

aus  
politik  
und  
zeit  
geschichte

beilage  
zur  
wochen  
zeitung  
das parlament

Erwin Wilkens  
Albrecht Beckel

Politische Bildung in einer  
pluralistischen Gesellschaft

B 7/65  
17. Februar 1965

Erwin Wilkens, geb. 11. Juli 1914 in Lingen (Ems), 1934—1938 Studium der evangelischen Theologie, 1945—1951 im Pfarrdienst der evang.-luth. Landeskirche Hannover, 1951—1964 theologischer Referent und Oberkirchenrat im Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, seit 1964 in gleicher Eigenschaft in der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland.

Albrecht Beckel, Dr. jur., geb. 3. Februar 1925 in Emmerich/Niederrhein, Studium der Rechts- und Sozialwissenschaften in Münster und Freiburg (Schweiz), Direktor des Franz-Hitze-Hauses, der Katholisch-Sozialen Akademie des Bistums Münster zu Münster (Westfalen), seit Oktober 1964 Oberbürgermeister der Stadt Münster.

Veröffentlichungen u. a.: Die Freizeitfamilie, Fromms Taschenbücher, Bd. 3, Osnabrück 1960; Christliche Staatslehre, Fromms Taschenbücher, Bd. 9 und Bd. 12, Osnabrück 1960, 1961; Die heutige Demokratie, Münster 1960<sup>2</sup>; Aufsätze in sozialwissenschaftlichen und pädagogischen Zeitschriften.

Herausgeber:

Bundeszentrale für politische Bildung,  
53 Bonn/Rhein, Königstraße 85.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung  
DAS PARLAMENT, 2 Hamburg 36, Gänsemarkt 21/23, Tel. 34 12 51, nimmt gern entgegen:

Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und  
Zeitgeschichte“

Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung  
DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum  
Preise von DM 2,— monatlich bei Postzustel-  
lung

Bestellungen von Sammelmappen für die Bei-  
lage zum Preise von DM 5,— zuzüglich Ver-  
packungs- und Portokosten.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus-  
Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Mei-  
nungsäußerung der herausgebenden Stelle  
dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung  
und Urteilsbildung.

# Politische Bildung in einer pluralistischen Gesellschaft in evangelischer Sicht

## I. Evangelischer Beitrag zu einem Programm politischer Bildung und Erziehung

Befragt man die evangelische Kirche nach ihrem Beitrag zur politischen Bildung in einer pluralistischen Gesellschaft, so muß zunächst darauf hingewiesen werden, daß die Meinungsbreite innerhalb der evangelischen Kirche, bei ihren Theologen und kirchlichen Amtsträgern in politischen Fragen nicht eben gering ist. Und das gilt nicht nur für die Überzeugungen in politischen Einzelfragen. Vielmehr stehen wir in der evangelischen Theologie und Kirche seit Jahren in tiefgreifenden Auseinandersetzungen über ethische und sozialetische Prinzipienfragen. Daher kann auch der einzelne Autor für seine Ausführungen nicht die amtliche Autorität der evangelischen Kirche in Anspruch nehmen, er wird sich aber darum bemühen, aus einem gewissen common sense heraus zu sprechen. Auf jeden Fall spricht jedoch der Autor als evangelischer Theologe. Als solcher ist er weder Politiker noch Kulturpolitiker. Nun wird man auch einem Theologen politische Überzeugungen und eine gewisse kulturpolitische Programmatik nicht verwehren können. Bei passender Gelegenheit wird er auch bereit sein, darüber Auskunft zu geben. Sofern er sich aber als Theologe und damit als Amtsträger seiner Kirche äußert, muß er sich auf das beschränken, was ihm theologisch zwingend erscheint. Der evangelische Theologe ist also aus sachlichen Gründen, die sich aus dem Wesen der evangelischen Kirche und ihrer sozialetischen Überlegung ergeben, nicht in der Lage, ein fest umrissenes politisches, kulturpolitisches, gesellschaftliches und sozialpolitisches Gesamtprogramm zu vertreten, aus dem dann ein Bildungsprogramm und Ratschläge für die Bildungsmittel abzuleiten wären. Es kann sich in der Sicht der evangelischen Kirche hier also nur um einen für sie charakteristischen Beitrag zu der alle Gesellschafts- und Meinungsgruppen beanspruchenden Gesamtaufgabe einer politischen Bildung in einer pluralistischen Gesellschaft handeln. Ohne Zweifel gibt es Kulturwirkungen der Kirche, ihrer Predigt und ihrer religiösen Erziehung. Die christliche Gemeinde ist in bestimmter Hinsicht immer auch ein wesentlicher politischer Faktor gewesen. Die Ausstrahlun-

gen christlicher Überzeugungen auf alle Gebiete menschlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebens haben bestimmte Zeitalter, auch Völker und Völkergemeinschaften christlich geprägt. Niemand kann die große Bedeutung dieser Ausstrahlungen sowohl für die Kirche wie für die menschliche Gesellschaft übersehen. In mancherlei Hinsicht stehen wir auch heute noch unter den Auswirkungen dieser Ausstrahlungen. Es gibt auch keinen Grund, warum sich die Christen heute nicht weiterhin dazu bekennen sollten, auch wenn uns der Begriff des „christlichen Abendlandes“ in mancherlei Hinsicht problematisch geworden ist. Aber nie können diese geschichtlichen Auswirkungen christlicher Überzeugungen als theologisch zwingend gerechtfertigt, nie kann ihre Fortsetzung für die Zukunft theologisch verbindlich gefordert werden.

Die Kirche ist nicht in erster Linie politische Erziehungsmacht, und sie ist es heute erst recht nicht. Die Zeiten, in denen sie aus einer einzigen Quelle heraus den ganzen Menschen, seine persönlichen Lebensbereiche und seine gesellschaftlichen Beziehungen, damit also auch das „Politische“, formte, sind seit langem vorbei, wenn es sie überhaupt jemals gegeben hat. Es gibt eben auch andere legitime Impulse für den politischen Bereich als unmittelbar kirchliche und spezifisch christliche. Deshalb haben Feststellungen, die ja immer wieder ausgesprochen werden, die evangelische Kirche habe für die Formung des politischen Bewußtseins in unserem Volke und für die Verankerung der demokratischen Idee keinen Beitrag geleistet, auch nur einen begrenzten Wert. Wenn man die säkularisierte Welt als solche anerkennt, dann kann man die Verantwortung für politische Fehlentwicklungen nicht allein, ich meine nicht einmal in erster Linie, bei der Kirche suchen. Sinnvoll und notwendig ist allein die Frage, ob die evangelische Kirche den ihr von ihrem Wesen her möglichen Beitrag für Staat, Politik und Gesellschaft entschlossen genug geleistet hat. Für heute wird man die Möglichkeit eines solchen Beitrages zum politischen Bewußtsein unseres

Volkes nur mit einiger Zurückhaltung beurteilen können. Ist schon in der gegenwärtigen volkswirtschaftlichen Situation die bindende Kraft der Kirche hinsichtlich ihrer eigentlichen geistlichen Verkündigungsaufgabe im Schwinden begriffen, so kann man von ihr erst recht keinen umfassenden politischen Erziehungseffekt erwarten. Was die Wiedergewinnung der Menschen als lebendige Glieder der Kirche und auch was die politische Aktivierung eben derselben Menschen angeht, so ist unser Land als Missionsland zu bezeichnen.

Damit breche ich meine Erwägungen zur Möglichkeit eines politischen Bildungsprogramms von der kirchlichen Grundlage her ab. Die Begründung für diese Warnung vor einer Überschätzung der politischen Leistungsfähigkeit der evangelischen Kirche und ihrer Theologie wird im weiteren Verlauf des Aufsatzes zu geben sein. Der positive Beitrag der evangelischen Sozialethik zur politischen Wirklichkeit wird mehr die geistigen und sittlichen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens und im Kern die Bestimmung des Menschen als eines geschichtlichen Wesens überhaupt betreffen. Es wird sich darum handeln, den einzelnen Christen zu einem entsprechenden Einsatz zu nötigen.

## II. Christliche Grundsätze in der pluralistischen Gesellschaft

Die bisherigen Erwägungen werden nicht so verstanden worden sein, als könnten sich evangelische Kirche und Theologie, besonders aber evangelische Christen, die in Politik und Öffentlichkeit tätig sind, aus dem Gespräch über die Rolle des Christlichen in der Politik ausschalten lassen. Die oft verhandelte Frage, ob sich die Kirche auch politisch zu verstehen hat, ist zu ungenau formuliert, als daß sie glatt mit ja oder nein beantwortet werden könnte. Die Kirche ist sicherlich in dem Sinne unpolitisch, daß sie weder zum Subjekt noch zum Objekt politischen Handelns gemacht werden möchte. Aber die Kirche ist dennoch nie unpolitisch in dem Sinne, daß sie ihr Wort auf den privaten Bereich einer frommen Innerlichkeit beschränken könnte. Die kirchliche Predigt muß in ihre Auseinandersetzung mit der Welt auch ihre politische und gesellschaftliche Umwelt mit einbeziehen. Das Politische und Gesellschaftliche ist ein Teil christlichen Lebens und Gehorsams. Das gehört zu den gemeinsamen Überzeugungen aller ernst zu nehmenden theologischen und kirchlichen Gruppen innerhalb der evangelischen Kirche. Der christliche Glaube kennt kein Lebensgebiet, das nicht in das Licht der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus und

von dem einzelnen Christen auch in eine Beziehung zu seiner Zugehörigkeit zu Christus zu stellen wäre. In diesem Sinne formuliert Eugen Gerstenmaier, „daß die beflissene grundsätzliche Isolierung des Glaubens von der materiellen politischen Entscheidung ein Symptom des Säkularismus ist, mit dem wir nun einmal auf Kriegsfuß stehen“<sup>1)</sup>.

Zugleich aber wird evangelischen Christen eine neuartige Privatisierung des Glaubens als angebliche protestantische Errungenschaft empfohlen. Dahinter steht vielfach die Auffassung, daß die Christen es dem pluralistischen Charakter unserer Gesellschaft schuldig seien, auf einen eigenen Beitrag zur Politik und zur Gesellschaft zu verzichten. Ich darf dabei anmerken, daß ich hier auf jede Begriffsbestimmung zur „pluralistischen Gesellschaft“ verzichte. In unserem Zusammenhange meine ich natürlich weniger die Vielheit von Interessengruppen als vielmehr das Vorhandensein verschiedener religiös-weltanschaulicher Meinungsgruppen, die auch auf Staat und Gesellschaft einwirken und hier in Politik, Gesetzgebung und Verwaltung eine Mitwirkung und Berücksichtigung beanspruchen. Eine neue weltanschaulich-liberale Front in unserem Volk appelliert im Kampf gegen tatsächlichen oder vermeintlichen politischen Klerikalismus an die Bundesgenossenschaft der evangelischen Seite und an deren größeren Toleranzwillen. Auf diese Weise aber würde evangelisches Christentum hinter die Erkenntnisse, die uns namentlich im Kirchenkampf des Dritten Reiches zugewachsen sind, wieder auf eine private Gesinnungsethik zurückgeworfen werden.

Evangelische Christen dürfen sich ebensowenig in eine falsche Abhängigkeit von dem politischen Willen der römisch-katholischen Seite wie in eine falsche Frontstellung gegen tatsächliche oder vermeintliche römisch-katholische Überforderungen bringen lassen. Wollte man zwei Grenzmarken bezeichnen, so wäre evangelische Sozialethik zwischen Klerikalismus und Liberalismus einzuordnen. Dabei darf nicht übersehen werden, daß diese Begriffe von unterschiedlicher Qualität sind. „Liberalismus“ — das ist eine durchaus respektable Größe unserer Geistesgeschichte; das hat mit Aufklärung und Vernunft, mit dem Menschenbild des Idealismus, mit Humanismus und Wissenschaft, mit den großartigen Errungenschaften des 19. Jahrhunderts und einer von dorthin noch vertretenen freiheitlichen Staats- und Gesellschaftsordnung zu tun. „Liberalismus“ — das ist eine mit Stolz getragene Eigenbezeichnung seiner Vertreter. Der liberale

<sup>1)</sup> Die Mitarbeit, April 1962, S. 192.

Rechtsstaat ist, gesellschaftlich betrachtet, eine besonders eindrucksvolle Frucht des Liberalismus.

„Klerikalismus“ ist demgegenüber im Bereich von Politik und Gesellschaft ein Schlagwort, eine mit Affekten geladene und zum Zwecke der Abschreckung benutzte antithetische Kampfpapare. „Klerikalismus“ ist keine Eigenbezeichnung, sondern ein offensives Schimpfwort zur Weckung von Unbehagen. Es ist zur Kampfpapare derer geworden, die sich eben mit der Benutzung dieses Schlagwortes oft als das entpuppen, was sie den „Klerikalen“ gerade vorwerfen, nämlich als intolerante Vertreter eines gesellschaftlichen Monopolanspruchs.

Niemand will „klerikal“ sein und den Vorwurf des „Klerikalismus“ auf sich sitzen lassen. Es hat aber nach meinem Dafürhalten nicht sehr viel Sinn, das Vorhandensein einer klerikalen Gefahr lediglich zu bestreiten und damit auf der Ebene von Polemik und Antipolemik zu verbleiben. Zudem hat sich ja längst gezeigt, daß die Antiklerikalen bereits da die Alarmglocke gegen den „Klerikalismus“ ziehen, wo die Kirchen und ihre Glieder ihnen unaufgebar erscheinende Grundsätze für das Leben der Gesellschaft vertreten. Wir müssen uns also von den Schlagworten freimachen, um der Sache selbst besser an die Wurzel gehen zu können.

Tatsächlich können wir der Frage nicht ausweichen, wieweit sich eine Verknüpfung von Glaube, Politik und Gesellschaft in einem Volke vertreten und verwirklichen läßt, das nicht mehr ausschließlich aus Christen oder aus Bürgern besteht, bei denen in politischen und gesellschaftlichen Fragen eine sittliche Bindung im christlichen Sinne vorausgesetzt werden kann. Wie steht es mit der Anwendbarkeit christlicher Kriterien für Gemeinschaftsregulierungen in einer pluralistischen Gesellschaft? Haben sich die Kirchen und auch die einzelnen Christen nicht zu sehr daran gewöhnt, für ihre eigenen gesellschaftspolitischen Grundsätze und Ziele mit Hilfe der öffentlichen Gewalt auch die Nichtchristen bzw. die kirchlich und christlich nicht mehr gebundenen Bürger in Anspruch zu nehmen?

Das Problem als solches ist nicht neu. Es stellte sich bereits mit der Annahme der Toleranzidee durch den Staat, der die verschiedenen christlichen Konfessionen paritätisch zu behandeln hatte, darüber aber gleichzeitig die mittelalterliche Idee des Corpus Christianum verlor und den Weg einer allgemeinen Säkularisierung beschritt. Doch blieb es immer noch möglich, wenigstens eine bleibende allgemeine Bindung an ein „christliches Sitten-

gesetz“, die Anerkennung einer entsprechenden gesellschaftlichen Konvention, ja die Zustimmung zu dem Christentum als einer bestimmenden Größe des „christlichen Abendlandes“ oder der „christlichen Kultur“ vorauszusetzen. Hier haben wir es heute mit einem bewußten und entschlossenen Aufbegehren zu tun, mit dem Versuch, nicht nur die Kirche, sondern auch die von den Christen für das Zusammenleben in Staat und Gesellschaft vertretenen Auffassungen auf die Ebene einer Sondermeinung neben vielen anderen zurückzudrängen oder gar unter dem Vorwand der Gewissensfreiheit als einen gesellschaftlichen Faktor überhaupt auszuschalten. Wir stehen am Beginn einer neuartigen und eingehenden Auseinandersetzung über die Gestaltung und Anwendung christlicher Grundsätze in der pluralistischen Gesellschaft.

Zur Förderung und Versachlichung dieser Auseinandersetzung sollten die Christen den ganzen Bereich potentieller und tatsächlicher, legitimer und illegitimer Einwirkungen der Kirche und ihrer Glieder auf weltliche Dinge kritisch überprüfen. Es könnte ja sein, daß wir dabei in der Tat nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für heute verwerfliche Formen eines politischen Klerikalismus entdeckten, die von vertretbaren oder gar unaufgebbaren Einwirkungen auf Staat und Gesellschaft zu unterscheiden wären. Und es könnte auch sein, daß es darüber zu einem fruchtbaren Ringen zwischen Christen und Agnostikern von heute kommt, um die beiderseitigen Überzeugungen für notwendige Gemeinschaftsregelungen im Interesse einer freiheitlichen Gesellschaft einander anzunähern. Wir brauchen in der pluralistischen Gesellschaft von heute in der Tat die offene Bereitschaft christlicher und nichtchristlicher Kräfte, ihre beiderseitigen Überzeugungen als konstruktiven Beitrag für einen möglicherweise anzustrebenden fruchtbaren Ausgleich in der politischen und gesellschaftlichen Praxis gegenseitig zu respektieren. Von Reinhold Niebuhr, dem amerikanischen Theologen, fand ich dazu kürzlich aus einem neuen Buch folgendes Zitat, das mir diese Situation einigermaßen zutreffend zu umschreiben scheint:

„Die Zusammenarbeit zwischen säkularisierter Welt und Frömmigkeit ist, aufs ganze gesehen, fruchtbar verlaufen, weil jede Seite mehr allgemeine Tugenden besitzt, als die Gegenseite zuzugeben bereit ist. Jedoch hat keine Seite versucht, die charakteristischen Eigenschaften der Gegenseite als Untugenden hinzustellen. Die Demokratie der gesamten westlichen Welt ist wahrscheinlich das Ergebnis ihrer Zusammenarbeit“.

„Wir haben erkannt, daß die politische Demokratie von der Frömmigkeit und der Weltlichkeit abhängt, denn jede trägt mit ihren charakteristischen Erkenntnissen zur Gestaltung einer freien Gesellschaft bei“<sup>2)</sup>.

Für die zu leistende kritische Überprüfung christlicher Einwirkungen auf Staat und Gesellschaft sollen hier wenigstens drei Bereiche kurz genannt werden, in denen es vernünftigerweise um eine klärende Auseinandersetzung zwischen den Christen unter sich und dann auch zwischen den Christen auf der einen und ihren gesellschaftspolitischen Kritikern agnostischer Herkunft auf der anderen Seite gehen muß.

1. Ich denke zunächst an die Möglichkeiten mittelbarer Ausübung weltlicher Macht und Herrschaft durch die Kirche. Diese hat ihre klassische Form in erster Linie in der mittelalterlichen Zwei-Schwerter-Theorie gefunden. Sie beruhte auf einer Verkennung des Wesens der Kirche. Entgegen einer immer noch anzutreffenden Polemik hat die römisch-katholische Kirche diese Zwei-Schwerter-Theorie längst aufgegeben. Aber man wird fragen müssen, ob nicht bestimmte weitgehende Naturrechtstheorien in Verbindung mit der Lehramtskompetenz einer solchen mittelbaren Ausübung weltlicher Herrschaft nahe kommen oder wenigstens Vorschub leisten. Von daher besteht die Versuchung, zur Verwirklichung christlicher Lebensinhalte das für alle geltende Gesetz des Staates in Anspruch zu nehmen. Die Folge ist, daß die Spannung zwischen Recht und Moral nivelliert und der sittliche Sollgehalt christlichen Glaubensgehorsams zur juristischen Norm erhoben wird.

2. Diese mit der Spannung von Recht und Moral gegebene Problematik ist nicht so leicht zu lösen, wie es vielen erscheint. Die kirchliche Predigt des Gesetzes führt zur Bindung des Christen an bestimmte Gehorsamspflichten in seinem weltlichen Stand und Beruf. Aber diese Predigt des Gesetzes gilt nicht nur den Christen, sie verkündigt auch allgemeinverbindliche Grunddaten für das Zusammenleben aller Menschen in Staat und Gesellschaft. Es muß für die weltliche Ordnung daran festgehalten werden, daß bestimmte Inhalte christlicher Erkenntnis und kirchlicher Predigt auch da allen Menschen gelten, wo der Glaube an Jesus Christus nicht angenommen wird. Es gibt von Gott vorgegebene, angeordnete und aufgegebenen Grunddaten für das Zusammenleben der Men-

schen, die für das weltliche Recht normativ sind. Dabei handelt es sich durchweg um „vernünftige“ Sachverhalte, deren Mißachtung sich kein Staat und kein irdisches Gemeinwesen um ihres Bestandes willen erlauben können. Hier werden sich evangelische Grundsätze am stärksten mit naturrechtlichen Positionen der römisch-katholischen Gesellschaftslehre berühren. Zugleich ist darauf zu vertrauen, daß diesen vernünftigen Sachverhalten auch Nichtchristen gegenüber eine Überzeugungskraft innewohnt, die eine Verständigung für die allgemeingültige Gesetzgebung möglich erscheinen läßt. Jedenfalls darf das ebenso beliebte wie populäre Argument der Agnostiker, durch derartige Grundsätze würden Nichtchristen und Andersdenkende für einseitige oder esoterische theologische Überzeugungen in Anspruch genommen, nicht zu einer falschen Toleranz und Gleichberechtigung aller Meinungen führen. Ich darf hier einmal den Bundesrichter Kurt Wüstenberg zitieren:

„Toleranz im Recht bedeutet ... nicht ... meinungslos gewähren lassen. ... Es gibt Grenzen der Toleranz, die durch letzte, für die gesamte Bevölkerung, unabhängig von allen Religionen und Weltanschauungsgruppen, verbindliche Werte bestimmt werden. An diesen Werten muß das Recht notwendig ausgerichtet sein, wenn es seine Ordnungsaufgabe erfüllen soll. Man kann auch sagen, daß diese Werte dem Recht selbst unmittelbar innewohnen. Der Staat, der völlige Wertfreiheit zur Richtschnur seiner Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung machen würde, würde seine Aufgabe und den Dienst, den er der Gemeinschaft der in ihm verbundenen Menschen schuldig ist, verfehlen“<sup>3)</sup>.

3. Auch in dem weltanschaulich neutralen Staat von heute nimmt die Kirche öffentliche Ordnung und Gewalt zur Sicherung ihrer eigenen Institution und darüber hinaus für rechtlich geordnete Zugeständnisse von Privilegien zur öffentlichen Ausübung ihrer spezifischen Tätigkeiten in Anspruch. Man denke etwa an den gesetzlichen Sonntagsschutz, an den besonderen Schutz gottesdienstlicher Feiern und kirchlicher Gebäude, an den staatlich geordneten Religionsunterricht in öffentlichen Schulen sowie an die Einrichtung „christlicher“ Schulen überhaupt und an die Übung, den Kirchen die Rechte einer Körperschaft öffentlichen Rechts zuzuerkennen. An dieser Stelle wird sich entscheiden, ob man dem „Christlichen“ in Staat und Gesellschaft eine Sonderstellung, vielleicht mit Rücksicht auf

<sup>2)</sup> Reinhold Niebuhr, *Pious and Secular American* (deutsch: Frömmigkeit und Säkularisation), 1962, S. 11 und 17.

<sup>3)</sup> Ehescheidung nach dem Gesetz, *Lutherische Monatshefte*, 1963, S. 264.

die überwiegende Mehrheit, zubilligen will. Es geht hier um die Unwiderruflichkeit der christlichen Komponente in der europäischen und der von Europa geprägten Völkerwelt. Man wird zugeben müssen, daß gerade hier eine bestimmte Toleranzaufgabe gegenüber Minderheiten vorliegt und daß geistiges Ringen von Gewalteinwirkungen freigehalten werden muß.

Die notwendige Diskussion über die tragenden sittlichen Überzeugungen und Rechtsvorstellungen in einer pluralistischen Gesellschaft leidet zur Zeit noch darunter, daß es den Agnostikern bisher nicht gelungen ist, ihre eigenen weltanschaulichen und sittlichen Grundlagen für die unumgänglichen Gemeinschaftsregulierungen zu verdeutlichen. Sie haben sich darin als kein sehr fruchtbarer Gesprächspartner erwiesen. Die Proklamation der Gleichberechtigung aller nur irgendwie vorhandenen sittlichen Überzeugungen und die unterschiedslose Beanspruchung staatlichen und gesellschaftlichen Schutzes für alle denkbaren Moralprinzipien kann auch unter der Toleranzidee vernünftigerweise niemand wünschen. Die Phase der Polemik und die Neigung, für die Missionierung des Andersdenkenden auch das Gesetz des Staates in Anspruch zu nehmen, sind noch nicht überwunden. Die polemische Negation beschwört zugleich die Gefahr herauf, daß wir alle unter die fatale Herrschaft der nicht weniger klerikalistischen Unduldsamkeit eines ungeprüften weltanschaulichen Liberalismus geraten. Überhaupt ist in diesem ganzen Gespräch bisher viel zuwenig beachtet worden, daß es in unserer heutigen Gesellschaft auch sehr wirksame Formen eines säkularisierten Klerikalismus gibt. Man denke dabei etwa an einen monopolistischen Mißbrauch der modernen Massenkommunikationsmittel, an einen möglichen Machtmißbrauch durch wirtschaftliche und gesellschaftliche Interessengruppen. Es gibt auch einen Klerikalismus der öffentlichen Meinung, wie er sich in den oft allzu oberflächlichen Diskussionen der letzten Zeit zum Verhältnis von Recht und Moral geradezu bestürzend gezeigt hat. Ich möchte dieses Kapitel freilich nicht beschließen, ohne noch einmal sehr deutlich unterstrichen zu haben, daß der Kirche und ihren Gliedern die Möglichkeit eines klerikalistischen Abgleitens, gewollt oder ungewollt, bewußt oder unbewußt, immer vor Augen stehen muß. Es gibt sicherlich die Gefahr eines Mißbrauchs geistlicher Macht für weltliche Zwecke, und es gibt umgekehrt die Gefahr einer falschen Beanspruchung weltlicher Macht für geistliche Zwecke. Die „Zwecke“ mögen jeweils notwendig und respektabel sein; aber man darf hier keine Ver-

mischung dulden, weder in den Zielen noch in den Mitteln. Die Kirche wäre schlecht beraten, wenn sie in irgendeiner Weise geistlichen Machtmißbrauch üben und dulden, wenn sie der Vergewaltigung Andersdenkender zuschauen oder gar das Wort reden würde.

### III. Die spannungsvolle Innenstruktur evangelischer Ethik

Wie kommt es nun auf evangelischer Seite zu einer zulänglichen Grundlegung der Sozialethik? Ich weise dazu auf die spannungsvolle Innenstruktur hin, die mir für die evangelische Ethik und Sozialethik besonders charakteristisch zu sein scheint. Gerade dieser dynamische Charakter macht die evangelische Ethik besonders dazu geeignet, an dem Gespräch über politisches Verhalten und politische Bildung in einer pluralistischen Gesellschaft teilzunehmen.

Vorweg aber wenigstens ein kurzes Wort zu der tiefgreifenden Auseinandersetzung, die seit Jahren in der evangelischen Kirche über ihren politischen Dienst geführt wird. Diese Auseinandersetzung erscheint vielen als zuchtloser Streit über unterschiedliche politische Meinungen. Tatsächlich aber geht es um mehr. Nicht die politische Überzeugung, sondern das Verhältnis von Kirche und Welt steht zur Erörterung. Wiederaufrüstung, Atomwaffen, Ost-West-Spannung, Obrigkeit: jedesmal geht es um die Grundfrage der christlichen Ethik, nämlich wie der Gehorsam des neuen Menschen in Christus in der alten Welt möglich ist, und was es für die alte und vergehende sündige Welt bedeutet, daß in ihr eine Gemeinde lebt, die der neuen Welt in Christus schon jetzt angehört.

So betrachtet, gewinnt der innerkirchliche Streit mit einem Male ein ganz anderes Gesicht. Die großen Sachfragen der Politik sind für das kirchliche Gespräch wechselnde Anwendungsfälle für die grundlegenden Differenzen in den ethischen Ausgangspositionen. Stößt man durch die ärgerlichen Begleiterscheinungen hindurch, steht man vor einem Prinzipienstreit über die Gestalt des christlichen Gehorsams angesichts der uns alle bedrängenden Wirklichkeit der Weltlage. Wer diesen Streit einmal als ein Ringen um die Erkenntnis des Willens Gottes erfaßt hat, kann der hier aufbrechenden Leidenschaft seinen Respekt kaum versagen. Zugleich beginnt man zu ahnen, daß der kirchliche Dienst zu einer Vertiefung der politischen Aufgabe beitragen kann, auch wenn seine unmittelbare Verwendbarkeit nicht jedem gleich einleuchtet. Der Kirche ist aufgegeben, politisches Geschehen als ein Stück Geschichtshandeln

Gottes zu werten und zugleich politisches Handeln als Aufgabe eines von Gott gebotenen Glaubensgehorsams zu beschreiben.

Dieser Gehorsam nun vollzieht sich in einer Welt, in der der Wille Gottes für gewöhnlich nicht geschieht. Das Grundproblem aller theologischen Bemühungen um ethische und sozialethische Grundlagen ist die Frage nach den Folgen der Sünde. In der theologischen Betrachtung sind Schöpfung und Sünde grundsätzlich streng zu unterscheiden, aber in der Wirklichkeit und im Urteil für die sittlichen Möglichkeiten des Menschen in dieser Welt sind sie unscheidbar. Die Welt kann ohne die Dimension der Sünde überhaupt nicht zureichend beschrieben werden. Gerechtigkeit und Frieden sind immer durch Unrecht und Gewalttat gefährdet, daher ist dem Recht die Macht in einer bestimmten Weise zugeordnet; der irdische Friede kann nur bewahrt werden, wenn zugleich der Übeltäter abgewiesen wird; gegen den Mißbrauch von Macht und Gewalt müssen Gegengewichte geschaffen werden. Diese Gegengewichte müssen als Ausdruck einer Ordnung gesehen werden, die Gott der Welt gegeben hat, um sie äußerlich gegen die Sünde und deren Übermächtigwerden zu erhalten und den Kampf aller gegen alle zu verhindern. Aber wir müssen sofort hinzufügen, daß wir es in dieser Welt immer nur mit geschichtlichen Ordnungen zu tun haben, nicht aber mit Ordnungen, die der Welt von Natur in ewiger, unwandelbarer Gestalt vorgegeben sind. Auch die von Gott gewollte Ordnung dieser Welt ist immer nur in bestimmter geschichtlicher Gestalt erkennbar und realisierbar. Von daher erklärt sich der grundlegende Satz von Helmut Thielicke, daß die Ordnungen dieses Äons Strukturformen des gefallenen Daseins in dieser Welt seien und daß auch Gottes geoffenbartes Gesetz auf vorübergehende Notordnungen in dieser Welt zielt. Eine Verabsolutierung irdischer Ordnungen zu vermeiden, ist dem evangelischen Sozialethiker oberstes Gebot.

Diese von Gott gewollte und in ihren Grundlagen auch von ihm bestimmte Erhaltung der Welt geschieht nicht um ihrer selbst willen. Die sündige Welt, die sich ihrem Schöpfungszweck immer wieder entzieht und dauernd vor dem selbstverschuldeten Chaos bewahrt werden muß, wird auf die Errettung in Jesus Christus hin erhalten. Die Geduld Gottes mit der Welt dient dazu, allen Menschen die Botschaft vom Heil in Jesus Christus zugänglich zu machen. Man kann also sagen, daß Gott ein doppeltes Ziel mit dieser Welt verfolgt: ein vorläufiges der Erhaltung in einem notdürftig geordneten äußeren Leben, ein endgültiges und ewiges durch die

Übermittlung des Heiles in Jesus Christus. Die „Erhaltung“ und die „Erlösung“ sind die beiden großen Stichworte, die wir uns merken müssen, wenn wir das Verhältnis unserer Welt zu Gott in der rechten Weise beschreiben und nicht an irgendwelche Wunschgebilde geraten wollen. An dieser Stelle tritt die besonders von Luther geübte doppelte Weltanschauung des Glaubens ins Blickfeld, da der Christ die Herrschaft Gottes und die Macht der Sünde zusammenreimen muß und doch nicht zusammenreimen kann. Die tiefgegründete Erkenntnis von dem zweifachen Regiment Gottes, der mit der Welt doppelschichtig in dem Angebot des Heiles in Jesus Christus einerseits, in ihrer vorläufigen Erhaltung gegen die Sünde andererseits verfährt, führt zu einer Ethik, die die Wirklichkeit dieser Welt und ihre tatsächlichen Strukturverhältnisse ins Auge faßt.

Dem entspricht es nun auch, daß der Gehorsam des Christen, sein tatsächliches Leben in dieser Welt, unter einem doppelten Vorzeichen steht. Er wird von Gott für die Erhaltung dieser Welt in Anspruch genommen. Der Christ kann gar nicht davon absehen, daß diese Welt nur bis auf weiteres und gegen die Sünde, in einer ganz vorläufigen, dem vollkommenen Willen Gottes nie ganz genügenden Weise erhalten wird. Auch der Gehorsam des Christen ist da ganz notdürftig, voller Niederlagen, immer wieder neu gegen die Sünde erkämpft. Aber wir haben ja auch gesagt, daß die Erhaltung dieser Welt ein Ziel hat, das durch die Erlösung in Jesus Christus bestimmt ist. Die Erlösungsbotschaft tritt deshalb nicht so unverbunden neben die göttliche Erhaltung.

Entsprechend muß auch der Christ in jedem Augenblick seine Zugehörigkeit zu Jesus Christus zum Ausdruck bringen. Wir haben als Christen unablässig über die Frage nachzudenken, wie sich die Erlösung in Jesus Christus auch in den weltlichen Ordnungen schon auswirken kann. Damit sind wir für unser Handeln, für unseren christlichen Gehorsam, in eine lebendige Spannung hinein versetzt, in das Miteinander und Gegenüber von Erhaltung und Erlösung. Die Gestalt unseres christlichen Gehorsams will immer wieder neu errungen werden. Es ist von vornherein nie völlig ausgemacht, in welche Richtung ich mich zu entscheiden habe. Wir können die letzte Grenze, die letzte Verhüllung des Sieges Jesu Christi, die über dieser Welt liegen, nie ganz beseitigen. Für unser Handeln bleibt immer ein Rest von Ungewißheit und Unsicherheit. Unser Heil in Jesus Christus ist vollkommen und endgültig, aber unser Gehorsam im zeitlichen Ablauf dieses Lebens ist ganz unvoll-



kommen. Es ist deshalb gar nicht zu verwundern, daß es über Fragen des praktischen Handelns auch unter Christen immer wieder zu Unterschieden und Meinungsverschiedenheiten kommt. Alles Handeln des Christen bleibt in Schuld und Irrtum hinein gebunden. Auch das ist ein Stück von der Vorläufigkeit dieser Welt, die wir nur deshalb ertragen können, weil der endgültige Sieg Jesu Christi, an den wir glauben, nicht wieder beseitigt werden kann.

Evangelische Sozialethik geht also nicht den Weg, aus Schöpfung und Offenbarung ein für alle Zeiten gültiges, theologisch ableitbares Ordnungsbild zu gewinnen. Wir müssen vielmehr sagen, daß diese unsere ganze dynamische Betrachtung der Welt und der Bestimmung des Menschen in ihr eine sog. „christliche“ Ordnung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft ausschließt. Das bedeutet für den Christen eine große Freiheit, indem er sich grundsätzlich in verschiedene Arten staatlicher, wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Ordnung als Mitarbeiter einfügen kann. Infolgedessen muß er auch revolutionäre Umwälzungen, selbst wenn sie für das sittliche Urteil mit Unrecht und Gewalttat verquickt waren, im Geschichtsurteil des Glaubens als Handeln Gottes erkennen und als Stätte für neues menschliches Zusammenleben akzeptieren. Um der Liebe willen ist der Christ gehalten, in Beruf und Gesellschaft für das Wohl seiner Mitmenschen zu arbeiten, auch wenn er weiß, daß von der Gestalt des zukünftigen Reiches Gottes her alle Arbeit am irdischen Zusammenleben der Menschen fragwürdig ist. Wie die Kirche von ihrem eigentlichen Auftrag lebt, das Heil in Jesus Christus zu verkündigen, so ist der Christ in seiner ihn tragenden Hoffnung von irdischen Erfolgen und dem menschlichen Fortschritt unabhängig.

Für den kirchlichen Dienst an der Politik sind daraus nun einige wichtige Folgerungen zu ziehen:

1. Man darf nach allem die Kirche hinsichtlich ihrer „politischen Leistungsfähigkeit“ nicht überfordern. Die theologisch-kirchliche Erwägung zu politischen Sachverhalten kann immer nur ganz bestimmte Grunderfordernisse herausstellen. Die Verwirklichung dieser Grunderfordernisse ist variabel und von einer ganzen Reihe von Faktoren subjektiver Art sowie zeitbedingter und situationsbezogener Notwendigkeiten abhängig. Auch die Gewissensentscheidung zur Anwendung derartiger Grunderfordernisse sowohl in der politischen Gesamthaltung wie auch in der Einzelentscheidung impliziert so viel an subjektivem Gehalt und verschiedenen Möglichkeiten, daß das Ergebnis nie mit dem Rang kirchlicher und

dogmatischer Notwendigkeit ausgestattet werden kann. Die in den politischen Dingen erforderliche Übersetzung aus den ethischen Grunderkenntnissen heraus in die Entscheidung hinein kann nicht kirchlicherseits mitgeleistet werden, da sich die sittliche und politische Entscheidung ihrem Wesen nach der abstrakten theologischen Deduktion entzieht. Diese Art von Entscheidung kann deshalb dem einzelnen nicht abgenommen werden. Es gibt keine Identifizierung der Kirche und ihrer sozialtheologischen Erwägung mit einem bestimmten politischen Programm, und sei es auch mit einem Programm, dem man die christliche Motivation zugestehen muß. Von daher ergibt sich die Offenheit der Kirche für verschiedene Parteien. Die parteipolitische Zurückhaltung der evangelischen Kirche ist im Grundansatz evangelischer Ethik angelegt und zugleich Ausdruck einer Dienstbereitschaft für alle und an allen.

2. Man hat der evangelischen Kirche oft vorgeworfen, daß sie sich von daher den Aufgaben in der Welt gegenüber allzu reserviert verhalten und die irdischen Ordnungen einer falschen Eigengesetzlichkeit überlassen habe; dadurch sei der einzelne Christ in seinem Verhältnis zur Welt zu einem passiven Heilsindividualismus und zu einer unfruchtbaren Resignation gegenüber ihrer Verlorenheit verführt worden. Wie auch immer die Berechtigung einer solchen Kritik beurteilt werden mag, auf jeden Fall muß unterstrichen werden, daß der dynamische Grundcharakter der evangelischen Sozialethik den christlichen Dienst am weltlichen Zusammenleben der Menschen auf allen Ebenen und in allen Lebensbereichen einer starken Nötigung unterwirft. Wir werden das später noch näher zu bedenken haben.

3. Das Evangelium von Jesus Christus ist Heilsverkündigung und kein sozialrevolutionäres Programm, kein Gesetzeskatalog zur Umwandlung dieser Welt in eine christliche Gesellschaftsordnung. Jede derartige Zweckbestimmung des Christentums, jede Ableitung von Normen aus ihm zur Verwirklichung einer christlichen Weltordnung muß schon daran scheitern, daß sich wesentliche christliche Lebensinhalte überhaupt nicht rechtlich interpretieren und gesetzlich verwirklichen lassen. Christliche Ethik muß hier einen Raum für personale, an den Glauben gebundene Entscheidungen lassen. Diese Grenze muß auch bei bestimmten Inhalten der Sozialethik und der Gesellschaftslehre respektiert werden. Glaubensbindungen und Gewissensüberzeugungen lassen sich nicht gesetzlich erzwingen und auch nicht institutionell sicherstellen.

4. Für das Handeln in Staat und Gesellschaft ergibt sich hier die Notwendigkeit der Beschränkung, die Verpflichtung zur Toleranz, der Respekt vor der personalen Würde des einzelnen und seiner Gewissensfreiheit. Ich möchte aber betonen, daß es mir hier in der theologisch-christlichen Betrachtung keineswegs um die Proklamation von Gewissensfreiheit um ihrer selbst willen und auf Grund eines ganz bestimmten autonomen idealistischen Menschenbildes geht. Es liegt vielmehr in der Natur der Sache, im Wesen christlicher Ethik sowie in der relativen Leistungsfähigkeit staatlicher und gesellschaftlicher Ordnungen, wenn wir hier einen größeren Raum für Entscheidungsfreiheiten, einen Spielraum des vernünftigen und gewissenhaften Ermessens, größere Offenheit für den jeweiligen Wechsel der Situation und auch die größere Bereitschaft für die lebendige Entwicklung nach vorn in Anspruch nehmen. Der Christ weiß, daß Gott der Herr der Geschichte ist und heute die Welt ebenso regiert, wie er sie gestern regiert hat und morgen regieren wird. Gottes Wille und Anforderungen begegnen uns jeden Tag und immer wieder neu.

5. Die Versuchung einer sog. „christlichen“ Gesellschaftsordnung liegt darin, statt dessen mehr nach der in sich ruhenden unveränderlichen göttlichen Ordnung für diese Welt als einer *lex aeterna* zu suchen, nach einer metaphysisch gegründeten Seinsordnung. Auf diese Weise wird auch die innere Spannung im Ringen des Christen um die Überwindung der von der Sünde bedingten Strukturen dieser Welt zugunsten eines ausgewogenen Systems von Anforderungen und Leistungen aufgelöst. Die evangelische Überlegung geht darauf hinaus, auch bei den notwendigen staatlichen und gesellschaftlichen Gemeinschaftsregelungen mehr das unzulängliche Wagnis menschlichen Tuns zu betonen, das Ziel, eine vorläufige, verbesserungsbedürftige, möglichst erträgliche Ordnung für das menschliche Zusammenleben einzurichten.

#### IV. Die römisch-katholische Gesellschaftslehre im evangelischen Urteil

Es gehört nicht zu meiner Aufgabe, einen Überblick über Ansatz, Grundbegriffe und Einzelheiten der römisch-katholischen Gesellschaftslehre zu geben. Es scheint mir aber doch hilfreich zu sein, wenn ich von den geschilderten evangelischen Grundlagen her kurz zu zeigen versuche, wo wir meinen, besondere Gefahrenpunkte in der römisch-katholischen Gesellschaftslehre sehen zu sollen. Dabei möchte ich aber zugleich zum Ausdruck bringen, daß uns durchaus bewußt ist, wie sehr im römisch-katholischen Raum selbst die Zuläng-

lichkeit einer klassischen Naturrechtsidee zur Debatte steht.

Für die römisch-katholische Kirche ist die christliche Gesellschaftslehre „ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen“ (Enzyklika *Mater et magistra* 1961). Oberstes Prinzip der katholischen Soziallehre ist es, daß der „Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein“ muß und daß dieses oberste Prinzip die unantastbare Würde der menschlichen Person trägt und schützt (*Mater et magistra* § 219 f.). Hier ist also ein bestimmtes Menschenbild vorausgesetzt, das „mit Erkenntnis und freier Selbstbestimmung begabte Geistwesen“ (§ 208), dessen letztes Ziel „seine natürliche und übernatürliche Vervollkommnung“ ist (§ 246).

Dem evangelischen Beobachter ist es dabei sehr interessant, daß die moderne römisch-katholische Theologie stärker als zuvor die theologische Prägung der christlichen Gesellschaftslehre betont. Wie alles Geschöpfliche ist auch das Soziale heilsbedürftig und christusbezogen<sup>4)</sup>. Hier haben wir es ähnlich wie in einer bestimmten Richtung evangelischer Ethik mit einer Art von christozentrischer Betrachtung der Gesellschaftslehre zu tun. Joseph Höffner, der jetzige Bischof von Münster, nennt dazu in seiner „Christlichen Gesellschaftslehre“ vier Gesichtspunkte:

1. Christus hat den ganzen Menschen erlöst und damit nicht nur seine Personalität, sondern auch seine soziale Wesensanlage, also die Bezogenheit des Menschen auf das Du und auf die Gemeinschaft. Die christliche Lehre vom Menschen würde verkürzt, wenn man ihn nur als Einzelseele sehen würde.
2. Auch nach dem Sündenfall gibt es eine in der gesellschaftlichen Veranlagung des Menschen grundgelegte, d. h. gottgewollte Ordnung des gesellschaftlichen Zusammenlebens.
3. Diese gesellschaftliche Ordnung, die nach dem Heilsplan Gottes wiederherzustellen und zu vollenden ist, bleibt auf die Heilsordnung bezogen. Sehr interessant ist hier die Begründung. Nach der Sozialenzyklika „*Quadragesimo anno*“ von 1931 führt die Verkehrung der gottgewollten gesellschaftlichen Ordnung dazu, daß es einer ungeheuer großen Zahl von Menschen außerordentlich schwer gemacht wird, „das Eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken“. Es gibt „heilswidrige Verhältnisse“ (z. B. die Elendszustände in manchen Entwicklungsländern), die nach den Grundsätzen

<sup>4)</sup> Joseph Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, 1962, S. 24.

der christlichen Soziallehre gesellschaftlich neu geordnet werden müssen.

4. Der Ansatz der römisch-katholischen Soziallehre beim christlichen Verständnis vom Menschen und seinem Heilsziel folgt letztlich aus der Menschwerdung Christi. Christus trat als das fleischgewordene Wort Gottes auch in das geschichtliche und gesellschaftliche Leben der Menschheit ein. Somit wäre es Verrat an Christus, dem menschengewordenen Wort Gottes, wollte der Christ die Ordnungskraft des Glaubens für das öffentliche Leben nicht nutzen. In diesem Zusammenhang heißt es bei Pius XII., daß die Kirche „das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft“ sei.

Man sieht also, wie sehr der modernen römisch-katholischen Gesellschaftslehre daran liegt, Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade, Grundsätze des Naturrechts und Offenbarungswahrheiten als Erkenntnisgrundlagen und Gestaltungsprinzipien für die Ordnung der Gesellschaft fruchtbar zu machen. Zugleich liegt ihr daran (und das ist der Unterschied zum christozentrischen Ansatz der theologischen Schule Karl Barths), die sozialphilosophische Komponente (also Schöpfung, Natur und Naturrecht) in gewisser Eigenständigkeit zu erhalten, zumal ja die Schöpfung und die menschliche Natur durch die Sünde nur relativ verdorben sind. Zugleich aber sollen doch die Zusammengehörigkeit und das Aufeinander-Angewiesen-Sein von Gesellschaftsordnung und Heilsordnung betont werden. Eine Schlüsselstellung nimmt hier das kirchliche Lehramt ein, da die Verkündigung und die Auslegung des natürlichen Sittengesetzes in die Zuständigkeit der Kirche fällt. So verfährt also die christliche Gesellschaftslehre, die seinswissenschaftliche und normative Disziplinen umfaßt, sowohl sozialphilosophisch wie sozialtheologisch. Deshalb kann es bei Bischof Joseph Höffner heißen, es gelte, „die christliche Soziallehre durch die Entfaltung spezifisch theologischer Kategorien über das Naturrecht hinaus zu entwickeln“<sup>5)</sup>.

Trotz des für das evangelische Urteil reichlich gewagt erscheinenden Unternehmens, für die Ordnung der irdischen Gesellschaft durch Seinsanalogie über die sündige Verderbnis der Welt hinweg auf die ursprüngliche schöpfungsmäßige Seinsordnung zurückzugreifen und der menschlichen Gesellschaft auch die Erkenntnismöglichkeiten und Kräfte der Heilsordnung zuzuführen, warnt der heutige römisch-katholische Gesellschaftswissenschaftler vor jedem Sozialutopismus. „Ziel der christlichen Gesellschaftslehre“, so heißt es bei

Höffner, „ist nicht ein irdisches Paradies, sondern jene soziale Ordnung, in welcher der Mensch am besten den Willen Gottes zu erfüllen und ein christliches Leben zu führen vermag“<sup>6)</sup>. Damit hängt es denn auch zusammen, daß man die sozial-metaphysischen, die sozialetischen und die sozialtheologischen Grundlagen mit der Situation und dem Wandel der Zeit verbindet. Man muß zugeben, daß diese Tendenz zu einer stärkeren Beweglichkeit in der Anwendung christlicher Gesellschaftsprinzipien heute auf römisch-katholischer Seite im Wachsen begriffen ist. Es macht die Kunst der modernen römisch-katholischen Gesellschaftslehre aus, die gottgesetzten Werte und Ordnungen mit der Analyse der Verhältnisse in der jeweiligen Situation und mit den wechselnden Bedürfnissen der Zeit zu verbinden.

Soweit wollte ich meine Sicht von dem Ansatz moderner römisch-katholischer Gesellschaftslehre andeuten, ohne jetzt auf die weitere Darstellung und Entfaltung der verschiedenen Ordnungsprinzipien und des ganzen naturrechtlichen Bereiches sowie des weiten Feldes des Ordnungsgefüges der Gesellschaft näher eingehen zu können. Wir müssen evangelischerseits zugestehen, daß es sich hier um eine eindrucksvolle Zusammenschau von Schöpfung und Heil, Natur und Erlösung, Vernunft und Gnade des Menschen handelt, um die Ordnung der Gesellschaft so weit wie möglich im Willen Gottes zu begründen. Wir haben auf evangelischer Seite oft sehr abenteuerliche Vorstellungen von der Perfektion und der Leistungsfähigkeit dieser römisch-katholischen Gesellschaftslehre. Daran scheinen mir übersteigerte Thesen römisch-katholischer Theologen und Politiker nicht ganz unschuldig zu sein. Im ganzen aber scheint mir bei einer unvoreingenommenen Betrachtung in der modernen römisch-katholischen Moraltheologie und Naturrechtslehre die Tendenz unverkennbar zu sein, den Bereich der naturrechtlich festliegenden Grundsätze gegenüber früheren Entwicklungen wieder möglichst stark einzugrenzen, um der geschichtlichen Variabilität einen um so größeren Raum zu schaffen. Jedenfalls haben wir auch im evangelischen Bereich immer wieder auf die spannungsvolle Situation des innerkatholischen Gespräches über Naturrecht und Gesellschaftslehre hinzuweisen.

Dennoch bleiben auch nach meinem Dafürhalten Signatur und Struktur römisch-katholischen Sozialdenkens soweit erhalten, daß es für das evangelische Urteil ein vielzu geschlossenes Ordnungsbild bietet, um ohne weiteres

<sup>5)</sup> a.a.O., S. 23.

<sup>6)</sup> a.a.O., S. 24.

als gemeinchristliche Basis für das Handeln in Staat und Gesellschaft gelten zu können. Die Naturrechtsidee führt zu allzu optimistischen Vorstellungen von der Möglichkeit des Menschen, das in der Schöpfung angelegte Ordnungsbild der Welt auf dem Wege über die Seinsanalogie zu erkennen und so weit wie möglich zu verwirklichen. Die Tendenz ist unverkennbar, Normen und Prinzipien, Gesetze und Institutionen einzusetzen, um die Welt einer dem ursprünglichen göttlichen Schöpfungsbild entsprechenden Ordnung jedenfalls anzunähern. Dieses durch die ganze römisch-katholische Moraltheologie und Gesellschaftslehre hindurchgehende seinshafte Verständnis eines vorgegebenen naturrechtlichen Ordnungsgefüges oder geoffenbarten Heilsgefüges scheint mir das unaufgebbare Personalitätsprinzip und das Situationsprinzip in der Ethik in unangemessener Weise zugunsten institutionalisierender Tendenzen einzuschränken.

Die Folge ist eine für das evangelische Urteil zu starke Beanspruchung des Staates und anderer gesellschaftlicher Institutionen für die Verwirklichung eines vermeintlich christlichen Ordnungsbildes. Die Folge kann nur die sein, daß Andersdenkende einer über das Ziel hinausgehenden Nötigung unterworfen werden, christlichen Prinzipien und Ordnungsregulierungen zuzustimmen. Der Raum der freien Gewissensentscheidung kann auf diese Weise so sehr eingeschränkt werden, daß das Bild des Menschen gerade dadurch Schaden nimmt, daß man seine Verwirklichung erzwingen will. Insgeheim steht eben doch, so oder so, das Leitbild des „christlichen Staates“ vor Augen. Man sieht sich natürlich auch von römisch-katholischer Seite her immer wieder zu Abstrichen und Kompromissen genötigt, die man sich abringt und, nicht immer mit gutem Gewissen, zugesteht. Darauf beruht auch der mancherorts vorhandene Verdacht, der römisch-katholische Volksteil sei darauf aus, bei nächster sich bietender Gelegenheit auf eine perfekte Lösung und Verwirklichung christlicher Ordnungsvorstellungen zuzugehen.

Ich habe diese kritischen Erwägungen keineswegs in vordergründiger polemischer Absicht angestellt, schon gar nicht, um die Möglichkeit evangelisch-katholischer Gemeinsamkeit in Fragen der Gesellschaftsordnung zu verneinen. Mir lag daran, deutlich zu machen, in welcher Richtung evangelische Besorgnisse und Anfragen an römisch-katholisches Gesellschaftsdenken zu suchen sind. Ich betone noch einmal, daß wir auf evangelischer Seite sehr beeindruckt sind von neuartigen Entwicklungen in der römisch-katholischen Gesellschaftslehre. Wir meinen aber, auf nach wie vor vorhandene

Tendenzen, denen wir widersprechen müssen, aufmerksam machen zu sollen.

## V. Der Mensch als Kriterium für das Handeln in Staat und Gesellschaft

Die mehr personal bestimmte Methode verleiht der evangelischen Sozialethik den Charakter des Unentschiedenen, Lebendigen und Wandelbaren. Man sage aber nicht, daß nicht auch sie zur Klärung konkreter ethischer Grunderfordernisse für den Bereich der Politik und der Gesellschaft führe. Das Hauptgewicht evangelischer Sozialethik scheint zwar in gewissem Sinne bei den negativen Abgrenzungen zu liegen, aber es sind doch positive Ergänzungen möglich und erforderlich. Entscheidend für das Handeln in Staat und Gesellschaft ist — und hier berühren wir uns sehr eng mit der römisch-katholischen Gesellschaftslehre, selbstverständlich auch mit allen humanistisch begründeten politischen Grundlegungen — die Stellung und Bewertung des Menschen. Die Wirkungen auf den Menschen sind das eigentliche Kriterium bei einer christlichen Mitwirkung an den politischen Angelegenheiten. Ob der Mensch Mittel zum Zweck oder das eigentliche Kriterium ist, entscheidet schlechterdings über Wert und Unwert einer politischen Programmatik, politischer Einzelentscheidungen und politischer Bildung. Es liegt ja zutage, daß sich an dieser Stelle die geistige Auseinandersetzung heute vollzieht. Das gilt einmal für das Ringen der beiden Weltblöcke Ost und West. Es liegt aber eine Ironie darin, daß der Osten viel stärker als der Westen davon durchdrungen ist, einem überzeugenden Menschenbild zu dienen, und auf seine Begründung eine respektable Intellektualität verwendet.

Doch der zugrunde liegende materialistische Monismus duldet kein Gegenüber des einzelnen zur Gesellschaft, der sittlichen Bindung zum Zwangsablauf der Geschichte, des Geistes zur Materie. Der Mensch und seine Ordnung, Recht und Gewissen, Eigentum und Arbeit, Sprache und Kultur: alles wird zur Funktion der ökonomisch verstandenen Gesellschaft, zum bloßen „Wie“ des gesetzmäßigen Ablaufs der Geschichte. Das humanistische Pathos der marxistischen Frühzeit endet in einer Phrase, in einer Umkehrung der Begriffe und in einer grotesken Sprachverwirrung. Die Utopie einer diesseitigen Heilslehre will die Menschheit beglücken und löscht darüber hinaus aus, was den Menschen zum Menschen macht. Das Dogma von der Manipulierbarkeit des Menschen mordet die Seele.

Es wird alles darauf ankommen, ob wir im Westen bereit sind, an dieser Stelle dem Osten

gegenüber unsere eigene geistige Mitte zu klären und darin für uns eine Frage auf Leben und Tod zu erkennen. Wie weit ist der Westen faktisch bereits in seinen Lebensgewohnheiten und seinem geistigen Zuschnitt dem marxistischen Grunddogma von der materialistischen Bestimmtheit des Menschen verfallen? Wir werden gewiß im wirtschaftlichen Fortschritt und in den sozialen Errungenschaften, von den militärischen Machtmitteln ganz zu schweigen, mit dem Osten Schritt halten oder ihn gar überflügeln müssen. Entscheidend aber sind doch allein die sittlichen und geistigen Überzeugungen, der Wille, den Menschen nicht zu einer biologischen Existenzweise erniedrigen zu lassen. An diesem Punkt darf der Westen sich nicht vom Osten das Gesetz des Handelns aufdrängen lassen.

Nach christlicher Überzeugung ist es nicht möglich, dem Osten einfach das liberale Menschenbild entgegenzusetzen. Weltanschaulicher Liberalismus ist auch keineswegs eine Errungenschaft des Protestantismus. Der einzelne schuldet den Erfordernissen des Zusammenlebens ein Mindestmaß an Verzicht auf eigene Freiheit. Die Sozialität gehört mit zum Bild des Menschen. Das Gebot Gottes stellt ihn in Bindungen, über die er nicht frei verfügen kann. Wesentlich aber ist, ob dem Menschen Raum für eigene wirksame Gewissensentscheidungen über sein Leben verbleibt und ob die sittliche Norm eine unabhängige Entscheidungskraft über politische und gesellschaftliche Fragen besitzt. Es ist deutlich, daß dies auch in der westlichen Welt zum Problem geworden ist. Unsere moderne freiheitliche Demokratie ist bereits weithin den Gesetzen der industrialisierten Massengesellschaft verfallen, die neue Abhängigkeiten von Mächten meist anonymer Natur schafft. Aber es ist doch ein qualitativer Unterschied, ob eine mit uneingeschränkten Machtmitteln und mit dem Willen zur Perfektion ausgestattete Staats- und Gesellschaftsideologie den einzelnen Menschen beschlagnahmt und nur noch zufällig, aus Inkonsequenz und aus Rücksicht auf gegenwärtig noch entgegenstehende Realitäten äußerstenfalls ein Minimum eigenen Existenzraumes beläßt, oder ob die Grenze zwischen dem Recht des einzelnen auf der einen Seite und seiner Sozialverpflichtung auf der anderen Seite prinzipiell respektiert wird, wo auch immer sie verlaufen mag. Wird das Eigenleben des einzelnen Menschen von einer Weltanschauung absorbiert oder besteht Klarheit über das, was den Menschen zum Menschen macht?

Daneben stehen nun auch westliche Spielarten eines neuen Humanismus. So liegt in der Exi-

stentialphilosophie aller Prägungen ein leidenschaftliches Bemühen um den Menschen vor, das besonders den jungen Menschen beeindruckt. Der nichtchristliche Humanist versucht, unter Anwendung aller ihm zur Verfügung stehenden natürlichen Kräfte, sich in der Welt einzurichten und die Welt zu formen. Der Christ trifft sich mit ihm in der Überzeugung, daß das Verständnis und die Bestimmung des Menschen als Grundprobleme des Lebens in der Welt anzusehen sind. Die Theologie steht daher vor der Aufgabe, die Diskussion über das Verhältnis von Christentum und Humanismus wieder neu aufzunehmen. Hierfür liegen seitens der evangelischen Theologie besonders gute Voraussetzungen vor. Sie vertritt kein eigenes geschlossenes, allein aus der theologischen Überlegung gewonnenes Menschenbild und einen darauf zu erbauenden exklusiven christlichen Humanismus, die allen anderen Bemühungen um den Menschen entgegenzustellen wären. Die theologische Bemühung muß die weltlichen und außerchristlichen Erkenntnisse vom Menschen verarbeiten und ist auf einen unvoreingenommenen Dialog bedacht.

Doch werden wir bei der Beschreibung dessen, was den Menschen zum Menschen macht, notgedrungen wieder zur theologischen Dimension zurückgeführt. Was der Mensch ist, weiß er nicht von sich selbst. Die Wechselbeziehung zwischen Ich und Du gehört zum Wesen des Menschen; sie gründet im Reden Gottes mit ihm und im Hören auf diese göttliche Anrede. Personsein und Gottebenbildlichkeit sind identisch. Darauf beruhen einige wichtige Grundelemente des Menschenverständnisses, welche die Christenheit mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu vertreten hat. Wenn wir also für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat Freiheit der kirchlichen Verkündigung, Freiheit der Glaubensentscheidung und Freiheit zur Entfaltung christlicher Lebensinhalte verlangen, so geschieht dies nicht eigentlich in einem bestimmten kirchenorganisatorischen Interesse. Hier zeigt sich also auch, daß es unmöglich ist, die Kirche als eine Interessengruppe unter anderen zu behandeln. Vielmehr geht es hier um göttliche Rechte, die jeder Staatsmacht gegenüber vertreten werden müssen. Sie verweisen den Staat zugleich in die Grenzen einer echten Diesseitigkeit und verwehren ihm jede auf das Gewissen übergreifende Totalität. Ein Staatswesen, das sich auf die ihm von Gott gesetzten Grenzen beschränkt, läßt den erforderlichen Raum für Glaubens- und Gewissensfreiheit von eigenen Eingriffen frei. Insofern ist die wirksame Anerkennung der Grundfreiheiten des Menschen

für das Selbstverständnis eines Staatswesens symptomatisch. Die geschichtliche Erfahrung zeigt, daß eine vom Staat erzwungene Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit nie isoliert bleibt, sondern sich mit weiteren Freiheitsbeschränkungen verbindet (Unantastbarkeit des Hausfriedens, Redefreiheit, Koalitions- und Versammlungsfreiheit, Pressefreiheit, Wahl des Arbeitsplatzes, Wechsel des Wohnsitzes, Freizügigkeit). Glaubens- und Gewissensfreiheit ist darum die Tür zu einer umfassenden Mitverantwortung der Christen für das öffentliche Leben. Gott will den Menschen in einer irdischen Ordnung leben lassen, die ihm die Freiheit der Glaubensentscheidung für das Heil in Christus läßt. In diesem Satz liegen wesentliche Grundlinien für eine am Menschen ausgerichtete irdische Ordnung beschlossen. Um des Menschen willen ist eine wirksame Beschränkung und Kontrolle staatlicher Machtausübung erforderlich sowie für die Wahrung bestimmter menschlicher Grundfreiheiten einzutreten.

Ein Christ kann sich darum auch ein politisches, moralisches, vernünftiges und geschichtliches Urteil über Entscheidungen seines Staates nicht verwehren lassen. An dieser Stelle ist auch die Notwendigkeit für den evangelischen Christen verankert, politische Mitverantwortung zu übernehmen. Gerade diese Verankerung im Eintreten für Glaubens- und Gewissensfreiheit zeigt ja, wie eng die Aspekte der Erhaltung dieser Welt und der Erlösung auf das engste miteinander verknüpft sind, so sehr sie für die konkrete Gewinnung von Ordnungsprinzipien unterschieden werden müssen. Der Christ ist um der Heilsverkündigung willen genötigt, an der Gestalt menschlichen Zusammenlebens in Staat und Gesellschaft mitzuarbeiten, da ja hier im Feld des Vorletzten, wie man heute gern sagt, auch Entscheidungen für das Letzte fallen. Die Sorge für das Heil ist dem Christen ebenso aufgetragen wie die für das Wohl, um hier eine von Hans Asmussen geprägte und gern benutzte Formel zu übernehmen. Ja, überspitzt ausgedrückt kann man sagen, daß der Christ um des Heiles willen auch am Wohl mitzuarbeiten hat.

Wir nennen nun noch einige Bereiche politischen, staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, für die von diesen evangelischen Grundpositionen aus sich die Linien weiter ausziehen ließen. Sie sind immer zugleich auch Inhalt und Ziel politischer Bildung.

### 1. Rechtsstaat und Demokratie

Es ist zuzugeben, daß der evangelische Beitrag und der Beitrag der evangelischen Theologie zur Durchdringung von Begriff und Wirklich-

keit des Rechtsstaates und der Demokratie bisher immer noch nicht ausreichend ist. Das hat viele Gründe, von denen manche in der Tradition des Verhältnisses von Kirche und Staat begründet sein mögen. Es ist auch nicht zu übersehen, daß die Begriffe Rechtsstaat und Demokratie zum Teil stark weltanschaulich bestimmt und vielfach mit einer Art säkularisiertem Heilsaspekt versehen waren. Man hat sich vielleicht im evangelischen Bereich auch allzu lange darauf beschränkt, eine patriarchalisch bestimmte Obrigkeitstheologie zu treiben und dabei übersehen, daß der Begriff „Obrigkeit“ theologische Inhalte umfaßt und noch nichts über Staatsform, Verfassung und politische Wirklichkeit aussagt. Um seiner theologischen Inhalte willen ist das Wort Obrigkeit auch anwendbar auf Demokratie, Rechtsstaat und republikanische Staatsform. Die gemeinte Sache ist auch von dem Begriff Obrigkeit unabhängig. Die Sache aber ist der wichtigste und eigentliche Beitrag evangelischer Theologie zum Staatsverständnis. Es ist geradezu Aufgabe des kirchlichen Dienstes, deutlich zu machen, inwiefern auch eine über den demokratischen Auftrag des Volkes zustande gekommene und durch eine Parteidemokratie bestellte Regierung in der theologischen Dimension von göttlicher Beauftragung lebt. Die nur allgemeine Erkenntnis, daß Gott Ordnung und staatliche Autorität in der Welt will, bleibt kraftlos, wenn sie nicht bedeutet, daß die bestimmten Inhaber staatlicher Macht in einem göttlichen Berufe stehen. Diese Grundhaltung macht die Kirche unabhängig vom Wechsel politischer Meinungen und von parteiischen Zweckmäßigkeitserwägungen. Auf ihr beruht auch die Freiheit, Gewissensanliegen zum politischen Handeln geltend zu machen und auch die modernen Regenten an ihre Gott unmittelbar geschuldete Verantwortung zu erinnern. Autorität und sittliche Verantwortung sind auch für den demokratischen Staat eine Lebensfrage. Beide aber gehören eng zusammen, sie bedingen einander und sind an Personen gebunden. Es läßt sich nicht leugnen, daß es, wie zu allen Zeiten, auch heute schicksalhafte Entscheidungssituationen gibt, in denen der Staatsmann in letzter Unabhängigkeit von Parteimeinungen und Parlamentsmehrheiten handeln muß. In einer solchen für die Zukunft entscheidenden Situation und in wagnisvollen Entscheidungen von schöpferischem Ausmaß ist die theologische Dimension staatlichen Handelns mit Händen greifbar.

### 2. Arbeit und Eigentum

In der modernen Industriegesellschaft von heute spielen die äußeren Arbeitsverhältnisse für die Stellung und Bewertung des Menschen

eine schlechthin entscheidende Rolle. Man muß aber zugleich den ganzen Fragenkomplex der sozialen Sicherheit hinzunehmen, der ja gerade durch die Besonderheiten der heutigen Industriegesellschaft seine eigentliche Signatur erhält. Es liegt auf der Hand, daß auch die evangelische Sozialethik gerade von dem, wie wir es genannt haben, inneren Kriterium „Der Mensch“ her sich einen besonderen Zugang zu diesem weiten Gebiet erarbeiten muß. Durch die Sozialeinrichtungen der evangelischen Kirche ist hier viel gute Arbeit bereits geleistet worden. Aber hier sind weitere Wünsche hinsichtlich der praktischen Durchdringung und Anwendung erarbeiteter Grundsätze anzumelden. Daß dies durchaus im Blickfeld der evangelischen Sozialethik liegt, ist aus der bekannten Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Eigentumsfrage vom Jahre 1962 zu ersehen. Auch auf die von evangelischer Seite geleistete Mitarbeit zu dem ganzen Fragenkomplex, der mit der Sonntagsheiligung und der gleitenden Arbeitswoche zusammenhängt, sei kurz verwiesen.

Eine besondere Aufgabe gemeinsamer christlicher Bemühungen scheint mir in der Bewertung der Arbeit zu liegen. Hier ist eine nüchterne Stellung neu zu formulieren. Dabei darf an dem im Osten propagierten unmenschlichen Arbeitsenthusiasmus erinnert werden, während bei uns im Westen die Entseelung der Arbeit dazu führt, sie nur noch als notwendiges Übel, als Mittel zum Zweck zu betrachten.

Wir weisen weiter auf die eng mit der Industriegesellschaft von heute verquickte Frage des Eigentums hin. Auch hier muß für die Beurteilung aller gesellschaftlichen Wandlungsprozesse der Maßstab bei den Auswirkungen auf den Menschen gefunden werden. Das Eigentum schafft den Raum persönlicher Freiheit bis hin zu Fragen des Glaubens und des Gewissens. Es spielt eine entscheidende Rolle bei der Bestimmung des Menschen hinsichtlich des Verhältnisses des einzelnen zur Gesellschaft. Bekanntlich verhält sich die evangelische Ethik einer naturrechtlich begründeten Eigentumsethik gegenüber reserviert. Wir glauben nicht, daß es richtig ist, das Privateigentum als eine ewig gültige Wesenseigentümlichkeit des Menschen zu proklamieren. Auf der anderen Seite aber muß dem marxistischen Grundirrtum ebenso sehr widersprochen werden, daß das Privateigentum als solches böse sei und überhaupt nur mißbräuchlich verwendet werden könne. Jede Eigentumsform kann von der Macht mißbraucht werden und zur Vergewaltigung des Menschen führen. Die

allein am Maßstab des Menschen zu gewinnenden sittlichen Gesichtspunkte für die Beurteilung der Eigentumsfrage, die jeweilige geschichtliche Situation, die konkreten Verfügungsverhältnisse und Besitzgestaltungen sind das Material für eine evangelische Eigentumsethik und verleihen ihr eine innere Beweglichkeit und eine Bereitschaft zur Korrektur. Dabei ist eine Reihe von weiteren Faktoren zu bedenken, von denen noch einige angedeutet seien: Die Korrelation von Eigentum und Verantwortung, Besitz und Opfer; Arbeitsethos und Freudigkeit zur eigenen Schaffensinitiative; Zusammengehörigkeit, aber auch Unterscheidung zwischen privater Verfügungsbeziehung über das Eigentum auf der einen und seiner Sozialverpflichtung auf der anderen Seite. Dabei zeigt sich noch einmal eine der Wesenseigentümlichkeiten evangelischer Sozialethik. Die eigentliche letzte konkrete Entscheidung ergibt sich immer erst im Vollzug, in der Konfrontation innerer Kriterien mit den Bedingungen und Erfordernissen der Sache in einer bestimmten Situation. Wenn ich an die ganze gegenwärtige Diskussion zur Struktur der Landwirtschaft erinnere, so ist gleich deutlich, von welcher großer Aktualität alle diese Erwägungen sind.

### 3. Überwindung der Ideologien

Wir lenken schließlich noch zu einem wesentlichen Grundsatz evangelischer Sozialethik zurück, der weniger einen bestimmten Bereich als vielmehr die gesamte Kategorie betrifft, in der hier gedacht wird. Evangelische Sozialethik widerspricht jedem Versuch, Staat und Gesellschaft einer Weltanschauung zu unterwerfen. Es ist wohl deutlich geworden, warum wir auch einer christlichen Weltanschauung und einer vermeintlichen christlichen Gesellschaftsordnung widerstehen. Das hat seine Bedeutung auch für die politischen, innenpolitischen und parteipolitischen Auseinandersetzungen. Es entspricht evangelischer Sozialethik, die Auseinandersetzung nicht um weltanschaulich-ideologische Positionen zu führen. Das hat aber zur Folge, daß wir auch nicht aus einer Antiideologie heraus argumentieren können. Man kann das an einem aktuellen Beispiel erläutern. Im Zusammenhang mit den sozial-politischen Gesetzen des Jahres 1961 (Sozialhilfe- und Jugendwohlfahrtsgesetz) ist eine neue Auseinandersetzung um das Subsidiaritätsprinzip der römisch-katholischen Soziallehren entstanden. Ich lasse dabei völlig offen, ob sich bei diesen Gesetzen tatsächlich das Subsidiaritätsprinzip geltend gemacht hat oder ob es sich hier nicht viel mehr um den Versuch einer aus der Situation unserer Ge-

sellschaft heraus entwickelten Funktionsteilung handelt. Dem Subsidiaritätsprinzip darf evangelische Sozialethik nicht mit einem Antiprinzip begegnen. Ein Gesetz mit einer gesellschaftlichen Regelung ist nicht schon deshalb falsch, weil in ihm der Grundsatz der Subsidiarität angewendet worden ist. Unser heutiges politisches und gesellschaftliches (übrigens auch kirchliches) Leben ist angefüllt mit subsidiären Sachverhalten. Andernfalls lebten wir unter einer grauenvollen Staatsomnipotenz, die wir alle miteinander nicht wünschen. Das evangelische Gespräch mit den Katholiken zur Frage des Subsidiaritätsprinzips kann nur darum gehen, ob das hier angewandte Prinzip der konkret zu ordnenden Sache nützlich oder schädlich ist. Die Untunlichkeit der Anwendung subsidiärer Gesichtspunkte müßte, wenn überhaupt, an der Schädlichkeit ihrer Auswirkungen gezeigt werden und nicht an der lehrmäßigen Herkunft eines gesellschaftlichen Ordnungsprinzips.

In einer derartigen Versachlichung und Konkretisierung der Bemühungen um ein rechtes Zusammenleben der Menschen in Staat und Gesellschaft sehe ich nicht den geringsten Dienst, den evangelische Sozialethik tun sollte. Dahinter steht die Überzeugung, daß ideologiefreie Sachgerechtigkeit in der politischen und gesellschaftlichen Arbeit bereits ein christliches Anliegen ist. Ich würde das nicht Pragmatismus nennen, da es sich auch bei sachgerechten politischen und gesellschaftlichen Entscheidungen nie um wertfreien Opportunismus handeln kann.

## **VI. Zum geistigen Hintergrund unserer gegenwärtigen politischen und gesellschaftlichen Situation**

Zum Abschluß noch einige zusammenfassende Bemerkungen zum geistigen Hintergrund unserer gegenwärtigen politischen und gesellschaftlichen Situation:

1. Die politische Aufgabe kann nur von einer geistigen und sittlichen Mitte her bewältigt werden. Daher ist politische Bildung zugleich auch ein Beitrag zur Klärung dieser geistigen Mitte. Im Kern geht es dabei um eine zureichende Erfassung der Bestimmung des Menschen. Auf der anderen Seite benötigt geistiges Leben zugleich eine ihm gemäße und seinen Raum schützende politische Ordnung. Es gibt also eine unausweichliche Nötigung zur politischen Mitarbeit für alle, die sich um die geistige Mitte des Menschen bemühen. Angesichts einer neu aufgebrochenen Polemik gegen einen christlichen Beitrag zur Politik ist die Gegenfrage zu stellen, ob uns heute mit einem neuartigen weltanschaulichen Liberalis-

mus gedient ist. Was aus dem liberalen Gedankengut verwendbar ist, ist zum großen Teil Allgemeingut aller gesellschaftlich wirkenden Kräfte geworden. Was darüber hinaus sich heute als weltanschaulicher Liberalismus neu zu formieren versucht, hängt mit einem Menschenbild zusammen, in dem die Erfahrung der letzten Jahrzehnte und die Wirklichkeit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nur schwer erkennbar sind. Das geistige Klima von heute wird nicht mehr von den Restbeständen der Aufklärung, des Rationalismus und des Idealismus bestimmt. Der begeisterte Glaube an den Fortschritt ist der quälenden Frage nach dem Sinn des Lebens gewichen. Der Mensch bricht nicht mehr durch die Zeiten nach vorn hindurch, um die helle Zukunft als das endgültige Ziel seiner Bestimmung zu ergreifen. Der moderne Skeptiker, der nicht einmal mehr die Göttin Vernunft anbeten kann, erkennt sich als Objekt einer Welt voller Rätsel. Im großen und im kleinen verläuft für das Urteil des säkularisierten Menschen die Geschichte von Zufall zu Zufall. Der Mensch wird sich selbst zum größten aller Rätsel.

Neben diesen skeptischen Atheismus der müde gewordenen westlichen abendländischen Welt tritt der militante Atheismus des Ostens. Auch er ist befangen in der Zeitgebundenheit und in einer Reihe von Irrtümern der Philosophie des 19. Jahrhunderts. Dabei verwendet er eine starke geistige Kraft darauf, die Grundlagen der Gesellschaft von bestimmten Voraussetzungen her zu erforschen, bestimmte Gesetze der Geschichte zu formulieren und einen neuen sozialistischen Menschen zu bilden. Uns muß deutlich vor Augen stehen, daß es in der christlichen Auseinandersetzung mit dem aufklärerischen Liberalismus, mit dem abendländischen Skeptizismus und mit dem militant-atheistischen Sozialismus jedesmal um die Stellung und Bewertung des Menschen geht. An dieser Stelle scheiden sich die Geister zwischen Glaube und Weltanschauung. Je verbissener die irdische Weltanschauung daran festhält, den neuen Menschen schaffen zu können, desto mehr wird das wahre Menschenbild ausgelöscht.

2. Da ich als evangelischer Theologe urteile, kann ich nicht verschweigen, daß die evangelische Sozialethik auch weiterhin kritische Anfragen an die römisch-katholischen Soziallehren zu richten hat. Der entscheidende Punkt soll an einem Beispiel verdeutlicht werden, nämlich an dem der Ehe.

Es darf nicht fraglich sein, daß auch nach evangelischem Verständnis die auf die Liebe Christi gestellte Ehe ihrem Wesen und ihrer inneren Qualität nach Ausschließlichkeit und Unwiderruflichkeit umfaßt. Eine Ehetheorie,



die die Scheidung als einen im Eheverständnis bereits angelegten, wie oft auch immer vorkommenden Normalfall oder gar als ein Recht ermöglichen würde, ist nicht evangelisch. Deshalb gehört die Unauflöslichkeit zu den vorgegebenen und unverfügbaren institutionellen Grundmerkmalen der Ehe. Dennoch ziehen wir daraus keine so weitgehenden Konsequenzen für den Bereich des Gesetzes wie die römisch-katholische Gesellschaftslehre. Die Ehe läßt sich ihrer Struktur nach mit keiner anderen Gemeinschaftsform vergleichen. Sie ist eine Ordnung *sui generis*. In ihr kommt es darauf an, daß Mann und Frau die ihnen geschenkte totale Einheit jeder für sich und beide zusammen in immer neuen Entscheidungen verwirklichen. Vorgegebene Institution und immer neue Verwirklichung bleiben die Pole im lebendigen Vollzug der Ehe. Die hier zu treffenden Entscheidungen müssen im ganzen freie Entscheidungen sein. Darum ist es nach unserer Auffassung nicht Aufgabe der christlichen Gemeinde, eine ihrer Einsicht in das Wesen der Ehe entsprechende Ehezucht unter allen Umständen und in jedem einzelnen Falle gesetzlich zu erzwingen. Die gesetzliche Ordnung hat eine bewahrende und erzieherische Funktion, aber die Ebene des Evangeliums darf mit ihr nicht vermischt oder verwechselt werden.

Damit möchte ich aber zugleich andeuten, daß unsere Überzeugung von der nur begrenzten Leistungsfähigkeit des Gesetzes nicht auf einem falschen Freiheitsideal, sondern auf einer anderen Struktur des ethischen Denkens beruht, als es nach unserer Auffassung in dem naturrechtlich bestimmten Ordnungssystem vorliegt. Vielleicht versteht man von da aus, daß im evangelischen Bereich hin und wieder schon da eine klerikalisierende Gefahr vermutet wird, wo es sich für das römisch-katholische Urteil nur um allgemeinverbindliche naturrechtliche Sachverhalte handelt.

3. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wir in der Welt von heute und in einer pluralistischen Gesellschaft eine größtmögliche Gemeinschaft aller derer suchen müssen, denen es um verantwortliche Gemeinschaftsregulierungen geht. Für eine solche Gemeinsamkeit zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Gesellschaftsbemühung bestehen heute gute Voraussetzungen. Die Praxis zeigt, daß eine Zusammenarbeit in viel größerem Maße möglich ist, als die beiderseitigen theoretischen Grundlegungen vermuten lassen. Aber auch die theoretischen Problemstellungen bewegen sich aufeinander zu. Die größere Aufgeschlossenheit auf seiten der evangelischen Sozialethik für institutionelle Sachverhalte — ohne dabei ein irdisches Ordnungsgefüge zu

verabsolutieren — auf der einen Seite und die größere Berücksichtigung des geschichtlichen, personalen und situationsgemäßen Faktors im Gesellschaftsdenken der römisch-katholischen Moraltheologie auf der anderen Seite führen zu einem überraschend großen Ausmaß an Übereinstimmung in den sozial-ethischen Denkbemühungen.

Ähnliches würde ich für die Annäherung christlicher und sozialistischer Bemühungen um die Ordnung in Staat und Gesellschaft sagen. Je mehr die deutsche Sozialdemokratie den Weg der Entideologisierung gegangen ist, desto stärker ist der ursprüngliche Ansatz des klassischen Marxismus wieder in Erscheinung getreten. An der Wiege des Marxismus hat ohne Zweifel ein echtes humanistisches Pathos gestanden. Der ursprüngliche Ansatz aber wurde um so mehr verschüttet, je stärker die Ideologie ihr Eigengewicht entwickelte. Das Ergebnis des Prozesses einer Entideologisierung aber ist der fortschreitende Zerfall des ursprünglichen Dogmengebäudes. Es bleibt eine Reihe von inneren Kriterien zurück, deren Anwendbarkeit je nach den Erfordernissen der geschichtlichen Situation variabel erscheint. Im Kern aber geht es auch hier um den Menschen, der nicht mehr Objekt eines Dogmas ist, dem vielmehr alle Bemühungen um eine rechte Ordnung in Staat und Gesellschaft helfen sollen, seiner Bestimmung in Freiheit, Gerechtigkeit und Verantwortung zu dienen. Es liegt zutage, daß damit auch eine neue Situation für das Gespräch zwischen Christen und Sozialisten, zwischen christlicher und sozialistischer Motivation aller Gesellschaftsbemühungen entstanden ist.

Es ist mir nicht sicher, ob sich dasselbe auch für das Verhältnis zu den politischen Willensträgern des Liberalismus sagen läßt. Hier hören wir nicht selten unter dem alten Schlagwort der „Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens“ Stimmen, die offenbar die christliche Bindung aus der politischen Entscheidung überhaupt ausscheiden möchten. Manche von uns sehen darin eine Bestätigung der alten Erfahrung, daß sich der weltanschauliche Liberalismus mitunter besonders intolerant gebärdet. Im ganzen möchte ich hier die Situation als offen bezeichnen, da sich der heutige politische Liberalismus keineswegs mehr mit seiner rationalistischen und aufklärerischen Wurzel identifiziert. Um so wünschenswerter wären auch hier wirksamere und mehr erkennbare Bemühungen um die eigenen geistigen und sittlichen Grundlagen. Es liegt auf der Hand, daß evangelische Sozialethik die Begegnung mit politischen und gesellschaftlichen Zielen des Liberalismus nicht zu scheuen braucht.

## Politische Bildung in einer pluralistischen Gesellschaft in katholischer Sicht

Nach Arnold Bergstraesser erstrebt politische Bildung „eine innere Form der Persönlichkeit, welche befähigt, auf politische Entscheidungsfragen adäquat und zugleich produktiv einzugehen“<sup>1)</sup>. Danach ist politische Bildung Persönlichkeitsbildung. Wenn das so ist, dann ist es selbstverständlich, daß katholischer Glaube und politische Bildung miteinander zu tun haben. Zugleich hat die Gesellschaft, in der Katholiken leben, Anspruch darauf, von diesen zu erfahren, wie sie zur Politik stehen und welche Art von Persönlichkeitsbildung sie innerhalb der eigenen Gruppe betreiben, weil sich jede Bildung so oder so auf die Gestaltung der politischen Ordnung auswirken wird.

Wir wollen versuchen, unter allem Vorbehalt begrenzter persönlicher Sicht, hier eine Antwort zu geben, wobei wir zunächst klären müssen, was mit Politik in Hinsicht auf politische Bildung gemeint ist.

### Das Politische in katholischer Sicht

Über den Begriff der Politik ist viel geredet, geschrieben und gestritten worden. Man wird jedoch sagen dürfen, daß in Hinsicht auf die politische Bildung größere Einigkeit besteht als etwa in der juristischen Staatslehre. Gleichwohl sind auch unter unserem eingeschränkten Zweck die Meinungsverschiedenheiten noch groß genug<sup>2)</sup>.

Die von Carl Schmitt ausgehende Definition der Kontinuierung von Politik durch ein Freund-Feind-Verhältnis darf jedenfalls für den Bereich der politischen Bildung als überwunden angesehen werden. Nach dem letzten Weltkrieg hat in Deutschland in der Theorie der politischen Bildung eine Sicht der Politik Bedeutung erlangt, die in der Harmonie der Menschlichkeit das Wesentliche erblickt und politische Bildung auf Erziehung zu dieser Harmonie aufzubauen trachtet. Gemeint ist die von Oetinger<sup>3)</sup> begründete und später

von Borinski<sup>4)</sup> weitergeführte Lehre von der Partnerschaft, die das Politische mit dem Mitbürgerlichen, also mit dem Sozialen im weitesten Sinne gleichgesetzt hat. Diese Lehre hat sicher ihre große Bedeutung darin gehabt und auch heute noch behalten, daß sie das Politische unmittelbar in der menschlichen Person angesiedelt hat. Für die politische Bildung wurde die wichtige Erkenntnis klar herausgearbeitet, daß menschliche Persönlichkeits-erziehung und politische Bildung nicht gegeneinander stehen, sondern auf derselben Ebene liegen. Gleichwohl wird man sagen müssen, daß diese Lehre das speziell Politische nur zu einem Teil erfaßte, indem sie es mit dem Mitbürgerlichen gleichsetzte, obwohl mitbürgerliches Zusammenleben sehr verschiedene Formen annimmt, von denen die politische Ordnung eine sehr eigenartige ist. So jedenfalls sieht man auf Grund des Verständnisses der katholischen Sozial- und Staatslehre das Politische. Es ist mit dem Sozialen nicht identisch, sondern ein besonderer Teil davon, der spezielle Eigenarten hat. Soziale Bildung hat in der Tradition der katholischen Kirche in den letzten hundert Jahren insbesondere in Deutschland eine hervorragende Rolle gespielt. Erziehung zur Gesellschaft, zur Gestaltung der Rechtsordnung, des Arbeitslebens, der Eigentumsordnung, der Familie ist immer groß geschrieben worden. Vielleicht ist das spezifisch Politische dahinter sogar in einem unzulässigen Maße zurückgetreten, wie in letzter Zeit in Deutschland mehrfach kritisch angemerkt worden ist<sup>5)</sup>. Aber die grundsätzliche Verschiedenheit von allgemeiner sozialer Bildung und speziell politischer Bildung ist wohl nirgends außer Blick geraten. Die politische Ordnung als eine eigene Formation ist immer festgehalten und bekannt worden.

Wenn man danach fragt, was ihr Wesen ist, stößt man im Bereich der politischen Bildung auf eine Reihe von Theorien, die das Wesen

<sup>1)</sup> Arnold Bergstraesser, Politik in Wissenschaft und Bildung — Schriften und Reden, Freiburg/Brsg. 1961.

<sup>2)</sup> Vgl. zum folgenden das vom Verfasser bearbeitete Stichwort „Politische Bildung für Erwachsene“ im Ergänzungsband zum Lexikon der Pädagogik, Freiburg/Brsg. 1964.

<sup>3)</sup> Friedrich Oetinger, Partnerschaft — die Aufgabe der politischen Erziehung, Stuttgart 1953.

<sup>4)</sup> Fritz Borinski, Der Weg zum Mitbürger. Die politische Aufgabe der freien Erwachsenenbildung in Deutschland, Düsseldorf und Köln 1954.

<sup>5)</sup> Vgl. Hans Maier, Politischer Katholizismus, sozialer Katholizismus, christliche Demokratie, und Peter Molt, Katholische Staatslehre und demokratische Ordnung, beide in: Civitas, Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, Bd. I, Mannheim 1962.

des Politischen im Verknüpftsein mit dem Phänomen der Macht gesehen haben. Es seien hier die Namen von Max Weber<sup>6)</sup>, Ludwig Freund<sup>7)</sup> und Heinrich Weinstock<sup>8)</sup> als Beispiele genannt. Es wird heute wie gestern in der katholischen Kirche häufig die Selbstanlage erhoben, das katholische Gesellschafts- und Staatsdenken habe bisher kein Verhältnis zum Phänomen der Macht gefunden; Gardinis Schrift „Die Macht“ wurde denn auch 1952 als ein besonderer Durchbruch angesehen. Bei solchen Klagen hat man wohl nicht genügend beachtet, daß sich die Behandlung des Phänomens der Macht in der katholischen Ethik hinter einer anderen Terminologie verbirgt. Autorität als zu Recht bestehende, sittlich geordnete und beherrschte Macht über andere Menschen ist ein Zentralbegriff allen katholischen Gesellschaftsdenkens. Mißbrauch der Autorität ist der Terminus für die von der Sittlichkeit losgelöste Machtausübung. Autorität und Mißbrauch der Autorität finden aber, wie die katholische Gesellschaftslehre immer gewußt hat, nicht nur im Bereich der Politik statt, sondern ebenso in der Familie, in manchen von der menschlichen Koalitionsfreiheit hervorgebrachten Vereinigungen und geschichtlich bedeutsamen menschlichen Gruppierungen. Darum kann eine Lehre, die von der Macht ausgeht, das Wesen des Politischen nicht spezifisch erfassen.

Eine weitere Richtung versucht, das Politische von der Institution des Staates aus zu erfassen. Dabei wird jedoch heute die staatsbürgerliche Erziehung der Weimarer Republik übereinstimmend kritisiert, weil sie nur die Autoritätsstruktur und die statischen Elemente des Staates in den Blick genommen und dabei ungewollt ein steril verzerrtes Bild des Ganzen aufgerichtet hat. Grabowsky<sup>9)</sup> hat wohl heute in der politischen Bildung die meisten Freunde mit seiner Definition vom Wesen des Politischen als „Staat in Bewegung“. Ohne auf ihm ausdrücklich aufzubauen, gehen heute die meisten Definitionsversuche des Politischen in die gleiche Richtung.

Das katholische Denken hat in demselben Sinne das Wesen des Politischen immer mit dem Phänomen des Staates mehr als mit dem der Macht oder des Sozialen verbunden ge-

sehen. Allerdings neigt sie nicht dazu, die „Bewegung“ im Staat ausschließlich als das eigentlich Politische zu sehen. Sie sieht im demokratischen wie im anders geordneten Staat das Element der Bewegung als eines an, was neben dem anderen, dem statischen Element zu sehen ist. Auch der demokratische Staat, der Staat in der pluralistischen Gesellschaft, der Staat in einer Gesellschaft mit vielerlei treibenden Gruppen und Verbänden, bleibt Staat mit natürlichem Autoritätsanspruch und darauf aufbauenden Ordnungs- und Bewahrungsaufgaben. Auch der demokratische Bürger muß sein „produktives Eingehen“ auf die Politik im Sinne von Arnold Bergstraesser häufig in der Anerkennung der beharrenden Ordnung leisten, nämlich im Gehorsam. Zweifellos ist diese Seite der Einordnung des einzelnen in den staatlichen Verband in der katholischen Staats- und Soziallehre des 19. Jahrhunderts vielfach überbetont worden, und man hat das Element der geschichtlichen Entwicklung, der Dynamik, zu wenig gesehen. Heute aber wird man sagen dürfen, daß in der katholischen politischen Ethik die Überbetonung des Statischen entschwunden und einer ausgependelten, gleichen Beurteilung von Statik und Dynamik in der Politik gewichen ist. Ob eine solche Ausgeglichenheit auch im allgemeinen in Deutschland festzustellen ist, bleibe dahingestellt.

Damit haben wir eine erste Begriffsbestimmung des Politischen aus dem Geiste des katholischen Gesellschaftsdenkens heraus angezielt. Das Wesen einer sittlich normativ gebundenen Sicht des Politischen ist damit jedoch noch nicht getroffen.

Wenn heute innerhalb der politischen Wissenschaften Theoretiker wie Eric Voegelin<sup>10)</sup>, Dolf Sternberger<sup>11)</sup> und Wilhelm Hennis<sup>12)</sup>, von verschiedenen Voraussetzungen herkommend, gleichermaßen eine normative Sicht des Politischen wieder begründen wollen, dann kommt das dem katholischen Denken vom Wesen der Politik eminent entgegen. Voegelin knüpft bekanntlich ebenso wie Wilhelm Hennis an der aristotelischen Tradition an, die für die katholische Staatsphilosophie im Mittelalter wie in der Neuzeit immer Besonderes bedeutet hat, und zwar in der Form, in der sie seit Thomas von Aquin mit dem christlichen Denken verbunden worden ist. Dolf Sternberger hat für den Begriff des Politischen unmittelbar Thomas von Aquin herangezogen

<sup>6)</sup> Max Weber, Politik als Beruf, in: Gesammelte politische Schriften, Tübingen 1958.

<sup>7)</sup> Ludwig Freund, Politik und Ethik. Möglichkeiten und Grenzen ihrer Synthese, Gütersloh 1961.

<sup>8)</sup> Heinrich Weinstock, Die politische Verantwortung der Erziehung in der demokratischen Massengesellschaft des technischen Zeitalters, Schriftenreihe der Bundeszentrale für Heimatdienst, Heft 33, Bonn 1958.

<sup>9)</sup> Adolf Grabowsky, Die Politik. Ihre Elemente und ihre Probleme, Zürich 1948.

<sup>10)</sup> Eric Voegelin, Die neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung, München 1959.

<sup>11)</sup> Dolf Sternberger, Begriff des Politischen, Frankfurt/Main 1961.

<sup>12)</sup> Wilhelm Hennis, Politik und praktische Philosophie, Neuwied 1963.

und im Anschluß daran die teleologische Bindung der Politik an das Ziel des Friedens als das Wesentliche angesehen. Damit nähert man sich der in der Lehrtradition der katholischen Kirche stets festgehaltenen Grundorientierung der Politik am Ziel des Gemeinwohls. Sie ist das Entscheidende im katholischen Denken. Über den katholischen Gemeinwohlbegriff wird später noch eingehender zu reden sein. Wenn man heute in der politischen Wissenschaft in der Theorie der politischen Bildung bei Hennis ebenso wie bei Sternberger wieder teleologische Gesichtspunkte als den Schwerpunkt des Wesens des Politischen in das Spiel bringt, nähert man sich der Sache nach an katholische Sozial- und Staatslehre an. Man gibt damit zugleich dem „Staat in Bewegung“ eine Richtung. Man eröffnet ein Gespräch mit der Sozialphilosophie, das auch neue Fragen an die christliche Ethik stellt. Die Frage, was z. B. Friede ist, woraus er im einzelnen besteht und wie er unter Menschen zu verwirklichen ist, kann nur unter Einschluß des Gesprächsbeitrages jener ethischen Grundhaltungen beantwortet werden, die in der zum Frieden strebenden Gesellschaft verwurzelt sind und zugleich für alle Menschen verstehbar gemacht werden können, die in dieser Gesellschaft leben. In diesem Sinne, als Beitrag der katholischen Kirche zum Gespräch über den teleologischen Wesenskern der Politik, kann auch wohl eine solch offizielle Äußerung des Papstes wie das politische Rundschreiben „Pacem in terris“<sup>13)</sup> Johannes' XXIII. verstanden werden, das als erstes Rundschreiben in der Tradition der katholischen Kirche ausdrücklich an alle „Menschen guten Willens“ gerichtet ist und nicht ohne Grund die Bezeichnung „Friedenszyklika“ angenommen hat.

Dieselbe Haltung der Gesprächsbereitschaft mit der Welt zeigt schließlich die erste Enzyklika Pauls VI. vom 6. August 1964<sup>14)</sup>, die sich ausdrücklich dem Thema des Dialogs der Kirche mit der Welt gewidmet und die Adresse „universis bonae voluntatis hominibus“ übernommen hat.

Mit dieser Definition der Politik nach katholischer Lehre haben wir zugleich einige Positionen in der heutigen politischen Theorie umrissen, nicht um darzutun, daß sich nun in unserer Gesellschaft das Denken auf die Grundlagen der katholischen politischen Ethik zu bewegt, sondern mehr, um daran im Wege der Unterscheidung die Sicht der katholischen

Kirche aufzuzeigen. Wir kommen zu dem Ergebnis, daß unsere heutige pluralistische Gesellschaft mit dem katholischen Denkanatz zusammen leben und zusammen denken kann. Die katholische Sozialethik ist in unserer pluralistischen Gesellschaft realisierbar geblieben und ein Faktor eines auf die Sache bezogenen Gesprächs geworden.

Wenn auch manche Vorurteile und Voreingenommenheiten hier und da noch mitspielen, so darf die Situation im gesamten doch als nüchtern abgeklärt angesehen werden, besonders, wenn man etwa unsere Zeit mit der von vor 70 oder 80 Jahren vergleicht. Als Johannes XXIII. im Jahre 1961 sein Sozialrundschreiben „Mater et magistra“ und später seine politische Enzyklika „Pacem in terris“ verkündete, war die gesamte Welt, die guten Willens ist, sehr aufgeschlossen zuzuhören, was der Papst zur Ordnung dieser Gesellschaft und zur Herstellung des politischen Friedens zu sagen hatte. Als vor mehr als 70 Jahren dagegen Leo XIII. als Schlußstrich seines großen staats- und sozialetischen Verkündigungswerkes die Sozialenzyklika „Rerum novarum“ vorlegte, war die Welt keineswegs so offen dafür, sondern in großen Teilen von vornherein mit dem Vorurteil belastet, die katholische Kirche sei eine Kraft von gestern und könne darum zur Gestaltung des Heute von vornherein nichts Vernünftiges anzubieten haben.

### Was ist christliche Politik?

Nach diesen kurzen Ausführungen zu dem, was Politik ist, ist nun die Frage nach dem spezifischen Gehalt einer christlichen Politik zu stellen, wie sie in der katholischen Kirche verstanden wird. Es dürfte selbstverständlich sein, daß es sich bei den nachfolgenden Ausführungen niemals um die Darstellung einer amtlich festgelegten Auffassung handeln kann. Es wird vielmehr versucht, aus der päpstlichen Lehre und der katholischen Sozial- wie Staatsphilosophie einen Extrakt der *communis opinio* zu ziehen, dem man aber ruhig in allen Einzelheiten und in jeder Einzelheit, besonders auf Grund persönlicher Gewissenshaltung, widersprechen kann.

Fangen wir mit dem an, was christliche Politik nach katholischer Auffassung nicht sein kann und nicht sein darf<sup>15)</sup>.

Christliche Politik ist nach katholischer Auffassung zunächst keine Politik, welche die Maßstäbe ihres politischen Tuns direkt oder

<sup>13)</sup> Johannes XXIII., *Pacem in terris*, Herder-Bücherei, Bd. 157.

<sup>14)</sup> Paul VI., Die Enzyklika *Ecclesiam suam*, in: Herder-Korrespondenz, 186. Jg. 1963/64, Nr. 12, S. 567.

<sup>15)</sup> Vgl. zum folgenden vom Verfasser: *Christliche Politik*, Schriftenreihe Freiheit und Ordnung, Heft 21, Mannheim 1963.

gar ausschließlich aus dem Evangelium des Neuen Testaments zu nehmen versucht. In ihrer Unmittelbarkeit mag diese Feststellung zunächst überraschend sein und gar den Schluß nahelegen, also sei dann überhaupt christliche Politik ein Widerspruch in sich.

Diese Schwierigkeit löst sich aber sofort auf, wenn wir bedenken, daß Politik Gestaltung des Diesseits ist. Es darf nicht übersehen werden, daß das Neue Testament den Christen nicht außerhalb der bestehenden weltlichen Ordnung stellt, sondern den Menschen durch die Gnade zugleich auf eine weitere, neue Ebene hinaufhebt. „Nicht zum Auflösen, sondern zum Erfüllen bin ich gekommen“ (Matth. 5, 18), heißt es gerade in der Bergpredigt, die so oft Ausgangspunkt für solche Christen ist, welche mit dem Geist der Nächstenliebe allein die menschliche Ordnung gestalten wollen. Also ist kein Platz für alle Auffassungen, die glauben, das Evangelium gegen die irdischen Wirklichkeiten ausspielen zu können. Christliche Politik ist kein bequemer Weg, auf dem man es sich leisten kann, die Sachgerechtigkeit und Eigengesetzlichkeit der politischen Gestaltung gering zu erachten oder gar ganz links liegen zu lassen. Christliche Politik streicht im Gegenteil nichts ab von dem, was zur Eigenart und zum Wesen des Politischen gehört. Sie nimmt etwas hinzu, was das Ganze durchstrahlen und durchformen soll. Wie sich das im einzelnen auswirkt, davon später. Wir werden feststellen, daß eine Umordnung des Ganzen erfolgt, ohne daß die Eigengesetzlichkeit der Politik Schaden leidet.

Christliche Politik ist weiter keine Gruppenpolitik der Christen gegen die Nichtchristen. Das müßte sich eigentlich schon aus dem Vorgegangenen ergeben haben. Wenn christliche Sicht der Politik nichts wegnimmt, sondern eine neue Formkraft in das Ganze einbringt, dann sind die Ergebnisse auch immer für das Ganze gedacht und aus dem berechtigten Anspruch des Ganzen selbst entwickelt. Darum braucht der Nichtchrist keine Angst zu haben, daß er mittels einer Politik von Christen, die auch über sein politisches Schicksal mitbestimmen können, unversehens in ein christliches Leben eingeordnet werde, ohne es zu wollen. Also sind auch christliche Politik und weltanschaulich pluralistische Gesellschaft zwei Erscheinungen, die sich im Blick eines katholischen Politikers nicht zu stoßen brauchen. Er macht für das Ganze Politik, er kann und soll die soziale Wirklichkeit ganz so, wie sie ist, zur Kenntnis und zum Ausgang seines Tuns nehmen. Er fühlt sich selbst jedoch nach einer Wirklichkeit zudem verpflichtet, von der ein Nichtchrist nichts weiß oder gar nichts wissen will. Warum

sollte man bestreiten, daß dem christlichen Politiker das Lebensrecht des Christen innerhalb der ganzen Ordnung ein besonders wesentliches Anliegen ist. So wie jeder Politiker, wenn er für das Ganze Politik zu machen sucht, alle mit einbezieht und doch besonders an das Recht der Menschen denkt, die in ähnlicher Lage sind oder aus gleicher Lage kommen wie er, so wird der Christ besonders an die Berücksichtigung des Lebensrechts der Christen denken, selbstverständlich unter voller Berücksichtigung des Lebensrechts aller anderen. Das hat eine ganz konkrete Folge. Der Politiker, der Christ ist, kennt die Kirche und sieht sie als eine Größe im gesellschaftlichen Geflecht an, der die Politik ebenso wie allen anderen gesellschaftlichen Größen Gerechtigkeit widerfahren lassen muß.

Christliche Politik ist schließlich kein Abzeichen, das sich solche Politiker anheften, die sich mehr dünken als ihre Kollegen. Jeder, der weiß, daß Christentum auf dieser Erde ein Anspruch an den Menschen ist, der über das Natürliche hinausgeht und vom einzelnen in aller Regel nicht vollkommen erfüllt wird — obwohl der Anspruch dahin geht —, der sollte eigentlich dem Mißverständnis nicht erliegen, eine bequeme Besserstellung in dem Prädikat des Christlichen zu sehen. Ein Staatsmann, Politiker, eine Partei, eine Gewerkschaft, die sich nicht nur als Christen bekennen, sondern christlich nennen, dürfen diese Bezeichnung niemals als erhöhten Anspruch zu eigenen Gunsten mißverstehen, sondern immer nur als eine erhöhte Anforderung an sich selbst betrachten. Man unterstellt sich damit, unbeschadet der voll anerkannten sachlichen Anforderung an den Staat, an die Politik, an Parteien, an Gewerkschaften, noch einem zusätzlichen Anspruch öffentlich und setzt sich auch weiteren Maßstäben der Kritik aus. Wer einmal in einer schwierigen Situation gestanden hat und sich dabei mit christlichem Maßstab kritisieren lassen mußte, weiß, was das bedeuten kann. Ob sachliche Meinungsverschiedenheiten unter Freunden die Entscheidung erschweren, ob Meinungsverschiedenheiten über Persönlichkeiten bestehen, wenn im Kampf mit Gegnern einmal hart gefochten werden muß und die Leidenschaft irgendwo über die Stränge schlägt, immer muß man sich leicht entgegenhalten lassen: „Das will ein Christ sein“. Indem der Politiker die Bezeichnung christlich für sich in Anspruch nimmt, fordert er zur Kritik seines Tuns mit gerade diesem Maßstab auch heraus und legt ihn selbst an sich an. Wenn wir diese Bemerkungen darüber, was christliche Politik nicht ist und nicht sein soll, in eine Aussage zusammenfassen wollen, dann

können wir etwa sagen: Christliche Politik ist keine Sonderpolitik von oder für Christen; sie soll und will vielmehr dem Gesamtbereich dessen, was zur Politik gehört, einen eigenen Geist und ein eigenes Ziel hinzugeben, ohne seine Eigenständigkeit anzutasten oder gar aufzulösen.

Nach dem, was denn im einzelnen eine christliche Politik Besonderes in die Politik einbringt, haben wir jetzt zu fragen.

### **Im Mittelpunkt der Mensch**

Die Politik ist ihrem Wesen nach ein Teil der Weltgestaltung, und zwar jener, welcher die Ordnung der im Staat zusammenlebenden Menschen betrifft, soweit diese Ordnung planbar ist und mit den dem Staate adäquaten Mitteln der äußeren Ordnung für alle als Teile des Ganzen hergestellt werden kann.

Das ist zwar keine exakte Begriffsbestimmung, gibt aber doch wohl einen wesentlichen Grundzug des Politischen wieder. Wenn Politik so „Weltgestaltung“ ist, dann wird das Grundverständnis eines jeden Menschen, das er von der Welt, ihrer Herkunft, ihrer Ursache, ihrem möglichen Ende und ihrem Ziel hat, auch immer Ausgangspunkt seines Verständnisses der Politik sein, mag er das zugeben oder auch nicht. Ist jemand von einem in Weisheit und Überlegenheit gesetzten Anfang der Welt überzeugt, wie der Christ ihn in der Schöpfung sieht, so wird er bei der Gestaltung der äußeren Ordnung mit dem Mittel der Politik bewußt und unbewußt auch auf diesem Gebiete nach Seinsgesetzen, nach Strukturprinzipien des Ganzen fragen und diese suchen. Er wird immer zu fragen geneigt sein: Wie muß dieses oder jenes richtig geordnet werden? und nicht nur: Wie ist es am zweckmäßigsten oder am einfachsten zu regeln?

Lehnt jemand hingegen einen sinnvoll und in Weisheit gesetzten Anfang der Welt ab oder ist es ihm gleichgültig, wie es sich damit verhält, dann wird er eher dazu neigen, in der Politik nur ein aufregendes und folgenreiches Spiel zu sehen, dessen Inhalt ihn manchmal weniger interessiert, als es die Ablaufgesetze und der Erfolg tun.

Der Christ geht von der Schöpfung der Welt durch Gott aus und hat damit einen wesentlichen Ausgangspunkt für Weltgestaltung und Politik gewonnen. Er will der Welt „gerecht“ werden, d. h., nicht gegen die in die Schöpfung gelegten Grundgesetze verstoßen, sondern diese entdecken und klar zum Ausdruck bringen.

Was wir jetzt allgemein über die Welt sagen, gilt natürlich in besonderem Maße vom Menschen. Was jemand vom Menschen denkt, das bestimmt seine Politik. Sieht er den Menschen als eine Person an, über die niemand anders als letztlich Gott verfügen kann, dann sind ihm die Rechte dieses Menschen selbstverständlicher Ausgangspunkt und ebenso selbstverständliche Grenze aller Politik. Geht er dagegen etwa von einer nur stufenmäßigen Unterscheidung des Menschen vom Tier aus, dann kann ihm das Menschenrecht nur allzu leicht zeitgebunden und veränderlich erscheinen oder nur als ein nützliches Mittel, um den Kampf des einen Menschen gegen den anderen in sinnvolle und friedliche Grenzen zu verweisen.

Der Christ kennt den Menschen als von Gott geschaffenes Wesen mit einem Persönlichkeitskern, der einen jeden von uns letztlich allein vor dem Schöpfer verantwortlich sein läßt und ihn im letzten über jede planbare, von Menschen gemachte Ordnung erhaben macht. Damit ist der Mensch für den Christen Mittelpunkt und Ziel aller Weltgestaltung einschließlich der Politik und weist dieser zugleich souverän ihre Grenze an. Dieses sogenannte Personalitätsprinzip ist leicht ausgesprochen, aber schwer zu verwirklichen. Es hat nichts mit ideologieverdächtigem Menschenbild zu tun, sondern ist in allen geschichtlichen Situationen von Menschen und Völkern gleich wahr. Seine Bedeutung liegt wohl weniger in den daraus zu schlagenden Münzen kleiner politischer Einzelziele. Es bestimmt vielmehr das große Gesamtziel der Politik eindeutiger. Wenn heute, wie wir sahen, z. B. die Rede davon ist, daß das Ziel aller Politik der Friede ist, dann wird für den Christen kraft seines Wissens vom Menschen eindeutiger, welche Maßstäbe dieser Friede von der Personqualität der Menschen erhält, wie er unter Menschen beschaffen sein muß und wie er nicht beschaffen sein darf, wenn er dem Anspruch standhalten will, human zu sein.

Der Christ weiß aber auch, daß der Mensch seinem Wesen nach auf Ergänzung mit anderen angelegt ist. Das führt die katholische Soziallehre zu dem Grundsatz der Solidarität; im sogenannten Solidaritätsprinzip wird die gegenseitige Verbundenheit der Menschen und aller sozialen Gruppen und Vereinigungen als ein Grundprinzip allen Gesellschaftslebens gesehen. Kraft seiner vom Schöpfer in ihn gelegten Sozialanlage ist der Mensch immer und überall auf die Familie und den Staat hin angelegt und kann außerdem kraft eben dieser Sozialanlage viele weitere menschliche Zusammenschlüsse stiften, die zusam-

men mit Familie und Staat die Gesellschaft freier Menschen ergeben.

Solidarität und Politik stehen ebenso wie Personalität und Politik in einem teleologischen Grundbezug. Trotz der Wesensmitte der Personalität des Menschen hat die Politik Ordnung des Ganzen zu sein, die dem einzelnen im Grunde Hilfe bietet, indem sie ihm zum Wohle des anderen und zum Wohle eines Ganzen, dessen Ordnung auf alle positiv zurückwirkt, auch Opfer abverlangt.

Überdies weiß der Christ, daß Familie und Staat von Gott mit einer Autorität ausgestattet sind, die auf den Schöpfer selbst zurückgeht. Da Gott den einzelnen Menschen frei und letztlich nur ihm verantwortlich geschaffen hat, kann eine rechtmäßige Autorität, die verbindlich über den Menschen gesetzt ist, ohne daß er sich ihr im Grunde entziehen kann, zu Recht nur dann bestehen, wenn sie von Gott in die Freiheit des Menschen hineingestiftet wurde und damit auf den zurückgeht, dem der Mensch sein Dasein und seine Freiheit verdankt. Muß so die naturgegebene Autorität von Familie und Staat auf Gott zurückgehen, dann ist sie für den Menschen in hohem Maße verbindlich.

Diese christliche Lehre vom Wesen des Menschen und von der Begründung der Autorität unter Menschen, von der natürlichen Gegebenheit der Familie und des Staates, hat sehr konkrete Auswirkungen für die Politik.

Sie stellt den Menschen qualitativ über den Staat und alle menschliche Gesellschaft. Daraus folgt für die praktische Ordnung des Ganzen der Grundsatz der Subsidiarität. Er besagt, daß alle gesellschaftliche und staatliche Tätigkeit als „subsidium“, als Hilfe für den Menschen verstanden werden muß und darum sinnvollerweise dann einsetzen muß — nicht früher und nicht später —, wenn der Mensch sich als hilfsbedürftig erweist. Um die Freiheit der Person dabei nicht über Gebühr einzuschränken, soll möglichst „Hilfe zur Selbsthilfe“ geleistet, der Mensch also in den Stand gesetzt werden, sich von der gesellschaftlichen und staatlichen Hilfe wieder frei zu machen, statt sich an sie zu binden. Wo Hilfe zur Selbsthilfe nicht ausreicht, sollen möglichst solche Wege beschritten werden, die Selbstverantwortlichkeit und Freiheit nach Gebühr zum Tragen bringen. Nächste Träger der Hilfe für den Menschen sind kleine Lebenskreise, in denen er steht: Familie, Vereine, Gemeinde, durch freien Entschluß der Menschen zustande gekommene caritative Verbände usw. Wird dem Menschen von Menschen seiner persönlichen Wahl geholfen, die bei dem Katholiken ebenso wie bei dem Nichtkatholiken auf Menschen seines Glaubens fal-

len kann oder auch nicht, dann ist die Hilfe mit möglichst wenig Verlust an Freiheit erkaufte.

Das also etwa meint das vielberufene, manchmal allzu magisch beschworene und vor allem häufig als technische Regel mißverstandene Subsidiaritätsprinzip, das der Sache nach, ohne daß unbedingt auch das Wort genannt sein muß, immer ein Grundprinzip christlicher Politik in katholischer Sicht wie überhaupt sachgerechter und humaner Politik sein wird, da die Freiheit und die Selbstverantwortung des Menschen immer respektiert werden müssen, und zwar nicht nur in der Theorie, sondern vor allem in der Praxis der gesellschaftlichen Freiheit für den einzelnen Menschen, der Bewegungsspielraum für seine Entscheidungen behalten muß.

Diese Seite des Subsidiaritätsprinzips wird in ihrem Sinngehalt häufig herausgestellt. Weniger herausgestellt wird die Tatsache, daß darin auch ein bestimmter Gesellschaftsbegriff beschlossen liegt. Die Gesellschaft des Subsidiaritätsprinzips ist eine solche, zu der Einzelpersonen, Familien, frei gestiftete Zusammenschlüsse und menschliche Gruppierungen zusammen mit dem Staat als ebenbürtige Partner gehören, die Anspruch auf Berücksichtigung ihrer Existenz haben. Der Staat gehört zu dieser Gesellschaft hinzu, steht nicht neben ihr oder gar im Gegensatz dazu. Politik ist Formung der Gesellschaft zu ihrer eigenen Ordnung mit dem Willen, dem Gewachsenen, dem historisch Gewordenen möglichst wenig Gewalt anzutun.

Wie der Christ so den Menschen mit dem Grundsatz der Subsidiarität qualitativ eindeutig über den Staat und die übrigen gesellschaftlichen Gruppierungen stellt, ebenso eindeutig stellt er im Rahmen der Gesellschaft auch die Familie und den Staat qualitativ über die freien Ausprägungen der menschlichen Sozialanlage, die Vereine und Zusammenschlüsse, die nicht von der Natur schon im Menschen mitgedacht sind, sondern ihre Existenz in hohem Maße der menschlichen Freiheit und dem Ermessen verdanken. Familie und Staat sind natürliche Gemeinschaften. Sie können beide nicht entfallen, solange Menschen auf der Erde leben. Diese Tatsache gibt beiden gleiche Würde. Sie bewahrt davor, daß man mit Hilfe der einen Gemeinschaft die andere ausschalten oder herabsetzen will. Sie weist dem Staat eine eindeutige Grenze seiner Eingriffsrechte in Rechte der Familie an. Der Gedanke der Subsidiarität muß zudem dazu führen, daß die Familie trotz gleicher Würde mit dem Staat in der praktischen Hilfe für den Menschen den Vorrang hat, weil sie die Hilfe

freier, persönlicher und menschlicher leisten kann.

Die Würde der Familienautorität und der Staatsautorität ist in Gott verankert. Das muß der Ausgangspunkt der Haltung eines jeden Christen auch zum Staat sein, mag er politisch interessiert sein oder auch nicht. Die unmittelbaren Auswirkungen dieses sehr allgemeinen Tatbestandes sind nicht zu übersehen. Staatliche Strafgewalt findet von hier aus eine Grundbeurteilung, die sich von der anderer politischer Grundanschauung wesentlich unterscheiden kann, ebenso wie etwa Familienlastenausgleich.

Die Würde des Staates ist zugleich auch seine Grenze. Da man dem Staat, dessen Autorität auf Gott zurückgeht, gehorchen muß, nicht nur „um der Strafe, sondern um des Gewissens willen“ (Röm. 13,5), wie es der Apostel lehrt, ist ein Wort des anderen Apostelfürsten auch gegenüber einem Staat von Bedeutung, der die durch die Autorität Gottes und seine Weltordnung gegebene Machtbegrenzung mißachtet: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg. 5,29).

Die christliche Lehre von der Würde der Staatsgewalt hat darum schon von den Anfängen des Christentums im alten Rom bis heute stets eine Lehre vom berechtigten Widerstand gegen die maßlose, sich total setzende Staatsgewalt im Gefolge gehabt, die in unseren Tagen für den Widerstand gegen Hitler besonders aktuell geworden und es bis heute geblieben ist.

Der Widerstand, der in der Freisetzung des eigenen Gewissens von den ungerechten Staatsbefehlen besteht, ist unmittelbar in dem Vorrang der sittlichen Grundordnung der Welt vor einer damit im Widerspruch stehenden, nur menschlichen Ordnung zu sehen. Das Gewissen steht frei zu Gott, auch wenn die Welt in Irrtum, Verblendung oder böser Tat anderes möchte.

Der aktive Widerstand, der die politische Ordnung um jeden gerechten Preis umgestalten will, ist nicht so sehr im Personalitätsprinzip, sondern mehr in der Solidarität des Menschen mit seiner politischen Ordnung begründet. Maßgebend ist für die katholische politische Ethik der Grundgedanke, daß Widerstand nicht Revolte eines einzelnen gegen eine Gesamtordnung ist, sondern Stiftung dieser Gesamtordnung selbst, wenn sie sich hat pervertieren lassen und darum eine radikale Neuorientierung mit ungewöhnlichen Mitteln erfahren muß. Wie diese ungewöhnlichen Mittel im einzelnen beschaffen sind, wo die Grenzen eines ethisch verantwortlichen Widerstandes liegen, vermag hier in der Kürze nicht dargestellt zu werden.

So sind einige praktische Folgen aus der christlichen Sicht vom Wesen des Menschen angedeutet, die bei einer grundsätzlich anderen Sicht vom Wesen des Menschen nicht in gleicher Weise gegeben sind. Aber man dürfte schon hier einsehen können, daß alle bisher behandelten Aussagen über eine Politik in katholischer Sicht nicht ausschließlich dem Katholiken oder dem getauften und glaubenden Christen offenstehen. Politik ist Weltgestaltung und den Gesetzen des Diesseits unterworfen, sagten wir schon. Sie muß sich auch mit dem Argument aus dem Diesseits, mit der Vernunft einzulassen bereit sein und sich vor der kritischen Vernunft des anderen ausweisen. Der andere ist nur dann in der Lage, zuzustimmen und in ein kritisches Gespräch einzutreten, wenn ihm das Argument aus dem Diesseits entgegentritt, das ihm entspricht. Das Argument aus dem Glauben tritt für den Christen bekräftigend hinzu und wird vor einer letzten Instanz für ihn allein wichtig; es kann aber nie das Argument aus der Vernunft ersetzen oder ersparen.

Aber der Christ kennt nicht nur Wesen und Würde des Menschen, er kennt auch seine Grenzen.

### **Realismus gegen Utopie**

Der Christ weiß um die erste Sünde, um die Verführbarkeit und Schwäche des menschlichen Strebens, um die Begrenzung und Verdunklung der Vernunft, um die Unmöglichkeit, auf dieser Erde Vollendung und Harmonie zu finden. Diese Kenntnis der Erbsünde bewahrt den Christen vor übertriebenen Hoffnungen an die Politik und an den Fortschritt. Sie bewahrt ihn vor der „Utopie“, vor einem Wunschbild von vollständiger, durchkonstruierter, fehlerfreier Ordnung, die in der Zukunft liegt. Die Utopie ist eine im politischen Denken häufig aufgetretene und wirksam gewordene Vorstellung, die manchen Menschen Entschlußkraft zum Handeln vermittelt. Es wird auch heute noch hin und wieder eine Lanze für sie gebrochen. Man sagt, nur oder auch aus der Utopie könne sich politischer Fortschritt ergeben, wenn sie auch niemals voll und ganz Wirklichkeit werden könne. Aber die Utopie hat eine selten beachtete Nebenwirkung, die sich als gefährlich für die Politik erweist. Wer ihr verfällt, distanziert sich zugunsten des vollkommenen Zukunftsbildes zwangsläufig von der unvollkommenen Gegenwart und verliert das Verhältnis des ungezwungenen Umgangs mit ihr ebenso wie zu den Enttäuschungen und Menschlichkeiten des Alltags, der für den Politiker wesentlich ist. Vor einer solchen Utopie also ist der Christ durch die Kenntnis der Erbsünde bewahrt. Für ihn ist



klar, daß es nie ein Paradies auf Erden geben wird.

Gleichermaßen bewahrt ist der katholische Christ aber durch sein Wissen von der Schöpfung auch vor einer einseitigen Betonung der Mängelseiten des Menschen, wie sie Theorien und Politiker des unbegrenzten Machtstaats oft erfüllt hat. Gegen solche pessimistischen Lehren wehrt sich das christliche Wissen um die menschliche Person.

Jenseits von Utopie und Pessimismus liegt der Realismus, die tatsächliche Annahme des Gegebenen ohne Wunschbilder, welcher die echte Politik bestimmt und immer bestimmt hat. Der katholische Christ versucht, eine jede gegebene Staatswirklichkeit zunächst einmal zum Ausgangspunkt der Politik zu machen und stößt sich einmal nicht an Formfragen. Der Katholizismus hat die Lehre von der sittlichen Neutralität der Staatsformen begründet; sie besagt, daß ein jeder Staat nach dem Inhalt dessen, was er von Gerechtigkeit und Ordnung verwirklicht, beurteilt werden muß, und nicht nur nach der äußeren Form, ob Monarchie, ob Demokratie, sittlich beurteilt werden darf. Er hat auch die Christen immer angehalten, etwa nach Revolution und Umsturz die neue Regierung anzunehmen, soweit sie inhaltlich gerecht regiert. Mit einer solchen Annahme ist natürlich keine Billigung vorangegangenen Unrechts verbunden. Das Unrecht der Vergangenheit soll jedoch nicht zu neuer Unruhe in der Zukunft führen. Eine solch nüchterne politische Haltung hängt mit dem Wissen um menschliche Begrenztheit und Unvollkommenheit unmittelbar zusammen und gibt die entschiedene Kraft, das Unrecht um des Unrechts willen zu bekämpfen, dem rechten Inhalt in der Politik aber unabhängig von persönlichen Gefühlen unverzögert seinen Lauf zu lassen.

Wer dagegen meint, der Mensch sei nur gut und nur zum Guten fähig, auch wer meint, die Menschheit sei in sich verderbt und ohne den Glauben zu nichts Gutem fähig, wird die Realität der Politik verfehlen.

So ist die Frage „Was ist der Mensch?“ für die Politik im Grunde entscheidend.

Aber auch die Sicht des Ziels allen Menschenlebens hat für die Politik Bedeutung. Weiß man mit den Christen vom ewigen Ziel des Menschen nach dem Tode und zugleich vom Gericht des irdischen Tuns, in das die menschliche, persönliche Verantwortung vor Gott einmündet, dann wird man für die freie, ungehinderte Ausübung der Religion und für die volle Gewissensfreiheit eines jeden auch in gesellschaftlichen, politischen Handlungen eine tiefe, innere Zustimmung mitbringen. Sieht man dagegen den Menschen nur als We-

sen, dessen Ziel auf der Erde beschlossen ist, dann kann man von der Bedeutung der gleichen Rechte nicht ebenso tief überzeugt sein, mag man sie auch verstandesmäßig anerkennen und bejahen.

### **Ziel der Politik ist das Gemeinwohl**

Diese kurzen Striche haben uns erkennen lassen, was christliche Politik nach katholischer Auffassung bedeutet: Für den Christen ist ein besonderer sinnvoller Ausgangsrahmen der Politik gegeben, der aus einer bestimmten Sicht vom Wesen und von der Würde wie vom Ziel des Menschen folgt. Dieser Ausgangsrahmen läßt auch den Sinn allen politischen Tuns erkennen: Es kommt darauf an, mit Hilfe der gegebenen Familien- und Staatsautorität möglichst einem jeden Menschen seine sittliche Freiheit zu sichern und ihn zur Erfüllung seiner Sozialanlage in einem geordneten Zusammenleben zu führen. Dieser Ausgangsrahmen ist schließlich insofern menschlich, als er der vernünftigen Diskussion mit jedermann offensteht und darauf angewiesen ist.

Das geordnete Zusammenleben, das der Politik besonders aufgegeben ist, heißt Gemeinwohl. Es hat im wesentlichen folgende Züge<sup>16)</sup>:

Das Gemeinwohl ist Wohl von Menschen. Darum sind alle Aussagen über das Wesen und die Natur des Menschen wesentliche, untrennbare Bestandteile des Gemeinwohls. Dieses hat also eine feste ontologische, d. h. im objektiven Sein verwurzelte Grundlage. Gemeinwohl kann nie gegen die Natur des Menschen verwirklicht werden; es kann auch nicht auf wesentliche Eigenarten des menschlichen Daseins auf Dauer verzichten oder solche vernachlässigen.

Mit der Verwurzelung des Gemeinwohls in der objektiven Seinsstruktur des Menschen ist dem Mißverständnis vorgebeugt, das Ziel der Politik sei schon dann verwirklicht, wenn die Menschen subjektiv mit der bestehenden Gemeinwohlordnung zufrieden seien. Umgekehrt läßt die Unzufriedenheit der Menschen mit dieser Ordnung nicht sicher erkennen, daß das Gemeinwohl wesentlich verfehlt wird, obwohl die „acceptatio legis“, die Zustimmung der Betroffenen zur gegebenen politischen Ordnung, das Gemeinwohl befestigt und so zu seiner Vollendung hinzugehört.

Das Gemeinwohl muß für Individualität Raum lassen, aber auch besonders die womöglich divergierenden Züge und Ziele des einzelhaften Menschseins zusammenfügen und ord-

<sup>16)</sup> Vgl. dazu vom Verfasser das Stichwort „Gemeinwohl“ im Katholischen Soziallexikon, Innsbruck 1964.

nen. Das Gemeinwohl ist das „Integrationsprinzip“<sup>17)</sup> der Gesellschaft. Es kann nicht einfache Summe der Einzelteile sein, weil die Ansprüche der einzelnen an die Gesellschaft, auch wenn sie sich alle im Rahmen der objektiven Seinsstruktur verhalten, sich widersprechen können. Das Gemeinwohl ist vielfach Ausgleich, Kompromiß, und stellt damit auf einer neuen Ebene die Einheit der Mensch-tumswerte und Mensch-tumsziele her.

Daraus ergibt sich, daß das Gemeinwohl sich nicht zwangsläufig als Folge eines gesellschaftlichen Prozesses, eines Kräfteausgleichs o. ä. ergibt, sondern durch Sachwalter hergestellt werden muß, die sich dem Gemeinwohl als Ziel ihres Handelns verpflichtet wissen. Hier findet alle Gemeinschaftsautorität ihre einsichtige Begründung, mag sie im einzelnen ihrem Wesen nach auf Grund der Schöpfungsordnung ursprünglich bestehen oder auch vom freien Willen des Menschen abgeleitet sein. Vor allem die Staatsgewalt ist als Autorität durch die Natur begründet und somit vom Schöpfer mitgestiftet, zugleich aber im Hinblick auf ihr Ziel durch das Gemeinwohl gerechtfertigt. „Die Existenzberechtigung aller öffentlichen Gewalt ruht in der Verwirklichung des Gemeinwohls“<sup>18)</sup>. Die Autorität kann als Sachwalter des Gemeinwohls die aktive Mitarbeit aller Glieder der Gesellschaft zu Recht beanspruchen, zuvorderst im Gehorsam, nicht nur gegenüber solchen Entscheidungen, die auf Grund der menschlichen Natur unabdingbar getroffen werden müssen, sondern auch für Ermessensentscheidungen innerhalb des zulässigen Rahmens des Naturrechts. Die aktive Mitarbeit der Gesellschaftsglieder besteht darüber hinaus im Mitdenken für das Ganze, indem etwa ein einzelner oder eine Gemeinschaft nicht nur ihr eigenes Wohl ins Auge faßt, sondern das des anderen mitbedenkt und entsprechend handelt. Schließlich muß der einzelne bereit sein, durch eigenes Handeln die Sachwalter des Gemeinwohls zu ergänzen und sich ggfs. als solcher selbst zur Verfügung zu stellen.

Das Gemeinwohl betrifft das Wohl des ganzen Menschen. Darum erschöpft es sich keineswegs in der Ordnung nur etwa des wirtschaftlichen Bereichs, in der gerechten und alle Menschen und Gruppen zufriedenstellenden Verteilung des Sozialprodukts, sondern umfaßt „den Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen oder er-

leichtern“<sup>19)</sup>. Es hat mit allen Lebenswirklichkeiten zu tun, die dem Menschen eignen, also mit dem biologisch-materiellen Bereich in der Verwirklichung der Volksgesundheit, der sozialen Hygiene, mit dem wirtschaftlich-materiellen Bereich in der Verwirklichung einer gerechten Arbeits- und Wirtschaftsordnung; dazu gehört insbesondere der Ausgleich jener Spannungen zwischen Landwirtschaft, Handwerk, Industrie und Dienstleistungen, aber auch zwischen wirtschaftlich verschiedenen gut gestellten Gebieten und Ländern, die nach der Sozialzyklika Johannes' XXIII.<sup>20)</sup> eine wesentliche Seite der modernen sozialen Frage ausmachen. In der Friedenszyklika Johannes' XXIII.<sup>21)</sup> wird daneben die Zugehörigkeit des kulturellen Bereiches zum Gemeinwohl besonders betont. Daß geistiger Austausch, besonders Erziehung und Bildung, das Gemeinwohl wesentlich fördern, und nicht hinweggedacht werden können, ohne daß Gemeinwohl überhaupt entfällt, liegt wegen der Vernunftbegabtheit des Menschen auf der Hand. Die sittlich-moralische Bindung des Menschen gibt weiterhin nicht nur für den privaten Raum des einzelnen, sondern ebenso für das Gemeinwohl Richtschnur und Grenze des verantwortlich Handelnden an und muß andererseits als wertvolles Gut Gegenstand des Schutzes und der Sorge der Gemeinwohlsachwalter sein. Auch der religiöse Sinn des Menschen ist auf das Gemeinwohl hingeeordnet, und dieses braucht die Unterstützung durch die Gottesbindung des Menschen, die ihn seine eigene Natur und Bestimmung wie den jeweiligen Stellenwert der einzelnen menschlichen Werte besonders klar erkennen läßt. Insgesamt gilt es, „unter Einhaltung der rechten Wertordnung den Bürgern sowohl die materielle Wohlfahrt wie auch die geistigen Güter“ zu vermitteln<sup>22)</sup>.

Das Gemeinwohl ist das Wohl von konkret zusammenlebenden Menschen, die am wesentlichsten durch die menschliche Natur verbunden sind, ihre konkrete Einheit miteinander aber aktuell auf der Grundlage bestimmter geographischer, historischer, kultureller, nationaler, soziologischer und zivilisatorischer Gemeinsamkeiten erfahren. Darum kann das Gemeinwohl nicht auf die Verwirklichung des in der Menschennatur immer und überall verwurzelten Rechtes eingeschränkt werden. Dieses Menschenrecht erfährt in der Geschichte sich entfaltende Ausformungen, die nicht überall gleichermaßen vor sich gehen, sondern von

<sup>17)</sup> Georg Wildmann, Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft. Der ethische und ontologische Grundcharakter der Gesellschaftslehre der Kirche, Wien 1961.

<sup>18)</sup> Johannes XXIII., Pacem in terris, Nr. 54.

<sup>19)</sup> Johannes XXIII., Mater et magistra, Nr. 65, Herder-Bücherei, Bd. 110.

<sup>20)</sup> Johannes XXIII., Mater et magistra, Nr. 48, 85.

<sup>21)</sup> Johannes XXIII., Pacem in terris, Nr. 57 ff.

<sup>22)</sup> Johannes XXIII., Pacem in terris, Nr. 57.

kulturellen und historischen Entwicklungen mit abhängen. Darüber hinaus verpflichtet das Gemeinwohl dazu, die in einem Volk historisch gewachsenen Kulturwerte ebenso zu fördern und zur Entfaltung zu bringen wie die grundlegenden Menschtumswerte. Was Johannes XXIII. in bezug auf Form und Ordnung des Staates ausgedrückt hat, gilt allgemein für das Gemeinwohl. Es müssen danach „der augenblickliche Zustand und die Lage eines jeden Volkes in Betracht gezogen werden, die je nach Ort und Zeit verschieden sind“<sup>23)</sup>.

Das Gemeinwohl umfaßt das Wohl der Menschen nur, insoweit sie als Glieder der Gesellschaft zusammenleben. Der Mensch hat als individuelles Wesen einen wesenhaft persönlich zu bestimmenden und damit, vom Gemeinwohl aus betrachtet, privaten Lebensraum. Dieser ist vom Gemeinwohl zu respektieren, wie es etwa in dem ausdrücklichen Bekenntnis zu den Grundrechten des einzelnen Menschen geschieht. Der Raum der Freiheit und Unantastbarkeit der individuellen Rechte der menschlichen Person ist aber nicht nur vom Gemeinwohl ausgespart, sondern hat für dieses eine positive, schöpferische Bedeutung, auf die auch um des Gemeinwohls willen nicht verzichtet werden kann. Die freie, persönliche Entscheidung des Menschen, die im Rahmen der Seinsstruktur des Menschen und seiner sittlichen Ordnung erfolgt, setzt Kräfte für die Ordnung des Gemeinwohls frei, mag es sich um Berufsentscheidung, Eheschließung, einen Vereinsbeitritt, Selbstbildung oder auch um die kleinen Entscheidungen des Alltags handeln, die den Menschen auf das Ganze gesehen viel mehr formen und entfalten als ihm im Augenblick bewußt sein mag.

Unter der so gelegten Voraussetzung ist auch der häufig gehörte Satz zu verstehen, daß das Gemeinwohl dem Einzelwohl vorzuziehen habe. Dieser Satz kann niemals bedeuten, daß das Gemeinwohl von sich aus nach willkürlichem Ermessen den verbleibenden Raum des einzelnen, für sein Einzelwohl zu sorgen, bestimmen und eingrenzen könne. Vielmehr bedeutet er, daß der Mensch speziell in seinen Gliedschaftsfunktionen in der Gesellschaft eben Glied eines Ganzen ist und darum sein Leben insoweit nach der Ordnung des Ganzen ausrichten muß.

Der Politiker und der politisch interessierte Mensch, der vom Gemeinwohl als dem Sinn der Politik ausgeht und bestimmt wird, sieht die Aufgabe der Politik darin, nach Möglichkeit eine ausgeglichene Ordnung unter den Menschen darzustellen. Er hat sich damit ab-

gesetzt von jenen Theoretikern und Praktikern der Politik, die von einem unauflösbaren „Pluralismus“ nicht nur als Gegebenheit und Ausgangslage, sondern auch als Zielzustand der Politik ausgehen. Danach soll nur Spannung, Machtauseinandersetzung, Gegnerschaft, „Freund-Feind-Verhältnis“ die Politik bestimmen und bestimmen können. Demgegenüber sollte der katholische Politiker die pluralistische Ausgangslage verschiedener Weltanschauungen, Standpunkte, Traditionen, Vorstellungen und Interessen als sehr real ansehen, sich auch tief der Freiheit des Menschen verpflichtet und so gehalten wissen, die vorhandenen Spannungen nicht unangemessen etwa durch Zwang zu zerstören. Aber er sieht gerade die Aufgabe der Politik darin, von verschiedenen Ausgangspositionen die Menschen zu einer Einheit zu führen, die für jeden annehmbar ist und doch die Wesensgesetze des Menschlichen nicht außer acht läßt, sondern nach Möglichkeit klar zum Tragen bringt. Der Gemeinwohlbegriff, der die christliche Politik bestimmt, geht also von der Einheit des Staates und des Politischen aus, unterdrückt aber jene Spannungen nicht in unangemessener Weise, die in der pluralistischen Gesellschaft vorgefunden werden.

#### **Der einzelne und die Gesellschaft**

Er ist auch noch durch eine andere Spannung bestimmt, die bereits erörtert wurde, nämlich die Spannung zwischen den einzelnen Subjekten der staatlich geeinten Gesellschaft. Mensch, Familie, Verein, Betrieb, Gemeinde sind solche Subjekte. Sie sind aktive Träger der Sorge für das Gemeinwohl genauso wie der Staat. Der Gemeinwohlbegriff nimmt das Bild einer Gesellschaft nicht an, das die Sozialphilosophie in der Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Sozialismus in den letzten hundert Jahren immer unausgesprochen zugrunde legte, wenn sie sich die Frage stellte: „Was geht vor — der einzelne oder die Gesellschaft?“. Wenn man so fragt, geht man davon aus, daß nur die einzelnen Menschen einer großen, sonst nicht weiter gegliederten Gesellschaft gegenüberstehen. Dem steht im katholischen Gemeinwohlbegriff ein Bild der Gesellschaft gegenüber, das diese Frage nicht annimmt, sondern sich der viel schwierigeren, aber realeren Frage verpflichtet weiß: „Wie kann das vielfältig gestufte und gegliederte Ganze des menschlichen gesellschaftlichen Lebens in einer Ordnung zusammengefaßt und gehalten werden, welche die Verschiedenheit der Glieder nicht zur Sprengkraft des Ganzen werden läßt und doch das Lebensrecht aller Träger gesellschaftlichen Lebens respektiert?“

<sup>23)</sup> Johannes XXIII., *Pacem in terris*, Nr. 68.

In der so formulierten Frage kommt die Spannung zum Ausdruck, die wir hier meinen. Christliche Politik versucht jeweils für die gegenwärtige Stunde eine Antwort zu geben, die für diese Situation tragbar und gültig ist. Sie mißt aber gleichzeitig an Maßstäben, die über die augenblickliche Stunde hinausweisen und im Kern überzeitlich gültig sind, weil sie durch die Schöpfung in die Natur des Menschen hineingelegt worden sind.

Damit ist der Christ vor anderen einseitigen Lehren als Ausgangspunkt der Politik bewahrt. Er kann den Menschen nicht im Sinn des „Individualismus“ als „Nur-einzelnen“ ansehen und seiner Sozialnatur damit mittelbar Schaden zufügen. Er kann auch nicht einem „Kollektivismus“ erliegen, der die Personnatur des Menschen durch Alleinbetonung der Sozialnatur verkennt. Er ist vor einem „Nachtwächterstaat“ gewappnet, der sich nicht für die Zielgerichtetheit des Menschen und der Gesellschaft interessiert, und wird auch vor einem „Versorgungsstaat“ zurückschrecken, der die Freiheit des Menschen dadurch verkümmern läßt, daß er dem einzelnen die Sorge für sich selbst weitgehend abnimmt. Er wird schließlich jedem „totalen Staat“ unterschiedenen Widerstand leisten, in dem der einzelne sein Recht auf persönliche Führung seines Lebens verliert.

Alles, was wir sagten, ging im Denken und in der Sprache von einem durch die Heilswirklichkeit Christi geprägten Denken aus. Wer die Taufe und das Evangelium in der katholischen Kirche angenommen hat, sieht die Welt so. Wir sagten aber auch schon, daß die einzelnen Aussagen auch von einem Denken und Glauben erreicht und erkannt werden können, das die katholische Kirche, Taufe und Evangelium nicht kennt, sondern vielleicht sogar ablehnt. Der Anfang der Welt und ihr Sinngefüge, die Natur des Menschen und ihre Ausprägungen, die rechtmäßige Autorität von Familie und Staat und ihre Begründung in Gott, all das ist natürlich erkennbar und erreichbar und ist christliche Grundauffassung zugleich. Darum kann man den paradoxen Satz wagen: Wie christliche Politik nicht eine Politik von Christen nur für Christen ist, so ist sie auch nicht eine Politik, die ausschließlich von Christen gemacht werden kann.

Damit das nicht mißverstanden wird, müssen wir nach der spezifischen Rolle der Heilswirklichkeit des Neuen Testaments für die Politik fragen. Wer in sie hineinberufen worden ist und sie angenommen hat, für den hat das Natürliche seine Bedeutung behalten; es wird von ihm jedoch von einer neuen Ebene der

unmittelbaren Verbundenheit mit Gott in Gnade, Sakrament und Offenbarung gesehen, beurteilt und gestaltet. Darum meinen wir, daß die größte Bedeutung der Wirklichkeit des Neuen Testaments für die Politik darin besteht, daß sie die religiös-sittliche Haltung des christlichen Politikers bei seinem politischen Handeln grundlegend bestimmt. Was er tut, tut er um der Politik, um der Ordnung des Ganzen willen. Er tut es für alle, die zu diesem Ganzen gehören. Er fragt und entscheidet nach den Gesetzen und den Regeln, die von der Natur, von der Erfahrung und seiner eigenen Vernunft bestimmt werden. Aber er handelt aus einem Geist, der durch das Neue Testament entscheidend bestimmt sein muß. Sein Verhältnis zur Macht, zur Wahrheit, zum Recht, zur Freiheit, zum Gewissen anderer, zur Schuld und zur Strafe, zum politischen Gegner, zum Konkurrenten unter den politischen Freunden, zum Volk und zu einzelnen Bittstellern und Interessenten muß vom Neuen Testament sichtlich getragen sein, wenn er wirklich christlicher Politiker ist.

Das ist ganz sicher der entscheidende Kern der Antwort auf die Frage nach dem ausdrücklich Christlichen in der Politik. Neben der persönlichen Verpflichtung des Politikers gegenüber dem Neuen Testament gibt es aber auch eine höchst bedeutsame sachliche Gebundenheit daran für den Gläubigen. Der Christ weiß, wie begrenzt und verdunkelt die menschliche Erkenntnis seit der Erbsünde ist. Er weiß weiter, daß Gott durch die Offenbarung die menschliche Erkenntnis unmittelbar bereichert hat. Die Offenbarung ist ein Grundstock der Wahrheit, der unbedingt sicher ist und somit eine Grenze für die menschliche Irrtumsfähigkeit bildet. Wenn der Mensch z. B. mit seinen natürlichen Mitteln etwas erkennt, was dem Inhalt der Offenbarung widerspricht, so kann er sicher sein, daß er irrt. Für den gläubigen Christen gewinnt so das Neue Testament nach katholischer Auffassung die Bedeutung einer „negativen Norm“, einer Grenze der Fehlerhaftigkeit natürlicher Erkenntnis. Das ist für die Praxis auch des Politikers höchst folgenreich. Nehmen wir ein Beispiel: Wenn im Römerbrief des Heiligen Paulus, der zum Neuen Testament gehört, vom Staat gesagt wird, er „führt nicht umsonst das Schwert“ (Röm. 13,4), so ist der Christ damit gegenüber allem Irrtum gewappnet, der den Menschen dahin führen könnte,

die Berechtigung der staatlichen Strafgewalt zu bestreiten. Der Christ weiß aus einer mit der Vernunft gewonnenen Erkenntnis um die Staatsgewalt und ihre Rechte. Das Neue Testament bewahrt ihn aber vor einer bestimmten Möglichkeit des Irrtums.

Statt des einen Beispiels könnten viele angeführt werden. Sie reichen von der Frage der Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe bis zu der Notwendigkeit und Berechtigung der menschlichen Arbeit gegen Verdienst und zur Berechtigung des Steuerwesens.

Aber wohlgemerkt: das Neue Testament ist kein System, kein Abriß menschlicher Politik; denn es steht unter einem ganz anderen Sinn: dem Menschen das ewige Heil zu künden und den Weg dahin zu zeigen. Sozusagen nebenher finden sich eingeschlossen auch Aussagen, die für Staat und Politik bedeutsam sind und an dem Wahrheitsgehalt des Neuen Testaments teilhaben.

Und noch in ganz anderer Hinsicht hat — wie schon erwähnt wurde — die Heilswirklichkeit Christi für den Christen politische Bedeutung: Er kennt die Kirche; er kennt ihren Auftrag, die Menschen zur ewigen Heimat zu führen, ihre Würde und ihre Notwendigkeit, in dieser Welt zu leben. Er respektiert ihre Rechte der Freiheit und Eigenständigkeit ihrer Verkündigung, ihrer Sakramentenspendung. Er kennt die Würde der kirchlichen Ämter. Kurzum: er erkennt die Kirche als einen Träger auch irdisch belangvoller Gemeinwohltätigkeit an und weiß, daß sie zur Gesellschaft gehört. Damit hat für die Christen die Spannung innerhalb der Gesellschaft um einen realen Träger zugenommen. Er ist bereit, sich dieser Situation zu stellen. Wenn er grundsätzlich von der Fruchtbarkeit dieser Spannung für das Gemeinwohl ausgeht und weiß, daß jeder Träger etwas hinzugeben kann, dann ist die Erweiterung des Kreises der Träger von Gemeinwohlfunktionen um die Kirche ein Gewinn.

Wenn wir nun zu der paradoxen Behauptung zurückkehren, wonach auch ein Nichtchrist aus der Möglichkeit, christliche Politik zu betreiben, grundsätzlich nicht ausgeschlossen ist, dann sehen wir, wie haltlos die Schlagworte sind, die eine Konfessionalisierung des öffentlichen Lebens" oder gar „Klerikalismus“ als zwangsläufige schädliche Folge christlicher Politik aus katholischer Haltung hinstellen versuchen. Wir bestreiten nicht, daß es diese Gefahren gibt. Die Versuchung besteht in einem Hang zur Verkürzung der irdischen Wirklichkeit, die ganz eindeutig ihr Recht auf Eigendasein hat. Die spezifisch katholische Gefährdung ist wohl darin zu sehen, daß aus der Allgemein zugänglichkeit und Allgemein-

verbindlichkeit der natürlichen Wirklichkeit, die unabhängig ist von Taufe und Glaube, auf eine ebensolche Allgemein zugänglichkeit und sogar Allgemeinverbindlichkeit der übernatürlichen Wirklichkeit geschlossen und entsprechend gehandelt wird.

Wenn so „Klerikalismus“ und „Konfessionalismus“ als bestimmte Gefährdungen katholisch und christlich politischen Denkens bestehen, so muß man sich natürlich doch gegen die ideologisierende Behauptung wehren, christliches oder katholisches Denken sei mit solchen Verzerrungen der Wirklichkeit notwendig oder regelmäßig verbunden.

### **Katholische Kirche und Demokratie**

Diesen Ausführungen über Wesen und Inhalt christlicher Politik nach katholischer Auffassung soll noch einiges über die Einstellung der katholischen Kirche zur Demokratie angeschlossen werden <sup>24)</sup>.

Die Behauptungen, die katholische Kirche sei gegen die Demokratie, wollen ja kein Ende nehmen. Wenn wir nach den Gründen fragen und dabei von den offensichtlich böartigen und feindseligen Argumenten absehen, so bleibt im wesentlichen das Mißverständnis übrig, das aus der geschichtlichen Situation des 19. Jahrhunderts in unsere Tage hinüberwirkt. Die Haltung nämlich, die Papst und Kirche zu den damaligen, zeitgebundenen Kräften der demokratischen Bewegung eingenommen haben, wird als allgemeine Haltung zur Staatsform Demokratie mißdeutet, obwohl insbesondere Leo XIII. klar zwischen beiden Dingen getrennt hat.

Zunächst ist der katholischen Kirche von vielen Anhängern der Demokratie übel vermerkt worden, daß sie in der Zeit des Ablösungsprozesses von der Monarchie in Europa nicht in den Chor derer einstimme, die Monarchie in jedem Fall für überlebt, ungerecht und des freien Menschen unwürdig hielten. Demgegenüber die Haltung der Kirche: „Es liegt ja keinerlei Grund vor, warum die Kirche die Herrschaft eines einzigen oder mehrerer nicht billigen sollte, sofern sie nur gerecht ist und Sorge trägt für das Gemeinwohl“ <sup>25)</sup>. Sodann fand die Kirche im vorigen Jahrhundert die Situation vor, daß die demokratische Bewegung in Kontinentaleuropa mit den Ideen des philosophischen wie des politischen Libera-

<sup>24)</sup> Vgl. dazu vom Verfasser: Christliche Staatslehre, Fromms Taschenbücher Zeitnahes Christentum, Bd. 9, Grundlagen und Zeitfragen, Bd. 12, Dokumente, Osnabrück 1960.

<sup>25)</sup> Leo XIII., Diuturnum illud, 29. Juni 1881, in: Emil Marry, Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente, Freiburg/Schweiz 1945, Nr. 808.

lismus verbunden war. Die Ablehnung gewisser liberaler Gedanken des 19. Jahrhunderts wurde wieder als Ablehnung der von den Liberalen als allein richtig angesehenen Staatsform mißverstanden.

Schließlich ist der katholischen Sozial- und Staatslehre ein Grundsatz eigen, der sich scheinbar hemmend für die Durchsetzung der Demokratie gegenüber der Monarchie auswirken mußte, der Grundsatz nämlich, daß gesellschaftliche Ruhe und gesellschaftlicher Friede nicht ohne Grund gestört werden sollen<sup>26)</sup>.

Nun ist es ganz offenkundig und aus anderen Ausführungen eindeutig zu entnehmen, daß Leo XIII. damit keineswegs hat sagen wollen, die Staatsform dürfe niemals geändert oder Änderungen von den Katholiken niemals angestrebt werden. Gegen einen solchen starren „Legitimus“ hat sich der gleiche Papst leidenschaftlich verwahrt<sup>27)</sup> und im übrigen deutlich betont: „Auch ist es keine Pflichtverletzung, eine Staatsverfassung anzustreben, die durch eine Volksvertretung gemäßigt ist“<sup>28)</sup>. In der eben erwähnten Stelle ging es dem Papst sicher zunächst darum, revolutionäre Ideen, die mit der katholischen Lehre von der Staatsgewalt nicht vereinbar sind, zu mißbilligen. Die Kirche verlangt nach seinen Worten, „daß die einzelnen Verfassungen, wie es ja auch die Natur verlangt, ohne Rechtsverletzungen zustande kommen“<sup>29)</sup>. Außerdem will der Papst nach dem Zusammenhang der Stelle gesellschaftlich aktive Laienkräfte davor warnen, auf eine einzige Staatsform allein alle Hoffnung zu setzen und sich anderen gegenüber besonders im eigenen Lande illoyal zu verhalten. Allein die Unterdrückung des Volkes, der Mißbrauch der Staatsgewalt rechtfertigt Änderungsbestrebungen um jeden Preis. „Dort wo die Staatsgewalt die Untertanen bedrückt und ausbeutet, so daß die Bürgerschaft unter ungerechter Gewalt seufzt oder die Kirche ihrer gebührenden Freiheit beraubt wird, da ist es erlaubt, eine andere Staatsverfassung anzustreben, in welcher Freiheit gewährt wird“<sup>30)</sup>.

Aus all dem ergibt sich schon, daß den Katholiken der Inhalt des Staates, nämlich Gerech-

tigkeit und Gemeinwohl, viel wichtiger ist als die Staatsform. Sie treten allen Formen zunächst vorbehaltlos gegenüber und sind bereit, sie zu akzeptieren, wenn das Gemeinwohl gewahrt bleibt. Wird es verletzt, läuft die Kirche gegen die Rechtsverletzung Sturm, nicht gegen die Staatsform, und überläßt es dem Volk selbst, Gemeinwohl in den Formen zu verwirklichen, die ihm gemäß erscheinen. Gerechtigkeit und Gemeinwohl lassen sich in vielen verschiedenen Formen verwirklichen. „Innerhalb der Schranken des allgemein verpflichtenden göttlichen Gesetzes, das nicht nur die einzelnen, sondern auch die Völker bindet, besteht ein weiter Spielraum und freie Gestaltungsmöglichkeit für die verschiedenartigsten politischen Anschauungen“<sup>31)</sup>. Von der Kirche wird „keine der verschiedenen Staatsformen an und für sich verworfen“<sup>32)</sup>, „die dem Recht und der Vernunft gemäß ist“<sup>33)</sup>, „solange dabei die katholische Lehre von dem Ursprung und der Anwendung der Staatsgewalt gewahrt bleibt“<sup>34)</sup> und die Eignung sich erweist, „das Gemeinwohl zu fördern“<sup>35)</sup>.

Papst Johannes XXIII. hat das in „Pacem in terris“ noch deutlicher auf den Sinn hin konkretisiert: „Um tatsächlich festzustellen, in welcher Form ein Staat regiert werden und wie er seine Aufgaben erfüllen soll, müssen vielmehr der augenblickliche Zustand und die Lage eines jeden Volkes in Betracht gezogen werden, die je nach Ort und Zeit verschiedenen sind“<sup>36)</sup>.

Allerdings hatte Leo XIII. das gleiche auch schon ausgesprochen. Die Neutralität der Kirche gegenüber den verschiedenen Staatsformen besteht, um der geschichtlichen Lage eines jeden Volkes gerecht werden zu können. Kein Staatsvolk kann es sich erlauben, nur auf Grund von Tradition, kein Staatsvolk kann es sich gestatten, ohne Rücksichtnahme auf die Tradition des eigenen Volkes seine Staatsform zu bestimmen.

Was es so für die Staaten an Freiheit zu beachten gilt, muß auch für die einzelnen Katholiken und ihre politischen Gruppierungen gelten. „Wenn es sich aber um rein politische Fragen handelt, um die beste Staatsform, um

<sup>26)</sup> So z. B. Leo XIII., *Libertas praestantissimum*, 20. Juni 1888, *Marmy* Nr. 113.

<sup>27)</sup> Besonders in den beiden Rundschreiben *Au milieu* vom 16. Feb. 1892 an die Katholiken Frankreichs, *ASS XXIV* (1891—1892) 519 ff., und *Notre consolation* vom 3. März 1892 an die französischen Kardinäle, *ASS XXIV* (1891—1892), 641 ff.

<sup>28)</sup> Leo XIII., *Libertas praestantissimum*, *Marmy* Nr. 137.

<sup>29)</sup> Leo XIII., *Libertas praestantissimum*, *Marmy* Nr. 137.

<sup>30)</sup> Leo XIII., *Libertas praestantissimum*, *Marmy* Nr. 137.

<sup>31)</sup> Pius XII., Weihnachtsansprache von 1940, in: A. F. Utz u. J. F. Groner, *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1954 ff., Bd. II, Nr. 3584.

<sup>32)</sup> Leo XIII., *Immortale Dei*, 1. November 1885, *Marmy* Nr. 890.

<sup>33)</sup> Pius XI., *Ubi arcano*, 23. Dezember 1922, *Marmy* Nr. 1102.

<sup>34)</sup> Leo XIII., *Libertas praestantissimum*, *Marmy* Nr. 137.

<sup>35)</sup> Leo XIII., *Libertas praestantissimum*, *Marmy* Nr. 137.

<sup>36)</sup> Johannes XXIII., *Pacem in terris* Nr. 68.

diese oder jene Staatsverfassung, so kann man diesbezüglich in aller Ehrlichkeit verschiedener Meinung sein". „Daher verbietet es die Gerechtigkeit, Männern ... einen Vorwurf daraus zu machen, daß sie bezüglich der erwähnten Probleme anderer Meinung sind" <sup>37)</sup>.

Für diese These haben die Katholiken noch vor weniger Jahren Verdächtigungen hinnehmen müssen, sie träten nicht entschieden genug für die Demokratie ein. Heute, nachdem die Problematik der Entwicklungsländer neu in unseren Blick getreten ist, ist das Verständnis dafür gewachsen, daß es auch außerhalb der Demokratie Formen gerechter Staatsordnung gibt, die sich aus der — vielleicht demokratiefremden — Tradition des eigenen Volkes ergeben. Damit hat der Neutralitätssatz eine unvorhergesehene, neue Aktualität erlangt und die Brauchbarkeit des politischen Denkens der Katholiken für verschiedene historische Situationen erwiesen.

Muß nach dieser Behandlung der Einstellung der Kirche zu den verschiedenen Staatsformen noch eigens betont werden, daß die Demokratie bei Wahrung von Gerechtigkeit und Gemeinwohl von ihr genau so offen angenommen wird wie andere Staatsformen? „Es ist kaum notwendig zu erwähnen, daß nach den Weisungen der Kirche, ‚bei Wahrung der katholischen Lehre über Ursprung und Handhabung der öffentlichen Gewalt es nicht verboten ist, Regierungen von gemäßigter demokratischer Form zu begünstigen‘, und daß ‚die Kirche keine von den verschiedenen Regierungsformen ablehnt, vorausgesetzt, daß sie in sich geeignet sind, dem Wohl der Bürger zu dienen‘ (Leo XIII., Enzykl. Libertas, 20. Juni 1888, Schluß)" <sup>38)</sup>. „Gemäßigte demokratische Form" ist nach der Ausdrucksweise Leos XIII. die, welche nicht den göttlichen Ursprung der Staatsgewalt und dessen Konsequenzen leugnet, wie es der Liberalismus des 19. Jahrhunderts weithin tat.

Es können „die Staatsmänner nach Willen und Urteil des Volkes bestimmt werden" <sup>39)</sup>. „Das ist an sich durchaus nicht zu tadeln, daß das Volk mehr oder weniger teilnimmt am staatlichen Leben; zu gewissen Zeiten und auf Grund bestimmter Gesetze kann das nicht nur den Bürgern zum Vorteil gereichen, sondern auch zu ihrer Pflicht gehören" <sup>40)</sup>. Es kann „auf Grund bestimmter Gesetze" zur Pflicht der Bürger gehören. Dann wäre es „verfehlt, keinen Anteil an den Staatsgeschäf-

<sup>37)</sup> Leo XIII., Immortale Dei, Marmy Nr. 904.

<sup>38)</sup> Pius XII., Weihnachtsansprache von 1944, Utz-Groner Bd. II, Nr. 3471.

<sup>39)</sup> Leo XIII., Diuturnum illud, Marmy Nr. 807.

<sup>40)</sup> Leo XIII., Immortale Dei, Marmy Nr. 891.

ten zu nehmen" <sup>41)</sup>. Beachten wir wohl: Hier hat Papst Leo XIII. schon 1885 die heute noch nicht bei allen Katholiken selbstverständlich gewordene Wahrheit ausgesprochen, daß in den Demokratien die aktive Teilnahme am staatlichen Leben Pflicht aller Bürger ist. Das ist wahrhaftig nicht wenig. Pius XII. hat sich nicht gescheut, diese Pflicht noch viel konkreter, deutlicher und folgenschwerer herauszustellen, indem er in bezug auf die italienischen Wahlen von 1948, die unter der drohenden Gefahr kommunistischen Erfolges abgehalten wurden, den Grundsatz aufstellte: „Unter den gegenwärtigen Umständen ist es strenge Pflicht aller, Männer und Frauen, die das Recht dazu haben, an der Wahl teilzunehmen. Wer sich davon fernhält, besonders aus Trägheit oder Feigheit, begeht an sich eine schwere Sünde, läßt eine tödliche Schuld auf sich" <sup>42)</sup>.

Wie bei jeder sittlichen Entscheidung ist das Gewissen des einzelnen oberste Instanz auch bei der Wahrnehmung der Wahlpflicht. „Jeder hat nach dem Urteil seines eigenen Gewissens zu wählen" <sup>43)</sup>. Die Anerkennung des Gewissens als der obersten Instanz des sittlich entscheidenden Menschen bedeutet jedoch niemals, daß es keine Normen gäbe, an denen sich dieses Gewissen auszurichten hätte. So auch bei der Wahl: „Es ist aber klar, daß die Stimme des Gewissens jedem aufrichtigen Katholiken befiehlt, seine Stimme dem Kandidaten oder der Liste zu geben, die wirklich hinreichende Garantien für den Schutz der Rechte Gottes und der Seele, für das wahre Wohl der einzelnen, der Familie und der Gesellschaft gemäß dem Gesetz Gottes und der christlichen Sittenlehre bieten" <sup>44)</sup>. Damit nimmt die Kirche in dieser Frage die gleiche Haltung für die Entscheidung zwischen den Parteien ein, die auch ihr Verhältnis zu den Staatsformen bestimmt: Selbständigkeit des einzelnen hier wie dort des Staates, aber unter dem Vorrang unverzichtbarer Güter des Gemeinwohls.

Das gleiche, was so für den einzelnen gilt, gilt auch für die Kirche als handelnde und mitentscheidende Körperschaft. „Zweifellos will die Kirche außer und über den politischen Parteien stehen" <sup>45)</sup>. „Die Kirche in die Parteipolitik verwickeln oder sie benutzen, um die Gegner zu überwinden, heißt die Religion

<sup>41)</sup> Leo XIII., Immortale Dei, Marmy Nr. 901.

<sup>42)</sup> Pius XII., 10. März 1948, Utz-Groner Bd. II, Nr. 2827.

<sup>43)</sup> Pius XII., 10. März 1948, Utz-Groner Bd. II, Nr. 2828.

<sup>44)</sup> Pius XII., 10. März 1948, Utz-Groner Bd. II, Nr. 2828.

<sup>45)</sup> Pius XII., 10. März 1948, Utz-Groner, Bd. II, Nr. 2825.

maßlos mißbrauchen" <sup>46)</sup>). Aber man muß auch die Fortsetzung dieses Gedankens hören: „Im Gegenteil, allen muß die Religion heilig und unverletzlich sein; es ist sogar bei den Staatsangelegenheiten, die von dem Sittengesetz und den religiösen Pflichten nicht getrennt werden können, zuerst und zumeist das im Auge zu behalten, was der christlichen Religion besonders förderlich ist" <sup>47)</sup>.

So lassen also die Worte der Päpste zur Verantwortung des Bürgers in der Demokratie schon hinsichtlich seiner Entscheidung als Wähler zwischen den Parteien an Deutlichkeit nichts zu wünschen. Aber wie die christliche Moral sich nirgendwo damit zufrieden gibt, daß der Mensch bestimmte Gebote legalistisch erfüllt, so kann auch der Bürger in der Demokratie nicht damit rechnen, nach richtiger Wahlentscheidung schon alles getan zu haben, was von ihm gefordert wird. Er soll hier wie überall alles tun, was ihm nach seiner persönlichen Eignung und Situation zur möglichst vollkommenen Verwirklichung des Guten möglich ist. „Die Kirche billigt es sehr, daß die einzelnen ... soviel als sie können, zum Schutze, zur Erhaltung und zur Blüte des Staates beitragen" <sup>48)</sup>.

Daß dabei die besondere Gnade Gottes, die den Christen in die Kirche berufen hat, auch besondere Verantwortung zur Folge hat, wird nicht verschwiegen. „Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Katholiken im praktischen Leben zahlreichere und größere Pflichten haben als die, welchen das Licht des katholischen Glaubens durch Irrtum getrübt ist oder gar nicht leuchtet" <sup>49)</sup>. Speziell in bezug auf den Staat gilt, „daß die übernatürliche Liebe zur Kirche und die natürliche Liebe zum Vaterland Schwestern sind" <sup>50)</sup>. „Die beiden Ord-

nungen der Pflichten, die dem Denken des echten Christen stets gegenwärtig sein müssen, die Treue zur Kirche und die Hingabe an die Interessen und das Wohl des Volkes und des Staates, sind durchaus nicht im geringsten unvereinbar, sondern in vollkommener Harmonie innig miteinander verbunden" <sup>51)</sup>. Das ist eine klare Antwort auf das Schlagwort, daß Politik den Charakter verderbe, und auf die manchmal unter Christen anzutreffende Meinung, die Beschäftigung mit der Politik lenke von einem speziell christlichen Leben ab.

Der Sinn der Demokratie darf bei all dem niemals aus dem Auge verloren werden. Drücken wir es wiederum mit den Worten Johannes' XXIII. aus, der vom Frieden in der Gesellschaft etwas gesagt hat, was auch für den Sinn der Demokratie gilt: „Wir meinen ein Ordnungsgefüge, das in der Wahrheit gegründet, nach den Richtlinien der Gerechtigkeit erbaut, von lebendiger Liebe erfüllt ist und sich schließlich in der Freiheit verwirklicht" <sup>52)</sup>.

Das demokratische Prinzip hat er noch weitergehend als seine Vorgänger der menschlichen Natur besonders entsprechend herausgestellt, wenn er sagt, „daß mit der Würde der menschlichen Person das Recht verknüpft ist, am öffentlichen Leben aktiv teilzunehmen" <sup>53)</sup>.

Zwischen dem Neutralitätssatz, den Johannes wiederholt, und dieser These von der Angemessenheit der Demokratie für die Würde der menschlichen Person besteht eine fruchtbare Spannung: Es ist Raum für die geschichtliche Lage und freie Entscheidung eines Volkes. Zugleich ist das Ziel der Entwicklung eines Volkes angegeben: Der freien Entscheidung jeden Bürgers auch innerhalb eines demokratisch geordneten Staates Raum zu gewähren.

<sup>46)</sup> Leo XIII., *Sapientiae christianae*, 10. Januar 1890, *Marmy* Nr. 950.

<sup>47)</sup> Leo XIII., *Sapientiae christianae*, *Marmy* Nr. 951.

<sup>48)</sup> Leo XIII., *Libertas praestantissimum*, *Marmy* Nr. 137.

<sup>49)</sup> Leo XIII., *Sapientiae christianae*, *Marmy* Nr. 914.

<sup>50)</sup> Leo XIII., *Sapientiae christianae*, *Marmy* Nr. 916.

<sup>51)</sup> Pius XII., 14. Juli 1954, *Utz-Groner* Bd. II, Nr. 4306.

<sup>52)</sup> Johannes XXIII., *Pacem in terris* Nr. 167.

<sup>53)</sup> Johannes XXIII., *Pacem in terris* Nr. 26.