die sozialistische Wiener Arbeiterzeitung dem Buch von Seipel eine begeisterte Besprechung widmete und die Gemeinsamkeit des hier zutage tretenden Internationalismus herausstellte. Dieser tatsächliche Berührungspunkt war jedoch nicht für jeden Geschmack ein positiver Faktor der Gemeinsamkeit. In deutschen national-protestantischen Kreisen wurden deutsche Katholiken und Sozialisten in gleicher Weise als „vaterlandslose Gesellen“ qualifiziert, die sozialdemokratischen „Roten“, weil sie dem Internationalismus huldigten, die ultramontanen katholischen „Schwarzen“, weil sie ultramontan, das heißt „romhörig“, seien. Den deutschen Katholiken tat es gar nicht wohl, mit den Sozialdemokraten in den gemeinsamen Topf des Internationalismus geworfen zu werden. Wir begegnen bei ihnen nicht nur übersteigerten patriotischen Loyalitätserklärungen, sondern mitunter auch einem krampf-

haften Bemühen, sich vom Verdacht des Weltbürgertums, des Kosmopolitismus und des Internationalismus zu reinigen.

Noch weit deutlicher waren diese Pendelausschläge in Frankreich, wo die laizistisch-kirchenfeindliche Politik der Regierung die Katholiken antrieb, ihre nationale Zuverlässigkeit durch ein Übersoll patriotischer Vorleistungen unter Beweis zu stellen. Einen Anfang dieser chauvinistischen Euphorie im französischen Katholizismus bildete die Dreyfus-Affäre, in der Hauptmann Alfred Dreyfus, ein Offizier jüdischer Herkunft, aufgrund falscher Aussagen und Fälschungen des Landesverrats angeklagt wurde. Die unrühmliche antisemitische und nationalistische Kampagne, die seinen Prozeß begleitete, fand auch unter der Mehrheit der Katholiken starke Befürworter. Eine weitere wichtige Etappe bildet der Erste Weltkrieg, in dem viele Katholiken ihr Leben für Nation und Vaterland ließen. In der Nachkriegszeit feierte das patriotische Hochgefühl Triumphe. Seine extremen Erscheinungsformen jedoch, die den Katholizismus nicht mehr als religiöses Prinzip, sondern als eine Art ideologische Verbrämung französischer Kultur und Geistigkeit sahen, spalteten die französischen Katholiken. 1926 verurteilte Pius XI. den überzogenen Nationalismus der rechtskatholischen Action Française. Gut zehn Jahre später lehnte er die geistesverwandten Ideen des rassistischen National-Sozialismus in der Enzyklika „Mit brennender Sorge“ ab. Die Frage stellt sich: wie konnte es soweit kommen; daß die Häresie des Nationalismus weite Kreise des europäischen Christentums infiziert hatte,

¹ Ignaz Seipel: Nation und Staat. Wien 1916, S. 70ff.

² Klemens von Klemperer: Ignaz Seipel. Christian Statesman in a time of crisis. Princeton 1972, S. 56.

so daß viele gar nicht mehr merkten, wie sehr sie sich von der christlichen Botschaft abgewandt hatten und falschen Göttern anhängen?

1. Säkularisierter Erwählungsgedanke

Paradoxerweise hängt der Nationalismus mit einer pseudoreligiösen Verklärung des Nationalen zusammen. Es ist der aus seinem geschichtlichen und religiösen Zusammenhang gelöste Gedanke einer göttlichen Erwählung des jüdischen Volkes, der in säkularisierter Form nationalen und nationalistischen Bewegungen jene Inbrunst gab, die das Blutopfer für das Vaterland, sei es im offenen Aufstand, sei es im Kriege, zum Martyrium verklärte.³ Dazu kamen noch andere Motivstränge. Einer der wichtigsten für unsere Betrachtung ist der des Philosophen und Theologen Johann Gottfried Herder (1744–1803). Herder sah Natur und Geschichte als Räume fortschreitender Gottesoffenbarung. In dieser Perspektive erschienen die Völker als eine religiöse Größe, in deren Traditionen Gottes Geist sich in vielfältiger Form offenbart. Eine Weiterentwicklung dieses Gedankens führte zur Auffassung, Gott könne nur durch den Volksgeist erfahren werden. Die Absolutheit der Gotteserfahrung wurde so auf das volkhafte Erleben übertragen. Ferner haben Einflüsse, die von Frankreich ausgingen, zur Ausbildung einer „politischen Religion“

beigetragen. Sie erreichten ihren Höhepunkt in der Französischen Revolution, als der Nationalkonvent am 5. November 1793 dem Antrag des Dichters André-Marie Chenier zustimmte, eine „religion de la patrie“ einzuführen, eine Religion des Vaterlandes. Von anderen geistigen Voraussetzungen her hat dann der französische Romantiker Chateaubriand den Vaterlandsgedanken poetisch verklärt.

In Deutschland begegnet dieser säkularisierte Vaterlandskult in konzentrierter Form bei Ernst Moritz Arndt (1769–1860). „Ein Volk zu sein, Ein Gefühl zu haben für Eine Sache, mit dem blutigen Schwert der Rache zusammenzulaufen, das ist die Religion unserer Zeit...Laßt alle die kleinen Religionen, und tut die große Pflicht der einzig höchsten, und hoch über dem Papst und Luther vereinigt euch in ihr zu einem Glauben. Das ist die höchste Religion, zu siegen oder zu sterben für Gerechtigkeit und Wahrheit...das Vaterland lieber zu haben, als Herren und Fürsten, als Väter und Mütter, als Weiber und Kinder...seinen Enkeln einen ehrlichen Namen, ein freies Land, einen stolzen Sinn zu hinterlassen...Dieses heilige Kreuz der Welterlösung, diese ewige Religion der Gemeinschaft und Herrlichkeit, die auch Christus gepredigt hat, macht zu eurem Banner, und nach der Rache und Befreiung bringt unter grünen Eichen auf dem Altar des Vaterlandes dem schützenden Gotte die fröhlichen Opfer.“⁴

³ Reinhold Wittram: Das Nationale als europäisches Problem vornehmlich im 19. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte des Nationalitätenprinzips. Göttingen 1954 (bes. der Aufsatz Kirche und Nationalismus in der Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert, S. 109–148); Horst Zillesen (Hg.): Volk – Nation – Vaterland. Der deutsche Protestantismus und der Nationalismus. Gütersloh 1970; Thomas Nipperdey: Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat. München 1983, S. 438–439.

⁴ Zitat nach R. Wittram (s. Anm. 3) 122ff., vgl. auch Albert Portmann-Tinguely: Romantik und Krieg. Eine Untersuchung zum Bild des Krieges bei deutschen Romantikern und „Freiheitssängern“. (Histor. Schriften der Universität Freiburg, Bd. 12). Freiburg/Schweiz 1989.

Arndt war kein Theologe, vielleicht nicht einmal ein offenbarungsgläubiger Christ, doch der biblische Firnis seiner Sprache führte viele Prediger seiner und späterer Zeit in die Irre. In den Befreiungskriegen deuteten zahlreiche evangelische Prediger christliche Schlüsselworte wie „Erlösung“, „Wiedergeburt“, „Auferstehung“, „Versöhnung“, „Offenbarung“, „Martyrium“ ins Politische um. Der preußische Staat betrachtete die Kirche als Propagandainstrument, um Kampflust und Opfergeist zu stärken. Ihrerseits versäumten die Männer der Kirche nicht, auf die Deutschen jene Schriftworte anzuwenden, mit denen die Bibel das auserwählte Volk bezeichnete. Auch nachdem die Begeisterung der Befreiungskriege verraucht war, blieb die Sakralisierung der patriotischen Sprache und Begriffe, um so mehr als der Nationalismus in verschiedenen Formen zur beherrschenden Idee des Jahrhunderts wurde.

Kritische Stimmen waren auf evangelischer Seite eher selten. Eine dieser Ausnahmen ist Adolf von Harless, der Präsident des Münchener Oberkonsistoriums. Er hatte in Livland am Beispiel der Bekehrungsaktion der russischen Staats- und Nationalkirche gesehen, wohin – wie er sich ausdrückte – „kirchlicher Nationalgeist“ und „der Ungeist des Nationalkirchentums“ führen konnten.

Auch außerhalb Bayerns, sogar in Preußen, gab es einige nichtkonformistische Stimmen. Aber aufs Ganze gesehen glichen sie Rufern in der Wüste. Die Inbeschlagnahme Martin Luthers für die nationale deutsche Sache, die mit kirchlicher Assistenz alljährlich wiederkehrenden Schlacht-von-Sedan-Feiern – gelegentlich wich der Prediger durch die Wahl eines alttestamentlichen Textes dem Anspruch des Evan-

geliums aus –, all das führte zu einer Aushöhlung des Christentums durch die nationale Staatsidee.

Es war ein Zufall, daß der Ausbruch des Ersten Weltkrieges mit dem Gedächtnis der Befreiungskriege zusammenfiel, die gerade hundert Jahre zurücklagen. Wieder brach das völkisch-nationale Pathos in solchem Ausmaß durch, daß die Kriegspredigt weitgehend der Verbrämung nationaler Wünsche, militärischer Pflichten und christlicher Forderungen diente. Es wäre ein leichtes, aus den Predigten dieser Jahre Texte zusammenzustellen, die die hemmungslose Ausbeutung und Verfremdung biblischer Texte zugunsten rein weltlicher Motive in erschütternder Weise belegen. In manchen Fällen muß man sich fragen, ob diese Predigten überhaupt noch christlich waren. Als Darstellungen des Kriegserlebnisses unterschieden sie sich nicht wesentlich von Stimmungsbildern oder politischen Reden. Zwar gab es auch im Ersten Weltkrieg eine verantwortlich-biblisch-theologische Verkündigung; gleichwohl wird man feststellen müssen, daß die Kriegspredigt im ganzen ihrem Auftrag als christliche Verkündigung nicht gerecht geworden ist.

Im katholischen Bereich klang das nationale Pathos wesentlich gedämpfter, schon deshalb, weil die deutschen Katholiken aufs Ganze gesehen kein so ungebrochenes Verhältnis zum preußisch-protestantischen Staat besaßen wie ihre evangelischen Mitbürger. Doch brauchte man nur nach Frankreich hinüberzuschauen, um ein Spiegelbild der Vorstellungen und Aussagen in katholischen Kriegspredigten zu finden. War doch die Kriegsbegeisterung hier so groß, daß P. Sertillanges (1863–1948), der französische Prediger, in der Kirche der Madeleine in Paris im

Jahre 1917 die Friedensinitiative Papst Benedikts XV. mit den Worten zurückwies: „Heiliger Vater, wir brauchen Ihren Frieden nicht.“⁵

Die Schroffheit, mit der hier auf katholischer Seite das nationale Interesse über kirchliche Verbindlichkeiten gesetzt wurde, mag überraschen. Überhaupt erregt die Tatsache, daß der nationalistische Gedanke innerhalb der katholischen Kirche festen Fuß fassen konnte, Verwunderung. Beim Protestantismus ist das eher zu verstehen, nicht zuletzt von seiner geschichtlichen Entwicklung her. Der Protestantismus hatte landes- und nationalkirchliche Tendenzen des Spätmittelalters aufgegriffen und in einer landeskirchlichen Kirchenorganisation festgeschrieben. Von den zwei großen universalen Instanzen der Christenheit des Mittelalters hatten die Protestanten das Papsttum verworfen; zum Kaiser, den katholischen Habsburgern, hielten sie innere Distanz. Doch innerhalb der katholischen Kirche schien der Universalismus der Botschaft Jesu Christi besser aufgehoben. Der römische Papst war der Erbe universaler und imperialer Strukturen. Das Papsttum hatte stets national-kirchliche Tendenzen, wie sie sich im Konziliarismus des Spätmittelalters oder im Gallikanismus des 17. Jahrhunderts in Frankreich bemerkbar machten, erfolgreich bekämpft. Zur Zeit der französischen Revolution hatte es sein Veto gegen die nach einem weltlichen Modell konzipierte Kirchenverfassung in Frankreich ausgesprochen. Aus den Auseinandersetzungen mit Napoleon I. war das Papsttum moralisch gestärkt hervorgegangen.

2. Der Heilige Stuhl gegen das Nationalkirchentum

Diese Auseinandersetzungen mit dem Nationalkirchentum im weitesten Sinne hatten das Papsttum gegenüber national-kirchlichen Bewegungen in der Neuzeit vollständig immunisiert. Es war sogar übersensibilisiert gegenüber allem, was nur entfernt nach Nationalkirchentum aussah. Auch gemäßigte Bestrebungen, die keineswegs auf die Gründung von Rom-unabhängigen kirchlichen Gemeinschaften, sondern auf eine bessere Koordinierung der Kirchenorganisation hinzielten, waren seither höchst verdächtig. So fanden zum Beispiel die Vorschläge des Münchener Kirchenhistorikers Ignaz von Döllinger (1799–1890) auf der Würzburger Bischofskonferenz im Jahre 1848, einen deutschen Primas zu bestellen, in Rom keine Gnade. Rom war vielmehr bemüht, die Ortskirchen stärker an sich zu binden, wobei vielerorts die bürokratisch-staatskirchliche Enge der Behandlung kirchlicher Fragen Bischöfe und Kirchengemeinden dazu trieb, sich an Rom anzulehnen.

Dies war jedoch nicht der einzige Grund, der das Papsttum zur rigorosen Ablehnung nationaler und nationalkirchlicher Tendenzen bewog. Gegenüber allen nationalen Bewegungen, die im 19. Jahrhundert in Großbritannien, Irland, Polen-Rußland und in Italien selbst sich manifestierten, unterstrich der Heilige Stuhl die Lehre vom Gehorsam gegenüber den legitimen Autoritäten. Durch das ganze Jahrhundert hindurch zieht sich seine Verurteilung der sogenannten Geheimgesellschaften, der Aufstände und

⁵ Vgl. Victor Conzemius: *L'offre de médiation de Benoît XV du 1^{er} août 1917: essai d'un bilan provisoire*. In: *Mélanges André Latreille*. Lyon 1972, 303–326.

Revolutionen. Dahinter stand sowohl die Ablehnung jener politischen Strömungen, die aus der Französischen Revolution hervorgegangen waren, als auch die Befürchtung, die nationale Einigung Italiens könne den Kirchenstaat auflösen. Der Papst war jedoch nicht gewillt, von sich aus auf seine weltliche Herrschaft zu verzichten, nicht zuletzt deshalb, weil er darin den Garanten für seine Handlungsfreiheit sah. So kam es dann, daß er rebellierende katholische Völker wie die Polen und Iren zur Unterordnung unter ihre nichtkatholischen Herrscher, nämlich den russischen Zaren, beziehungsweise die Königin von England, aufforderte. Dabei berief er sich auf das Legitimitätsprinzip und stellte sich als Verbündeten der Könige und Herrscher dar, deren Interessen auf Gedeih und Verderb mit dem Schicksal des Heiligen Stuhles verbunden seien. Die Verurteilung gegenläufiger Bewegungen fiel in Italien besonders drastisch aus, weil hier die nationale Bewegung unmittelbar am Thron des Papsttums rüttelte. Der anachronistische Priester-Staat in Mittelitalien behinderte am stärksten die Verwirklichung der italienischen Einheit.

So zeigte das Papsttum zwar keine Anfälligkeit für nationalistischen Überschwang. Doch es zahlte dafür einen hohen Preis. Die Frontstellung des Papsttums gegenüber dem italienischen Nationalismus, der nicht nur die Angelegenheit einiger Garibaldinischer Freischärler war, sondern auch vieler nationalgesinnter Katholiken jeglichen Standes, trieb einen Keil zwischen katholische Kirche und italienische Nationalkultur. Ungeachtet päpstlicher Bannflüche setzte sich schließlich ein geeintes Italien als politisch handlungsfähiger Staat durch. Als weitere Hypothek blieb der Antiklerikalismus

des Bürgertums, der in Italien bis ins 20. Jahrhundert hinein seltsame Blüten trieb.

Der Appell des Papstes an die Solidarität mit den Herrschern und Königen zahlte sich ebenfalls nicht aus. Als im September 1870 die piemontesischen Truppen die Stadt Rom besetzten und der Kirchenstaat zu existieren aufhörte, beantworteten die Regierenden die Proteste des Heiligen Stuhles mit Kondolenzbezeugungen. Echte Sympathie für den Heiligen Vater empfanden nur die einfachen Gläubigen.

3. Episkopat und Klerus

Während es sich das Papsttum leisten konnte, den Nationalismus grundsätzlich und im Falle Italiens auch konkret abzulehnen, war eine solche Haltung katholischen Kirchenführern auf der Ebene des Episkopats und des Klerus nicht möglich. In einer Reihe von europäischen Ländern, in denen ethnische Volksgruppen von anderen unterdrückt wurden, mußte die Kirche sich an die Spitze von nationalen und Freiheitsbewegungen stellen, wenn sie nicht die Verbindung zu ihren Völkern verlieren wollte. Das war der Fall in Polen und Irland, in Kroatien und Ungarn, in der Slowakei und in Südtirol. Ein Mann wie Bischof Strossmayer von Djakovo (1815–1905) wurde zur Symbolfigur des kroatischen Nationalismus, auf den er eine belebende und zugleich mäßigende Wirkung ausübte. Gleiches gilt für den flämischen und katalanischen Nationalismus, der vor allem für eine stärkere Berücksichtigung sprachlicher und kultureller Anliegen eintrat.

Daß dieses kirchliche Patronat nationaler Interessen von Minderheiten über-

rollt wurde und sich der Nationalismus katholischer Volksgruppen in Maß- und Zügellosigkeit überschlagen konnte, ist eine Tatsache, für die Belege leicht zu sammeln sind. Die Frage jedoch, ob solche nationalistischen Exzesse durch eine rigorose Ablehnung des Nationalismus, wie das Papsttum sie ausübte, zu vermeiden gewesen wären, ist negativ zu beantworten. Denn hier waren Kräfte am Werk, die nicht mit päpstlichen oder bischöflichen Appellen zur Solidarität mit den Herrschenden hätten zum Schweigen gebracht werden können. Eine gewisse Politisierung des Klerus war nicht zu vermeiden, wollte er nicht die Beziehung mit dem Volk verlieren.

Das zeigt ein Blick auf Irland, ein Land, in dem der Nationalismus erst in diesem Jahrhundert das Ziel eines von England losgelösten Staates verwirklichen konnte. Es ist keineswegs so, daß die hierarchischen Spitzen der katholischen Kirche die nationale Bewegung, die zur Bildung des Freistaates Irland führte,⁶ beherrschten und kontrollierten. Der irische Episkopat stand zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht zu Unrecht im Rufe der Englandhörigkeit und hat auf das Emanzipationsstreben nationaler Kräfte einen mäßigenden Einfluß ausgeübt. Beim niederen Klerus, der weniger distanziert von den sozialen und politischen Problemen des Volkes lebte, stellt sich die Situation etwas anders dar. Doch aufs Ganze gesehen war es *nicht* die Kirche, die den irischen Nationalismus zu ihren Zwecken ausbeutete, sondern die nationalen Kräfte zwangen die Kirche, auf die Anliegen des irischen Nationalismus einzugehen. Das geht bereits daraus hervor, daß entgegen einer

landläufigen Auffassung Iren protestantischer Konfession führende Positionen innerhalb der nationalistischen Bewegung einnahmen und zu den treibenden Kräften des irischen Nationalismus gehörten.

Es ist nicht leicht, das Verhältnis von Kirchen und Nationalismus abschließend auf einen Nenner zu bringen. Ein Grundelement, das allen Nationalismen gemeinsam war, ist die Perversion des alttestamentlichen Gedankens vom auserwählten Volk, der den nationalistischen Ideen das religiöse Pathos gab. Die protestantische Tradition erwies sich als anfälliger für dieses Pathos der Auserwählung, während die katholische Tradition, zumindest was die Stellung des Papsttums anlangt, aus historischen, prinzipiellen und konkret-politischen Gründen sich dem Nationalismus entgegenstellte und in schärfsten Konflikt zu ihm geriet. Auf ortskirchlicher Basis jedoch war diese rigorose Ablehnung des Nationalismus nicht zu verwirklichen. Damit hätte sich die Kirche bei ihren Gläubigen irrelevant gemacht. Heute wird die Stellungnahme des Papsttums gegenüber nationalen Bewegungen besser verstanden und positiver eingeschätzt. Warum wurde der Papst als kritische Instanz so wenig gehört, warum blieb ihm ein mäßigender Einfluß weitgehend versagt? Dafür gibt es mehrere Gründe: Seine Stellungnahme wirkte reichlich abstrakt und trug auch dem gerechtfertigten Anliegen gemäßigter nationaler Forderungen oft zu wenig Rechnung. Dann erwiesen sich seine Beweggründe – nämlich die Furcht, den Kirchenstaat zu verlieren – als zu eigennützig. Überhaupt war die Grundlage des Legitimitätsprinzips,

⁶ Vgl. John Whyte: *Interpreting Northern Ireland*, With a foreword by Garret FitzGerald. Oxford 1991.

auf das sich die Päpste beriefen, zu wenig tragfähig, um im 19. Jahrhundert zu überzeugen. So konnte das Papsttum nicht verhindern, daß im 20. Jahrhundert ein schrankenloser Nationalismus die Völker zunächst in

den Ersten Weltkrieg trieb, und daß in einer weiteren Phase Faschismus und Nationalsozialismus die nackte Gewalt und das Recht des Stärkeren als neue Sozialregeln über Staat und Gesellschaft stellten.

Eine ausführlichere Behandlung dieses Themas samt einer Bibliographie bietet mein Aufsatz „Eglises et nationalismes en Europe, au XIX^e et XX^e siècles“ im Sammelband: *L'Europa, fondamenti, formazione e realtà: Studi di storia moderna e contemporanea*, Bd. 15, Rom 1984, S. 269–314; deutsche Übertragung in *Albrecht Langner* (Hg.): *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1830*. Paderborn, München – Wien – Zürich 1985, S. 11–50. Vgl. auch meinen Beitrag: *Die Kirchen und der Nationalismus*. In: *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie* (Hg. *Peter Hünemann*) *Quaestiones disputatae* Nr. 144, Freiburg 1993, S. 82–99.