

Politischer Glaube?

Maßstäbe kirchlicher Stellungnahmen zu Fragen der Politik

VON HANS-JOACHIM HÖHN

Die Frage nach dem Recht und den Grenzen kirchlicher Äußerungen zu politischen Problemen stellt sich zu keiner Zeit in rein akademischer Abstraktion. Meist sind es Ereignisse des politischen Tagesgeschäftes, die den Anstoß für grundsätzliche Auseinandersetzungen geben. Der Hinweis auf geltende konkordatäre Vereinbarungen, die den Aktionsradius der Kirche umschreiben, reicht dabei in der Regel nicht aus, den Streit um ein „allgemeinpolitisches Mandat“ der Christen zu entscheiden. Oft werden diese Verträge selbst als Ausdruck des Problems empfunden, zu dessen Lösung sie beitragen sollen. Gering ist auch der Wert historischer Exkurse. Im geschichtlichen Rückblick zeigen sich nur wenige Phasen, in denen die politische Ethik der Kirche ausreichend entwickelt war, um sowohl überzogenen Herrschaftsansprüchen des Staates als auch der Versuchung, in eigener Regie Regierungspolitik zu treiben, wirksam und nachhaltig zu begegnen. Je nach Machtkonstellation wechselten die Versuche der Kirche, den Staat als ihren weltlichen Arm zu gebrauchen, mit dessen Bestreben ab, sich über eine Allianz mit ihren Führungseliten eine religiöse Legitimation der Machtausübung zu sichern oder direkt auf die Belange der Religion Einfluß zu nehmen¹.

Einen ihrer stärksten Verbündeten haben diese Irrungen und Wirrungen in der Unfähigkeit gefunden, beide Bereiche einander unterscheidend in Beziehung setzen zu können. Diesem von Kirche und Staat oft auch willentlich aufrechterhaltenen Unvermögen ist es weitgehend zuzuschreiben, daß die Gestaltung ihres Verhältnisses kaum eine Alternative kennt, die jenseits der Extreme eines beziehungslosen Nebeneinanders, eines ungeschiedenen Ineinanders oder eines unversöhnlichen Gegeneinanders liegt.

I. Anstöße: Wie politisch dürfen Christen sein?

Wenn eine theologische Wortmeldung zur politischen Relevanz des Glaubens die reichlich vorhandene Verwirrung nicht potenzieren will, ist es ratsam, einen direkten Zugriff auf den Kern des angezeigten Problems

¹ Eine instruktive historische und systematische Übersicht hierzu gibt *E.-W. Böckenförde*, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (hg. von F. Böckle u. a.) Bd. 15, Freiburg/Basel/Wien 1982, 5–120 (Lit.).

zu suchen. Und das heißt hier: die Kriterien einer sachgemäßen Unterscheidung von Glaube und Politik innerhalb ihrer rechten Beziehung zueinander auszumachen².

Unterscheidung meint dabei nicht eine Parzellierung der Wirklichkeit in sakral und profan, privat und öffentlich, wie sie jenen Kräften vorschwebt, die das Wirken der Kirche auf die Neutralisierung individueller Frustrationen („Kontingenzbewältigung“) oder auf das rituelle Dekor biographischer Wendepunkte (Heirat, Geburt, Tod) begrenzt sehen wollen. Sie ist vielmehr Bestandteil einer *Verhältnisbestimmung* mit dem Ziel, jene Verengungen und Verzerrungen gar nicht aufkommen zu lassen, die aus einer Trennung oder Vermischung von Glaube und Politik entstehen.

Die gegenwärtig einflußreichste theologische Variante einer kurzschlüssigen Vermengung beider Bereiche operiert mit der zunächst einleuchtenden These, daß das Evangelium den ganzen Menschen angeht und das Politische den umfassenden Bereich des Menschseins, somit auch der Bewährung des Christseins, darstellt. In der Tat kann unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Umständen die Relevanz der christlichen Botschaft für die Lebenspraxis des Menschen mit einer Grundhaltung der politischen ‚Apathie‘ nicht mehr demonstriert werden. Problematisch wird diese Position allerdings dann, wenn sie aus dem gesellschaftlichen Geltungsanspruch des Glaubens einen besonderen Kompetenzanspruch der Christen für die Gestaltung eines Gemeinwesens ableitet³. Abgesehen von der Tatsache, daß sich dieser innerhalb eines weltanschaulich neutralen bzw. pluralistischen Staates realistischere nicht durchsetzen läßt und auch das Neue Testament kaum konkrete Handlungsanweisungen für die Konstruktion komplexer Gesellschaften beithält, orientiert sich dieser Vorschlag an einem längst überholten, vor-aufklärerischen Stadium der neuzeitlichen Sozialgeschichte, in dem die Politik für religiöse Imperative noch empfänglich war.

Das Unvermögen, Glaube und Politik in ein Verhältnis zu bringen, das ihre jeweilige Verschiedenheit und Autonomie wahrt, begegnet ebenso ausgeprägt auch außerhalb der Kirche: Auf nichts reagieren Zeitgenossen, die in politischer Verantwortung stehen, allergischer als auf den Versuch, für ihre Tätigkeit Normen und Werte in Anschlag zu bringen, die in einem religiösen Erkenntnis- oder Handlungszusammenhang behei-

² Zur Hermeneutik dieses Verfahrens vgl. auch E. Jüngel, *Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V*, München 1984, 48–58; *Ders.*, *Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde*, München 1979, 13–47; G. Ebeling, *Kirche und Politik*, in: *Ders.*, *Wort und Glaube III*, Tübingen 1975, 593–610; *Ders.*, *Kriterien kirchlicher Stellungnahmen zu politischen Problemen*, in: ebd., 611–634.

³ Eine gleichermaßen provozierende Kritik an einer theologischen Überzeichnung politischen Handelns wie an einer politischen Bewusstlosigkeit der Theologie findet sich mit zahlreichen Belegen bei A. Seifart, *Der Gott der „politischen Theologie“*. Die Entwicklung der Gottesdiskussion vom kämpfenden Nationalgott bis zur christlich motivierten Strategie des Guerillakrieges, Zürich/Einsiedeln/Köln 1978.

matet sind. Das Spektrum der Ablehnung reicht vom platten Vorwurf einer Politisierung des Evangeliums, die in einer ‚Ayatollahisierung‘ der Politik münde, bis hin zum philosophisch reflektierten Verdacht einer heteronomen Überfremdung der Vernunft. Für die Wortführer dieser zweiten (noch am ehesten ernstzunehmenden) Kritik bleibt die politische Vernunft nur dann autonom, wenn sie für sich allein und nur unter Berücksichtigung mit ihr vereinbarer Gründe, Motive oder Antriebe zur politischen Willensbildung und Entscheidungsfindung herangezogen wird. Allein die Ratio darf als Instanz fungieren, Handlungen zu bewirken, die wiederum einzig deswegen ausgeführt werden, weil sie vernünftig sind. Die Selbstgesetzgebung der politischen Vernunft erfüllt sich schließlich darin, nur solche Normen zu sanktionieren, deren Ziel zumindest mittelbar in der Bekämpfung der Unvernunft, d. h. in der Befreiung menschlicher Freiheit von selbst- und fremdverschuldeter Unmündigkeit besteht⁴. Dem christlichen Glauben als dem ‚Anderen‘ der Vernunft will man kein politisches Stimmrecht einräumen.

II. Grundlagen: Politische Vernunft und christlicher Glaube

Als soziale Institution ist die Kirche ohne eigenes Zutun bereits ein Politikum. Sie wirkt darum auf die Gesellschaft und ihre Politiker ein – gleichgültig ob durch politische Abstinenz, durch unparteiische ‚Äquidistanz‘ oder durch direkte Stellungnahmen zu sozialen Fragen. Eben darum sind jedoch Kriterien gesucht, um die Kirche jeweils in Einklang mit dem zu halten, was für sie maßgeblich ist.

Sofern dieser Maßstab zuerst und zuletzt ein theologischer sein muß, kann die Suche nach den normativen Grundlagen kirchlichen Handelns nicht im Politischen beginnen. Sie darf aber auch nicht im Theologischen verbleiben, wenn sie zeit- und sachgemäß sein soll. Was für die Kirche wesentlich ist, läßt sich zwar nur theologisch ausmachen, aber doch muß derjenige, der ihre gesellschaftliche Wirklichkeit in Übereinstimmung mit ihrem Wesen sehen möchte, sie auch von ihrer sozialen Umwelt her zu begreifen suchen⁵. Dieser Sachverhalt verlangt erneut nach einem Maßstab, der eine widerspruchsfreie Zuordnung beider Perspektiven ermöglicht.

Wenn dafür im folgenden auf die Fundamentalunterscheidung von Glaube und Vernunft zurückgegriffen wird, bedeutet dies keineswegs

⁴ Zu den philosophiegeschichtlichen Wurzeln dieses Konzeptes vgl. *D. Henrich*, Ethik der Autonomie, in: *Ders.*, Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegung zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 1982, 6–56.

⁵ Vgl. ausführlicher dazu *H.-J. Höbm*, Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas, Frankfurt 1985; *F.-X. Kaufmann*, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Basel/Wien 1979.

eine Flucht ins Prinzipielle. Der Theologe redet auch dann schon zum Thema, wenn er zunächst die grundsätzliche Beziehung und den elementaren Unterschied zwischen der Autonomie der politischen Vernunft und dem gesellschaftlichen Geltungsanspruch des Christentums zu klären versucht. Prinzipienlos, weil Ausdruck unbegründeter intellektueller Enthaltensamkeit und grundloser Scheu vor notwendiger Kopfarbeit, wäre allein eine solche Betrachtungsweise, die von dieser Aufgabe absehen wollte.

Den Ansatz ihrer Lösung markiert die These, daß Glaube und Vernunft nur in der Wahrung ihrer Unverwechselbarkeit, d. h. in der Aufrechterhaltung ihrer jeweiligen Eigenart und Selbständigkeit eine widerspruchsfreie Beziehung miteinander eingehen können. Dies setzt voraus, daß man in der scheinbar wohlmeinenden Absicht, falsche Gegensätze zu vermeiden, ihre Unterschiede nicht vorweg einebnet. Solche Irenik ist ebenso deplaziert wie die polemische Bezeichnung gegenseitigen Hegemoniestrebens. Vermeidbar sind diese Fehlhaltungen am ehesten derart, daß man im Blick auf einen gemeinsamen Bezugspunkt von Glaube und Vernunft ihre Besonderheit herausarbeitet und von dorthin einen möglichen Widerspruch an der richtigen Stelle ortet. Als ein solcher Bezugspunkt kann die Aufgabe der Sicherung menschlicher (Über-)Lebensbedingungen angesichts des drohenden ökologischen Kollapses, der Gefahren der Gentechnologie, der ungebrochenen atomaren Hochrüstung und der fortdauernden Misere des Nord/Süd-Konfliktes angesehen werden. Charakteristisch ist für diese Herausforderungen, daß es hierbei nicht mehr nur um verschiedene Mittel und Wege der Daseinssicherung geht, sondern um deren Zweck und Ziel selbst – um die Zukunft der Menschheit, um das Menschliche als ihren Maßstab und um die Maßstäbe des Menschlichen.

Die Lösung dieser Aufgabe kann kein Teilsystem der Gesellschaft – Wissenschaft, Technik oder Politik – mehr für sich allein reklamieren. Sämtliche Ressourcen menschlicher Erkenntnis sind gefragt; kein Sinn- und Wertzusammenhang menschlichen Daseins darf dabei ausgeblendet werden – auch die Religion nicht.

Ausgerichtet auf diese Problemstellung läßt sich das Verhältnis von Glaube und Vernunft unter drei einander bedingenden Rücksichten näher bestimmen: ihre Verschiedenheit voneinander, ihre kritische Bedeutung füreinander sowie ihr konstruktiver Vollzug miteinander. Diese drei Reflexionsstufen, deren Ergebnis die Plattform für die sich anschließende Frage nach den Kriterien kirchlicher Äußerungen zu Fragen der Politik bildet, stehen zueinander im Verhältnis der gegenseitigen Verdeutlichung und fortschreitenden Ergänzung. Ihr inhaltlicher Zusammenhang wird dabei konkretisiert durch ein perspektivisches Entfalten der Ausgangsthese, aus dem Unterschied von Glaube und Vernunft ihre Bedeutung füreinander zu erfassen.

1. *Verschiedenheit: sola ratione – sola fide*

Es liegt im Eigeninteresse des christlichen Glaubens, mit der politischen Vernunft weder vermischt, noch von ihr getrennt zu werden. Isoliert man ihn von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, droht der Verlust seiner lebenspraktischen Relevanz. Wird er mit der Politik vermischt, verliert er seine Identität.

Für die Politik selbst gilt, daß sie – in der Sicht des Glaubens – nach dem Willen Gottes nur eine ‚weltliche‘ Aufgabe hat. Allein in der Bindung an diese Aufgabe besitzt sie einen theologischen Existenzgrund, nur von ihr her definiert sich ihre Identität und Relevanz (vgl. Mk 12, 13–17; Joh 19, 11; Röm 13, 1–7; 1 Petr 2, 13–17; Tit 3, 1; Offb 13).

Das Ziel der *Politik* besteht in der Gestaltung eines Lebensraumes, der die elementaren Lebensinteressen des Menschen in ein vernünftig geordnetes Ganzes integriert: (1) Beherrschung der natürlichen Umwelt zur Sicherung des physischen Überlebens, (2) Ermöglichung unverzerrter Interaktion mit der personalen Mitwelt zur Verwirklichung der sozialen Natur des Menschen, (3) gewaltfreie Ordnung der sozialen Lebenswelt, die (4) Raum läßt für die Verwirklichung personaler Freiheit. Der politischen Willensbildung durch Parteien, Gewerkschaften, Verbände, Parlament und Regierung obliegt die nähere Bestimmung der hierfür einzusetzenden Mittel und Verfahren. Deren Vernünftigkeit bemißt sich danach, inwieweit sie folgende Bedingungen erfüllen⁶:

1. Die Ausweitung der Verfügungsmacht über die natürliche Umwelt darf sich nicht als Gefährdung der natürlichen Lebensgrundlagen auswirken.
2. Soziale Ungleichheiten dürfen nur insoweit hingenommen werden, wie sie denjenigen Menschen größtmöglichen Vorteil bringen, die aufgrund ihrer natürlichen oder gesellschaftlichen Startchancen in der Teilnahme am sozialen Leben behindert sind.
3. Die Ausübung von Macht zur Aufrechterhaltung der inneren und äußeren Sicherheit des Gemeinwesens muß von der freien Willensübereinkunft aller davon Betroffenen bestätigt werden.
4. Jedem Bürger ist die Chance der ungehinderten Verfolgung seiner selbstdefinierten Interessen und Bedürfnisse einzuräumen, sofern sie nicht die Erfüllung gleichberechtigter Interessen und Bedürfnisse anderer beeinträchtigen.

Politisches Handeln bewegt sich dabei innerhalb der Bedingungen des prinzipiell vom Menschen Beherrschbaren. In der Ausübung der Kunst des Möglichen hat es die politische Vernunft daher ausschließlich mit jenen Umständen und Feldern zu tun, die grundsätzlich menschlichem Verfügen offenstehen. Diese Bereiche kann man zugleich anders als mit den Mitteln der Vernunft („sola ratione“) nicht adäquat angehen.

⁶ Zur ethischen Qualifizierung vernunftbestimmter Politik vgl. auch O. Höffe, Politische Gerechtigkeit, in: K.-O. Apel u. a. (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte Bd. 3, Weinheim/Basel 1984, 735–762; Ders., Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische Ethik, Biomedizinische Ethik, Frankfurt 1981, 26–29, 42–45, 98–110; Ders., Ethik und Politik, Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt 1979, bes. 404–418.

Dagegen ist der christliche *Glaube* auf das gerichtet, als dessen ‚Macher‘ der Homo faber nie in Frage kommt und dem man nur in der Weise des Glaubens („sola fide“) gerecht werden kann: die von menschlichen Leistungen und Anstrengungen unableitbare, vielmehr ohne Vor- und Nebenbedingungen (allein aus Gnade) zugesagte Gemeinschaft mit Gott. ‚Glauben‘ heißt dann: auf diese Zusage, die menschlicher Existenz Grund, Richtung und Ziel gibt, unbedingtes Vertrauen setzen und aus solchem Vertrauen das In-der-Welt-Sein gestalten. Die lebenspraktische Bedeutung des Glaubens liegt hierbei nicht darin, daß er Handlungsanweisungen entläßt, die in irgendeiner Weise das von der politischen Vernunft Geforderte und Geleistete ergänzen oder überbieten. Das Problem, welche Entscheidungen die Sicherung der sozialen Lebenswelt verlangt, ist kein Glaubensgegenstand, sondern Sache der autonomen Vernunft⁷. Es bleibt allen Subjekten, denen Freiheit und Verantwortung zugerechnet werden kann, überlassen und aufgegeben, solche Normen des Zusammenlebens zu finden, deren Konsequenzen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung auf Dauer und im ganzen ergeben, von allen davon Betroffenen akzeptiert werden können⁸.

Die Übernahme dieser Aufgabe wird vom christlichen Glauben, dem selbst an der Autonomie, der Funktionsfähigkeit und dem vernünftigen Einsatz der Vernunft gelegen ist, auch gar nicht beansprucht (vgl. GS nr. 36). Ebensowenig steigert er die Verpflichtung des Menschen, sich im Gebrauch seines eigenen Verstandes nicht gewissenlos zu verhalten, seine Vernunft nicht in den Dienst von Gewalt und Unterdrückung zu stellen. Dieser ethische Anspruch ist a priori unbedingte, vernünftig einsehbar und braucht keine zusätzliche ‚Motivierung‘ (vgl. Röm 2, 15; Gal 2, 16; 1 Joh 2, 7).

Die grundsätzliche Relevanz des Glaubens für die Lebenspraxis des Menschen liegt darin, daß er ihn in ein neues Verhältnis zu seinen Selbst- und Weltbezügen stellt: In der Bindung an den unbedingten Gemeinschaftswillen Gottes wird dem Glaubenden eine Beziehung zu sich selbst und zu seiner Umwelt möglich, die weder in eine resignative oder illusorische Weltflucht führt, noch zu einem opportunistischen Arrangement

⁷ Zu der nur zögernd vollzogenen Anerkennung dieses Sachverhaltes in der Theologie siehe A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*. Düsseldorf ²1984, 205–239; A. Bondolfi, ‚Autonomie‘ und ‚autonome Moral‘. Untersuchungen zu einem Schlüsselbegriff, in: *Conc (D)* 20 (1984) 167–173; D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext*, in: *Orien* 40 (1976) 31–34.

⁸ Die Grundfrage nach der Institutionalisierung verallgemeinerungsfähiger Interessen lautet bei J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt ³1979, 156: „Wie hätten die Mitglieder eines Gesellschaftssystems bei einem gegebenen Entwicklungsstand der Produktivkräfte ihre Bedürfnisse kollektiv verbindlich interpretiert und welche Normen hätten sie als gerechtfertigt akzeptiert, wenn sie mit hinreichender Kenntnis der Randbedingungen und der funktionalen Imperative ihre Gesellschaft in diskursiver Willensbildung über die Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs hätten befinden können und wollen?“

mit den herrschenden Verhältnissen oder zu einem hybriden Streben nach bedingungsloser Selbstverwirklichung verleitet. Insofern der Glaube sich gegenüber diesen Untugenden durchsetzen will, verträgt er sich durchaus mit den Prinzipien der politischen Vernunft, deren Umsetzung ihrerseits auf andere Grundeinstellungen angewiesen ist als auf die genannten Spielarten der Dämonisierung, Vergleichgültigung oder Vergötterung der Welt. Aber allein die Bindung an eine ‚letzte‘ und unbedingte Wirklichkeit befreit von dem Ausgeliefertsein an die ‚vorletzten‘ Zwänge der Welt⁹, das den Vernünftigen immer wieder zum Träger der Unvernunft macht. Diese Bindung hebt alles Welthafte nicht auf und entwertet es auch nicht, sondern gibt ihm seinen rechten Wert, indem sie eine solche Emanzipation von den Dingen der Welt befreit, die zum gelassenen Engagement für die Welt emanzipiert.

Der Glaube überbietet somit nicht die Verpflichtung zu vernünftigem Handeln, sondern teilt jenen Sinngrund mit, in bezug auf den die Erfüllung seiner Postulate gerade auch in kontrafaktischen Situationen möglich wird. Darin besteht auch sein Anspruch auf Vernünftigkeit. In welcher Weise dieser Geltungsanspruch einzulösen ist, zeigt eine Reflexion auf die Bedingungen vernünftigen Verhaltens, die nicht im Verfügungsbereich der politischen Vernunft liegen.

2. Offenheit: *sola ratione numquam sola*

Politik ist dadurch definiert, daß es ihr um die vernunftorientierte Gestaltung geschichtlich und gesellschaftlich kontingenter Verhältnisse geht. Nicht selten gewinnt aber das Kontingente die Macht eines „normativen Faktums“, die sich gegenüber der faktischen Kraft des Vernünftigen als ungleich stärker erweist. Die Politik steht dann vor der Aufgabe, ihre Handlungsregulative derart zu bestimmen, daß politisches Entscheiden und Handeln ihnen auch dort noch folgen kann, wo die Macht des Faktischen, die Herrschaft von Willkür und Gewalt, die Diktatur der Gewissenlosigkeit, das Potential der politischen Vernunft zu übersteigen droht.

Die politische Philosophie der Gegenwart hat dieser Frage in der Diskussion über die Bedingungen und Verfahren der Herleitung und Rechtfertigung ethischer Normen nur einen untergeordneten Stellenwert beigemessen¹⁰. Ungelöst ist dabei das grundsätzliche Problem geblieben, ob und wie man als Vernünftiger auf rational begründbare und ethisch gerechtfertigte Weise dem Vernunftwidrigen und den Unvernünftigen

⁹ Zur philosophischen Ausarbeitung dieser These vgl. *H. Krings*, Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken, in: PhJ 77 (1970) 225–237; *B. v. Freytag-Löringhoff*, Die logische Struktur des Begriffs Freiheit, in: J. Simon (Hg.), Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg/München 1977, 37–53.

¹⁰ Siehe etwa *W. Oelmüller* (Hg.), Materialien zur Normendiskussion. 3 Bde. Paderborn 1978–79.

wirksam entgegentreten kann. Durchaus ‚vernünftig‘ wäre es, unvernünftig Gewordene und Gebliebene von der Beteiligung an den Prozessen politischer Willensbildung und Entscheidungsfindung auszuschließen. Denn der Ausschluß der Unvernunft und ihrer Träger ist geradezu die Bedingung der Möglichkeit für einen gelingenden politischen Diskurs. Logisch zwingend ergibt sich für solche Veranstaltungen lediglich die Identifikation der Vernünftigen mit (zumindest potentiell) Vernünftigen.

Der Prüfstein für die Moralität der Vernünftigen ist jedoch ihr Verhältnis zu den ihnen Unterlegenen und ihnen Widerstehenden. Vor der Vernunft bestimmen sich Unterlegenheit und Widerstand am nachdrücklichsten durch ein Zuwenig an Vernünftigkeit auf seiten der schicksalhaft unmündig Gebliebenen und durch ein Zuviel an zynischer Frigidität gegenüber dem Schicksal der Machtlosen auf seiten jener, die zur Aufrechterhaltung ihrer Willkür und Gewalt die Mittel der Vernunft einsetzen. Will eine Politik der Vernunft nicht totalitär und inhuman werden, muß sie die Vernünftigen zur Solidarität mit den Vernunftlosen anhalten. Will sie nicht folgen- und wirkungslos bleiben, hat sie die Entmachtung der Unvernünftigen zu betreiben. In beiden Fällen müßte der Vernunft eine gewisse „Selbsttranszendenz“ zugemutet werden, die ihr nach ihren eigenen Prämissen eigentlich nicht abverlangt werden darf¹¹:

Die ‚Selbigsetzung‘ der Vernünftigen mit den Vernunftlosen kann nur in einer vor-vernünftigen Gemeinsamkeit ihren Rechtsgrund haben; gleichwohl verbietet die Vernunft ihnen jede Identifikation mit den Vernunftlosen als solchen. Auch der Widerstand gegen die Unvernünftigen muß solange ohne Effekt bleiben, wie gegen ihre Gewalt und ihre Willkür nur der eigentümliche Zwang besserer Argumente gesetzt werden darf. Hiervon abzugehen hieß, die Durchsetzung der Vernunft mit anderen Instrumenten als denen der Rationalität zu betreiben. Ein Mittel aber, das außerhalb der Vernunft liegt und sich dennoch mit ihr verträgt, vermag sie nicht von sich aus in ihren Verfügungsbereich zu holen.

Auch die mit größter philosophischer Stringenz konzipierten Ansätze von K.-O. Apel, über ein transzendentalpragmatisches ‚Letztbegründungsverfahren‘ die ultimativen Bestimmungsgründe politischer Rationalität zu ermitteln und zu einer Ethik solidarischer Verantwortung zusammenzufügen¹², sowie die Versuche von J. Habermas, über den

¹¹ Vgl. H. Ebeling, Betroffenheit, Mitleid und Vernunft, in: K.-O. Apel u. a. (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Dialoge* Bd. 2, Frankfurt 1984, 148: „Mit Mitteln der Philosophie lassen sich Grenzen einer Vernunftethik immer nur so bestimmen, daß innerhalb der Grenzen der Vernunft verhandelt wird. Jede andere Strategie hieß in der Tat, auf die Vernunft selbst Verzicht tun.“

¹² Vgl. K.-O. Apel u. a. (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte* Bd. 2, Weinheim/Basel 1984, 545–634; *Ders.*, Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen, in: K. Lorenz (Hg.), *Konstruktionen versus Positionen II*, Berlin 1979, 37–107; *Ders.*, Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen, in? *Ders.*, (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976, 10–173.

Aufweis der unabdingbaren Strukturen verständigungsbezogenen Handelns zu den normativen Gehalten einer vernünftigen Lebensform vorzudringen¹³, reichen nicht aus, um das Aposteriori der Unvernunft durch das Apriori der Vernunft aufzuheben¹⁴. Ihr Konzept einer Diskursethik sieht zwar vor, daß Handlungen und Entscheidungen nur dann sittlich zu rechtfertigen sind, wenn ihre Resultate und Nebenfolgen auch gegenüber den bestmöglichen Argumenten aller denkbaren Betroffenen – und nicht nur der aktuell am Diskurs Beteiligten – mit Vernunftgründen verantwortet werden können. Ein solches Verfahren kann jedoch nur relativ vernünftig sein: Es ist allemal vernünftiger und humaner, die Belange Vernunftloser vor dem Gerichtshof einer Argumentationsgemeinschaft zu verhandeln, als sie unberücksichtigt zu lassen. Uneingeschränkt ethisch auszeichnbar ist der Diskurs aber erst durch die Anerkennung der Unvernünftigen als *Personen*, was allerdings keine Forderung der Rationalität, sondern der Moralität darstellt.

Die unbedingte Achtung eines Menschen, die ihm als Person gebührt, kann nun aber nicht nach dem Maß des ihn Achtenden oder seiner selbst ergehen, sonst wäre sie wiederum bedingt. Sie ist nur zu rechtfertigen durch ein vorgängiges Ja zum Menschen, das ihn als Person konstituiert und sein Woher in einer unbedingten Wirklichkeit sieht. Wer human und sittlich gut handeln will, muß diese Selbigkeit von Menschen ohne Rücksicht auf deren Vernünftigkeit als Grundlage nehmen. Die Ablehnung dieser Identifikation nähme den Postulaten der Verantwortlichkeit, Gerechtigkeit und universellen Solidarität die Möglichkeit der ethischen Letztbegründung und kontrafaktischen Realisierung.

Die unverkürzte Umsetzung der Bedingungen politischer Vernunft und vernünftiger Politik wird somit von Umständen mitbestimmt, die von der Vernunft selbst nicht hergestellt werden können. Hierfür braucht es ‚mehr‘ und ‚anderes‘ als die reine Vernunft („sola ratione numquam sola“). Dieses ‚Mehr‘ und ‚Anderes‘ muß sich als mit dem Grundgesetz der Ratio vereinbar ausweisen, damit sie es als möglichen Beitrag zu ihrer Selbstaufklärung und Erweiterung annehmen und auswerten kann. Um dieses Ziel wenigstens der Möglichkeit nach in den Blick nehmen zu können, muß die Fragerichtung umgekehrt werden. Es geht dann um den Widerpart der Vernunft, um das Problem, wodurch sich das rational nicht zu Rechtfertigende gegen das Vernünftige als resistent erweist und sich immer wieder durchsetzt: Was sind die latenten Motive jenes Verhaltens, das die Einlösung der Grundforderungen politischer Rationalität verweigert oder unterläuft?

¹³ Vgl. J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983; *Ders.*, *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde., Frankfurt 1981.

¹⁴ Zu dieser Kritik siehe vor allem H. Ebeling, *Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns*, Freiburg/München 1979, bes. 32–113; *Ders.*, *Freiheit – Gleichheit – Sterblichkeit. Philosophie nach Heidegger*, Stuttgart 1982.

Die christliche Botschaft antwortet auf diese Frage mit der Aufdeckung der existentialen Antriebsmomente vernunftwidrigen Handelns. Von ihnen her lassen sich zugleich die vor-rationalen, „religiösen“ Ausrichtungen kommunikativer Rationalität aufzeigen, die die letzte Instanz dessen bezeichnen, was vernünftigen Subjekten möglich sein kann und soll:

(1) Als wesentlichen Grund dafür, daß der Mensch Vernunftfeindsicht verdrängt, sie in ihr Gegenteil verkehrt und sich gewissenlos verhält, sieht das Evangelium jene Daseinsinterpretation und Handlungsweise an, die von der egoistischen Sorge des Menschen für sich selbst diktiert ist. Dieses angstgeleitete Selbst- und Weltverständnis erklärt sie aus der Endlichkeit und Ungesichertheit menschlicher Existenz, die außerhalb des Glaubens als „Sein zum Tode“ erfahren wird (vgl. Joh 16, 33; Röm 7, 17–25; Hebr 2, 15). Eine angstbesetzte Lebenseinstellung führt nicht nur zu einer Lebenspraxis, die geprägt ist von Verzweiflung an der Welt, weil diese als Gleichnis der Hölle erlebt wird, oder zu dem hybriden Versuch, sich gegen die Risiken des Daseins mit eigener Kraft abzusichern. Sie stabilisiert im letzten auch strukturelle Schuld- und Unterdrückungsmuster. Diese werden dadurch aufrechterhalten, daß die Mächtigen andere Menschen zu Instrumenten ihrer Aggressionen und Ängste machen können, indem sie diese mit ihrer Angst um sich selbst unter Druck setzen. Totalitäre Regimes haben diese Instrumentalisierung der Angst zur Perfektion gebracht¹⁵. Die Befreiung von solcher Gewalt führt nur über die Entmachtung der Angst. Zu beständiger Freiheit kommt nur, wer von anderer Freiheit befreit wird. Aus der Not, durch Mißbrauch seiner Freiheit schuldig geworden zu sein, findet nur, wem diese Schuld vergeben wird.

Der christliche Glaube erfährt den Vollzug dieser zweifachen Befreiung in der Zusage von Gottes unbedingtem Willen zur Gemeinschaft mit dem Menschen – eine Zusage, die das enthält und bewirkt, was sie besagt. Der Glaubende weiß sich darum von dem in allem mächtigen Gott angenommen, gegen den jede Macht der Welt machtlos ist.

(2) Aus dieser Gewißheit setzt sich der Christ ein für die Aufhebung der um der Vernunft willen beschlossenen sozialen Isolation Unmündiger und Unvernünftiger. Es geht ihm um eine unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft, in der diese Menschen nicht mehr als politische Manipulationsmasse gehandelt werden. Der Maßstab des Humanum ist für ihn die unbedingte Anerkennung ihrer Personenwürde, die grundge-

¹⁵ Zur philosophischen und theologischen Deutung des Phänomens Angst siehe: *W. Panzenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorie, Göttingen 1983, 93–135, 146–150; H. v. Stietencron (Hg.), Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Weltreligionen, Düsseldorf 1979; *J. Splett*, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt 1974, 19–41; *R. Denker*, Angst und Aggression, Stuttgart 1974.

legt ist in Gottes Zuwendung zu jedem einzelnen und zu allen (vgl. 1 Tim 2, 4; Apk 21, 3b). Die unbedingte Anerkennung eines jeden Menschen unabhängig von seiner Vernünftigkeit, die um der Humanität der Vernunft willen geboten ist, gibt es als verantwortbare nur durch die „Berufung auf ein (unbedingtes) Ja zu ihm, das nicht von einem bedürftigen oder launischen Ich, sondern von einer absoluten Personal- und Freiheitswirklichkeit gesprochen ist.“¹⁶ Das Maß zwischenmenschlicher Anerkennung muß darum die unbedingte Anerkennung durch Gott sein, als Mitsprechen von Gottes Ja zu jedem Menschen. Die Radikalität dieser Bejahung ist das Maß, an dem sich eine menschenwürdige Gesellschaft ausrichten muß.

(3) Sie hat als weitere Voraussetzung die Negation der Endlichkeit, welche Opfer und Täter der Unvernunft gleichmacht, sogar die Täter über ihre Opfer triumphieren läßt, durch die Ausrichtung auf die Vollendung der Welt, wo von Gott „alle Tränen getrocknet werden“ (Offb 21, 4) und der Tod „keinen Stachel mehr hat“ (1 Kor 15, 55 ff.): Es geht den Christen bereits im Leben vor dem Tod darum, den endlichen Menschen nicht als bloß Endlichen zu behandeln. Denn der Glaube an die Aufhebung der Endlichkeit würde zum Aberglauben, wenn er sich nicht in der die Endlichkeit des Menschen transzendierenden Achtung des Menschen bewährte. So ist jede Form unverzweckter Nächstenliebe eine Tat, „die sich der unbedingten Zuwendung Gottes an die Handlungspartner verdankt, einer Zuwendung, die *im* Handeln für den anderen jeweils schon immer vorausgesetzt und praktisch realisiert werden muß. In seiner gesellschaftlichen Dimension zielt dieses Handeln auf den Aufbau einer gemeinsamen Welt und damit auch gesellschaftlicher Institutionen, in denen die unbedingte gegenseitige Anerkennung Bedingung der eigenen Identität und Ort der Erfahrung einer absoluten befreienden Freiheit ist, die in der christlichen Tradition Gott genannt wird“¹⁷. Ein christlich inspirierter Lebensentwurf besitzt von dorthin einen weder auf Zukunft noch auf Vergangenheit begrenzten Horizont. Solidarität mit den Opfern der Geschichte – nach Auschwitz eine der ersten politischen Tugenden – kann aber nur in christlicher Hoffnung möglich sein, die darauf vertraut, im Zugehen auf den Tod jener Macht Gottes zu begegnen, die sich gegen den Tod als übermächtig erweist.

Eine solche Hoffnungsgewißheit zu begründen liegt nicht im Leistungsvermögen der autonomen Vernunft. Es ist aber unabweisbar, daß ihre ethischen Aporien nur überwunden werden können, wenn man die

¹⁶ J. Splett, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt 1978, 30.

¹⁷ H. Peukert, *Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die Praktische Theologie*, in: O. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, Düsseldorf 1984, 77.

Prinzipien verständigungsbezogenen Handelns über sich hinaus auf eine Sinndimension bezieht, die weder auf die Qualitäten des handelnden oder angesprochenen Subjekts noch auf die Umstände des Hier und Heute begrenzt oder eingeschränkt ist. Auf diese Dimension ist die Vernunft angewiesen, damit sie der Unvernunft nicht unterliegt und ihren Kampf gegen das selbst- und fremdverschuldete Unglück des Menschen nicht vorzeitig aufgeben muß.

3. *Beziehung: sola fide numquam sola*

Politik entsteht aus dem Unglück, daß sich Utopien nicht erfüllen. Sie führt selbst ins Unglück, wenn sie die Herstellung menschlichen Glücks in ihr Programm aufnimmt. Mit den Mitteln der Politik lassen sich nur Zielmarken ermitteln, die die Aufhebung des vom Menschen selbstproduzierbaren Unglücks angeben. Deshalb ist eine auf dieses Ziel beschränkte Realpolitik allen politischen Utopien zwangsläufig an Glanz und Attraktivität unterlegen. Zugleich müssen aber politische Ideale ihr Antrieb sein, damit ihre Nüchternheit nicht in eine bornierte Beschränkung auf das bereits Erreichte umschlägt.

Durch beides unterscheidet sich vernünftige Politik von uneinlösbaren Wahlkampfversprechen: Wer mit dem Widerstand gegen das Unglück befaßt ist, muß zwar alle Glücksutopien in diesen Dienst zu nehmen suchen, kann und darf aber lediglich versprechen, sie zur Aufhebung des Unglücks einzusetzen. Einzig auf diese indirekte Weise gibt es aber auch für Utopien die Chance, nicht zeit- und ortlos zu bleiben. Denn „ohne Vernunft sind die Utopien des Glücks auch ohne Verlaß.“¹⁸

Weil die Gehalte dieser Visionen als solche ‚ausständig‘ sind, bedarf es einer Lebensform, die sie präsent hält und stets neu einklagt. Es gehört zum Proprium des christlichen Glaubens, der sich auf die unabgeholten Heilsverheißungen Gottes gründet, daß er die Spannung zwischen den jeweils erreichten partikularen Formen gelungenen Lebens und seiner universalen Vollendungsgestalt einerseits wahrnimmt. Zugleich ist er andererseits bemüht, selbst Gleichnisgestalten für das einzig Gott mögliche, aber bereits von ihm Begonnene im menschlichen Miteinander netzwerkartig zu verknüpfen.

Der Verzicht auf ein solches Tun wäre theologisch höchst fragwürdig (vgl. Jak 2, 14–26): Wenn man die lebenspraktische Relevanz des Glaubens ausschließlich auf eine ‚Fundamentalsoption‘ hinsichtlich des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses bezieht, wird die alltägliche Lebenspraxis mit ihren Krisen und Konflikten leicht zum bloßen ‚Folgeproblem‘. Die Bedeutung des Glaubens „kann sich zwar in sie hinein auswirken, aber sie ‚ereignet‘ sich nicht in ihnen. Das alles entscheidende

¹⁸ Ebeling, Sinndimension 12.

Ereignis geht seinen Auswirkungen in den alltäglichen Kommunikations- und Reifungsprozessen voraus“¹⁹.

Der Glaubende wird sich damit nicht begnügen, weil das Wort Gottes nicht nur zu denken, sondern auch zu tun gibt („sola fide numquam sola“). „Aber es gibt nicht so zu tun, daß durch das Handeln von glaubenden Menschen Gottes eigenes Handeln aufgehoben würde, vielmehr ruft eines das andere.“²⁰

Christsein heißt, in der gegebenen Welt das Versprechen einer besseren zu erkennen, und das bedeutet wiederum: die Dinge so zu betrachten und zu behandeln, wie sie sich vom Standpunkt ihrer Vollendung her darstellen (vgl. 2 Kor 3, 10–11)²¹. Keine Sinnerfahrung kann aber bereits als die unüberbietbare Erfüllung dieses Versprechens angesehen werden. Sie bleibt die „eschatologische“ Tat Gottes. Jenseits zeitlicher Bestimmungen meint „eschatologisch“, daß der Glaubende schon jetzt Dinge so erfährt, wie sie von Gott als seinsollend gewollt sind. Sie sind durch Gottes schöpferische Nähe so konstituiert, daß sie ohne diese weder überhaupt sein können, noch das sind, was sie sind. Ihre im Hier und Jetzt erfahrbare Raumzeitlichkeit erweist sich aber zugleich als Aufbrechen dieser Dimensionen.

Mit einer solchen Position setzt sich der Glaube keineswegs in einen Widerspruch zu den Ziel- und Grenzmarken der politischen Vernunft, für die eine ‚kommunikative Gesellschaft‘ aus der freien Übereinkunft aller Beteiligten und Betroffenen hervorgeht. Der eigentliche Unterschied liegt darin, daß für ihn die Voraussetzungen und Grundlagen einer ‚idealen Kommunikationsgemeinschaft‘ nicht im Erfüllungsvermögen der Vernunft liegen, sondern in dem unableitbaren Entgegenkommen Gottes.

Die politische Bedeutung dieses „eschatologischen Vorbehaltes“, den die Christen gegenüber dem Bestehenden geltend machen, besteht in der steten Weigerung, das Etablierte als endgültige Ordnung anzuerkennen. Diese gegenüber der herrschenden Politik vorgebrachte Relativierung liegt allerdings selbst im Interesse der politischen Vernunft: Als vernünftig kann nur eine solche Politik gelten, die reformbereit ist, d. h. die eine (utopisch-)regulative Perspektive und ein entsprechend kritisches Engagement zur Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit zumindest ermöglicht und zuläßt. So gehört es sogar „zum Wesen freiheitlich-de-

¹⁹ J. Werbick, *Glaube im Kontext. Prolegomena und Skizzen zu einer elementaren Theologie*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1982, 75.

²⁰ P. Eicher, *Gott handelt durch sein Wort*, in: *Ders., Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik*, München 1983, 202. Vgl. hierzu auch H. Kessler, *Der Begriff des Handelns Gottes. Überlegungen zu einer unverzichtbaren theologischen Kategorie*, in: H. U. v. Brachel/N. Mette (Hg.), *Kommunikation und Solidarität* (FS Peukert), Freiburg/Münster 1985, 117–130.

²¹ Vgl. K. Lehmann, *Nicht nur im Jenseits – Die Weltperspektive christlicher Zukunftserwartung*, in: *Ders., Signale der Zeit – Spuren des Heils*, Freiburg/Basel/Wien 1983, 109–129.

mokratischer Ordnung, daß sie von keinem Zustand behauptet, er stimme mit dem Ideal überein, daß sie vielmehr die jeweiligen Verhältnisse für ständig verbesserungsfähig hält und uns damit die nie zu Ende kommende Aufgabe stellt, die Wirklichkeit in beharrlicher Annäherung auf das Leitbild der Verfassung hin fortzuentwickeln“²².

Auch eine politisch motivierte Gesellschaftskritik braucht eine utopische und ‚eschatologische‘ Perspektive, weil sie anders als Kritik gar nicht mehr denkbar wäre und einem Meßgerät gliche, von dem man die Skala entfernt und nur noch den Zeiger behalten hat.

III. Kriterien: Kirche in der Politik – Politik in der Kirche

Der christliche Glaube ist weder das schlechthin Andere der politischen Vernunft noch ihre wahre Gestalt. Ihre Verschiedenheit voneinander und ihre Beziehung zueinander läßt sich nicht auf diese falsche Alternative zurückführen. Entsprechendes gilt für die Möglichkeiten und Grenzen christlichen Engagements in der Politik mit dem unzutreffenden „entweder – oder“ von Weltflucht und Weltbindung. Die Pflicht zur sozialen Verantwortung erwächst den Christen aus ihrem Weltverhältnis, das den Zwängen der Welt im letzten keine Macht mehr läßt und zugleich zum Einsatz für die Welt frei macht. Zwischen den beiden Konsequenzen dieses Verhältnisses besteht ein unablösbarer Zusammenhang, aber auch ein unumkehrbares Gefälle. Diese Doppelstruktur verhindert sowohl ein Aufgehen des Glaubens im Politischen als auch seine Folgen- und Wirkungslosigkeit für die Politik. Daher dürfen die Christen sich weder auf die Insel der Heilsgewißheit zurückziehen, noch können sie sich ein besonderes politisches Mandat anmaßen und die Kirche als vierte Gewalt im Staate etablieren.

Nur dann ist die Betonung der Unverwechselbarkeit von Kirche und Politik im Recht, wenn inmitten dieser Unterscheidung eine positive Beziehung zwischen beiden erkennbar wird. Welche Konturen diese Beziehung annehmen kann, soll im folgenden in Analogie zur Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft verdeutlicht werden.

Hierbei liegen mehrere Problemkreise ineinander, die nur nacheinander zur Sprache kommen können. Es geht zunächst um die Maßstäbe einer politischen Beurteilung politischer Sachverhalte, dann um die politische Berechtigung kirchlicher Äußerungen und schließlich um die ‚Christlichkeit‘ dieser Stellungnahmen.

Der grundsätzliche Charakter dieser Überlegungen bringt es mit sich, daß bei der Auflösung dieser Problemkreise nicht gleichzeitig auf die inhaltliche Klärung besonderer Einzelfragen – etwa zum Thema ‚Kirche und Arbeitslosigkeit‘ – eingegangen werden kann. Es mag allenfalls an

²² G. Heinemann, Präsidiale Reden, Frankfurt 1975, 181.

einigen Beispielen der katholischen Soziallehre demonstriert werden können, zu welchen Resultaten der sachgemäße Umgang mit jenen Prinzipien führt, die für alle derartigen Probleme Gültigkeit haben. Im Vordergrund steht somit das Interesse an der Zuverlässigkeit und Brauchbarkeit von Kriterien, auf die man in sämtlichen Streitfragen zwischen Kirche und Politik zurückgreifen kann, ohne im Einzelfall jeweils alle grundsätzlichen Fragen nochmals aufrollen zu müssen²³.

1. Maßstäbe politischer Urteile zu politischen Problemen

Die Gestaltung und Überprüfung der sozialen Lebensverhältnisse, der Strukturen der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung in einer Gesellschaft ist grundsätzlich die Sache der politischen Vernunft, die sie an keine andere Instanz delegieren kann („sola ratione“). Daß auch kirchlichen Gremien und Institutionen für diese Aufgabe keine Zuständigkeit zukommt, ergibt sich aus dem fundamentalen Unterschied zwischen Glaube und Vernunft bzw. aus der theologischen Anerkennung der Autonomie der politischen Vernunft. Die notwendigen Kriterien ihres sachgemäßen Vollzuges lassen sich aus den Ziel- und Grenzmarken politischen Handelns ableiten, das die einer Gesellschaft zugehörigen Personen und Gruppen in ein solches Verhältnis zueinander zu bringen hat, in dem ihre berechtigten Interessen, Belange und Ansprüche in gerechter Weise zum Austrag kommen. Die Selbstkontrolle jeder Politik, die nicht ohne Maß und Ziel sein will, wird sich an folgenden Determinanten vernunftorientierten und ethisch zu rechtfertigenden Verhaltens ausrichten:

1. Die Ausweitung der technisch-wissenschaftlichen Verfügung über die natürlichen Lebensgrundlagen der Menschen darf nicht die Gefährdung der natürlichen Umwelt zur Folge haben und mittelbar oder langfristig die Existenzbedingungen der Menschheit bedrohen.
2. Veränderungen im Gefüge sozialer Verbindlichkeiten – etwa auf dem Gebiet der Renten-, Gesundheits- und Arbeitsmarktpolitik – sind nur insoweit legitim, wie sie auf Dauer und im ganzen für jene Personen Vorteile bringen, die nicht aus eigener Kraft zur Verbesserung ihrer Lebensverhältnisse beitragen können.
3. Die Anwendung von staatlichen Zwangsmaßnahmen gegen Gewalt anwendende innere und äußere Gegner der bestehenden Sozialordnung muß defensiven Charakter tragen und in ihrem Umfang rechtlich-demokratisch und ethisch nachweisbar verantwortet sein.
4. Die Einschränkung individueller Freiheit ist nur insoweit berechtigt, wie sie dadurch jedem Individuum ermöglicht, seine jeweils eigenen Interessen und Rechte gegenüber anderen zur Geltung zu bringen.

²³ Da es nachfolgend ausschließlich um Kriterien geht, die für alle kirchlichen Verlautbarungen gelten – seien dies päpstliche Enzykliken, Hirtenbriefe nationaler Bischofskonferenzen oder Resolutionen kirchlicher Verbände –, wird eine nähere Erörterung des „lehramtlich-verpflichtenden“ Charakters solcher Stellungnahmen ebenfalls ausgespart. Vgl. dazu J. Schuster, Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit, Frankfurt 1984, bes. 303–385.

Diese Maßstäbe stellen normative und regulative Prinzipien politischen Handelns dar, nach denen die sozialen Verhältnisse wahrgenommen, kritisiert und verändert werden sollen. Gleichzeitig bedeuten sie in ihrer gegenseitigen Zuordnung und Ergänzung das Ensemble jener Grundwerte und -normen, die nicht zur politischen Disposition stehen. Umgekehrt sind sie aber darauf angewiesen, für die jeweiligen gesellschaftlichen Teilsysteme (Technik, Wirtschaft, Wissenschaft, Verwaltung, Bildung) spezifiziert, d. h. mit den besonderen Funktionsanforderungen dieser Bereiche vermittelt zu werden.

Denkschriften und Demonstrationen, Parteien und Programme, die sich von diesen Kriterien und entsprechendem Sachverstand beeinflussen lassen, leisten nicht nur einen Beitrag zur notwendigen Rückbindung des Teilsystems ‚Politik‘ an die gesellschaftliche Öffentlichkeit. Sie gehören auch zur Praxis einer politischen Ethik, die jenen Pragmatismus hinter sich gelassen hat, der die faktischen Ziele der Politik als selbstverständlich hinnimmt und nur nach Handlungsstrategien sucht, die (im Zweck/Mittel-Kalkül) zur kostengünstigsten Realisierung dieser Ziele führen. In einem solchen Konzept kann man etwa „zur Selbstbehauptung einer Nation (bzw. der gegenwärtigen Staats- und Lebensform einer Nation) ABC-Massenvernichtungsmittel einsetzen oder zum Zweck der Füllung einer zeitweiligen Energielücke auf Kosten der gesamten Menschheit und Natur Atomenergie entfesseln“²⁴.

Eine Vielzahl politischer Einzelfragen läßt sich in der Tat auf dem Verordnungsweg, rein bürokratisch oder mit den Mitteln der ‚instrumentellen Vernunft‘ erledigen – so etwa die Festsetzung von Erdölförderquoten, die Regelung von Grenzkontrollen oder die Vergabe internationaler Kapitalhilfen. Es braucht hierbei nur über Mittel und Wege hinsichtlich ihrer Zweckmäßigkeit diskutiert zu werden, ohne über die ethische Vertretbarkeit des mit ihnen angestrebten Zieles nachdenken zu müssen.

Anders verhält es sich bereits bei Genehmigung und Bau industrieller Großprojekte, wo Zielkonflikte zwischen Ökonomie und Ökologie auftreten. Hier wirkt sich der Standpunkt, es gäbe gegenwärtig keine qualitativ neuen Probleme hinsichtlich der Rechtfertigung politischer Zielsetzungen, sondern nur komplexe Steuerungs- und diffizile Anwendungsfragen der sich anbietenden Mittel²⁵ äußerst fatal aus.

Es kann in politischen Stellungnahmen zu diesen Themen nicht nur darum gehen, die Rationalität des *Prozesses* politischen Entscheidens und der *Instrumente* politischen Handelns zu überprüfen, sondern es ist auch

²⁴ D. Böhler, Kritische Moral oder pragmatische Sittlichkeit, „weltbürgerliche“ Gesellschaft oder „unsere“ Gesellschaft?, in: K.-O. Apel u. a. (Hg.), Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte Bd. 3, 857.

²⁵ Eine solche Position vertritt H. Lübke, Philosophie nach der Aufklärung, Düsseldorf 1980, bes. 179–238.

auf die Rationalität der Entscheidungs*prämissen* und Handlungs*resultate* zu achten.

2. Maßstäbe der politischen Berechtigung kirchlicher Stellungnahme zu politischen Fragen

Politische Ziele und Zwecke sind heute mehr denn je definitionsbedürftig. Was in Wahrheit Fortschritt und Wachstum, Freiheit und Gerechtigkeit, Sicherheit und Frieden genannt werden kann, versteht sich keineswegs von selbst, sondern muß in den Verfahren kommunikativer Interessenvermittlung und diskursiver Situationsberatung unter der Forderung solidarischer Verantwortung mühsam ausgehandelt werden²⁶.

Der Definitionsbedarf hinsichtlich der politischen Grundkategorien moderner Gesellschaften ist der wichtigste Grund für die Berechtigung kirchlicher Äußerungen. Hierbei ist allerdings die Einschränkung wichtig, daß es sich beim Tätigwerden der Kirche „um einen Notdienst handeln [muß], der durch einen politischen Notstand herausgefordert ist“²⁷ und den zu beheben eine politische Kraft bisher nicht angetreten ist.

Dieser Sachverhalt setzt allerdings voraus, daß die politische Ethik der Kirche ständig fortgeschrieben wird, damit sich diese an der öffentlichen Diskussion auch aktuell und kompetent beteiligen kann. In allen anderen Fällen, in denen die Politik ihre selbstgesetzten Aufgaben zureichend wahrnimmt, gibt es für die Kirche keine Veranlassung, politisch aktiv zu werden. Sie hätte dabei inhaltlich nicht mehr und anderes zu sagen, als ohnehin schon in den Zeitungen steht. An einer solchen Redundanz besteht aber kein politischer Bedarf und nur geringes öffentliches Interesse²⁸.

Für politisch berechtigte und *situationsgemäße* Aktionen der Kirche lassen sich verschiedene Anlässe unterscheiden, die alle darin übereinkommen, daß gegen die von der Vernunft erkennbaren Grenz- und Zielmarken der Politik verstoßen wird, – wenn etwa

1. das Politische auf jene Bereiche totalitär und gewaltsam ausgedehnt wird, die nicht den Gesetzen des Machbaren und Kontrollierbaren unterstehen; oder
2. die geschichtliche Kontingenz politischer Strukturen ideologisch verstellt wird.

In diesen Fällen liegt es im Eigeninteresse der politischen Vernunft, wenn sie auf Grenzüber- oder -unterschreitungen aufmerksam gemacht wird. Daß gerade der christliche Glaube hierzu Stellung nehmen kann, ergibt sich aus seiner Affinität zu den Bedingungen und Gehalten politi-

²⁶ Vgl. hierzu im einzelnen das Modell von O. Höffe, Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse, Frankfurt 1985; Ders., Ethik 419–452 (Anm. 6).

²⁷ Ebeling, Kriterien 618.

²⁸ Zur Gefahr einer überflüssigen und unnützen ‚Theologisierung‘ politischer Fragen vgl. die Hinweise von R. Henning, Art. ‚Politische Ethik‘, in: Katholisches Soziallexikon², 2184–2194.

scher Rationalität und aus der Offenheit der Vernunft für die von ihm benannten Momente politischen Handelns, die außerhalb ihres Verfügungsbereiches liegen („sola ratione numquam sola“).

Sachgemäß sind solche Initiativen der Kirche, die inhaltlich denjenigen Kriterien folgen, die für die Abgabe politischer Urteile über politische Probleme genannt wurden: Benennung der Maßstäbe vernunftbezogener und ethisch legitimierbarer politischer Praxis, Anwendung dieser Maßstäbe auf die Prämissen, Prozesse und erwarteten Resultate politischen Handelns, Verknüpfung dieser Kriterien mit den empirischen Gegebenheiten des jeweiligen Gegenstandsbereiches und Eröffnung eines Diskurses mit dem Ziel eines argumentativ gestützten Einverständnisses über eine diesen Vorgaben verpflichtete praktische Politik.

Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, daß kirchliche Stellungnahmen nicht nur eine paränetische²⁹, sondern vor allem eine argumentative Tonart anschlagen: Unter Angabe von Vernunftgründen ist zu zeigen, welche positiven Folgen und Nebenfolgen die Umsetzung ihrer Paränesen und Postulate für die Erfüllung verallgemeinerungsfähiger Bedürfnisse hat. Ebenso ist mit Vernunftgründen nachzuweisen, daß die Konsequenzen, die sich aus der Unterlassung der von ihr angemahnten Handlungen ergeben, vernünftig nicht zu rechtfertigen sind. Dadurch werden ihre Adressaten auf eine argumentative Auseinandersetzung mit ihrem Inhalt festgelegt und ein Ausweichen in unverbindliche Absichtserklärungen am ehesten erschwert.

Dieselben Bedingungen gelten auch hinsichtlich solcher Äußerungen, für deren Inhalt Aussagen des Neuen Testaments oder bestimmte Glaubensüberzeugungen als Erkenntniszusammenhang angegeben werden. Auf einer Beachtung dieser Sätze kann die Kirche nur in dem Sinn insistieren, daß sie die Bereitschaft zeigt, hierüber in einen Diskurs einzutreten und ihre Aussagen mit den Mitteln der Vernunft zu rechtfertigen. Denn nur das ist der politischen Vernunft zumutbar, was auch vor bzw. von ihr verantwortbar ist.

Führen die Vertreter christlicher Sozialkritik theologische Denkfiguren (z. B. Wille Gottes, Schöpfungsordnung) ins Feld, sind diese vom Standpunkt der Vernunft aus nur insoweit legitim, wie sie gesellschaftliche Verhältnisse danach befragen, ob sie die Entfaltung jener Freiheit, Vernünftigkeit und Moralität ermöglichen, zu der die christliche Botschaft durch die Entmachtung angstbesetzter und unvernünftiger Le-

²⁹ Zur Bedeutung und Berechtigung der Paränese in Ethik und Politik vgl. B. Schüller, *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral*, Düsseldorf 1982, 11: „Paränese vermittelt von sich aus keine neuen sittlichen Einsichten. Aber sie bewirkt oder will bewirken, daß der Angesprochene sich von seinen sittlichen Einsichten persönlich betroffen sein läßt, sie erfährt als Aufforderung umzukehren, Buße zu tun, sein Leben zu ändern, das zu tun, wovon er weiß, daß er es tun soll.“

benseinstellung befreit³⁰. Ob diese Kritik tatsächlich angebracht ist, muß wiederum argumentativ nachgewiesen werden. So erweist sich etwa vor dem Hintergrund der christlichen Schöpfungslehre³¹ die Formel „Fortschritt durch wirtschaftliches Wachstum“ als eine sehr fragwürdige Wahrnehmung des Interesses an effektiver Weltgestaltung. Es bedarf aber vernünftiger Beweisführung, um die Kontraproduktivität der Verschwendung nichtregenerierbarer Ressourcen aufzuzeigen³².

Daß kirchliche Verlautbarungen in einer Sprache und mit einer Argumentation vorgetragen werden, die auch von Nichtchristen nachvollziehbar ist, kann sich auf ihre Rezeption nur positiv auswirken. In früheren Stellungnahmen ist dieser Schritt nicht immer gelungen und hat es leicht gemacht, den an die Kirche adressierten Ideologievorwurf in die Schlagzeilen zu bringen. Besonders in der Diskussion um die Neuregelung des § 218 StGB hat die katholische Ablehnung der ‚Fristenlösung‘ und ‚sozialen Indikation‘ aggressive Reaktionen ausgelöst. Aber auch jenseits solcher Polemik läßt sich der katholische Standpunkt, wenn er allein theologisch motiviert ist und nicht auch rational gerechtfertigt wird, solange als Ausdruck einer rückwärtsgewandten, repressiven Moral diskreditieren, wie nicht einsichtig gemacht wird, daß er z. B. auch in einer ‚Diskursethik‘ aufrechtzuerhalten ist, – indem man etwa argumentiert: Zur Voraussetzung eines ethischen Diskurses gehört, daß zu seinen Teilnehmern alle von der erwarteten Entscheidung möglicherweise Betroffenen zählen. Keine bestimmte Gruppe von Menschen hat das Recht, diesen Kreis irgendwie einzuschränken. Wenn die deutschen Bischöfe in ihren Erklärungen zur Diskussion um die Abtreibung nachhaltig den Schutz des ungeborenen Lebens einklagen³³, steht dafür als vernünftig einsehbarer Grund, daß es niemandem zusteht, den Begriff ‚Mensch‘ willkürlich („Fristenlösung“) oder restriktiv („soziale Indikation“) festzulegen.

Daß die Kirche in der Tat „mehr“ und „anderes“ zu sagen hat, als bisher von der politischen Vernunft propagiert wurde, belegen am deutlichsten ihre Verlautbarungen zu Fragen der Friedenssicherung. Hier ist der

³⁰ Vgl. GS nr. 76: „Immer und überall aber nimmt sie [= die Kirche] das Recht in Anspruch, ... politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen. Sie wendet dabei alle, oder auch nur jene Mittel an, welche dem *Evangelium* und dem *Wohl* aller je nach den verschiedenen Zeiten und Verhältnissen entsprechen“ [Hervorhebung H. J. H.]. Siehe hierzu auch J. Giers, Die Grenzen normativer Aussagen in der katholischen Soziallehre, in: MThZ 28 (1977) 1–25.

³¹ Zu den wesentlichen Aussagen einer christlichen Schöpfungstheologie siehe K. Lehmann, Kreatürlichkeit des Menschen als Verantwortung für die Erde, in: Ph. Schmitz (Hg.), Macht euch die Erde untertan? Schöpfungsglaube und Umweltkrise, Würzburg 1981, 65–88.

³² Vgl. die Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz „Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung“, Gütersloh 1985, bes. 42–52.

³³ Vgl. die Hirtenbriefe der Deutschen Bischofskonferenz: „Zur Neuregelung des § 218“, Bonn 1976; „Dem Leben dienen“, Bonn 1979; „Wähle das Leben“, Bonn 1982.

biblische Begriff des „Schalom“ weitaus umfassender und anspruchsvoller als das Konzept einer Friedenspolitik, die sich mit atomarer Abschreckung als Mittel der Kriegsverhütung zufriedengibt³⁴. Ähnliches trifft für die wirtschaftsethische Option „Arbeit vor Kapital“ der katholischen Soziallehre im Vergleich mit konkurrierenden Modellen einer gerechten Wirtschaftsordnung und Betriebsverfassung zu³⁵. In beiden Fällen ist jedoch die Übersetzung einer zunächst biblischen bzw. sozialetischen Argumentation in eine Gedankenführung verlangt, die auch außerhalb von Theologie und Kirche überzeugt³⁶.

Von Kritik an ihrem politischen Engagement muß sich die Kirche nur dann beeindruckt lassen, wenn ihre Argumente sachlich unzureichend sind oder ihr Aktivität die Verwirklichung sozialer Freiheit verhindert, – etwa durch die Mißachtung oder Verletzung politischer Grundrechte. Allerdings muß ihr beides in allgemein einsichtiger Argumentation nachweisbar sein.

3. Maßstäbe der ‚Christlichkeit‘ kirchlicher Stellungnahmen zu politischen Problemen

Die Sozialverkündigung der Kirche ist keine zu ihrer Glaubensverkündigung beziehungslose und zusätzliche Tätigkeit, sondern eine Aufgabe, die der Weitergabe des Glaubens selbst zugehört. Die Welt bedeutet dem Christentum mehr als eine bloße Statisterie oder Staffage für den Weg der Frommen durch die Zeit. Sie ist der vom Geist Gottes bewohnbar gemachte Lebensraum der Menschen, den es zu gestalten und zu bewahren gilt (vgl. Gen 1, 26–28)³⁷.

Kirchliche Äußerungen zu politischen Fragen werden daher in Stil und Inhalt mehr als ‚politisch‘ sein müssen, um sich als ‚christlich‘ ausweisen zu können. Dies meint etwas anderes, als in der beschwichtigenden Devise zum Ausdruck kommt: Wer eine bessere Politik will, tut nicht gut daran, die Politiker schlechtzumachen! Deutliche Worte nach offenkundigem Fehlverhalten widersprechen weder dem ‚guten Ton‘ noch dem Gebot der Fairneß, solange sie nicht in persönliche Diffamierung umschlagen. Politische Stellungnahmen der Kirche sind aber nur dann ‚typisch‘ christlich, wenn sie sich über die Sachproblematik hinaus auf jene Aspekte politischer Themen beziehen, wodurch diese mehr als ‚rein‘ poli-

³⁴ Vgl. die entsprechend deutliche Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz „Gerechtigkeit schafft Frieden“, Bonn 1983, bes. 10–20, 38–59.

³⁵ Siehe hierzu, F. Hengsbach, Die Arbeit hat Vorrang. Eine Option katholischer Soziallehre, Mainz 1982, 9–136, 180–273.

³⁶ Besonders eindrucksvoll belegt ist diese Vorgehensweise bei W. Korff, Kernenergie und Moralthologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt 1979.

³⁷ Vgl. J. Splett, „Macht euch die Erde untertan“? Zur ethisch-religiösen Begrenzung technischen Zugriffs, in: A. J. Buch/J. Splett (Hg.), Wissenschaft – Technik – Humanität. Beiträge zu einer konkreten Ethik, Frankfurt 1982, 175–202.

tische Probleme darstellen³⁸. So steht im Zusammenhang mit den noch unabsehbaren Folgen der Gentechnologie mehr zur Debatte als eine rechtliche Ordnung, in welchem Umfang von Wissenschaftlern in die menschliche Genstruktur eingegriffen werden darf. Hier wird die Gesellschaft nicht nur gefragt, ob das Menschenmögliche dem Menschen auch erlaubt ist³⁹. Zur Diskussion steht auch, wer der Mensch ist und wer er sein will. Die Politik würde sich in dieser Situation unnötigerweise kompromittieren lassen, wenn sie nicht für entsprechende Voten und Wortmeldungen aus anderen Bereichen des sozialen Lebens offen wäre. Gerade wenn diese einer vordergründigen Politisierung entzogen bleiben, können sie der Politik zugute kommen. Wollte man der Kirche ein Rederecht bestreiten, würde man zugleich Wert und Bedeutung der Politik gefährden. Deren Kompetenz wird gerade dadurch verzeichnet, wenn man sie mit Omnipotenz und Allzuständigkeit gleichsetzt.

Äußert sich die Kirche kritisch, darf diese Kritik nicht aus einer philisterhaften Attitüde kommen. Da sie die Gesellschaft mit dem Evangelium zu kritisieren hat, kann sie als christliche Kritik nur konstruktiv sein, – auch wenn ihre ‚Konstruktionen‘ meist mit einer Infragestellung ansetzen:

(1) Als erstes Kriterium des ‚typisch‘ Christlichen ist jene Spannung im Weltverhältnis des Christen zu nennen, wonach er sowohl von der Welt als auch für sie in Freiheit lebt (vgl. Gal 5, 1–6, 10). Die Spannung gibt Auskunft darüber, wer er sein und wie er leben kann: Ihm liegt an der Welt, aber er hängt letztlich nicht sein Herz an sie. Theologische Aussagen, die diese Spannung vergegenwärtigen, rücken alles, was nicht Gott ist, auf die Seite der Welt und treten entschieden gegen eine Vergötterung aller welthaften Größen, Ideen und Programme ein. In politischen Stellungnahmen der Kirche ist nur eine solche Berufung auf Gott berechtigt, die gegen die Absolutsetzung der Welt, ebenso gegen ihre Dämonisierung und zum Engagement für sie aufruft. Eben dies meint auch das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22, 36–39): keine anderen Götter neben Gott zu kennen (vgl. Ex 20, 2 ff.) und in dieser Freiheit zu einer unverstellten Hinwendung zum Nächsten fähig zu sein.

(2) Kriterium des Christlichen ist zweitens die Glaubensgewißheit, im Leben und Sterben so von Gott angenommen zu sein, wie dies das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu bezeugt. Gegen den Geltungsanspruch politischer Ideologien, die dem Menschen ein sinnerfülltes Leben verspre-

³⁸ Vgl. als Beispiel den Versuch im Schlußteil der Enzyklika ‚*Laborem exercens*‘ (nr. 24–27), über die ökonomisch-soziale Dimension hinaus eine „Spiritualität der Arbeit“ zu skizzieren. Siehe dazu auch *L. Schneider*, Spiritualität der Arbeit im Horizont von Schöpfung und Auferstehung, in: *JCSW* 26 (1985) 171–182.

³⁹ Umgekehrt zeigt sich die Problematik beim Umweltschutz. Im Bereich der Entschwefelung von Kohlekraftwerken und der Entgiftung von Autoabgasen geschieht z. B. weitaus weniger, als technisch möglich ist; hier tut der Mensch weniger, als er soll.

chen, setzt die kirchliche Verkündigung die Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit ihrer Botschaft von der Gemeinschaft des in allem mächtigen Gottes mit den Menschen. Auf sie allein kann sich der Christ im Leben und Sterben verlassen, weil sie an nichts Welthaftem ihr Maß hat (vgl. Röm 8, 31–39). Ein Lebenssinn aber, den der Mensch sich selbst zuspricht, ist ebenso vergänglich wie sein ‚Stifter‘. Eine christliche Ideologiekritik wird darum einen zentralen Impuls in der rechten Desillusionierung der politisch Handelnden sehen. Gegen die Utopie, das Leben in eigener Regie vollenden zu können, setzt sie den Realismus der christlichen Botschaft, daß der menschliche Drang nach ‚Selbstrechtfertigung‘ nur den Tod bringt. Die christliche Enttäuschung solcher Hybris bewahrt vor Verzweiflung, weil sie zuvor eine Zukunftshoffnung begründet hat, für die der Tod kein Limit mehr ist (vgl. Röm 7, 7–25).

(3) Kriterium des Christlichen ist zum dritten die Grundentscheidung auch dem erklärten Feind in Liebe begegnen zu wollen (vgl. Mt 5, 43–48). Dies bedeutet nicht die Unterlassung von Widerstand gegen Gewalt und Unterdrückung, auch nicht die Preisgabe einer Option zugunsten der Armen und Entrechteten. Gemeint ist vielmehr eine „schöpferische Liebe, die sich auch im Widerstand gegen das Unrecht von Haß und Vergeltungsgedanken freihält.“⁴⁰ Kirchliche Stellungnahmen zu gewaltsam ausgetragenen politischen und sozialen Konflikten entspringen darum der Weigerung, sich mit einer Situation abzufinden, in der ein Mensch, eine Partei oder eine Nation meint, der Feind der anderen sein zu müssen⁴¹. ‚Feindesliebe‘ ist auch dadurch gekennzeichnet, daß sie in ihrem Widerstand gegen Haß und Willkür zur Unterscheidung der Person von ihren Handlungen, des Täters von seinen Untaten fähig ist, daß sie den Terroristen nicht auf das festlegt, was er angerichtet hat, sondern ihm die Möglichkeit der Umkehr und einer gemeinsamen Zukunft offenhält. Sie beginnt bereits dort, wo Christen sich dem Aufbau von Feindbildern widersetzen, wo sie sich selbst nicht zu Feinden machen lassen und verhindern, daß andere zu ihren Feinden erklärt werden.

Diese Identitätsmerkmale des Christlichen gelten nicht nur für die Umgangsformen der Kirche mit der politischen Öffentlichkeit. Da jede politische Stellungnahme auch die Frage nach ihrer Glaubwürdigkeit aufwirft, muß bereits am Miteinander der Christen wenigstens ansatzhaft ablesbar sein, wie man lebt, wenn man das tut, was sie von der Gesellschaft fordern. Auch dafür stehen diese Erkennungszeichen des Glaubens.

Damit ist zugleich die Frage nach der politischen Relevanz einer genuin christlichen Lebenspraxis auf ihren Punkt gebracht: Es geht den

⁴⁰ Deutsche Bischofskonferenz, „Gerechtigkeit schafft Frieden“, 19.

⁴¹ Vgl. hierzu die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz „Ursachen des Terrorismus und Voraussetzungen seiner Überwindung“, Bonn 1978.

Glaubenden um eine Form des Zusammenlebens, die transparent ist auf Gottes Vorstellungen von einem gelingenden menschlichen Miteinander, d. h. eine gesellschaftliche Alternative zur Eindimensionalität einer Weltvergötterung oder -dämonisierung, ein Gegenbeispiel zum „do ut des“-Prinzip und ein Kontrast zur Illusion, daß das Sein zu haben ist. Ein solcher gelebter Glaube ist dann in der Tat ein Politikum. Die Visionen des Alten und Neuen Testaments sind ihm dabei die wichtigsten Sehhilfen, um tragende Strukturen der Gegenwartsgesellschaft als marode zu erkennen und daran zu gehen, einen Gegenentwurf aufzubauen.

IV. Ausblick: Zur Einheit von Theorie und Praxis kirchlicher Sozialverkündigung

Daß das Politische nicht als Fremdkörper des Christlichen wahrgenommen und die kirchliche Sozialverkündigung nicht undialektisch von der christlichen Glaubenspraxis geschieden werden darf, ist keine Forderung, die einer nachträglichen ‚Politisierung‘ des Evangeliums das Wort redet. Daß immer wieder ein Graben zwischen Glaube und Politik aufgerissen wird, verhindert gerade, daß die gesellschaftliche Gestaltungskraft der christlichen Botschaft als sie selbst zur Geltung kommen kann.

Wenn diese Barriere nicht bereits in den Kirchengemeinden genommen wird, bleiben die politischen Stellungnahmen ihrer Bischöfe und der Sprecher kirchlicher Verbände an ihrer eigenen Basis ohne Rückhalt. Die Beziehung zwischen Glaube und Politik wird in erster Linie dort überzeugend demonstriert werden können, wo die unmittelbare Betroffenheit von gesellschaftlichen Mißständen und konkrete Möglichkeiten der Veränderung gegeben sind.

Es mag sein, daß die Kirche in einer hochdifferenzierten Gesellschaft nicht zu jedem Aspekt der Sozialordnung einen eigenständigen Beitrag leisten kann. Wo es aber möglich ist, haben die Christen die Pflicht, das Wort Gottes ausreden zu lassen. Wo es unmöglich ist, bleibt ihnen das Recht, Befürworter und Kritiker des Status quo zur Rede zu stellen.

Die Gemeinden im christlichen Sinn ‚politikfähig‘ zu machen, verlangt ein behutsames und umsichtiges Vorgehen⁴². Davon sind die beiden ersten Schritte die wichtigsten und schwierigsten: zum einen die Enttabuisierung politischer Fragen und zum anderen der Versuch einer christlichen Kultur der Konfliktbewältigung, die modellhaft für die Gesellschaft werden könnte. Wenn die Gemeinden mit ihrem Anspruch Ernst machen, Raum christlicher Freiheit und Gemeinschaft zu sein, in dem keine Türen endgültig zugeschlagen werden, sondern jeder mit seiner Überzeugung zu Wort kommen kann, dürften beide Schritte nicht unmöglich sein.

⁴² Siehe hierzu *M. Kehl*, *Gemeinde und politisches Handeln*, in: *StZ* 201 (1983) 770–778.