

Aus Politik und Zeitgeschichte

Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament

Wolfgang Ockenfels

Zur sozialen und politischen Rolle der
katholischen Kirche in der Bundesrepublik
Deutschland

Eilert Herms

Die evangelischen Kirchen in der
Bundesrepublik Deutschland

Bernhard Schach

Professionalisierung als Risiko
Zum Berufsethos des Religionslehrers

Thomas Brehm

SPD und Katholizismus in den fünfziger
und sechziger Jahren

B 49/89

1. Dezember 1989

Wolfgang Ockenfels, Dr. phil., Dr. theol. habil., geb. 1947; seit 1985 Professor für Christliche Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier.

Veröffentlichungen u. a.: Gewerkschaften und Staat, Walberberg 1979; Wahlkampf-Brevier, Walberberg 1980; (Hrsg.) Technik und Gewissen, Köln 1985; Politisierter Glaube?, Bonn 1987; (Hrsg.) Krise der Gewerkschaften — Krise der Tarifautonomie?, Bonn 1987; Kleine Katholische Soziallehre, Trier 1989.

Eilert Herms, Dr. theol., geb. 1940; seit 1979 Inhaber eines Lehrstuhls für Systematische Theologie an der ev.-theol. Fakultät der Universität München; seit 1985 an der ev.-theol. Fakultät der Universität Mainz.

Veröffentlichungen u. a.: Theologie — eine Erfahrungswissenschaft, München 1978; Theorie für die Praxis. Beiträge zur Theologie, München 1982; Die Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984; Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene, Marburg 1989.

Bernhard Schach, Dr. phil., Dipl.-Soz., geb. 1951; Hochschulassistent an der Fachrichtung Soziologie der Universität des Saarlandes in Saarbrücken.

Veröffentlichungen u. a.: Der Religionslehrer im Rollenkonflikt, München 1980; Professionalisierung und Berufsethos, Berlin 1987; Aufsätze zu berufs-, religions- und mediensoziologischen Themen.

Thomas Brehm, Dr. phil., geb. 1957; freier Mitarbeiter des Kunstpädagogischen Zentrums im Germanischen Nationalmuseum, Nürnberg.

Veröffentlichung: SPD und Katholizismus — 1957 bis 1966. Jahre der Annäherung, Frankfurt u. a. 1989.



ISSN 0479-611 X

Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, Berliner Freiheit 7, 5300 Bonn 1.

Redaktion: Rüdiger Thomas (verantwortlich), Dr. Ludwig Watzal, Dr. Klaus W. Wippermann, Dr. Heinz Ulrich Brinkmann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstraße 62–65, 5500 Trier, Tel. 06 51/46 04 186, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 14,40 vierteljährlich, Jahresvorzugspreis DM 52,80 einschließlich Mehrwertsteuer; Kündigung drei Wochen vor Ablauf des Berechnungszeitraumes;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer;
- Bestellungen von gebundenen Bänden der Jahrgänge 1984, 1985, 1986, 1987 und 1988 zum Preis von DM 25,— pro Jahrgang (einschl. Mehrwertsteuer) zuzügl. Versandkosten.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke können Kopien in Klassensatzstärke hergestellt werden.

Zur sozialen und politischen Rolle der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland

Bekanntlich haben Geschichte und Tradition eine nachhaltige Bedeutung für das Verständnis der Gegenwart und die Bewältigung der Zukunft. Das gilt besonders für eine so altehrwürdige Institution wie die katholische Kirche, die nicht an bestimmte Landesgrenzen und Kulturstufen gebunden ist. Ihr so-

ziales und politisches Engagement ist kein typisch neuzeitliches, erst recht kein spezifisch europäisches Phänomen, sondern hat sich seit ihren Anfängen geschichtlich und räumlich unterschiedlich entwickelt, was etwa an den verschiedenen Formen des Kirche-Staat-Verhältnisses deutlich wird.

I. Kirche im Wandel der sozialen Fragen

Die Kirche spricht immer in konkrete geschichtliche Situationen hinein, wenn sie orientierende Antworten auf soziale Fragen zu geben versucht. Mit „sozialer Frage“ sind nicht erst jene gesellschaftlichen Strukturprobleme gemeint, die im Zusammenhang mit der Industrialisierung im vorigen Jahrhundert entstanden sind. „Soziale Fragen“ tauchen immer und überall dann auf, wenn im zwischenmenschlichen Bereich geistiges und materielles Elend entsteht.

Die Geschichte des kirchlich-sozialen Engagements beginnt nicht erst mit der „Arbeiterfrage“ des 19. Jahrhunderts, auf die die erste Sozialenzyklika „Rerum novarum“ (1891) eine Antwort gab, sondern die Kirche hat sich von ihren Anfängen an in Lehre und Praxis um die sittliche Gestaltung des sozialen Lebens gekümmert: um die „soziale“ Frage von Armut, Reichtum und Sklaverei; um die „Wirtschaftsfrage“ von Eigentum, Zins und Wucher; um die „politische“ Frage von Krieg und Frieden und das Verhältnis Kirche-Staat. Solche Fragen und bestimmte Antworten darauf lassen sich bereits bis in die Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments zurückverfolgen — Quellen, auf die sich das kirchliche Lehramt vor allem beruft.

Die Kirche hatte es bis ins 18. Jahrhundert hinein mit einer statisch geordneten Gesellschaft zu tun, die durch Landwirtschaft und Handwerk geprägt war. Innerhalb dieser stabilen, sozial abgesicherten Ständeordnung, die als solche nicht in Frage gestellt wurde, ging es der Kirche zunächst einmal darum, ethisch verantwortbare Lebensbedingungen zu sichern. Das Elend aber, das außerhalb dieser festgefühten und selbstverständlichen Ordnung herrschte, war Gegenstand christlicher Caritas und Fürsorge. Hier war die Kirche die Institution, die

sich der Armen und Elenden annahm. Die Gründung caritativer Orden, Spitäler, Asyle etc. geschah zu einer Zeit, als es noch keinen Sozialstaat mit Versorgungsansprüchen gab. Damals gewann die christliche Nächstenliebe eine besonders glaubwürdige institutionelle Form. Die Kirche kümmerte sich damals vor allem um den „traditionellen Typ“ des Armen: um Hungernde und Kranke, um Obdachlose und Flüchtlinge, um die Opfer von Kriegen, Hungersnöten und Seuchen, um Witwen und Waisen. Diese „Randgruppen“ bildeten bis ins 19. Jahrhundert die vorrangige soziale Frage.

Mit der Auflösung der mittelalterlichen Ordnung kam es zu den ersten großen Strukturkrisen: im religiösen Bereich die Reformation, im wirtschaftlichen und sozialen Bereich die Bauernkriege. Diese Aufstände haben (im nachhinein) gezeigt, daß es nicht damit getan ist, caritative Einzelhilfe zu leisten, die immer notwendig bleibt, sondern daß es darauf ankommt, die strukturellen Ursachen des Massenelends rechtzeitig zu erkennen und auszuräumen. Diese uns heute geläufige *strukturelle* Sicht der Sozialprobleme ist damals auch der Kirche weitgehend versperrt geblieben.

Die Lösung der sozialen Frage des 19. Jahrhunderts wurde nicht, wie Karl Marx es forderte, revolutionär gelöst, sondern geschah auf dem Weg der Reformen, an denen die Kirche maßgeblich beteiligt war. Die damalige gesellschaftliche Situation in Europa läßt durchaus Ähnlichkeiten mit der gegenwärtigen Entwicklungsproblematik Lateinamerikas erkennen: Die sprunghaft einsetzende Industrialisierung und die mit ihr verbundene rein kapitalistische Wirtschaftsweise führten zu einer verstärkten Arbeitsteilung, zu einer strikten Trennung von Kapital und Arbeit sowie zu einer Behandlung des

Faktors Arbeit als bloße Ware, die nach Angebot und Nachfrage gehandelt wurde. Mit der Industrialisierung verbunden war eine große Wanderungsbewegung vom Land in die Stadt und ein rasantes Bevölkerungswachstum. Folge davon war eine geistige, soziale und ökonomische Entwurzelung breiter Bevölkerungsteile, das Auseinanderfallen der Großfamilien als „soziales Netz“ sowie die Verelendung und Proletarisierung der Massen in den Städten.

Die ersten, die diesen Prozeß zu Anfang des 19. Jahrhunderts in Deutschland kommen sahen und lange vor Marx kritisierten, waren drei katholische Intellektuelle: Joseph Görres, Adam Müller und Franz von Baader. Diese Männer und ihre Kreise waren entschiedene Gegner des Liberalen Kapitalismus und vertraten das romantische Ideal einer berufsständischen Ordnung in Anlehnung an das Mittelalter. Aber nicht diese restaurative Lösung setzte sich durch, sondern die sozialpolitische Reform. Für diese Reformlinie stehen Namen wie Franz Josef Ritter von Buß, Adolf Kolping und vor allem Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Diese christlich-sozialen Persönlichkeiten waren keine Ausnahmeerscheinungen, nicht das „soziale Feigenblatt“ der Kirche. Sie gelten als Pioniere einer christlich-sozialen Massenbewegung, die über die Zentrumsparterie auch politisch wirksam wurde und sich als eigentliche Avantgarde herausstellte.

Dieser Bewegung ging es nicht darum, den überaus produktiven Kapitalismus abzuschaffen, sondern ihm die Giftzähne zu ziehen und ihn sozialpolitisch zu bändigen. Die sozialpolitischen Vorstellungen, wie sie besonders von Bischof Ketteler formuliert worden waren, sind dann auch vom päpstlichen Lehramt aufgegriffen worden. In der Enzyklika „Rerum novarum“ von 1891 bestätigte Leo XIII. das, was der deutsche Sozialkatholizismus bereits Jahrzehnte zuvor gefordert und teilweise auch schon durchgesetzt hatte:

1. die Notwendigkeit staatlicher Sozialpolitik,
2. die Verbürgung des Koalitionsrechtes (Gewerkschaften und Arbeitgeberverbände) und
3. die soziale Bindung des Privateigentums.

Dieses uns heute selbstverständlich erscheinende Programm wurde schrittweise und gegen große Widerstände realisiert. Es hat sich aber schneller durchgesetzt und vor allem besser bewährt als alle Revolutionsversuche. Nicht die marxistische Revolution, sondern die sozialpolitische Reform hat die soziale Frage des 19. Jahrhunderts weitgehend gelöst. Diesen Lernprozeß haben vor allem die Sozialisten durchmachen müssen; gegenwärtig setzt er sich noch fort in den Reformbemühungen des „Ostblocks“. Aber auch vom altliberalen Kapitalismus

ist hierzulande nicht mehr viel übriggeblieben; er hat sich zur Sozialen Marktwirtschaft hin entwickelt. Daß daran die Katholische Soziallehre stark beteiligt war, bezeugen Männer wie Alfred Müller-Armack und Wilhelm Röpke.

Wäre es nicht naheliegend, wenn die lateinamerikanische Kirche und Gesellschaft aus den geschichtlichen Erfahrungen, die Europa im Umgang mit ähnlichen Problemen gemacht hat, lernen könnte? Diese Frage wird gegenwärtig — auch mit Blick auf den „Ostblock“ — unter den katholischen Sozialethikern der Bundesrepublik ernsthaft diskutiert. Der „Zweiten“ und „Dritten“ Welt, mit deren kirchlichen Vertretern ein intensiver Dialog im Gange ist, kann dauerhaft nicht durch Almosen und Darlehen geholfen werden, die abhängig machen. Hilfreicher auch als das technische ist das ordnungspolitische und sozialetische „Know how“, das Wissen, wie eine Gesellschaft rechtlich und ökonomisch selbständig handeln kann.

Da die lehramtliche Katholische Soziallehre in Lateinamerika weitgehend unbekannt und unerprobt blieb, konnte eine theologische Bewegung mit revolutionärem Pathos in dieses Vakuum eindringen, die auch hierzulande Anhänger fand. Von Seiten der „Theologie der Befreiung“, die selber ihren marxistisch-europäischen Ursprung nicht verleugnen kann, wird der Katholischen Soziallehre eine einseitig „eurozentrische“ Ausrichtung vorgeworfen, sie taue nichts für die Lösung der lateinamerikanischen Probleme. Dabei stellt diese Lehre nicht viel mehr dar als das Kontinuum lehramtlicher Aussagen zu sozialen Fragen, die überall in der Welt auftauchen können. Sie ist im Kern nicht mehr als eine kondensierte soziale Werterfahrung der Kirche über nationale Grenzen hinaus, eine soziale Wertorientierung, die sich auf die Heilige Schrift beruft und der allgemein menschlichen Vernunft zugänglich ist.

Daß sich die sozialen Fragen wie die kirchlichen Antworten mit der Zeit geändert haben, ist nicht zu bestreiten. Die Katholische Soziallehre erweist sich nicht als ein geschlossenes Ganzes von gleichbleibender Gültigkeit, sondern als eine Lehrentwicklung, die auch Wandlungen, Akzentverlagerungen und Ergänzungen kennt. Änderungen hat es gegeben etwa in den Stellungnahmen zur Religions- und Pressefreiheit, zur Zins- und Eigentumsfrage und zum demokratischen Staatswesen. Päpstliche und bischöfliche Dokumente zu sozialen Fragen dürfen nicht wie dogmatische Definitionen gelesen werden. Ihre konkreten Formulierungen sind nur in ihrem geschichtlichen Kontext zu erfassen, was jedoch keine generelle Relativierung bedeutet, da es möglich ist, aus der zeit- und geistesgeschichtlichen

Einkleidung dieser Lehre den inneren, gleichbleibenden Kern herauszuschälen.

Entscheidend bei der Interpretation und Anwendung lehramtlicher Aussagen ist es, die Substanz, das Prinzip zu erkennen — und zu unterscheiden von dem jeweiligen historischen Kontext, dem geistesgeschichtlichen Kolorit. Es zeigt sich nämlich, daß sich das kirchliche Lehramt in sozialen Fragen meist zu ganz bestimmten Zeitproblemen äußert und sich auf den jeweiligen konkreten Entwicklungsstand bezieht. Das harte Urteil der Kirche z. B. gegen den Liberalismus im vorigen Jahrhundert bezog sich auf den damals noch vorherrschenden quasi dogmatischen Weltanschauungscharakter, von dem sich die heutigen liberalen Strömungen weitgehend distanzieren.

Wie sehr sich die sozialen Problemfelder in unserem Jahrhundert verschoben haben, läßt sich am Entwicklungsgang der päpstlichen Sozialzyklen ablesen, die auch in den Hirtenworten der deutschen Bischöfe ihre Entsprechung fanden: „Quadragesimo anno“ (1931) verlangt eine bessere Integration und Mitwirkung der Arbeiter im Wirtschaftsleben; gegenüber zentralistischen Tendenzen und Monopolen wird der subsidiäre Aufbau der Gesellschaft hervorgehoben. „Mater et Magistra“ (1961) unterstreicht den Vorrang der Privatinitiative in der Wirtschaft und rückt die internationale Dimension der sozialen Fragen in den Vordergrund. „Pacem in terris“ (1963) klärt die Wertgrundlagen der gesellschaftlichen und politischen Friedensordnung. „Populorum Progressio“ (1967) legt die Bedingungen für den Fortschritt der Entwicklungsländer dar und plädiert für eine internationale Solidarität.

Den neuen sozialen Problemen widmet sich „Octogesima adveniens“ (1971) vor allem zugunsten jener, die an den Rand der Wohlstandsgesellschaft gedrängt werden, weil sie keine mächtigen Interessenverbände hinter sich haben. Dieser „apostolische Brief“ weist auch schon auf die ökologischen Grenzen des Wachstums hin, ein Thema, das dann in „Redemptor hominis“ (1979) vertieft wird. Mit „Laborem exercens“ (1981) wird die Wandlung von der alten Arbeiterfrage zur neuen Arbeitsfrage besiegelt. Der Arbeitsbegriff wird entgrenzt, seine sozialetische und religiöse Werthaftigkeit hervorgehoben. Damit wird auch der kreative und innovative Charakter der Arbeit unterstrichen. Diese Linie wird weitergeführt in der jüngsten Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ (1988), in der das internationale Entwicklungsproblem wieder aufgegriffen und auch unter dem Aspekt von Arbeit und

Selbsthilfe abgehandelt wird. In diesem Zusammenhang wird — zum ersten Mal in dieser Ausführlichkeit — die Arbeit und Initiative der Unternehmer als unentbehrlich gewürdigt.

Viele dieser kirchenamtlichen Verlautbarungen galten zum Zeitpunkt ihres Erscheinens im (katholischen) Deutschland bereits als Selbstverständlichkeit. Man denke nur an die sozialpolitischen Vorstöße der Zentrumspartei im Kaiserreich und an die sozialstaatlichen Errungenschaften, die der Zentrumspolitiker Heinrich Brauns in der Weimarer Republik bewirkte. War auch der „politische Katholizismus“ nach dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr wirksam geworden, so konnte die katholische Sozialbewegung doch die sozialpolitische Ausgestaltung der Bundesrepublik deutlich mitprägen. Und zwar einerseits über den Dominikaner und Sozialethiker Eberhard Welty, der die CDU-Programmatik bis zum Ahlener Programm (1947) wesentlich beeinflusste, andererseits durch die „Katholische Arbeitnehmerbewegung“ (KAB), die über die CDU-Sozialausschüsse politisch wirken konnte. So fand der Gedanke der Sozialpartnerschaft (anstelle des Klassenkampfes) Eingang in das Betriebsverfassungsgesetz.

Einfluß gewannen kirchliche Kreise bis in die sechziger Jahre hinein auch auf die Gestaltung der Familien-, Wohnungsbau- und Bildungspolitik sowie auf die Politik der Vermögensbildung. Im „Bund Katholischer Unternehmer“ (BKU) entwickelten Werner Schreiber und Josef Höffner die Formel für die „dynamische Rente“, die allerdings nicht vollständig verwirklicht wurde. Umstritten zwischen KAB und BKU blieb bis heute die Frage der paritätischen Mitbestimmung, die inzwischen freilich an Bedeutung und Interesse verlor. In den siebziger Jahren ging der politische Einfluß der katholisch-sozialen Bewegung erheblich zurück, nicht nur wegen des Regierungswechsels zur SPD-FDP-Koalition, sondern auch wegen des Unvermögens, neue Herausforderungen (z. B. Umweltschutz, Friedenspolitik, technischer Fortschritt) rechtzeitig aufzugreifen und politische anzugehen. Die Bewegung erlahmte und wurde von „alternativen“ Bewegungen überholt. In den achtziger Jahren verkleinerte sich zudem der sozialpolitische Verteilungsspielraum, der Sozialstaat schien seine finanziellen Grenzen erreicht zu haben und bedarf eines Umbaus nach dem Prinzip der Subsidiarität (Hilfe zur Selbsthilfe). Hier findet die katholische Sozialbewegung ein neues Bewährungsfeld, wenn sie auch nicht mehr an die alten Erfolge anknüpfen kann.

II. Fragen der Legitimation

Was hat die Kirche überhaupt mit sozialen und politischen Fragen zu tun? Je stärker sich die Kirche in „weltliche“ Dinge einmischt, desto mehr läuft sie Gefahr, in Machtkämpfe und Interessenkonflikte hineinzugeraten. Dies ist oft gar nicht zu vermeiden. Auch wenn sich die Kirche „neutral“ verhält, kann sie in parteipolitische Streitfälle hineingezogen werden. Andererseits ist sie um der Wirksamkeit ihrer Soziallehre willen auf (partei-)politische Umsetzung angewiesen, ohne sich an bestimmte Parteien oder Regierungen zu binden, da sie für alle Menschen dasein muß.

Die Kirche ist nicht gesellschaftlich oder demokratisch, sondern religiös legitimiert. Als Gemeinschaft der Gläubigen hat die Kirche in der Gesellschaft — und sei sie auch noch so säkularisiert — das Evangelium vom Reich Gottes öffentlich zu verkündigen und darzustellen. Diese originäre Aufgabe kann sie allerdings nur dann wahrnehmen, wenn sie nicht von einem totalitären Regime daran gehindert wird, das den Anspruch erhebt, das endgültige Heil der Menschheit herbeizuführen. Unter politischen Umständen, die eine freie und öffentliche Religionsausübung nicht zulassen, muß die Kirche, um ihre ureigene Aufgabe erfüllen zu können, auch die politischen Bedingungen der Möglichkeit ihrer eigenen Wirksamkeit verbessern.

Es gibt aber auch ökonomische Bedingungen, die die Verkündigung der kirchlichen Botschaft behindern können. Auf dem Höhepunkt der Weltwirtschaftskrise (1931) schrieb Papst Pius XI. in seiner Enzyklika „Quadragesimo anno“: „Die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart können ohne Übertreibung als derartig bezeichnet werden, daß sie einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil zu wirken.“ Wenn also widrige Verhältnisse dazu führen können, die Menschen vom Glauben abzubringen und zu demoralisieren, dann können günstige Bedingungen, in denen die Menschenwürde geachtet wird, das Glaubensleben auch erleichtern. Das bedeutet allerdings nicht, daß die Verbesserung von gesellschaftlichen Strukturen heilsnotwendig wäre. Sonst könnte man sich nicht erklären, daß auch zu Zeiten der Kirchenverfolgung und des großen Elends viele Menschen zum Glauben finden.

Wenn soziale, ökonomische und politische Strukturen heilsrelevant, also nicht gleichgültig für das Heilswirken sind, dann kann sich die Kirche nicht auf den privaten Bereich religiöser Innerlichkeit und Moralität zurückziehen und darf ihre Aufgabe nicht nur in der Pflege von Liturgie, Gebet und

Meditation sehen. Eine privatistische und pietistische Abkapselung ist auch mit dem Missionsauftrag der Christen, in alle Welt zu gehen, nicht vereinbar.

Das soziale Engagement der Kirche kann gelegentlich aber auch Formen und Ausmaße annehmen, die den Eindruck entstehen lassen, als habe man es mit einem Partei- oder Gewerkschaftsersatz zu tun und als sei die Kirche nur dazu da, das Gemeinwohl der Gesellschaft zu fördern. Freilich sind Situationen denkbar und (vor allem in Lateinamerika) auch real gegeben, in denen die Kirche gerade in Ermangelung sozialorientierter Parteien und freier Gewerkschaften „in die Bresche springen“ muß, um das Massenelend zurückzudrängen und einigermaßen menschliche und gerechte Verhältnisse herzustellen. Denn einem Verhungern gegenüber kann man die frohe Botschaft nicht bloß predigen, und es wäre zynisch, ihn auf ein besseres Jenseits zu vertrösten. Ebenso menschenverachtend wäre es zu sagen: Not lehrt beten, also lassen wir es bei der Not.

Wenn besonders den Armen die frohe Botschaft zu verkünden ist, kann es notwendig sein, zunächst einmal die Lage der Armen tatkräftig zu verbessern. Das ist im übrigen schon vom christlichen Liebesgebot her gefordert. Die Gottes- und Nächstenliebe gehören unlösbar zusammen, und ein Glauben ohne „gute Werke“, also ohne gelebte Moral, ist tot. Freilich erschöpft sich der Glaube nicht in Werkgerechtigkeit. Der Inhalt der christlichen Botschaft reicht unendlich weiter, als der Gläubige begreifen und „praktizieren“ kann.

Das verheißene Reich Gottes ist kein innerweltliches Zukunftsreich, das durch Politik und Gesellschaftsreform hergestellt oder verhindert werden könnte. Es ist nicht „von dieser Welt“. Vielmehr ist die Herrschaft Gottes, die mit Jesus Christus begonnen hat und mit seiner Wiederkunft vollendet wird, ein Geschenk der Gnade, das sich nicht politisch verfügbar machen läßt. An dieser geheimnisvollen Heilswirklichkeit kann der gläubige Christ mitwirken, indem er sich in „guten Werken“ der Liebe und Gerechtigkeit bewährt. Er kann sich aber nicht durch eine werkgerechte „Orthopraxis“ das Himmelreich erwerben.

Die Kirche glaubt nicht an die Machbarkeit des „neuen Menschen“ und die Konstruktion eines irdischen Paradieses. Sie läßt sich leiten von der realistischen Einsicht in die Mangelhaftigkeit des konkreten Menschen und in die Vorläufigkeit seines Handelns. Aus christlicher Sicht ist der Mensch ein

fehlbares Mängelwesen, das, von der Erbsündenverstrickung belastet, nicht in der Lage ist, die absolute Gerechtigkeit und das perfekte Glück auf Erden zu realisieren. Die Kirche leidet also nicht an jenem Münchhausen-Komplex der Selbsterlösung, wonach man sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf herausziehen kann. Sie fordert nicht die totalitäre Einheit zwischen Theorie und Praxis, zwischen Anspruch und Wirklichkeit, sondern nimmt die bleibende Differenz zwischen beiden in Kauf. Sie erträgt die „eschatologische“ Differenz zwischen dem „Schon“ des Erlöstseins und dem „Noch nicht“ der vollendeten Erlösung – und leitet aus der Spannung zwischen der göttlichen Verheißung und ihrer endgültigen Erfüllung keinen politisch-revolutionären Befreiungsauftrag ab.

Konstitutiv für die kirchliche Soziallehre und auch für den christlich geprägten abendländischen Politikbegriff ist die Unterscheidung (nicht strikte Trennung) der „zwei Reiche“, des göttlichen und des weltlichen, sowie die Bescheidung des Politischen auf den weltlichen Bereich, der immer nur ein mangelhaftes Provisorium bleibt. Gerade weil sich christliche Hoffnung auf das politisch nicht machbare ewige „Heil der Welt“ bezieht und sich auch nicht mit der ökologisch-pazifistischen Vision einer „heilen Welt“ ersatzweise abfindet, kann sich christlich motivierte Politik darauf konzentrieren, die (staatliche) Gemeinwohlordnung verantwortlich zu gestalten.

Die Kirche ist aber nicht dazu da, irgendeinen gesellschaftlichen Status quo oder einen revolutionären Prozeß dogmatisch zu legitimieren. Wenn die Kirche auch mehr für das ewige Heil als für das zeitliche Wohl des Menschen zuständig und beauftragt ist, so bedeutet das nicht, daß beide Dimensionen völlig zu trennen wären. Als Geschöpf Gottes stellt der Mensch eine Einheit von Geist, unsterblicher Seele und Leib dar. Die Kirche kann diese Einheit nicht auseinanderdividieren – und sich nur um die „Seelen“ kümmern in der Hoffnung auf das Reich Gottes. Diese Hoffnung ist übrigens nicht mit einer innerweltlichen Resignation vereinbar, die jede Ungerechtigkeit duldet und tatenlos auf das Gottesreich wartet.

Zum kirchlichen Verkündigungs- und Heilsauftrag gehört also der notwendige, wenn auch nicht hinreichende Aspekt der ethischen Bewährung, vor allem zugunsten der Armen. Der Eintritt in das Reich Gottes ist bekanntlich an bestimmte ethische Bedingungen geknüpft. Zum Beispiel haben es nach christlicher Lehre „die Reichen“, die sich ganz auf ihren Reichtum verlassen und nur an ihr eigenes Wohl denken, sehr schwer, in das Himmelreich zu kommen. Die kirchliche „Option für die Armen“

motiviert Christen, auch im Bereich des Sozialen und Politischen mitzuwirken, um Leiden zu mindern. Freilich ist einzuräumen, daß die Kirche keine speziellen Patentrezepte zur strukturellen Lösung von Armut und Leid besitzt. Es gibt auch keinen Grund zu der Annahme, daß überhaupt ein gesellschaftlicher Zustand erreicht werden könnte, in dem es keine Armut und keinen Mangel mehr gibt.

Gerade in den westlichen Überfluggesellschaften zeigen sich immer neue Formen von Armut und Elend. Sie haben es vor allem mit Angst, Sinnverlust und Orientierungslosigkeit zu tun, die vielleicht auch mit dem Unvermögen der säkularisierten Gesellschaft zusammenhängen, moralische und sinnstiftende Verbindlichkeiten zu begründen und ein Klima des Vertrauens und der Hoffnung zu vermitteln. Auch in einem perfekten Wohlfahrts- und Sozialstaat ist das Seelenheil nicht in den Strukturen zu finden. Glaube, Hoffnung und Liebe lassen sich nicht gesamtgesellschaftlich institutionalisieren, auch nicht in einem „christlichen Staat“, sondern nur auf personaler Ebene erfahren. Auf dieser Ebene liegt wohl auch das Hauptbewährungsfeld der Kirche, der es primär um eine „Bekehrung der Herzen“ gehen muß.

Der kirchlich vermittelte Glauben und das entsprechende sittliche Verhalten sind vorrangig eine personale Angelegenheit. Sie setzen die Gnade, die Freiheit und das Gewissen des einzelnen voraus und dürfen deshalb nicht gesellschaftlich erzwungen werden, etwa durch politische Entscheidungen oder rechtliche Strukturen. Als soziales Wesen ist der Mensch aber auf die Gesellschaft, also auf das Beziehungsgeflecht zwischen den Menschen, naturgemäß ausgerichtet und angewiesen. Seine Werteinstellungen und Handlungen färben auf die gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen ab, deren Träger er ist – und von denen er auch getragen und beeinflußt wird.

Das Evangelium enthält aber keine politischen Handlungsanweisungen zum Aufbau einer spezifisch „christlichen“ Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Mit der Bergpredigt läßt sich, wie Bismarck sagte, „kein Staat machen“. Ihr Geltungsbereich ist die Kirche, die zwar als „Kontrastgesellschaft“ gelten und als „Sauerteig“ wirken kann, sich jedoch nicht an die Stelle der Gesamtgesellschaft setzen darf.

Die Kirche hat deshalb in ihrer Soziallehre Ordnungsprinzipien und Wertkriterien entwickelt, die sowohl mit dem Glauben vereinbar als auch der allgemeinen Vernunft zugänglich sind. Diese Lehre wendet sich an „alle Menschen guten Willens“ und pocht nicht nur auf den Glaubensgehorsam. Die

Kirche ist legitimiert und sogar verpflichtet, sich kritisch und konstruktiv zu grundlegenden Wertfragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu

äußern, ohne ein konkretes Modell dogmatisch vorzuschreiben. Damit ist die Frage nach den Grenzen kirchlicher Sachkompetenz aufgeworfen.

III. Grenzen der kirchlichen Kompetenz

Das kirchliche Lehramt ist nach seinem Selbstverständnis nicht nur legitimiert, sondern auch aufgefordert, die jeweiligen sozialen und politischen Fragen aus der Sicht des Glaubens und der Ethik einer Bewertung zu unterziehen. Die lehrämtlichen Äußerungen dienen dazu, das verantwortliche Handeln der Gläubigen innerhalb der gegebenen Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu orientieren und auch zur aktiven Gestaltung und Verbesserung dieser Ordnung anzuregen. Dabei beschränkt sich die Kirche nicht auf eine Schärfung der Gewissen oder auf eine Verbreitung abstrakter Prinzipien und Normen, die nur ständig zu wiederholen wären.

In ihrem wesentlichen Kern stellt die Katholische Soziallehre eine prinzipielle Entfaltung des christlichen Menschenbildes dar. Ihre bleibende Substanz, ihre Hauptprinzipien, lassen sich schnell nennen: Solidarität, Subsidiarität, Gemeinwohl. Sie finden, wie Oswald von Nell-Breuning einmal bemerkte, Platz auf einem Fingernagel. Aber was bedeuten diese Abstraktionen inhaltlich für die Praxis? Wie kann man sie auf das gesellschaftliche Leben beziehen und anwenden? Welche konkreten Erfahrungen und institutionellen Vermittlungen sind dabei zu berücksichtigen? Welche Handlungsmotivationen und -kriterien sind aus dem Glauben zu schöpfen?

Auf diese Fragen sucht die Kirche Antworten zu geben, die der jeweiligen sozialen Herausforderung angemessen sind. Bei den päpstlichen Enzykliken und bischöflichen Hirtenworten handelt es sich um praxisbezogene rahmenhafte Orientierungen, welche die Richtung anzeigen, in der nach konkreten Lösungen zu suchen ist. Die technisch-instrumentellen Lösungen einzelner Sachprobleme liegen allerdings nicht in der Kompetenz des kirchlichen Amtes, sondern die Kirche überläßt diese Frage dem Sachverstand der „Laien“, d. h. der Fachleute, die zu unterschiedlichen Urteilen über die Mittel und Wege kommen können, die zum selben Ziel führen.

Zwischen den allgemeinen Prinzipien und den konkreten Lösungen liegt ein langer und oft verschlungener Weg, den die Kirche in der realistischen Wahrnehmung, ethischen Bewertung und Bewältigung der Wirklichkeit zurücklegen muß. Die meisten kirchlichen Dokumente zu sozialen und politi-

schen Fragen beginnen mit einer – wenigstens skizzenhaften – Beschreibung und Bewertung der Situation, in die sie jeweils hineinsprechen. Sie fragen nach den Wirkungen der sozioökonomischen Strukturen und gehen auch auf die Möglichkeit oder Notwendigkeit gesellschaftlicher Veränderungen ein.

Um ihrer Wirksamkeit willen ist die Kirche auf eine zutreffende Analyse der jeweiligen Situation angewiesen. Die kirchlichen Verlautbarungen beanspruchen für sich keine besondere Kompetenz für wissenschaftliche Analysen, sondern sind hier auf die Ergebnisse der Fachwissenschaften angewiesen, um auf konkrete Situationen, auf die materiellen Vorgegebenheiten und gesellschaftlichen Konditionen menschlicher Existenz eingehen zu können.

Für ein sachgerechtes Eingehen auf soziale und politische Fragen ist die Berücksichtigung wissenschaftlicher Forschungsergebnisse notwendig. Die Frage, wie konkret und zutreffend sich das kirchliche Lehramt zu sozialen Fragen äußern kann, hängt freilich auch mit der Frage zusammen, wie zuverlässig und wirklichkeitsgetreu sozialwissenschaftliche Aussagen sein können. Die moralische Glaubwürdigkeit einer Kirche, die sich ganz auf eine geborgte wissenschaftliche Kompetenz verließ, müßte aber in dem Maße Schaden nehmen, wie die Wissenschaften dem Irrtum unterworfen sind.

Soziologen und Volkswirtschaftler räumen zunehmend ein, wie unvollkommen und provisorisch ihre Analysen und Therapievorschlüsse sind, wie unzutreffend vor allem ihre Prognosen sein können. Der Verheißungsglanz der Zukunfts- und Friedensforschung ist erloschen. In der Diskussion um Kernenergie und Umweltschutz gibt es auch unter Naturwissenschaftlern erhebliche Meinungsunterschiede, was zu großen Vertrauenseinbußen geführt hat. Immer deutlicher tritt der hypothetische Charakter wissenschaftlicher Aussagen hervor, die falsifizierbar sind und nur so lange gelten, wie sie sich in der Praxis bewähren.

Je mehr die kirchliche Sozialverkündigung sachwissenschaftliche Analysen übernimmt, desto stärker gewinnt ihr Sprechen einen hypothetisch-falsifizierbaren Charakter, der einen Verbindlichkeitschwund signalisiert, weil er auf einer oft bestreitbaren Sachkompetenz aufbaut. Andererseits

— und hier zeigt sich ein echtes Dilemma — büßt die Kirche einen erheblichen Teil ihrer Wirkungsmöglichkeiten ein, wenn sie auf den sozialwissenschaftlichen und auch naturwissenschaftlichen Zugang zur konkreten Wirklichkeit verzichtet. Zur Lösung dieses Dilemmas bietet sich ein pragmatischer Mittelweg an, auf dem sich die Kirche über ihre theologische Wissenschaft am allgemeinen wissenschaftlichen Dialog beteiligt. In diesem Dialog geht es um ein doppeltes Programm: Daß nämlich die Kirche einerseits ihre Wertkriterien in den wissenschaftlichen Diskurs einführt — und daß sie sich andererseits jener empirischen Einzelwissenschaften vorsichtig bedient, deren Ergebnisse in der Praxis nachprüfbar sind und sich allgemein bewährt haben.

Freilich kann die Kirche nicht jetzt noch dem neuzeitlichen Fortschrittsmythos erliegen, als ob durch die modernen Wissenschaften im Laufe der Zeit alle Probleme lösbar, alle Zukunftsvorhaben planbar und durch Technik machbar seien. Am Beispiel der Gentechnologie wird gegenwärtig besonders deutlich, daß Fachwissenschaften nicht nur alte Probleme lösen, sondern auch gravierende neue hervorrufen können. Auch die empirischen Sozialwissenschaften sind auf ethische Normen angewiesen, die sie nicht mit ihren eigenen Methoden begründen können. Hier kann sich die ethische Wertkompetenz der Kirche bewähren.

Es gibt immer noch Gläubige, die mit allzu großen Erwartungen an das kirchliche Lehramt herantreten und in ihm eine universale soziale Problemlösungsinstanz erblicken, die von Rom oder den ortskirchlichen Zentralen aus sämtliche Probleme in aller Welt überblicken und lösen könnte. Das Lehramt wäre jedoch überfordert, die komplexen internationalen Zusammenhänge in den Griff zu bekommen und konkret zu sagen, wie im einzelnen die Armut in Brasilien oder Polen zu beseitigen, die Arbeitslosigkeit in der Bundesrepublik abzubauen und der Umweltschutz zu institutionalisieren sei. Selbst wenn es auch gelegentlich konkrete Maßnah-

men vorschlägt, ist damit noch nicht die Garantie der Realisierbarkeit gegeben.

Aus diesen Gründen gibt es auch in der Kirche eine Kompetenzverteilung nach dem Subsidiaritätsprinzip. Die ortskirchlichen Bischöfe und nationalen Bischofskonferenzen sind viel näher an den Brennpunkten und können sachkompetenter und deutlicher sprechen als Rom. In ihren Hirtenworten können sie sich auch leichter mit detaillierten Vorschlägen vorwagen, als es die zurückhaltend formulierten päpstlichen Enzykliken tun.

Aber auch für diese Ebene der kirchlichen Sozialverkündigung gilt der Verzicht, konkrete Lösungen und Modelle autoritativ vorzuschreiben. Damit nimmt die Kirche Rücksicht auf die relative Autonomie der gesellschaftlichen Sachbereiche, die ihre eigenen Regelkreise haben. Sie akzeptiert die Pluralität der Gesellschaft, deren Gruppen auf verschiedenen Wegen ihre Werte verwirklichen können. Und sie respektiert die Säkularität des Staates, der nicht im Dienst einer bestimmten Religion steht, sondern ethischen Werten verpflichtet ist, die konsensfähig sind.

Gesellschaftlich ernst genommen wird die Kirche nicht, wenn sie sich nur auf eine sentimentale „Kompetenz der Betroffenheit“ beruft, die Inflation von Solidaritätserklärungen verstärkt und das jugendbewegte Protestverhalten nachahmt. Die kirchlichen Repräsentanten in der Bundesrepublik lassen in ihren gesellschaftlich relevanten Äußerungen überwiegend erkennen, daß sie sich nicht in rhetorischer Kritik erschöpfen und sich nicht auf eine Abwehrhaltung versteifen, die in der bloßen Verneinung des Negativen besteht. Vielmehr erweist sich ihre „Kompetenz der Verantwortung“ vor allem darin, daß sie sich konstruktiv und wertbewußt an der Gestaltung der Gesellschaft beteiligt. Gefragt ist dabei eine praktische Verbindung von Wert- und Sachkompetenz, die nur in einem Zusammenspiel von kirchlichem Amt, wissenschaftlicher Vermittlung und praktischer Bewährung gelingen kann.

IV. Autoren, Träger und Adressaten der kirchlichen Lehrschreiben

Als lehramtliche Träger und verbindliche Autoren kirchlicher Stellungnahmen sind der Papst und die Bischöfe anzusprechen. Das „ordentliche“ Lehramt definiert also den Inhalt und die Grenzen der kirchlichen Sozialverkündigung. Allerdings erhebt es dabei nicht den Anspruch auf Unfehlbarkeit. Die Kirche kennt keine sozialen, politischen oder öko-

nomischen Dogmen. Soziale Fragen lassen sich nicht dogmatisch klären und ein für allemal festlegen oder lösen. Vielmehr ist das Lehramt auf den praktischen und theoretischen Sachverstand der Laien und Priester verwiesen, wenn es den Zugang zur sozialen Wirklichkeit sucht. Päpste und Bischöfe lassen sich meist fachlich beraten, bevor sie

mit sozialen Verlautbarungen an die Öffentlichkeit treten.

So darf man hinter den Sozialenzykliken und Hirtenworten einen Stab von „Ghostwritern“ vermuten. Schon „Rerum novarum“ (1891) verdankte sich weitgehend den Beratungsergebnissen der „Union de Fribourg“, einer Vereinigung von Gelehrten und Praktikern. Von „Quadragesimo anno“ (1931) ist bekannt, daß sie überwiegend von den deutschen Sozialwissenschaftlern Gustav Gundlach und Oswald von Nell-Breuning verfaßt wurde. Zu den Autoren und Trägern der Katholischen Soziallehre auf welt- und ortskirchlicher Ebene gehören indirekt also auch die theologischen Fachvertreter, die nicht nur die nachträgliche Systematisierung und kritische Reflexion besorgen, sondern auch an der inhaltlichen Entwicklung der lehramtlichen Sozialverkündigung oft maßgeblichen Anteil haben.

Ihrerseits sind diese Ebenen des Lehramtes und der Wissenschaft meist sehr eng mit einer dritten Ebene verbunden, nämlich mit der katholischen Sozialbewegung. Dazu zählen in der Bundesrepublik Deutschland vor allem die Katholische Arbeiterbewegung (KAB), das Kolpingwerk, die Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung (KKV) sowie der Bund Katholischer Unternehmer (BKU). Diesen kirchlichen Sozialverbänden und Gruppen ist mehr die praktisch-konkrete Vermittlung der Katholischen Soziallehre in den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bereich aufgetragen. Dabei sind sie keineswegs bloß ausführende Organe, die die „Theorie“ nur in die „Praxis“ umzusetzen hätten. Auf dieser Ebene zeichnet sich eine breite Pluralität von Initiativen ab, die von unterschiedlichen Standorten, Interessen und Sachkompetenzen geprägt sind. Diese vielfältigen Aktionen bedürfen des objektivierenden Filters der wissenschaftlichen Ebene, um sich auf die Lehrentwicklung der Amtsebene auswirken zu können.

Diese Arbeitsteilung zwischen Amt, Wissenschaft und Bewegung bedeutet keine Einbahnstraße von „oben nach unten“ oder von „unten nach oben“. Vielmehr bilden die drei Ebenen einen dynamischen Zusammenhang. Sie sind voneinander abhängig und durchdringen sich gegenseitig. Wie variabel hier faktisch die Grenzen verlaufen, zeigt die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte einer Enzyklika wie „Rerum novarum“. Freilich repräsentieren weder einzelne Wissenschaftler und Verbände noch einzelne Bischöfe und Priester die Katholische Soziallehre schlechthin, wenn man die abgestufte Verbindlichkeit zwischen den Amtsträgern und den Laien, zwischen der universalen Kirche und der Ortskirche berücksichtigt. Damit kann der Kernbereich der Soziallehre leichter vor ideologischen Ver-

einseitigungen und partikulären Interessen geschützt werden.

Natürlich strebt jede sozial orientierte Gruppe innerhalb der Kirche danach, die Autorität der Kirche für sich in Anspruch zu nehmen. Zwar kann die Kirche sich von diesen Gruppen nicht für deren Zwecke vereinnahmen lassen, andererseits ist sie aber auf den Sachverstand dieser Gruppen angewiesen. In der Praxis kommt es freilich nicht nur auf den autoritativen Geltungsanspruch des kirchlichen Amtes und die Gehorsamsbereitschaft der Gläubigen an, sondern vor allem auf die überzeugenden Argumente und die Mitwirkungsbereitschaft ihrer Adressaten.

In der Bundesrepublik Deutschland und in den meisten anderen Ortskirchen gelten bischöfliche Hirtenbriefe vor allem als pastorale Ermahnungen der Bischöfe (als Autoren) an Kirchenvolk und Öffentlichkeit (als Adressaten). Die einflußnehmenden Berater und Verbände bleiben meist verborgen. Die Diskussion über die veröffentlichten Stellungnahmen spielt sich meist in der innerkirchlichen Öffentlichkeit ab und erreicht nur dann, wenn es sich um kontroverse Themen handelt, ein breiteres Publikum.

Ganz anders gehen seit einigen Jahren die amerikanischen Bischöfe vor. Das von ihnen 1986 verabschiedete Dokument über „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle – Hirtenbrief über die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft“ hat mehr internationale Aufmerksamkeit und Resonanz gefunden als irgendeine andere bischöfliche Verlautbarung. Originell daran ist nicht so sehr die inhaltliche Aussage, sondern die außergewöhnliche Vorgehensweise. Sie erinnert an eine ausgeklügelte Marketing-Strategie: Hier können die „Konsumenten“ über ihr nachgefragtes „Produkt“ mitbestimmen. Die Adressaten sind zugleich Mitautoren dessen, wonach sie sich auszurichten haben.

Die Beratung des Hirtenbriefs geriet zu einem großangelegten Dialog zwischen Laien und Hierarchie, zwischen Kirche und „weltlicher“ Öffentlichkeit. Drei Entwürfe wurden ausführlich diskutiert. In zahlreichen Hearings, Symposien und Gutachten konnten sich die unterschiedlichsten Positionen und Argumente öffentlich artikulieren. Die Ergebnisse dieser Diskussion, die weit über die Landesgrenzen hinausging, wurden in den Entwürfen und schließlich in der Endfassung des Hirtenbriefs berücksichtigt.

Dieser Diskussions- und Klärungsprozeß vollzieht sich hierzulande kirchenintern, und zwar in und mit den katholischen Sozialverbänden, die auch im „Zentralkomitee der deutschen Katholiken“ ein

Forum und Entscheidungsgremium finden, sowie vor allem in den einschlägigen Fachkommissionen der Deutschen Bischofskonferenz. Hingegen hat die Kirche in den Vereinigten Staaten bis heute keinen sozialen Verbandskatholizismus hervorgebracht, der ihr öffentliche Wirksamkeit und Anerkennung eingebracht hätte. Die Katholische Soziallehre war in Vergessenheit geraten. Das mag die Bischöfe in den USA — und neuerdings auch in Österreich — dazu bewegt haben, sich einem langwierigen öffentlichen Prozeß der Konsultationen und Diskussionen zu unterziehen. Ob sich die amerikanische Methode auch auf die bundesrepublikanische Kirche übertragen läßt, ist gegenwärtig noch umstritten und hängt wohl auch vom Erfolg des österreichischen Experiments ab.

Den deutschen (wie auch den amerikanischen) Bischöfen läßt sich nicht der Vorwurf machen, sie strebten eine integralistische Vereinnahmung der Gesellschaft oder eine klerikale Bevormundung der Politik an. Die kirchliche Hierarchie bekennt sich vielmehr ausdrücklich dazu, die verantwortliche Selbständigkeit der gesellschaftlichen Teilbereiche zu respektieren. Sie erkennt die „rechtmäßige Eigengesetzlichkeit der Kultur und vor allem der Wissenschaften“ an („Gaudium et spes“ Nr. 59). Sie schreibt der pluralistischen Gesellschaft nicht vor, wie sie auf einem angeblich einzig legitimen und gangbaren Weg die gebotenen Zielwerte realisieren kann. Und sie legt Wert darauf, daß der Staat „weltlich“ bleibt und sich nicht anmaßt, religiöse Heilserwartungen politisch zu erfüllen.

Ein Rückfall in den Fundamentalismus, der sich aber nicht auf die Katholische Soziallehre berufen kann, sondern eher der politischen „Theologie der Befreiung“ zuzurechnen ist, zeichnet sich in einigen kirchlichen Randbewegungen ab. Kennzeichnend dafür ist, daß ökonomische und politische Fragen zu dogmatischen Glaubensfragen hochstilisiert und in den Gottesdienst hineingezogen werden. Demonstrative Wallfahrten, Meßfeiern und andere Gebetsveranstaltungen werden gelegentlich zugunsten einer Interessengruppe oder politischen Bewegung abgehalten, etwa für eine Friedensbewegung, die sich gegen die Nachrüstung einsetzt. Geistliche in Amtstracht setzen ihre religiöse Autorität für umstrittene politische Ziele und Methoden ein — und damit auch aufs Spiel, indem sie etwa gegen Atomkraftwerke demonstrieren oder entsprechende Gottesdienste abhalten.

Wenn aber die Liturgie einseitig politisch instrumentalisiert wird, riskiert man, daß sie, die die Einheit der Kirche darstellen soll, zum Sprengsatz wird und den innerkirchlichen Frieden gefährdet. Denn man kann als Katholik mit guten Gründen für eine

Nachrüstung sein, um zu einer gleichgewichtigen Abrüstung zu kommen, und für die Sicherung der Kernenergie plädieren, um größere Gefahren, die durch das Verbrennen fossiler Stoffe entstehen, abzuwenden. Die rationale Auseinandersetzung zwischen kirchlichen Gruppen um solche konkreten Streitfragen, die das kirchliche Amt nicht eindeutig entschieden hat und entscheiden kann, ist legitim und notwendig. Dafür ist freilich der Gottesdienst der denkbar ungeeignetste Ort. Und Parolen wie „Gott ist für die 35-Stunden-Woche“ schrecken Gläubige und Ungläubige gleichermaßen ab.

Die Kirche hat es nicht mehr nur mit Adressaten zu tun, die der Kirche verbunden sind, sondern zunehmend mit Angehörigen anderer Konfessionen, mit Nichtgläubigen und Atheisten. Mit ihren Stellungnahmen appelliert die Kirche werbend an die sittliche Vernunft aller Menschen — und nicht nur an den Glaubensgehorsam kirchengebundener Christen. So hat die Kirche in der Auseinandersetzung um den Paragraphen 218 nicht nur ihre Gläubigen an die moralische Sünde und Schuld der Abtreibung erinnert, sondern den verstärkten staatlichen Rechtsschutz des ungeborenen Lebens gefordert, und zwar mit dem auch im Grundgesetz verankerten Rechtsargument, daß jeder, auch der ungeborene Mensch, ein natürliches Recht auf Leben hat. Auch die kirchenoffiziellen Stellungnahmen zu den Themen Friedenssicherung, Umweltschutz, Arbeitslosigkeit, Gentechnologie und Asylrecht argumentieren überwiegend „naturrechtlich“ (bzw. schöpfungstheologisch, insofern „Natur“ als „Schöpfung“ vorverstanden wird) und berufen sich dabei auf die Würde und die Rechte, die dem Menschen vorgegeben sind.

Gegenstand der kirchlichen Sozialverkündigung sind nicht der modellhafte Aufbau und die religiöse Ausrichtung kirchlicher Gemeinden, die als „Basisgemeinden“ oder „Kontrastgesellschaft“ die strukturelle Umgestaltung der „bürgerlichen“ Gesellschaft bewirken sollen. Die Kirche hat zwar als „Sauerteig“, als „Licht der Welt“ und „Stadt auf dem Berge“ ein glaubwürdiges Zeugnis für alle Menschen abzulegen. Dieser hohe Auftrag, der ohnehin nur mangelhaft erfüllt wird, kann aber nicht den Anspruch begründen, innerkirchliche Strukturen und Glaubensnormen auf die Gesamtgesellschaft zu übertragen und mit staatlich-rechtlichen Mitteln durchzusetzen. Das würde gegen die Religionsfreiheit verstoßen, welche die Erzwingung einer religiös-moralischen Handlung ausschließt. Die Kirche bezweckt keine integralistische Verkirchlichung der Gesellschaft, sondern will — gemeinsam mit anderen Kräften — an der menschengerechten Gestaltung der Gesellschaft mitwirken.

Gerade der säkularisierte Staat einer pluralisierten Gesellschaft lebt von weltanschaulichen und ethischen Voraussetzungen, die er selber nicht garantieren und seinen Bürgern vorschreiben kann. Die Gemeinwohlordnung von Gesellschaft und Staat ist auf eine Moral der Bürger angewiesen, die nicht ins Beliebig abgeleitet oder nur den Stärkeren nützt. Der Mangel an Moral kann auch nicht durch zunehmende Rechtsverordnungen kompensiert werden, da sonst der Rechtsstaat an seiner eigenen Verrechtlichung erstickt. Im Zeitalter eines empirisch feststellbaren „Wertewandels“ geht es um die Sicherung eines allgemeinverbindlichen Grundwertbestandes, der dem konkreten Wertpluralismus einen tragfähigen Boden verleiht und ihm auch Grenzen setzt.

Zur dauerhaften Stiftung und Vermittlung dieses Wert- und Sinnzusammenhangs bedarf es gewisser Institutionen, darunter vor allem der Familie und der Kirche. Beide Institutionen sind (wie viele andere) in eine Krise geraten; sie haben, was die Sinn- und Wertvermittlung betrifft, Konkurrenz bekom-

men vor allem durch die Medien, die freilich ihre Moralvorstellungen nicht religiös begründen können. Die Kirche ist aber nicht nur eine „moralische Anstalt“, die eine nützliche gesellschaftliche Funktion zu erfüllen oder als Weltverbesserungsinstanz eine erfolgversprechende Rolle zu spielen hat.

Soll sich die Kirche überhaupt an dem üblichen Rollenspiel der Gesellschaft beteiligen, von dem sie nicht weiß, wer die Rollen verteilt und welches Stück gespielt werden soll? Oder soll sie nicht vielmehr eine eigenständige Aufgabe erfüllen, gelegen oder ungelegen und auch auf die Gefahr hin, als Spielverderber zu gelten? Das paulinische „Paßt euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch durch ein neues Denken“ deutet eher auf die zweite Möglichkeit hin, nämlich auf die Aufgabe der Kirche, nicht nur die „Zeichen der Zeit“ aus dem Glauben zu deuten, sondern auch aktiv zu setzen. Demnach müßte die Kirche selber ein Zeichen der Zeit und für die Zeit werden, deren Geist freilich nicht die heile Welt, sondern das Heil der Welt verheißt.

V. Neue Herausforderungen

Dieses Heil ist allerdings kein politischer Begriff, sondern eine geheimnisvolle Glaubenswirklichkeit, und jede Politik, die endgültige Heilsansprüche zu erfüllen versucht, wird totalitär. Dagegen hat die Kirche ihren „eschatologischen Vorbehalt“ anzumelden. Diese kritische Funktion reicht allerdings nicht aus, damit sich die Kirche und die Christen in der Welt sittlich bewähren können. Die Kirche muß um der Glaubwürdigkeit ihrer Heilsbotschaft willen konstruktiv am Aufbau menschenwürdiger Verhältnisse mitwirken, unter denen die freie Übernahme religiöser und sittlicher Verantwortung erleichtert wird. Zu den größten Herausforderungen für die Kirche gehört gegenwärtig wohl die moralische Dimension des technischen Fortschritts.

Die Gegenwart ist von starken Vorbehalten gegenüber einer verwissenschaftlichten und technisierten Lebenswelt geprägt. Ein Großteil der Bevölkerung glaubt nicht mehr an die Segnungen des technischen Fortschritts, sondern fürchtet eher den Fluch der technischen Tat, die Natur und Menschheit zu zerstören droht. Der alte technologische Fortschritts-glaube ist verflogen, der sein „Prinzip Hoffnung“ (Ernst Bloch) auf immer modernere Techniken setzte. Die Naturwissenschaften verloren ihren „Verheißungsglanz“ (Hermann Lübbe) und die Technik ihre moralische Unschuld. Die „Wunder“ der Technik werden zunehmend entmythologisiert und im „postmodernen Epochenwandel“ durch

neue Mythen ersetzt. Die euphorische, quasireligiöse Hoffnung auf eine technisch machbare Weltverbesserung droht nun gelegentlich in ein anderes Extrem umzuschlagen, nämlich in eine manchmal apokalyptisch anmutende Angst vor technischen Modernisierungsprozessen. Als besonders bedrohlich gelten heute vor allem die Kernenergie und die Gentechnik.

Die Sorgen und Ängste markieren nicht nur ein sozialpsychologisches, sondern vor allem ein sozial-ethisches Problem. Denn ob und wieweit diese Ängste rational und praktisch bewältigt werden können, hängt wesentlich davon ab, ob es vernünftig-plausible sozialetische Maßstäbe und ordnungspolitische Regeln und Institutionen gibt, die der technischen Entwicklung Sinn und Ziel geben, ihr aber auch deutliche Grenzen setzen.

Seit Leo XIII. hat die Kirche immer wieder gefordert, die technischen Errungenschaften an sittlichen Maßstäben zu messen. Das hat ihr dann oft den Vorwurf eingebracht, eher ein fortschritts-hemmendes Element zu sein. Fest steht für die Kirche der Grundsatz, daß die Technik dem Menschen zu dienen hat und nicht der Mensch der Technik. Diese Aussage über den Dienstwert des technischen Fortschritts zugunsten der Subjektstellung des Menschen mag zwar trivial klingen, sie provoziert uns aber zu selbstkritischen Fragen: Haben wir

das Bewußtsein, Technik nur zu „bedienen“ — oder dient sie uns wirklich? Dient sie allen — oder nur wenigen? Können wir die Technik, mit der wir es zu tun haben, überhaupt noch kontrollieren?

Innerhalb einer Arbeitnehmergeellschaft wie der unseren stellt sich angesichts des rapiden technischen Wandels die Frage nach der Zukunft der Arbeitswelt. Die Arbeitswelt stellt nach wie vor einen großen, wenn auch schwindenden Teil unserer Lebenswelt dar — und enthält immer noch den Hauptzündstoff für soziale Fragen, mit denen sich die Kirche zu befassen hat. Bei Sozialpolitikern unbestritten sind die Verdienste, die sich die Kirche zur Lösung der „alten“ sozialen Fragen des 19. Jahrhunderts erworben hat. Die „Arbeiterfrage“ als Klassenkampf zwischen Arbeit und Kapital konnte in diesem Jahrhundert weitgehend sozial entschärft werden. Daran war die katholische Sozialbewegung wesentlich beteiligt, wenn auch ihre Forderungen noch nicht allesamt eingelöst wurden. Nun kommt es für sie darauf an, die durch den technischen Wandel ausgelösten „neuen“ sozialen Fragen rechtzeitig zu erkennen und praktisch zu bewältigen.

Für die Zukunft zeichnen sich hier vor allem folgende Herausforderungen ab, an denen sich die sozialethische Problemlösungskompetenz der Kirche bewähren muß. Da ist zunächst die Frage der andauernden Arbeitslosigkeit, die auch durch den technischen Fortschritt bedingt ist. In dieser Frage haben die Bischöfe, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken und die einzelnen Sozialverbände verschiedene Stellungnahmen abgegeben, in denen mit je verschiedener Akzentuierung an die Verantwortung des Staates und der Tarifparteien appelliert wurde. Im kirchlichen Bereich gibt es zahlreiche Einzelinitiativen zur praktischen Hilfe für Arbeitslose, aber diese Aktionen haben eher symbolischen Wert zur Schärfung des öffentlichen Bewußtseins und können das Problem nicht strukturell angehen. In dieser Frage partizipiert die Kirche an der allgemeinen Hilflosigkeit.

Der technische Fortschritt macht sich auch dergestalt bemerkbar, daß er gerade jene einfachen und stereotypen Arbeiten entbehrlich macht, die vielfach als unzumutbar gelten, und dabei Raum schafft für anspruchsvollere Tätigkeiten, die aber viele überfordern. Vor allem ältere Menschen werden vom technischen Fortschritt überholt und bleiben als „Fußkranke“ zurück. Einmal erworbene Berufskennntnisse sind „leicht verderbliche Güter“ geworden, so daß die Bereitschaft zum permanenten Studium, zur geistigen und räumlichen Mobilität gefragt ist. Die Hochtechnisierung sämtlicher Lebens-

bereiche ist freilich weder wünschenswert noch möglich, weil sie die personale Zuwendung und Hilfsbereitschaft nicht ersetzen kann. Immer dränger stellt sich aber die Frage, ob es auch für „technische Legastheniker“ noch genügend sinnvolle und bezahlbare Arbeiten gibt. Diesen „Problemgruppen“ muß sich die Kirche verstärkt zuwenden.

Auf der anderen Seite wird das Arbeitsleben zunehmend beherrscht von einer „technischen Intelligenz“, die über ein gewaltiges Leistungspotential und infolgedessen auch über ein derartiges Leistungsverweigerungspotential verfügt, daß ein Streik weniger Spezialisten ganze Industriezweige lahmlegen kann, und zwar auch auf Kosten der übrigen Arbeitnehmer. Im Zeitalter der technisch bedingten Individualisierung, Differenzierung und Flexibilisierung besteht die Gefahr, daß gewerkschaftliche Solidarität zu einer Mangelware wird, was der Tarifautonomie und dem Arbeitsfrieden sehr abträglich sein könnte. Hier sind vor allem die „Christlich-Sozialen“ in den Gewerkschaften herausgefordert, neue Klassenbildungen zu vermeiden und die neuen Leistungseliten durch einen differenzierten Interessenausgleich zu integrieren.

Zwei weitere, noch nicht bewältigte Problemfelder im Gefolge des technischen Fortschritts sind in der Zunahme der Sonntagsarbeit sowie in der wachsenden Freizeit zu sehen. In diesen beiden Punkten wird der Kirche eine besondere religiöse und moralische Kompetenz von der Gesellschaft zugebilligt. Deshalb, so scheint es, stehen die Wirkungschancen für eine kirchliche Neuprägung der religiösen Sonntagskultur und einer „Ethik der Freizeit“ nicht schlecht, und gerade die kirchlichen Sozialverbände könnten hier neue Initiativen ergreifen, statt über ihre zurückgehende öffentliche Wirkung zu klagen.

Bei dem rasanten Fortschritt der Technik, der nicht automatisch auch eine verbesserte humane Lebensgestaltung eröffnet, gibt es immer mehr „Zurückgebliebene“, die trotz Aufklärung und Bildung nicht mehr mithalten können. Ständig wächst die Abhängigkeit der Bürger und Politiker vom Sachverstand der Fachleute. Die Akzeptanz wird immer mehr zur Vertrauenssache — und diese hängt wesentlich von der moralischen Integrität und Glaubwürdigkeit der Fachleute ab, die durch Spezialisierung immer weiter voneinander abrücken. Um so dringlicher erscheint die Suche nach einem gemeinsamen Sinnbestand im Dialog der kirchlichen Sozialethik mit denen, die die Weichen des technischen Fortschritts stellen, und jenen, die Gefahr laufen, von der Entwicklung überrollt oder auf das soziale Abstellgleis geschoben zu werden.

Die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland

I.

Jeder Versuch, die geschichtliche Lage christlicher Kirchen in ihrem gesellschaftlichen Umfeld einzuschätzen, setzt – zumindest implizit – einen Begriff davon voraus, was Kirche als die erfahrbare Gestalt des Christentums in der sozialen Welt ihrem Wesen nach ist. Das gilt auch für die vorliegende Lagebeurteilung. Ihr leitendes Kirchenverständnis sei im Interesse ihrer Durchsichtigkeit eingangs umrissen¹⁾:

In der geschichtlichen Bewegung der sozialen Welt ist Kirche erfahrbar ausschließlich als Interaktionsordnung, als soziales System in geregelter Interdependenz mit allen Systemen ihrer sozialen Umwelt. In diesem Konzert aller gesellschaftlichen Systeme besteht die Eigenart der Kirche darin, daß sie das *System der Kommunikation des christlichen Glaubens* ist. Damit ist alles Wesentliche über die Gestalt, den Gehalt und die Kräfte gesagt, die dieses System im sozialen Geschehen tragen.

Ihrer *Form* nach ist Kirche wie alle Kommunikationssysteme gestaltet als System symbolischer Interaktion; also einer Interaktion, in der es nicht um Güterproduktion geht, sondern um Sinnteilhabe; genau um die Teilhabe am Sinn des Weltgeschehens und des menschlichen Lebens, der durch das Evangelium erschlossen ist, an dem der Glaube hängt und an dem der Mensch sein Leben ausrichtet.

Für den *Inhalt* der kirchlichen Kommunikation sind daher drei Momente wesentlich. Erstens enthält sie den gesamten Bestand der äußeren Zeichen und Symbole, in denen das christliche Verständnis der Wirklichkeit von Welt und Mensch dargestellt ist. Das sind nicht allein die feststehenden Symbole des Ursprungs des Glaubens – Kreuzifixus, Bibel, Sakramente –, sondern auch die erfahrbaren Weisen des Umgangs der Christen mit diesen Symbolen im Gottesdienst, in der christlichen Sitte und in der

Führung ihres Lebens. Zweitens gehört das durch diese Symbole bezeichnete Verständnis der Wirklichkeit zum Inhalt kirchlicher Kommunikation. Sie schließt stets den Versuch ein, das durch die tradierten Symbole bezeichnete Wirklichkeitsverständnis im Kontext des zeitgenössischen Wissens und Denkens zu entfalten und verständlich zu machen. Hinzu kommt ein Drittes: Die Wirklichkeit des Glaubens erschöpft sich nicht darin, daß man *weiß*, was die christlichen Symbole bedeuten, daß man das in ihnen ausgedrückte Wirklichkeitsverständnis *kennt*. Vielmehr schließt sie darüber hinaus ein, daß einem diese Sicht von Welt und Mensch im Zusammenhang der eigenen Lebenserfahrung als die *wahre*, nur um den Preis des Scheiterns zu mißachtende, *gewiß* geworden ist. Dadurch besitzt sie dann ipso facto einen prägenden Einfluß auf das „Herz“ des Menschen, auf seine Selbstgewißheit und sein Lebensgefühl, kurz: seinen Trieb und die affektive Grundlage seines Begehrens; und infolgedessen dann auch zuverlässig auf sein Handeln.

Damit tritt die *Kraft* in den Blick, aus der das kirchliche Kommunikationssystem in der sozialen Welt lebt: die Kraft der Ergriffenheit vom Inhalt und der Wahrheit des Evangeliums. Diese Kraft setzt zwar eigenverantwortliches kommunikatives Handeln von Menschen frei und verlangt es, liefert sich selbst aber diesem Handeln nicht so aus, daß dieses über sie verfügen könnte. Daher gilt für die kirchliche Kommunikationspraxis: Sie ist wie alle menschliche Interaktion zielstrebiges Handeln. Aber sie kann ihr Ziel aus eigener Kraft nicht erreichen. Daß sie dies weiß und in Rechnung stellt, unterscheidet die Interaktionsordnung „Kirche“ von anderen sozialen Systemen. Allerdings existiert sie nur im universalen Kontext aller dieser Systeme: so, daß ihr durch die Leistung (den Effekt), auf die sie angelegt ist, auch ein spezifischer Ort im Funktionszusammenhang der Gesamtgesellschaft zugewiesen ist.

Bekanntlich muß die menschliche Interaktion – also Gesellschaft – für die Erhaltung der Menschen in der Welt verschiedene aufeinander bezogene, aber nicht aufeinander zurückführbare Arten von Leistungen erbringen: als politische Interaktion

¹⁾ Zum folgenden vgl. H. Kaefler, *Religion und Kirche als soziale Systeme*, Freiburg–Basel–Wien 1977; F. X. Kaufmann, *Kirche begreifen*, Freiburg–Basel–Wien, 1979; W. Härle, *Art. Kirche, dogmatisch*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XVII, S. 227–317; ders. (Hrsg.), *Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 1989; und E. Herms, *Erfahrbare Kirche*, Tübingen 1990.

eine verlässliche Rechtsordnung; als ökonomische Interaktion die Sicherung des Lebensunterhalts; und als symbolische Interaktion die Erzeugung, Entwicklung und Tradierung gemeinsamer Überzeugungen (Gewißeheiten), die die ökonomische und politische Interaktion steuern. Dabei sind des näheren zwei verschiedene Arten von Gewißeheiten erforderlich: *technisch orientierende* Gewißeheiten über die Regeln, die das Verhalten der Dinge bestimmen, sowie Gewißeheiten über die ursprüngliche Verfassung und Bestimmung des Weltgeschehens und des menschlichen Lebens, die als solche nicht die Wahl von Wegen zu feststehenden Zielen, sondern die Wahl von Zielen selber leiten, also eine *ethisch orientierende* Funktion ausüben. Letzteres leisten nicht „wissenschaftliche“, sondern „weltanschauliche“ bzw. „religiöse“ Überzeugungen.

Der Etablierung und Tradierung einer solchen ethisch orientierenden Gewißeheit dient auch die kirchliche Kommunikation des christlichen Glaubens. Wie alle Systeme religiös-weltanschaulicher Kommunikation ist daher auch das Kommunika-

tionssystem Kirche durch diese besondere Art seiner Leistung einem spezifischen Funktionsbereich des gesellschaftlichen Lebens eingeordnet. Daher lautet die Frage nach der Stellung der Kirche im Kontext einer gegebenen Gesellschaft — etwa der der Bundesrepublik — in concreto stets: Welche Beiträge leistet das kirchliche Kommunikationssystem in seiner gegebenen Verfassung jeweils zur Erhaltung der Lebendigkeit und sozialen Prägestkraft der ethisch orientierenden Gewißeheit des christlichen Glaubens im gegebenen Zustand dieser Gesellschaft?

Die Gesellschaft der Bundesrepublik zählt zum Typ der hochentwickelten, industrialisierten und pluralistischen, kurz: „offenen“ Gesellschaften²⁾. Insofern besitzt die Situation der Kirche in dieser Gesellschaft Züge, die nicht nur für sie, sondern für alle gleichartigen Situationen gelten. Diese seien zunächst in den Blick genommen, bevor dann die besonderen Merkmale der westdeutschen Situation behandelt werden.

II.

Drei Züge, die für alle hochentwickelten Gesellschaften gelten, kennzeichnen auch die bundesrepublikanische Situation:

Erstens funktioniert auf eine bestimmte Weise das Zusammenspiel zwischen politischem und ökonomischem System. Die Erringung und Ausübung von politischer Macht ist nach den Grundsätzen der Gewaltenteilung und des Parlamentarismus organisiert. Dadurch ist die grundsätzliche Beschränkung und Kontrolle von Herrschaft gewährt und gleichzeitig sichergestellt, daß den Anforderungen und Bedürfnissen eines effektiven Wirtschaftsstils weitreichender Einfluß auf die Politik eingeräumt wird. Die Sicherung von Wohlfahrt ist unerläßliche Bedingung für das Erringen und den Erhalt politischer Macht. Politik unterliegt ökonomischer Disziplin, die ihrerseits darin besteht, Interessen am Markt unter Rentabilitäts Gesichtspunkten zu verfolgen. Infolgedessen entscheidet sich die Entwicklung der Gesamtgesellschaft wesentlich daran, welche *Inhalte* durchschnittlich in die Rentabilitätsrechnung der Bürger eingehen. Und darauf hat wiederum die Verfassung des Wirtschaftssystems und die durch sie festgelegten Bedingungen des ökonomischen Erfolgs erheblichen Einfluß.

Zweitens besitzt diese für hochentwickelte Gesellschaften typische Weise der ökonomischen Disziplinierung von Politik eine typische Auswirkung auf das System „Wissen“. Dieses ist in seiner Rechtsform und in seiner materiellen Basis immer abhängig vom politischen und ökonomischen System. Daher wird auch seine inhaltliche Entwicklung stets beeinflußt von den jeweiligen Interessen der Systeme Politik und Ökonomie. Das heißt dann unter der Bedingung der skizzierten ökonomischen Disziplinierung von Politik: Nicht nur das System Ökonomie, sondern auch das durch es disziplinierte System Politik hat ein vorrangiges Interesse an der Entwicklung technisch und damit wirtschaftlich verwertbaren Wissens. Gefördert wird Wissenschaft als den dominierenden wirtschaftlichen Interessen zuarbeitende Technologie; bis hin zur direkten Einordnung weiter Bereiche von Wissenschaft in die Organisationen des Wirtschaftssystems. Diese Tendenz ist seit längerem auch in der Bundesrepublik zu beobachten.

Was schließlich drittens die Kommunikation ethisch orientierender Gewißeheit angeht, so stößt man in allen hochentwickelten Gesellschaften auf eine Tendenz zur *Pluralisierung, Individualisierung und Privatisierung*, die insgesamt eine drastische Schwächung des steuernden Einflusses ethisch orientierender Gewißeheit — zwar nicht auf das

²⁾ Vgl. K. R. Popper, *The open Society and its Enemies*, London 1945.

Verhalten der einzelnen Bürger, wohl aber — auf die Entwicklung der Gesamtgesellschaft zur Folge hat. Die geschichtliche Erfahrung zeigt, daß für den Gesamtvorgang die *Pluralisierung* grundlegend ist. Nämlich als Erfahrung einer Strittigkeit aller religiös-weltanschaulichen Gewißheit, die grundsätzlich nicht in derselben effektiven Weise eingeschränkt oder gar beseitigt werden kann wie die Strittigkeit von Aussagen über sinnenfällige Sachverhalte. Mit dieser Erfahrung ist unmittelbar die andere verbunden, daß der Ort, an dem definitiv über den Wahrheitsanspruch konkurrierender Gesamtanschauungen von Welt und Mensch entschieden wird, ausschließlich das Wahrheitsbewußtsein jedes *Individuums* und die ihm zuteil werdende Evidenz ist. Es kommt zur Erfahrung der Letztzuständigkeit der Einzelperson für alle Fragen der ethisch orientierenden Gewißheit. Deren schlichteste, für jedermann erschwingliche Wahrnehmung besteht aber darin, daß jede öffentliche Rechenschaftspflicht für ethisch orientierende Gewißheiten zurückgewiesen wird. Das quantitative Überwiegen dieser schlichtesten (abstrakt negativen) Form ethischer „Autonomie“ bedeutet dann seinerseits die *Privatisierung* aller ethisch orientierenden Gewißheit im Sinne ihrer Verlagerung in den Bereich der von allen Auskunftspflichten, aber auch Artikulationsmöglichkeiten freien Beliebigkeit des persönlichen Empfindens. Soweit ethisch orientierende Gewißheit derart privatisiert ist, kann sie natürlich keinen Einfluß auf die öffentliche Meinungs- und Mehrheitsbildung und damit auf die entwicklungsbestimmenden öffentlichen Entscheidungen gewinnen. Denn auf die konsequent privatisierten ethisch orientierenden Gewißheiten kann kein Versuch, öffentliche Entscheidungen öffentlich zu legitimieren, mehr zurückgreifen. Vielmehr wird er durch das Privatisiertsein aller positiven (die Personen tatsächlich beseelenden) ethischen Gewißheiten dazu gezwungen, auf ideologische Mittel zurückzugreifen: Er muß sich auf das Ansehen eines „angeblich“ Guten abstützen, welches nur davon lebt, daß es bisher von niemandem (bzw. nicht von den ausschlaggebenden Meinungsführern) bestritten wurde.

Diese für hochentwickelte Gesellschaften typischen Merkmale gelten auch für die deutsche Gesellschaft. Aus ihnen ergeben sich gewisse epochenspezifische (für den evolutionär erreichten Gesellschaftszustand typische) Bedingungen für die gesamtgesellschaftlichen Funktions- und Wirkungsmöglichkeiten der evangelischen Kirchen als Teilen des gesamtgesellschaftlichen Leistungsbereichs „ethisch orientierende Gewißheit“.

Erstens steht ihre Arbeit unter dem Vorzeichen des Pluralismus. Einerseits sind sie nicht die einzigen Sozialsysteme, die der Kommunikation der christlichen Überzeugung dienen. Neben ihnen wirken andere christliche Kirchen, die römisch-katholische Kirche und die evangelischen Freikirchen. Andererseits nehmen darüber hinaus nicht nur zahlreiche religiöse Gemeinschaften, die dem Christentum in irgendeiner Weise nahestehen, an der Kommunikation ethisch orientierender Gewißheit teil, sondern auch nichtchristliche Religionsgemeinschaften und unterschiedlich fest formierte Kommunikationssysteme nichtreligiöser — etwa wissenschaftlich-philosophischer — Weltanschauung. Übersehen werden darf auch nicht, daß schon seit dem frühen 19. Jahrhundert das System „Kunst“ (Theater, Literatur, Musik etc.) und im 20. Jahrhundert auch Sport der Kommunikation ethisch orientierender Gewißheit dienen³⁾.

Daraus ergibt sich zweitens, daß die Glaubenskommunikation der evangelischen Kirchen nirgendwo mehr — wie einst in den konfessionell einheitlich geprägten deutschen Teilstaaten (Preußen, Sachsen, Württemberg etc.) — einen ungebrochenen Einfluß auf den gesellschaftlichen Gesamtprozeß nimmt. Ihr Einfluß ist nur noch indirekt, durch das Verhältnis zu den konkurrierenden Kommunikationssystemen ethisch orientierender Gewißheit vermittelt und durch es gebrochen.

Dazu kommt drittens die Schwächung des Gesamtbereichs ethisch orientierender Gewißheit durch die angedeutete Tendenz zur Privatisierung. Diese Wirkungsschranke betrifft auch die Glaubenskommunikation der evangelischen Kirchen.

Viertens schließlich gibt es eine Wirkungsschranke, die die religiös-ethische Kommunikation nicht insgesamt in gleicher Weise betrifft, sondern in besonderem Maße gerade die Glaubenskommunikation der evangelischen Kirchen. Diese hat sich von Anfang an auf das Medium Sprache konzentriert. Dessen Handhabung stellt aber relativ hohe Anforderungen. Seine Attraktivität ist daher beschränkt; zumal in einer Gesellschaft, die ihre öffentliche Kommunikation zunehmend auf nonverbale Medien umstellt.

Es fragt sich, ob die Glaubenskommunikation in den evangelischen Kirchen unter diesen komplizier-

³⁾ Heute am Verhältnis der jährlichen Gesamtzahl von Gottesdienstbesuchen (1986 in beiden Großkirchen 54 Mio.) zur Gesamtzahl der Kinobesuche (87 Mio.), der Museumsbesuche (56,7 Mio.), der Theaterbesuche (20,9 Mio.) und der Besuche von Fußballspielen (mindestens 87 Mio.) ablesbar; zit. nach: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland, 113 (1986), S. 88.

ten und schwierigen Bedingungen überhaupt noch gelingen und zum Ziel führen kann? Dies kann nur dann bejaht werden, wenn die *Artikulationsleistungen* des evangelischen Christentums deutlich gesteigert werden. Deshalb ist darauf zu achten, daß erstens Gehalt und Gestalt der Glaubenskommunikation in den evangelischen Kirchen eine Klarheit und Deutlichkeit gewinnen, die zu Mißverständnissen

möglichst wenig Anlaß geben; daß zweitens über das sprachliche Kommunikationsmedium hinaus komplexere Kommunikationsformen zurückgewonnen werden; und schließlich drittens, daß das evangelische Christentum zu einer Organisationsgestalt findet, durch die es als unverwechselbarer und zuverlässiger Faktor im gesellschaftlichen Leben erfahren werden und sich bewähren kann.

III.

Soweit die Merkmale der gegenwärtigen Lage der evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik, die ähnlich für alle hochentwickelten Gesellschaften gelten. Darüber hinaus ist die bundesdeutsche Lage durch spezifische Züge gekennzeichnet, die sich aus der besonderen Geschichte unserer Gesellschaft ergeben.

Das evangelische Christentum ist in Deutschland fast 400 Jahre lang — nämlich bis 1918 — staatskirchlich verfaßt gewesen. Die Chance dieser Verfassung war eine deutliche Unterstreichung des öffentlichen Charakters der christlichen Glaubenskommunikation; ihre Gefahr war die zu enge und damit das kirchlich verfaßte Christentum kompromittierende Symbiose mit dem politischen System. Es gehört aber zu den Besonderheiten der deutschen Sozialgeschichte — in den evangelischen ebenso wie in den katholischen Gebieten —, daß diese Gefahr (anders als etwa im Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts) in bemerkenswertem Ausmaß vermieden werden, gleichzeitig jedoch jene Chance genutzt werden konnte. Daher ist (anders als in Frankreich) in Deutschland die Katastrophe der Monarchie nicht gleichzeitig auch zur Katastrophe des kirchlich verfaßten Christentums geworden. Auch heute gehören noch 80 Prozent der Bevölkerung der evangelischen oder katholischen Kirche an⁴⁾.

Aufgrund dieser Sachlage räumt das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik⁵⁾ — ebenso wie schon die Weimarer Republik — den Kirchen den Status von Anstalten öffentlichen Rechts ein. Auf diesem Boden ist eine Partnerschaft zwischen Kirchen und Staat entstanden, deren Grundsätze in den meisten Bundesländern in Staatskirchenverträgen explizit niedergelegt worden sind. Der Staat unterstützt nicht nur die Ar-

beit der Kirchen, sondern nimmt sie auch — besonders im Bereich der Diakonie — nach dem Subsidiaritätsprinzip in Anspruch. Die mit der Trennung von Staat und Kirche verbundene prinzipielle Zumutung zur organisatorischen Selbständigkeit hat die evangelischen Kirchen in Deutschland erst 1918 unter vergleichsweise günstigen geschichtlichen Rahmenbedingungen getroffen.

Damit wird eine grundsätzliche — und zwar nicht theologisch begründete — Rückständigkeit der evangelischen Kirchen in Deutschland, ein prinzipielles Handicap gegenüber der römisch-katholischen Kirche sichtbar. Letztere hatte schon seit dem 16. und dann besonders während des 19. Jahrhunderts in Preußen Anlaß und Gelegenheit, an ihrer Verfassung als staatsunabhängige Organisation zu arbeiten. Hingegen wurden die evangelischen Kirchen erst im ersten Drittel dieses Jahrhunderts mit der Aufgabe konfrontiert, sich in einem der vier konstitutiven Leistungsbereiche des gesellschaftlichen Lebens — eben der Kommunikation ethisch orientierender Gewißheit — als selbständiges Sozialsystem zu etablieren, ihre Ordnung und ihre Politik in eigene Verantwortung zu nehmen und sich in der Gesellschaft aus eigener Kraft zu erhalten, indem sie sich an ihrem eigenen Auftrag orientieren. Der Widerstand der Bekennenden Kirche gegen den erneuten Versuch der politischen Instrumentalisierung der evangelischen Kirchen in der Zeit von 1933 bis 1945 beweist zwar, daß diese Aufgabe alsbald bejaht und als eine solche begriffen worden ist, die mit theologischen Mitteln gelöst werden muß⁶⁾. Dennoch kann die Aufgabe auch heute noch keineswegs als gelöst gelten. Sie konfrontiert die evangelischen Kirchen mit einem ganzen Bündel von Problemen, die teils die kirchliche Verfassung betreffen, teils die sachgemäße Ausgestaltung der Glaubenskommunikation in ihren grundlegenden Vollzügen selbst.

⁴⁾ Vgl. J. Hanselmann/H. Hild/E. Lohse (Hrsg.), Was wird aus der Kirche?, Gütersloh 1984, S. 11, und Kirchliches Jahrbuch, 112 (1985), S. 136–139.

⁵⁾ Vgl. A. v. Campenhausen, Staatskirchenrecht. Ein Leitfadens durch die Rechtsbeziehungen zwischen Staat und den Religionsgemeinschaften, München 1980².

⁶⁾ Vgl. Klaus Scholder, Die Kirchen und das Dritte Reich, 2 Bde., Frankfurt-Berlin 1986.

daß in ihnen die Grenzen dessen, was in der Orientierung am Evangelium gemeinsam vertreten werden kann, nicht verletzt werden. Das gilt für die schon 1958 begonnene und dann seit 1970 intensivierte Teilnahme am bildungspolitischen Gespräch und alle diesbezüglich einschlägigen Verlautbarungen; es gilt für die — politisch besonders folgeträchtige — Denkschrift über „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn“ von 1965, für die Stellungnahmen zur Reform des Ehescheidungsrechts seit 1969 und die daran anknüpfenden Kundgebungen zur Lage von Ehe und Familie, zur Reform des Paragraphen 218 seit 1971 und später zur Stellung der „Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft“ (1979), für die Stellungnahmen zu den Ostverträgen von 1972, für die aus dem gleichen Jahr stammenden Thesen zur Eidesfrage, für die Denkschrift über „Die soziale Sicherung im Industriezeitalter“ und die Erklärung zum Baubodenrecht von 1973; es gilt für die Erklärungen zu den Menschenrechten seit 1973; ebenso für die Erklärungen zu den Entwicklungen im Bereich der Medien (seit 1974 und dann vor allem 1979 ff.), zu den Problemen des ländlichen Raums von 1977, zu den wirtschaftlichen Problemen der Arbeitslosigkeit (1977) und der Nutzung der Kernenergie (1976) sowie für die „Sozialethische(n) Überlegungen zur Frage des Leistungsprinzips und der Wettbewerbsgesellschaft“ von 1978; ferner für die Stellungnahmen zum Terrorismus von 1977 und zum politischen Extremismus aus dem Jahre 1978; es gilt für die Verlautbarungen zu der seit 1979 aus der sicherheitspolitischen Problematik herauswachsenden Friedensdiskussion, insbesondere die Denkschrift „Frieden wahren, fördern und erneuern“ von 1981 und das „Wort des Rates der EKD zur Friedensfrage im Herbst 1983“; und ebenso für die Stellungnahmen zur Umweltproblematik seit 1985 und für die Grundsatzserklärungen zu Gentechnik und Humangenetik von 1985 bis 1987¹²⁾.

Eine grundsätzliche Beantwortung der Frage, wie weit eine Orientierung am Evangelium zu gemeinsamen Aussagen führt und von welchem Punkte an in der sozialetischen Urteilsbildung mit unterschiedlichen Einschätzungen zu rechnen ist, ist niemals erfolgt. Die Bestimmung der Grenze des gemeinsam Aussagbaren ist immer fallweise gesucht

¹²⁾ Die neueren Denkschriften sind sämtlich im Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn erschienen. Die Texte bis 1980, also auch die oben genannte Denkschrift, liegen gesammelt vor in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, herausgegeben von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1980 ff.; Bd. 1 (in zwei Teilbänden), Frieden, Versöhnung und Menschenrechte; Bd. 2. Soziale Ordnung; Bd. 3. Ehe, Familie, Sexualität, Jugend; Bd. 4 (in zwei Teilbänden), Bildung und Erziehung.

worden. Aus diesem tentativen Verfahren erklärt sich, daß schon im Prozeß der Ausarbeitung und Verabschiedung gesamtkirchlicher Stellungnahmen die schmerzhafteste Berührung oder Überschreitung dieser Grenze droht, was exemplarisch an dem gespaltenen Votum der EKD-Synode von 1974 zur Fristenregelung sichtbar wurde. Vor allem haben die Verlautbarungen neben Zustimmung stets auch Widerspruch nicht nur aus der nichtevangelischen, sondern gerade auch aus der evangelischen Öffentlichkeit erfahren. Dieser Widerspruch richtete sich nicht nur auf einzelnes (etwa die besonders heftig umstrittenen Aussagen der Ostdenkschrift), sondern spitzte sich frühzeitig auf eine grundsätzliche Infragestellung des Rechts der Kirche zu, überhaupt Fragen der Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Technik in ihrer Verkündigung zu behandeln.

Daher ist die EKD schon seit den sechziger Jahren in einen kontinuierlichen Prozeß der kritischen Reflexion ihres Öffentlichkeitsauftrags eingetreten. Sie hat ihr Recht, ihre Notwendigkeit, gewisse Grundsätze für ihre verantwortliche Wahrnehmung, aber auch ihre Grenze zu bestimmen versucht. Grundlegend in der Denkschrift über „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“ vom Januar 1970. Diese Auseinandersetzung spitzte sich dahingehend zu, daß über die Problematik der sozialetischen Verkündigung hinaus der Gedanke eines möglichen oder gar gebotenen Widerstandes gegen politische Entscheidungen auch des demokratischen Staates zur Diskussion gestellt wurde; ein Gedanke, der dann seinerseits als grundsätzliche Infragestellung der Partnerschaft zwischen evangelischer Kirche und demokratischem Staat verstanden werden konnte¹³⁾.

Die EKD hat auf diese Wendung und Zuspitzung der Debatte mit der Denkschrift „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe“ von 1985 geantwortet, die über den aktuellen Kontext hinaus nicht nur auf zwischenzeitlich im parteipolitischen Raum aufgetretene¹⁴⁾ Grundsatzüberlegungen über das Verhältnis von Kirche und Staat reagiert, sondern auch das in den theologischen Traditionen des Protestantismus noch ungenügend bedachte Verhältnis zur freiheitlichen Demokratie positiv bestimmt. Es werden die Vorzüge benannt, die die politische Ordnung des Grundgesetzes aus der Sicht des evangelischen Christentums besitzt, und damit klargestellt, daß und inwiefern die sozialetische Verkündigung der EKD aus einer partnerschaftlichen Einstellung zu diesem Staat erfolgt.

¹³⁾ Vgl. Kirchliches Jahrbuch, 112 (1985), S. 136—139.

¹⁴⁾ Vgl. Kirchliches Jahrbuch, 100 (1973), S. 113 ff.

V.

Unbestreitbar hat die sozialetische Arbeit der EKD und ihrer Gliedkirchen — auch dort, wo ihre Ergebnisse nicht voll befriedigen — wichtige Einsichten in die ethische Problematik einzelner Handlungsfelder erbracht und Grundsatzprobleme evangelischer Sozialetik geklärt und präzisiert. Aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet, ob diese sozialetische Verkündigung der EKD den Gang der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung selbst aktiv mitbeeinflußt hat oder überwiegend nur nachgängige Verarbeitung einer sich nach eigenem Gesetz, unabhängig von Glaubensmotiven ergebenden gesellschaftlichen Entwicklung ist. Ist die sozialetische Verkündigung der EKD mitgestaltende Kraft der Entwicklung oder nur ihr kirchlicher Kommentar? Selbst im letzten Fall wäre die Arbeit nicht funktionslos. Sie bliebe ein Beitrag zur eigenen Orientierung der evangelischen Kirchen in einer Gesellschaft, in der sie auch dann leben und sich bewegen müssen, wenn sie auf ihre Gestaltung keinen Einfluß mehr haben sollten.

Tatsächlich kann aber ein mitgestaltender Einfluß der sozialetischen Verkündigung der evangelischen Kirchen nicht geleugnet werden. Er liegt zuerst auf dem Gebiet der öffentlichen Meinungsbildung. Zwar reicht er an die Medienmacht nicht heran, ist aber doch so erheblich, daß die Vertreter angegriffener Interessen auf Protest und Widerspruch nicht verzichten können. Hinzu kommen Einzelfälle, in denen die sozialetische Verkündigung der Kirchen Entwicklungen vorweggenommen und argumentativ vorbereitet hat, die erst dar-

aufhin auch von der Gesamtöffentlichkeit nachvollzogen wurden und vielleicht erst unter dieser Bedingung vollzogen werden konnten (Musterbeispiel: Ostdenkschrift). Auch der heute zunehmende öffentliche Konsens darüber, daß die Menschenwürde unteilbar ist und darum schon dem vorgeburtlichen menschlichen Leben in seinen ersten Stadien eignet, dürfte durch die beharrliche Vertretung dieser Einsicht durch die evangelischen Kirchen (zusammen mit der römisch-katholischen) gefördert worden sein. Darüber hinaus gibt es Fälle, in denen Gremien, die öffentliche Entscheidungen vorzubereiten haben, ausdrücklich den Rat der Kirchen einholen und in ihre Überlegungen miteinbeziehen (ein Beispiel: die Stellungnahme der EKD zum Diskussionsentwurf eines Embryonenschutzgesetzes im Frühjahr 1986).

Aber wie stark ist dieser mitgestaltende Einfluß? Offensichtlich hat gegenüber der ersten Nachkriegszeit in den siebziger und achtziger Jahren die öffentliche Autorität der evangelischen Kirchen abgenommen. Planungsstäbe großer gesellschaftlicher Organisationen können heute darauf verzichten, die evangelischen Kirchen und ihre Entwicklung als wirksamen Faktor in ihre Rechnung einzubeziehen. Wichtige Gesprächskontakte, die in der Nachkriegszeit geblüht haben, sind eingeschlafen (etwa das Gespräch zwischen Theologie und Jurisprudenz). In der öffentlichen Verwaltung gerät der öffentlich-rechtliche Status der Kirchen in Vergessenheit.

VI.

Damit kommt ein ebenso grobes wie letztlich entscheidendes Kriterium für das tatsächliche Ausmaß des sozialgestaltenden Einflusses der evangelischen Kirchen auf die Gesamtgesellschaft in den Blick: die Verbreitung einer inneren Verbundenheit mit den Traditionen des evangelischen Christentums, also mit Bibel, gottesdienstlichem Leben und christlicher Sitte in der Bevölkerung. Ob das evangelische Christentum eine sozialgestaltende Kraft ist oder nicht, hängt letztlich davon ab, wie vielen Bürgern überhaupt etwas von der Wahrheit des Evangeliums und seiner Sicht von Welt und Mensch so gewiß ist, daß davon ihr Lebensgefühl, ihr Affekt und ihre Neigung und infolgedessen auch ihre großen und kleinen, privaten und beruflichen (öffentlichen) Entscheidungen geprägt werden. Kann über

das Verbreitetsein des christlichen Glaubens in diesem Sinne etwas Sicheres ausgesagt werden?

Das ist in den letzten Jahrzehnten immer wieder lebhaft bestritten worden: vor allem unter Hinweis darauf, daß sich das menschliche Herz nicht erforschen lasse. Aber diese Argumentation dürfte eine nicht stichhaltige Abwehrmaßnahme sein. Denn der alten reformatorischen Einsicht, daß ein lebendiger Glaube nicht ohne Werke sein kann und daß zu denen auch die Pflege überlieferter kirchlicher Formen gehört, entspricht die moderne Einsicht, daß die Empfindung der Lebensdienlichkeit eines Lebensstils, einer kulturellen Tradition auch nachhaltige Bemühungen einschließt, sie zu pflegen. Wenn das richtig ist, wird man zwar überall dort, wo

ein explizites Bemühen um die Pflege christlicher Tradition zu verzeichnen ist, an der innerlichen Verankerung dieser Haltung zweifeln können, aber überall dort, wo diese Bemühung fehlt, an einer inneren Verbundenheit mit dem Evangelium zweifeln müssen.

Darüber hinaus sprechen eine Reihe von inzwischen aktenkundigen Fakten¹⁵⁾ eine ziemlich eindeutige Sprache: Der Mitgliederschwund der evangelischen Kirchen hat sich seit Ende der sechziger Jahre auf niedrigem Niveau verstetigt. Inzwischen sind weniger als 50 Prozent aller Kirchenmitglieder in der Bundesrepublik Mitglied einer evangelischen Kirche. Von diesen wiederum zeigen höchstens 18 Prozent ein engagiertes Bemühen um Pflege der christlichen Tradition (der Gottesdienstbesuch hat sich von 1973 bis 1985 bei fünf Prozent eingespielt, elf Prozent aller Evangelischen bezeichnen sich selbst als fast allsonntägliche Kirchgänger, sieben Prozent als gelegentliche)¹⁶⁾. Mithin ist es geboten, die Verbreitung einer klaren, die privaten und beruflichen Entscheidungen der Betroffenen steuernden Überzeugung von der Lebensdienlichkeit des Evangeliums eher gering einzuschätzen.

Diese Fakten haben den evangelischen Kirchen Anlaß zu mannigfaltigen Überlegungen gegeben. Sie enthalten aber eine klare Elementarbotschaft, die in den Kirchen lange weder aufmerksam gehört noch gründlich bedacht worden zu sein scheint: Das evangelische Christentum wird in seiner erfahrbaren kirchlichen Gestalt — d. h. in der Gestalt seiner kirchlichen Räume, in der Atmosphäre seiner Gottesdienste, in der persönlichen Haltung seiner Amtsträger und in der Übersichtlichkeit und Zuverlässigkeit seiner Lehre und Ordnung — von bemerkenswert wenigen Menschen als eine innerlich anrührende, von Herzen liebenswerte, zuverlässig bergende und darum auch treue Zuneigung auslösende Institution erlebt. Es wäre theologisch falsch, den Grund dafür allein in der Unverfügbarkeit der geistlichen Wirkung allen kirchlichen Handelns zu suchen und nicht zunächst auch in der Gestalt, in der es sich den Zeitgenossen präsentiert, und in den Erlebnismöglichkeiten, die es den Menschen anbietet. Das Fundament der sozialgestaltenden Kraft der evangelischen Kirchen ist ihre Fähigkeit, das „Herz“ von Menschen, ihr Lebensgefühl, ihre Affekte und Neigungen und damit ihre ethisch orientierende Überzeugung zu bilden. Dies ist die eigentliche Bildungsmacht, die der Kirche verheißt ist. Und ob es tatsächlich zu diesem Bildungsgeschehen

kommt, entscheidet sich zuerst und zuletzt daran, wie die kirchliche Präsentation des Evangeliums in Predigt und Sakrament, in Gottesdienst und Seelsorge erlebt wird.

Es kann bezweifelt werden, ob die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik dies begriffen haben. Die Zweifel ergeben sich angesichts der Tatsache, daß in der EKD zwei Themen, die sachlich aufs engste zusammengehören, über Jahrzehnte hin in fast völliger Beziehungslosigkeit behandelt worden sind: das Thema „Volkskirche“ bzw. „Kirchenreform“¹⁷⁾ und das Thema „Bildung“¹⁸⁾. Das erste Thema ist seit Mitte der sechziger Jahre bis in die Gegenwart ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Akzeptanzverbesserung und dazu geeignet erscheinender Reformen geführt worden. Aber es läßt sich nicht erkennen, daß dabei ein Begriff von demjenigen spezifischen, unverwechselbaren und unersetzlichen Beitrag zum Leben der Gesamtgesellschaft leitend gewesen wäre, der die kirchliche Interaktion öffentlich relevant macht, gesamtgesellschaftlich unverzichtbar und nur deshalb ihren Charakter als Volkskirche begründen kann: nämlich ihrer Bildungsleistung. Gleichzeitig wird seit gut dreißig Jahren ein aufwendiges Gespräch über „Bildung“ geführt, das sich ohne jeden erkennbaren Bezug zu Gottesdienst und Seelsorge ausschließlich um Fragen des öffentlichen Schul- und Ausbildungssystems sowie des Religionsunterrichts dreht. Das heißt aber: Hier wird der *spezifische Charakter* desjenigen Bildungsgeschehens verkannt, das den eigentümlichen und unersetzlichen Beitrag der Kirchen zum Gemeinwohl ausmacht. Es wird verkannt, daß es hier um das ganzheitliche und lebenslang unabschließbare Wachstum des „inneren Menschen“ geht, um die Bildung des Personenzentrums, das alles Handeln steuert. Daher kann auch nicht wahrgenommen werden, daß es hier um ein Bildungsgeschehen geht, dessen schöpferische Mitte das prägende Erlebnis der Lebensdienlichkeit des Wortes vom Kreuz ist und in das daher auch die Kirche mit dem gottesdienstlichen Zentrum ihres Lebens selbst und zur Gänze hineingehört.

So muß man feststellen, daß jahrzehntelang in der EKD über die rechte Gestalt von Kirche, Gottesdienst und Seelsorge nachgedacht wurde, ohne daß in diesem Zusammenhang jeweils zugleich auch Bildung thematisiert wurde, und über Bildung, ohne dabei zugleich auch Gottesdienst und Seelsorge zu

¹⁵⁾ Vgl. die Dokumentationen der drei großen Umfragen: M. Seitz, Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart 1973; H. Hild (Hrsg.), Wie stabil ist die Kirche, Gelnhausen-Berlin 1974; J. Hanselmann/H. Hild/E. Lohse (Anm. 4).

¹⁶⁾ Vgl. Kirchliches Jahrbuch, 113 (1986), S. 90.

¹⁷⁾ Diese Diskussion reicht ebenfalls bis in die Mitte der sechziger Jahre zurück. Vgl. die „36 Thesen zur Kirchenreform“, in: Kirchliches Jahrbuch, 94 (1967), S. 76–84.

¹⁸⁾ Vgl. zunächst den zusammenfassenden Bericht, in: Kirchliches Jahrbuch, 98 (1971), S. 159–194, und dann die fortlaufende Berichterstattung in den folgenden Bänden.

thematisieren. Das sachlich Zusammengehörige wurde nicht *in dieser Zusammengehörigkeit* beachtet.

Ein solcher Befund gibt Anlaß zu folgenden Fragen: Steht den evangelischen Kirchen gegenwärtig überhaupt ein zulänglicher Begriff von derjenigen spezifischen gesamtgesellschaftlichen Funktion zur Verfügung, deren Erfüllung ihr objektiver Auftrag ist; eben der Begriff ihres spezifischen Beitrags zur Bildung — und zwar genau der „Herzens“bildung — der Menschen in unserer Gesellschaft? Werden sie ohne eine solche Vorstellung ihrer Aufgabe auftragsgemäße und funktionsgerechte Formen für ihr Wirken finden können? Und muß daher nicht der weitere Rückgang ihrer spezifischen Prägekraft auf die gesamtgesellschaftliche Entwicklung erwartet werden?

Erfreulicherweise sind in jüngster Zeit Ansätze zur Überwindung dieser Orientierungsschwäche zu entdecken¹⁹⁾. Das gilt insbesondere für den von der EKD-Synode 1988 einstimmig angenommenen und empfohlenen Text „Glauben heute. Christ werden

¹⁹⁾ Einen ersten Ansatz zur Zusammenführung der Themen „Bildung“ und „Gottesdienst“ bietet die Denkschrift über den „Zusammenhang von Leben, Glauben und Lernen. Empfehlungen zur Gemeindepädagogik“ von 1985. Aber auch in ihr wird die Zusammengehörigkeit der Themen Gottesdienst, Seelsorge und Bildung nur kurz behauptet, nicht aber gedanklich durchgearbeitet. Sie sind auch gar nicht das eigentliche Thema der Denkschrift. Das ist vielmehr wiederum ein „sozialer“ Sachverhalt: das Verhältnis zwischen theologischen und nichttheologischen Mitarbeitern in den Kirchen.

²⁰⁾ Kirchenamt der EKD (Hrsg.), Glauben heute. Christ werden — Christ bleiben, Gütersloh 1988.

— Christ bleiben“²⁰⁾. Hier wird nach den Fundamenten des Glaubens gefragt und unmißverständlich klargestellt, daß der Gottesdienst, die Versammlung der Gemeinde um das in Predigt und Sakrament bezeugende Evangelium, die lebendige Mitte des kirchlichen Lebens — und zwar gerade in seinem „volkskirchlichen“, öffentlichkeitsrelevanten Charakter — ist. Auch in diesem Text wird zwar die spezifische Bedeutung des Gottesdienstes für die Bildungsgeschichte der Teilnehmer nicht explizit entfaltet. Aber er läßt immerhin die Einsicht erkennen, daß es eben das Evangelium in seinen komplementären Begegnungsgestalten von Predigt und Sakrament ist, welches dem Gottesdienst diese Fundamentalstellung für das Leben und die Wirkung der Kirche verschafft; und daß *deshalb* diese Stellung des Gottesdienstes *unabhängig* ist von der schwankenden Geschicklichkeit der Prediger und der soziologischen Zusammensetzung der versammelten Gemeinde (also auch nicht davon berührt wird, ob diese Versammlung eine Versammlung von Bettlern oder Angehörigen des bürgerlichen Mittelstands ist).

Es ist zu begrüßen, daß sich die Synode schon 1990 erneut diesem Thema zuwenden will. Denn davon, daß den evangelischen Kirchen ihr Auftrag und dessen Grund klar vor Augen steht, hängt ab, daß sie die sachgerechten Formen für seine Erfüllung erkennen, bewahren, pflegen und entwickeln. Und davon wiederum ihr spezifischer Beitrag zur Bildung der Menschen in unserer Gesellschaft und dadurch vermittelt zur gesellschaftlichen Gesamtentwicklung.

Professionalisierung als Risiko

Zum Berufsethos des Religionslehrers

I. Kennzeichen der Profession

Es erscheint fast als soziologischer Gemeinplatz, daß sich die Struktur und das Erscheinungsbild des Berufssektors moderner Gesellschaften in der Neuzeit in charakteristischer Weise verändert haben. Zum einen ist als Reaktion auf neue gesellschaftliche Anforderungen und technische Möglichkeiten eine Vielzahl neuer Berufe entstanden, zum anderen haben sich Inhalt und Form vieler traditioneller Berufe grundlegend gewandelt.

Aber gibt es nicht Berufe, deren Ausübungsformen noch „archaischen“ Grundmustern folgen? Gewiß setzt etwa auch der Lehrer heute technische Hilfsmittel im Unterricht ein, aber ist nicht der erzieherische Umgang mit Kindern und Jugendlichen in seinen Grundstrukturen seit der Antike unverändert geblieben? Und mit Blick auf die katholische Kirche, die ja unter allen bestehenden sozialen Organisationen diejenige mit der längsten Tradition ist, könnte man fragen, ob nicht vielleicht der für das Sozialsystem „Kirche“ konstitutive Beruf des Religionslehrers — oder allgemeiner: des Verkündigers — in seinen wesentlichen Strukturen unverändert geblieben ist.

Um auf die zuletzt gestellte Frage eine befriedigende Antwort zu finden, wäre eine berufshistorische Längsschnittanalyse zu konzipieren, die vor allem auf theologische, kirchen- und gemeinshistorische Fakten und Prozesse einzugehen hätte. Eine solche Untersuchung würde wegen der Vielzahl der zu verarbeitenden Fakten den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Ein Soziologe wäre überdies hinsichtlich der theologischen und historischen Aspekte nicht kompetent. Weist man jedoch im Rahmen einer berufssoziologischen Analyse kirchlicher Berufe im Laufe der letzten 20 bis 30 Jahre nach, daß auch in diesem Bereich Veränderungen des Berufsverständnisses stattgefunden haben, so ist klar, daß uns auch im Bereich der Kirche keineswegs mehr „Urberufe“ begegnen. Diese Einsicht ist gleichwohl nur von untergeordneter Bedeutung. Wesentlicher ist die Analyse der Richtung, der Art, des Umfangs und der Konsequenzen dieser Wandlungsprozesse.

Im Kern geht es im folgenden daher um das Phänomen des Berufsethos. Dieser heute bisweilen etwas antiquiert erscheinende Begriff meint nach Oswald von Nell-Breuning die „manchen Berufen eigenen Auffassungen, kraft deren die Berufsangehörigen sittliche Anforderungen an sich selbst zu stellen gewohnt sind, die über das aus der Natur der Sache sich ergebende Pflichtenmaß (Mindestmaß) hinausgehen und die sowohl die eigene Wertschätzung des Berufs zu heben als auch das Vertrauen der Außenstehenden, die berufliche Leistungen von ihnen in Anspruch nehmen, zu steigern geeignet sind“¹⁾.

Ganz zweifellos gehört der Beruf des Religionsunterrichts erteilenden Priesters zu jenen von Oswald von Nell-Breuning gemeinten Berufen, für die eine ethische Fundierung konstitutiv ist. Leo von Deschwanden spricht sogar von der „totalen Rolle“²⁾ dieses Berufes. Dieser Terminus drückt den Sachverhalt aus, daß die „Berufsrolle“ des Religionsunterrichts erteilenden Priesters ein derart weitgespanntes und engmaschiges Netz von Verhaltenserwartungen impliziert, daß dadurch andere Rollen dominiert werden oder ihre Ausübung gänzlich ausgeschlossen wird.

In diesem Sinne „hat“ der Religionsunterricht erteilende Priester nicht seinen Beruf, sondern er „ist“ sein Beruf. Die damit angesprochene Aufhebung von Berufs- und Privatsphäre folgt zweifellos dem „archaischen“ Muster der Berufsausübung. Sie ist in der Gegenwart nur noch bei bestimmten „anspruchsvollen“ Berufen festzustellen. Gegenpol ist der „Jobber“, der fast jede Arbeit gehorsam, aber lustlos und hauptsächlich deshalb leistet, weil er dafür gut bezahlt wird, und der erst anfängt zu „leben“, wenn er die Fabrikttore hinter sich gelassen hat.

¹⁾ Oswald von Nell-Breuning, Artikel „Beruf“, in: ders./Hermann Sacher (Hrsg.), *Zur Sozialen Frage* (Wörterbuch der Politik. Gesellschaft — Staat — Soziale Frage, Bd. III), Freiburg 1958², S. 116; vgl. auch Albert Hartmann, *Das katholische Berufsethos*, Stuttgart 1964², S. 24.

²⁾ Leo von Deschwanden, *Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Bd. 4, Köln-Opladen 1968, S. 124 et passim.

Jene anspruchsvollen Berufe, von denen hier die Rede ist, heißen in der Berufssoziologie „Professionen“. Darunter versteht man hochqualifizierte Berufe von hoher gesellschaftlicher Bedeutung, die über einen Kernbestand an theoretischem, systematisiertem Wissen verfügen und dieses Wissen in der Praxis anwenden. Demgemäß ist ein hoher (in der Regel akademischer) Ausbildungsstand eine notwendige, wenngleich noch keine hinreichende Voraussetzung, die erfüllt sein muß, damit sich ein Beruf zur Profession „veredelt“. Harold Wilensky schätzt, daß in modernen Gesellschaften „kaum mehr als 30 bis 40 Berufe“³⁾ den Status einer Profession erlangt hätten. Der Beruf des Priesters, der u. a. auch Religionsunterricht erteilt, gehört neben dem Arzt und dem Rechtsanwalt unstreitig zu den „klassischen“ Professionen⁴⁾, während etwa über die Professionalität des Lehrerberufs in der Berufssoziologie immer wieder gestritten wird.

Was sind nun die spezifischen Merkmale der Profession? Hans Albrecht Hesse gelangte nach einer Analyse von 20 Beiträgen angelsächsischer Autoren zu nicht weniger als 18 Merkmalen der Profession. Danach ist allen Definitionen die starke Wissensorientierung gemeinsam, denn die Berufstätigkeit des „Professionals“ beruht „auf langdauernder theoretisch fundierter Spezialausbildung — sie ist überwiegend ‚nicht manuell‘“⁵⁾.

Das laut Hesse am zweithäufigsten genannte Merkmal der Profession bezieht sich unmittelbar auf das Berufsethos des Professionals: „Die Berufsangehörigen sind in ihrer Praxis an bestimmte Verhaltensregeln gebunden (code of ethics, code of conduct).“⁶⁾ Vier weitere der insgesamt 18 Kennzeichen der Profession beziehen sich ebenfalls auf ethi-

sche Standards der Berufsausübung. Daraus folgt, daß der ethischen Orientierung bzw. der professionellen Selbstdeutung des Professionals eine hohe Bedeutung zukommt. Elliot Freidson spricht sogar vom Professionalismus, „den man als eine Reihe von Eigenschaften definieren könnte, die für Professionals angeblich charakteristisch sind. Dazu gehören — so wird behauptet — solche Haltungen wie Engagement für seine Arbeit als einer Lebensaufgabe, so daß die Arbeit ein Teil der eigenen Identität wird und eher den Dienst an der Öffentlichkeit als den privaten Gewinn in den Mittelpunkt stellt.“⁷⁾

Die Frage, warum die „mentale Dimension“ der Profession von so überragender Bedeutung ist, wird von der Berufssoziologie mit Hinweis auf die „potentielle Gemeingefährlichkeit“ der Professionen bzw. der „Professionals“ beantwortet. Nach Dietrich Rüschemeyer sind Professionen deshalb „potentiell gemeingefährliche Gruppen“⁸⁾, weil sie von „außen“, d. h. von hierarchischen Vorgesetzten oder vom Laienpublikum, nicht wirksam zu kontrollieren sind. „Der hohe Grad fachlicher Kompetenz macht eine spezielle Art der sozialen Kontrolle notwendig; denn Laien sind zur Beurteilung professioneller Arbeit kaum in der Lage, in vielen Fällen sind sie sogar außerstande, dieser überhaupt konkrete Ziele zu setzen.“⁹⁾ Bei William Goode heißt es ähnlich: „Klienten sind zwar formal frei in der Wahl ihres Arztes, Anwalts oder Pfarrers, aber sie verfügen in der Regel nicht über ausreichende Kompetenzkriterien, diese Wahl rational zu treffen; sie sind auch kaum in der Lage, die erhaltenen Leistungen kompetent zu beurteilen.“¹⁰⁾

³⁾ Harold Wilensky, *Jeder Beruf eine Profession?*, in: Thomas Luckmann/Walter Sprandel (Hrsg.), *Berufssoziologie*, Köln 1972, S. 198.

⁴⁾ Vgl. William J. Goode, *Professionen und die Gesellschaft. Die Struktur ihrer Beziehungen*, in: T. Luckmann/W. Sprandel, ebd., S. 160.

⁵⁾ Hans Albrecht Hesse, *Berufe im Wandel. Ein Beitrag zur Soziologie des Berufs, der Berufspolitik und des Berufsrechts*, Stuttgart 1972, S. 47; vgl. auch Ulrich Beck/Michael Brater/Hansjürgen Daheim, *Soziologie der Arbeit und der Berufe. Grundlagen, Problemfelder, Forschungsergebnisse*, Reinbek 1980, S. 81.

⁶⁾ H. A. Hesse, ebd., S. 47.

⁷⁾ Elliot Freidson, *Der Ärztestand. Berufs- und wissenschaftliche Durchleuchtung einer Profession*, Stuttgart 1979, S. 59 f.

⁸⁾ Dietrich Rüschemeyer, *Professionalisierung. Theoretische Probleme für die vergleichende Geschichtsforschung*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 6 (1980), S. 316.

⁹⁾ Ders., *Ärzte und Anwälte. Bemerkungen zur Theorie der Professionen*, in: T. Luckmann/W. Sprandel (Anm. 3), S. 168; vgl. auch ders., *Rekrutierung, Ausbildung und Berufsstruktur. Zur Ausbildung der Anwaltschaft in den Vereinigten Staaten und in Deutschland*, in: David V. Glass/René König (Hrsg.), *Soziale Schichtung und Mobilität. Sonderheft 5 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Köln-Opladen 1961, S. 122.

¹⁰⁾ W. J. Goode (Anm. 4), S. 160.

Professionalisierung als Risiko

Zum Berufsethos des Religionslehrers

I. Kennzeichen der Profession

Es erscheint fast als soziologischer Gemeinplatz, daß sich die Struktur und das Erscheinungsbild des Berufssektors moderner Gesellschaften in der Neuzeit in charakteristischer Weise verändert haben. Zum einen ist als Reaktion auf neue gesellschaftliche Anforderungen und technische Möglichkeiten eine Vielzahl neuer Berufe entstanden, zum anderen haben sich Inhalt und Form vieler traditioneller Berufe grundlegend gewandelt.

Aber gibt es nicht Berufe, deren Ausübungsformen noch „archaischen“ Grundmustern folgen? Gewiß setzt etwa auch der Lehrer heute technische Hilfsmittel im Unterricht ein, aber ist nicht der erzieherische Umgang mit Kindern und Jugendlichen in seinen Grundstrukturen seit der Antike unverändert geblieben? Und mit Blick auf die katholische Kirche, die ja unter allen bestehenden sozialen Organisationen diejenige mit der längsten Tradition ist, könnte man fragen, ob nicht vielleicht der für das Sozialsystem „Kirche“ konstitutive Beruf des Religionslehrers — oder allgemeiner: des Verkündigers — in seinen wesentlichen Strukturen unverändert geblieben ist.

Um auf die zuletzt gestellte Frage eine befriedigende Antwort zu finden, wäre eine berufshistorische Längsschnittanalyse zu konzipieren, die vor allem auf theologische, kirchen- und gemeinshistorische Fakten und Prozesse einzugehen hätte. Eine solche Untersuchung würde wegen der Vielzahl der zu verarbeitenden Fakten den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Ein Soziologe wäre überdies hinsichtlich der theologischen und historischen Aspekte nicht kompetent. Weist man jedoch im Rahmen einer berufssoziologischen Analyse kirchlicher Berufe im Laufe der letzten 20 bis 30 Jahre nach, daß auch in diesem Bereich Veränderungen des Berufsverständnisses stattgefunden haben, so ist klar, daß uns auch im Bereich der Kirche keineswegs mehr „Urberufe“ begegnen. Diese Einsicht ist gleichwohl nur von untergeordneter Bedeutung. Wesentlicher ist die Analyse der Richtung, der Art, des Umfangs und der Konsequenzen dieser Wandlungsprozesse.

Im Kern geht es im folgenden daher um das Phänomen des Berufsethos. Dieser heute bisweilen etwas antiquiert erscheinende Begriff meint nach Oswald von Nell-Breuning die „manchen Berufen eigenen Auffassungen, kraft deren die Berufsangehörigen sittliche Anforderungen an sich selbst zu stellen gewohnt sind, die über das aus der Natur der Sache sich ergebende Pflichtenmaß (Mindestmaß) hinausgehen und die sowohl die eigene Wertschätzung des Berufs zu heben als auch das Vertrauen der Außenstehenden, die berufliche Leistungen von ihnen in Anspruch nehmen, zu steigern geeignet sind“¹⁾.

Ganz zweifellos gehört der Beruf des Religionsunterrichts erteilenden Priesters zu jenen von Oswald von Nell-Breuning gemeinten Berufen, für die eine ethische Fundierung konstitutiv ist. Leo von Deschwanden spricht sogar von der „totalen Rolle“²⁾ dieses Berufes. Dieser Terminus drückt den Sachverhalt aus, daß die „Berufsrolle“ des Religionsunterrichts erteilenden Priesters ein derart weitgespanntes und engmaschiges Netz von Verhaltenserwartungen impliziert, daß dadurch andere Rollen dominiert werden oder ihre Ausübung gänzlich ausgeschlossen wird.

In diesem Sinne „hat“ der Religionsunterricht erteilende Priester nicht seinen Beruf, sondern er „ist“ sein Beruf. Die damit angesprochene Aufhebung von Berufs- und Privatsphäre folgt zweifellos dem „archaischen“ Muster der Berufsausübung. Sie ist in der Gegenwart nur noch bei bestimmten „anspruchsvollen“ Berufen festzustellen. Gegenpol ist der „Jobber“, der fast jede Arbeit gehorsam, aber lustlos und hauptsächlich deshalb leistet, weil er dafür gut bezahlt wird, und der erst anfängt zu „leben“, wenn er die Fabrikttore hinter sich gelassen hat.

¹⁾ Oswald von Nell-Breuning, Artikel „Beruf“, in: ders./Hermann Sacher (Hrsg.), *Zur Sozialen Frage* (Wörterbuch der Politik. Gesellschaft — Staat — Soziale Frage, Bd. III), Freiburg 1958², S. 116; vgl. auch Albert Hartmann, *Das katholische Berufsethos*, Stuttgart 1964², S. 24.

²⁾ Leo von Deschwanden, *Eine Rollenanalyse des katholischen Pfarreipriesters*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Bd. 4, Köln-Opladen 1968, S. 124 et passim.

Jene anspruchsvollen Berufe, von denen hier die Rede ist, heißen in der Berufssoziologie „Professionen“. Darunter versteht man hochqualifizierte Berufe von hoher gesellschaftlicher Bedeutung, die über einen Kernbestand an theoretischem, systematisiertem Wissen verfügen und dieses Wissen in der Praxis anwenden. Demgemäß ist ein hoher (in der Regel akademischer) Ausbildungsstand eine notwendige, wenngleich noch keine hinreichende Voraussetzung, die erfüllt sein muß, damit sich ein Beruf zur Profession „veredelt“. Harold Wilensky schätzt, daß in modernen Gesellschaften „kaum mehr als 30 bis 40 Berufe“³⁾ den Status einer Profession erlangt hätten. Der Beruf des Priesters, der u. a. auch Religionsunterricht erteilt, gehört neben dem Arzt und dem Rechtsanwalt unstreitig zu den „klassischen“ Professionen⁴⁾, während etwa über die Professionalität des Lehrerberufs in der Berufssoziologie immer wieder gestritten wird.

Was sind nun die spezifischen Merkmale der Profession? Hans Albrecht Hesse gelangte nach einer Analyse von 20 Beiträgen angelsächsischer Autoren zu nicht weniger als 18 Merkmalen der Profession. Danach ist allen Definitionen die starke Wissensorientierung gemeinsam, denn die Berufstätigkeit des „Professionals“ beruht „auf langdauernder theoretisch fundierter Spezialausbildung — sie ist überwiegend ‚nicht manuell‘“⁵⁾.

Das laut Hesse am zweithäufigsten genannte Merkmal der Profession bezieht sich unmittelbar auf das Berufsethos des Professionals: „Die Berufsangehörigen sind in ihrer Praxis an bestimmte Verhaltensregeln gebunden (code of ethics, code of conduct).“⁶⁾ Vier weitere der insgesamt 18 Kennzeichen der Profession beziehen sich ebenfalls auf ethi-

sche Standards der Berufsausübung. Daraus folgt, daß der ethischen Orientierung bzw. der professionellen Selbstdeutung des Professionals eine hohe Bedeutung zukommt. Elliot Freidson spricht sogar vom Professionalismus, „den man als eine Reihe von Eigenschaften definieren könnte, die für Professionals angeblich charakteristisch sind. Dazu gehören — so wird behauptet — solche Haltungen wie Engagement für seine Arbeit als einer Lebensaufgabe, so daß die Arbeit ein Teil der eigenen Identität wird und eher den Dienst an der Öffentlichkeit als den privaten Gewinn in den Mittelpunkt stellt.“⁷⁾

Die Frage, warum die „mentale Dimension“ der Profession von so überragender Bedeutung ist, wird von der Berufssoziologie mit Hinweis auf die „potentielle Gemeingefährlichkeit“ der Professionen bzw. der „Professionals“ beantwortet. Nach Dietrich Rüschemeyer sind Professionen deshalb „potentiell gemeingefährliche Gruppen“⁸⁾, weil sie von „außen“, d. h. von hierarchischen Vorgesetzten oder vom Laienpublikum, nicht wirksam zu kontrollieren sind. „Der hohe Grad fachlicher Kompetenz macht eine spezielle Art der sozialen Kontrolle notwendig: denn Laien sind zur Beurteilung professioneller Arbeit kaum in der Lage, in vielen Fällen sind sie sogar außerstande, dieser überhaupt konkrete Ziele zu setzen.“⁹⁾ Bei William Goode heißt es ähnlich: „Klienten sind zwar formal frei in der Wahl ihres Arztes, Anwalts oder Pfarrers, aber sie verfügen in der Regel nicht über ausreichende Kompetenzkriterien, diese Wahl rational zu treffen; sie sind auch kaum in der Lage, die erhaltenen Leistungen kompetent zu beurteilen.“¹⁰⁾

³⁾ Harold Wilensky, *Jeder Beruf eine Profession?*, in: Thomas Luckmann/Walter Sprondel (Hrsg.), *Berufssoziologie*, Köln 1972, S. 198.

⁴⁾ Vgl. William J. Goode, *Professionen und die Gesellschaft. Die Struktur ihrer Beziehungen*, in: T. Luckmann/W. Sprondel, ebd., S. 160.

⁵⁾ Hans Albrecht Hesse, *Berufe im Wandel. Ein Beitrag zur Soziologie des Berufs, der Berufspolitik und des Berufsrechts*, Stuttgart 1972², S. 47; vgl. auch Ulrich Beck/Michael Brater/Hansjürgen Daheim, *Soziologie der Arbeit und der Berufe. Grundlagen, Problemfelder, Forschungsergebnisse*, Reinbek 1980, S. 81.

⁶⁾ H. A. Hesse, ebd., S. 47.

⁷⁾ Elliot Freidson, *Der Ärztestand. Berufs- und wissenschaftliche Durchleuchtung einer Profession*, Stuttgart 1979, S. 59 f.

⁸⁾ Dietrich Rüschemeyer, *Professionalisierung. Theoretische Probleme für die vergleichende Geschichtsforschung*, in: *Geschichte und Gesellschaft*, 6 (1980), S. 316.

⁹⁾ Ders., *Ärzte und Anwälte. Bemerkungen zur Theorie der Professionen*, in: T. Luckmann/W. Sprondel (Anm. 3), S. 168; vgl. auch ders., *Rekrutierung, Ausbildung und Berufsstruktur. Zur Ausbildung der Anwaltschaft in den Vereinigten Staaten und in Deutschland*, in: David V. Glass/René König (Hrsg.), *Soziale Schichtung und Mobilität. Sonderheft 5 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Köln-Opladen 1961, S. 122.

¹⁰⁾ W. J. Goode (Anm. 4), S. 160.

II. Probleme „professionalisierter“ Religionslehre

Die sich nun ergebende Frage, unter welchen Umständen Religionsunterricht erteilende Priester und Katecheten zu einer „gemeingefährlichen Gruppe“ werden können, mag für manchen etwas absonderlich oder gar despektierlich klingen, aber man wird zugeben müssen, daß sie immerhin theoretisch gut begründbar ist. Diese Problematik soll im folgenden exemplarisch behandelt werden, indem diese Gedanken mit Ergebnissen einer empirischen Untersuchung illustriert werden^{10a)}. Das Grundanliegen dieser Untersuchung bestand darin, zu erfahren, wie Religionslehrer an Gymnasien – und zwar Religionsunterricht erteilende Priester und Laientheologen – ihre Berufsrolle wahrnehmen und woran sie ihre Rolleninterpretation orientieren. Diese „Selbstwahrnehmung“ war auf dem Hintergrund der amtskirchlichen Erwartungen, also der „Fremdwahrnehmung“ zu reflektieren, damit Übereinstimmungen und eventuelle Diskrepanzen sichtbar gemacht werden konnten.

Als zentrale These fungierte dabei die Annahme, daß sich auch die Religionslehrer, seien es nun Religionsunterricht erteilende Priester oder Laientheologen, den gerade in den siebziger Jahren besonders virulent gewordenen Professionalisierungsbestrebungen der Lehrerschaft nicht entziehen konnten und wollten. Deshalb war das zweifellos vorhandene Berufsethos des Religionslehrers empirisch zu erfassen, qualitativ zu analysieren und in seinen Folgen abzuschätzen.

Als „Indikatoren“ für ein professionell orientiertes Berufsethos galten eine starke „Wissensorientierung“, denn wie oben ausgeführt, bildet ein hochspezialisiertes, komplexes und systematisiertes Berufswissen die Grundlage einer professionellen Selbstdeutung einer Berufsgruppe. Das zweite, ebenfalls mit Hilfe eines Fragebogens erfaßte Kriterium professioneller Selbstdeutung wurde als „Klientenorientierung“ oder „Dienstgesinnung“ bezeichnet. Charakteristisch für „Professionals“ ist die Betonung der Interessen des Klienten als oberster Maßstab der Berufsausübung. Schließlich galt das Interesse den professionstypischen Autonomieansprüchen der Religionslehrer. Diese Dimension ist mit der zuletzt genannten Klientenorientierung eng verbunden. Der „Professional“ erhebt den Anspruch, aufgrund seines Berufswissens darüber entscheiden zu können, was für seine Klienten gut ist und was nicht. Die Bejahung einer Kontrolle des beruflichen Handelns durch Professionslaien oder

hierarchisch übergeordnete „Aufsichtsbeamte“ ist deshalb mit der professionellen Selbstdeutung als hochspezialisierter Experte schlechthin unvereinbar.

In allen drei untersuchten Dimensionen zeigte sich erwartungsgemäß das Bild einer deutlich professionell orientierten Religionslehrerschaft. Diese vielleicht zunächst trivial klingende Feststellung birgt gleichwohl einigen Konfliktstoff. Die ältere Religionspädagogik betonte nämlich entsprechend den Erwartungen der „Amtskirche“ stets den instrumentellen Charakter der Funktion des Katecheten und verstand den Religionslehrer als „Träger eines Auftrags von Gott her“¹¹⁾, der weniger Wert darauf legen durfte, „seine Gedanken, Ideen und Lehren zu verbreiten, sondern das Wort Gottes“¹²⁾. Daß dieser Anspruch der Kirche auch heute noch besteht, geht aus einer ähnlichen Formulierung des päpstlichen Lehrschreibens „Catechesi tradendae“ aus dem Jahre 1979 hervor. Dort wird ausdrücklich betont, daß in der Katechese „nicht jeder seine eigene Lehre oder die eines anderen Meisters vermitteln will, sondern die Lehre Jesu Christi . . .“¹³⁾.

Hier wird nun die „Gemeingefährlichkeit“ professioneller Selbstdeutung hinsichtlich einer möglichen Kollision der Interessen des „Professionals“ mit den Interessen der normgebenden Sozialeinheit Kirche deutlich. Grundsätzlich befindet sich jede soziale Organisation in ihrer Haltung gegenüber den Trägern einer Profession in einem Dilemma: Einerseits sind „Professionals“ unentbehrlich, denn sie erfüllen wichtige Aufgaben, von deren Erfüllung zentrale Bereiche des sozialen Lebens abhängen, andererseits legen „Professionals“ großen Wert darauf, daß ihnen das Sozialsystem weitestgehende Freiheit in der Ausübung ihres Berufes läßt. Arbeitet der „Professional“ innerhalb einer formalen Organisation, so verbindet ihn mit dieser häufig eine „kritische Solidarität“, die rasch in verschiedene Formen der Rebellion übergehen kann, wenn die professionelle Autonomie als gefährdet betrachtet wird.

Freilich werden die Propagandisten der Profession in der Öffentlichkeit nicht offen für die bloße Wahr-

^{10a)} Vgl. Bernhard Schach, Der Religionslehrer im Rollenkonflikt. Eine religionssoziologische Untersuchung, München 1980.

¹¹⁾ Josef A. Jungmann, Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung, Freiburg 1955², S. 178.

¹²⁾ Günther Weber, Religionsunterricht als Verkündigung, Braunschweig 1961, S. 240.

¹³⁾ Apostolisches Schreiben Catechesi tradendae Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. über die Katechese in unserer Zeit vom 16. Oktober 1979, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 1979, S. 8.

rung ihrer Autonomie kämpfen, was sie schnell in den Ruf brächte, eigensüchtige Wächter unverdienter Privilegien zu sein, sondern sie werden immer betonen, daß die Einengung ihres Entscheidungsspielraums durch eine hierarchische Instanz letztlich dem Klienten und der Gesellschaft empfindlichen Schaden eintrüge.

Nach Helga Krüger stellt sich „die Fähigkeit des professionalisierten Berufsrollenträgers, die Handlungsvollzüge seiner Arbeit selbst zu definieren . . . von der Seite des die Arbeitssituation umgebenden sozialen Systems als Innovationsspielraum dar“¹⁴⁾. Die Stabilität der Organisation ist insbesondere dann in Gefahr, wenn die „Professionals“ in der Lage sind, „diesen Handlungsspielraum nach mit dem Ziel der Organisation konfligierenden Normen und Wertmustern zu definieren“¹⁵⁾. Diese Gefahr nimmt mit dem „Grad der Professionalisierung zu, denn ‚Professionals‘, die sich stark an professionelle Standards gebunden fühlen und sich entsprechend an Bezugsgruppen außerhalb der Organisation orientieren, neigen zu Distanz gegenüber partikularen Organisationszielen und stellen somit einen Risikofaktor für die Integration der Organisation dar“¹⁶⁾.

Es läßt sich nun leicht nachvollziehen, daß das „Professionsdilemma“ gerade innerhalb einer jahrtausendlang streng hierarchisch gegliederten Organisation wie der katholischen Kirche mit besonderer Heftigkeit virulent werden kann.

Diese Aussage soll wiederum am Beispiel des Religionsunterrichts verdeutlicht werden. Als hervorragende Aufgabe des katholischen Katecheten hat gemäß den oben zitierten Passagen des päpstlichen Schreibens „Catechesi tradendae“ die Vermittlung der vom Lehramt verbindlich definierten Glaubensinhalte zu gelten. In der Bundesrepublik Deutschland hat dieser kirchliche Anspruch in Artikel 7 des Grundgesetzes sogar eine gesetzliche Formulierung erfahren. Nach Hermann von Mangoldt und Friedrich Klein dürfen die im Religionsunterricht zu handelnden Glaubenssätze „nicht als Gegenstand des Berichts, der Betrachtung, der Kritik, nur referierend vorgetragen, sondern müssen als geltender, verbindlicher Normenbestand behauptet werden. Der Religionsunterricht darf also nicht historisierender und relativierender Art im Sinne einer bloßen ‚Religionskunde‘ sein, sondern muß ein be-

kenntnisgebundener dogmatischer Unterricht sein, und zwar auch in dem Sinne, daß die Heilslehre und die sonstigen Glaubenssätze mit absolutem Geltungsanspruch vorgetragen werden.“¹⁷⁾

Die Frage, welchen konkreten Schwierigkeiten die Erteilung eines an diesen normativen Vorgaben orientierten Religionsunterrichts heute begegnet, soll hier einmal ausgeklammert bleiben. Wichtig ist für unsere Überlegungen, daß sowohl die vom Papst geforderte Subordination der Verkündigung unter das Lehramt als auch die auf Wunsch der Kirche zustande gekommene staatskirchenrechtliche Regelung des Religionsunterrichts zunächst keinen besonders breiten Spielraum für eine an professionellen Standards orientierte inhaltliche Gestaltungsoffenheit der Rolle des Religionslehrers bieten. Dennoch ist interessant, daß sich unter kirchlichen Funktionsträgern ein professionstypisches Berufsethos ausgebildet hat, in dem offensichtlich für systemabweichende Orientierungen Platz ist.

Zwei Beispiele sollen verdeutlichen, was gemeint ist. Es muß dem Nicht-Theologen erlaubt sein, davon auszugehen, daß in der katholischen Kirche päpstlichen Aussagen ein normativer Stellenwert dann zukommt, wenn sie sich auf die Interpretation von Glaubensaussagen und auf Fragen der kirchlichen Disziplin beziehen. Greifen wir also — ohne daß damit irgendeine inhaltliche Bewertung verbunden wäre — eine Aussage des Papstes aus dem Bereich der Sakramentendisziplin heraus, die einer Ansprache des Papstes aus dem Jahre 1988 entnommen ist. Darin heißt es hinsichtlich der „Interkommunion“, der gemeinsamen Teilnahme von Katholiken und Protestanten an der Eucharistie: „Diese Gemeinschaft beim Mahl des Herrn kann es aber beim gegenwärtigen Stand des Gesprächs miteinander leider jetzt noch nicht geben.“¹⁸⁾ Es interessiert an dieser Aussage nur, daß sie von kompetenter Stelle gemacht wurde und an Eindeutigkeit wenig zu wünschen übrigläßt.

Vergleichen wir damit nun die Antworten von Religionsunterricht erteilenden Priestern und Laientheologen auf dieses Statement (siehe Schaubild 1). Es zeigt sich deutlich, daß ein recht beträchtlicher Teil der Befragten, darunter fast ein Viertel der Priester, eine zur Meinung des Papstes eindeutig

¹⁴⁾ Helga Krüger, Professionalisierung und Innovation in pädagogischen Berufen, in: Hartmut Lüdtke (Hrsg.), Erzieher ohne Status? Beiträge zum Problem der strukturellen Unsicherheit in pädagogischen Berufen, Heidelberg 1973, S. 114.

¹⁵⁾ Ebd., S. 118.

¹⁶⁾ Ebd.

¹⁷⁾ Hermann von Mangoldt/Friedrich Klein, Das Bonner Grundgesetz, Berlin-Frankfurt 1966², Art. 7, Anm. IV/3, S. 283 f.

¹⁸⁾ Papst Johannes Paul II. über das kirchliche Leben in der Bundesrepublik Deutschland (oder: über den Auftrag der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland), Drei Ansprachen beim Rombesuch der deutschen Bischöfe im Januar 1988, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Bonn 1988, S. 25.

Schaubild 1: Gemeinsame Eucharistiefeier?

Antworten auf das Statement: „Augenblicklich könnte mit den großen protestantischen Kirchen ganz gut die Eucharistie gemeinsam gefeiert werden“ (in Prozent der Befragten nach Priester/Laien; Zahl der Befragten 257; die Aussagekraft dieser Zahl ist mit einem Korrelationswert von 0,4 hoch).

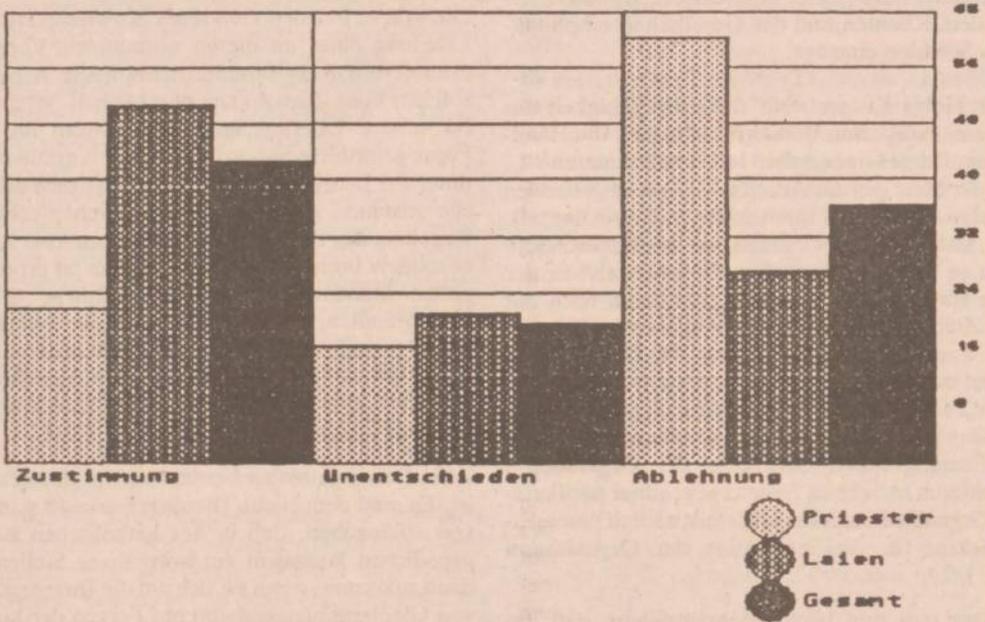
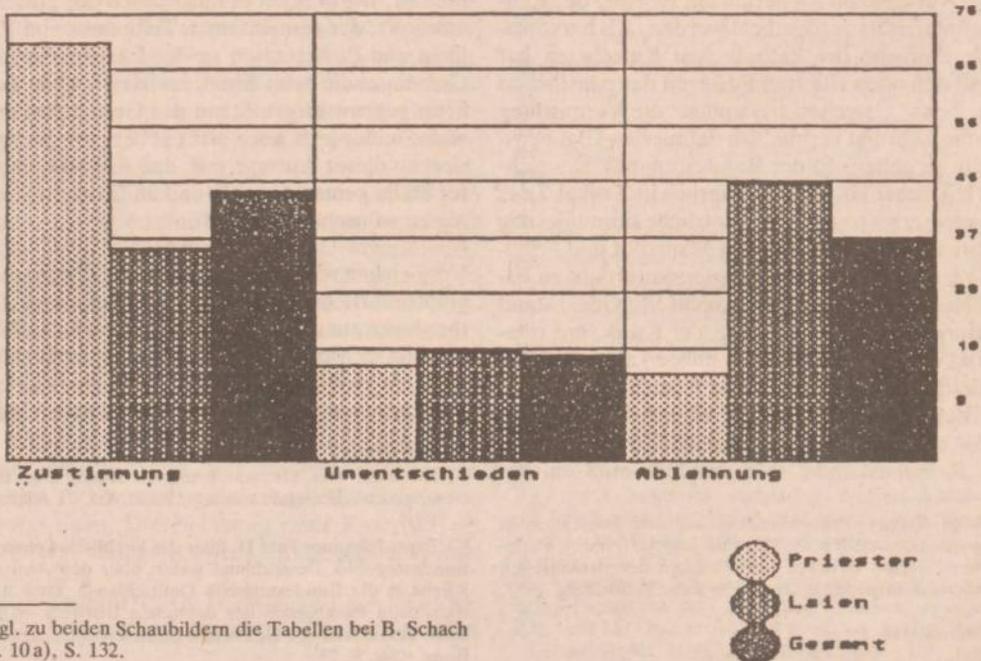


Schaubild 2: Religionslehrer und die Verbindlichkeit kirchlicher Dogmen

Antworten auf das Statement: „Ein Religionslehrer, der kirchliche Dogmen ablehnt, ist für den Religionsunterricht nicht tragbar“ (in Prozent der Befragten nach Priester/Laien; Zahl der Befragten 253; die Aussagekraft dieser Zahl ist mit einem Korrelationswert von 0,41 hoch)^{18a)}.



^{18a)} Vgl. zu beiden Schaubildern die Tabellen bei B. Schach (Anm. 10a), S. 132.

konträre Position vertreten. Unter den damals 20- bis 30jährigen Katecheten waren sogar fast 70 Prozent in diesem Punkt anderer Auffassung als der Papst.

Für viele der Befragten ist eine ausgeprägte dogmatische Loyalität keineswegs mehr eine Grundvoraussetzung für die Wahrnehmung ihrer Funktion als Katecheten. So lehnen 46,4 Prozent der befragten Laientheologen die Aussage ab: „Ein Religionslehrer, der kirchliche Dogmen ablehnt, ist für den Religionsunterricht nicht tragbar“ (vgl. Schaubild 2).

Solche Befunde enthalten natürlich einiges an kirchenpolitischer Brisanz, und die Gefahr ist groß, daß sie sehr schnell in den Sog innerkirchlicher Auseinandersetzungen geraten. So reagierte die „Vereinigung katholischer Religionslehrer an Gymnasien im Bistum Trier“ im Februar 1982 mit professioneller „Enttäuschung und Empörung“¹⁹⁾ auf den von dem Kölner Psychologen und Theologen Albert Mock erhobenen Vorwurf, daß etwa 40 Prozent der in der zitierten Untersuchung befragten Religionsunterricht erteilenden Priester und etwa 70 Prozent der befragten Laientheologen „nicht mehr auf dem Boden der kirchlichen ‚Glaubensbekenntnisse‘“²⁰⁾ stünden. Vertreter der kirchlichen Schulaufsicht und Standesvertretungen wehrten sich übereinstimmend gegen die ihrer Meinung nach völlig ungerechtfertigten Schlußfolgerungen, die der damalige Regensburger Bischof Graber aus der Untersuchung gezogen hatte²¹⁾.

¹⁹⁾ Vgl. Paulinus vom 21. Februar 1982.

²⁰⁾ Albert Mock, *Der Religionslehrer im Rollenkonflikt*, in: *Katholische Bildung*, 82 (1981), S. 631.

²¹⁾ Vgl. Eduard Kopp, *Ideal der Gestrigkeit. Wie Traditionalisten katholischen Religionslehrern die Rechtgläubigkeit aberkannten*, in: *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt* vom 21. Februar 1982. Auch eine solche Reaktion der Berufsverbände kann als weiteres Indiz für eine professionalisierte Selbstdeutung der Religionslehrerschaft gelten. Sie hat jedoch noch eine weitere, nicht ganz uninteressante Komponente: In einer nur ein Jahr vorher von dem Bielefelder Soziologen Franz-Xaver Kaufmann und dem Mainzer Religionspädagogen Günter Stachel gemeinsam verfaßten Publikation heißt es in bemerkenswerter Parallele zu den Ausführungen von Mock: „Es darf als sicher gelten: 1. daß das Glaubensbekenntnis Pauls VI. von der Mehrzahl der Priester und Religionslehrer dem Religionsunterricht nicht zugrunde gelegt werden kann, weil dieses Bekenntnis über den Glaubens-

Heute nimmt man die Tatsache einer kritischen Distanz vieler Religionslehrer zur institutionellen Kirche ruhig als Faktum zur Kenntnis. So stellte der für Schulfragen zuständige Vorsitzende der Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz, der Paderborner Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt, in einer Pressekonferenz am 23. Januar 1989 fest: „Die kirchliche Bindung der Religionslehrer (gemessen an dem sonntäglichen Gottesdienstbesuch, der nach wie vor hierfür besonders signifikant ist, aber auch am Engagement in der Gemeindegemeinschaft, in kirchlichen Verbänden usw.) ist weit intensiver als bei der allgemeinen katholischen Bevölkerung. Nichtsdestoweniger läßt sich bei vielen Religionslehrern ein schwieriges Verhältnis zur institutionellen Kirche nicht übersehen. Dabei entzündeten sich die Spannungen weniger an der beruflichen Verbindung mit der Kirche als vielmehr an den von ihr erhobenen Ansprüchen, insbesondere im Bereich der sittlichen Normen.“²²⁾ Diese Aussagen wurden auf dem Hintergrund einer von den Bischöfen in Auftrag gegebenen Repräsentativbefragung katholischer Religionslehrer getroffen, die im Frühjahr 1987 unter 810 Religionslehrern der verschiedenen Schulstufen gemacht wurde. Die Ergebnisse dieser Befragung waren bei Drucklegung dieses Beitrags noch nicht veröffentlicht.

konsens der Lehrenden hinausgeht; 2. daß der von Johannes Paul II. geforderte systematische Glaubensunterricht an den Schulen des deutschen Sprachraums undurchführbar ist, es sei denn, man rechnet von vornherein damit, nur noch einen kleinen Teil der Schüler zu erreichen, und nimmt das Ausscheiden des großen Teils der Schüler in Kauf.“ Franz-Xaver Kaufmann/Günter Stachel, *Religiöse Sozialisation*, in: Franz Böckle/Franz-Xaver Kaufmann/Karl Rahner/Bernhard Welte (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 25, Freiburg-Basel-Wien 1980, S. 117–164. Sonderbarerweise wurde von seiten der Verbandsfunktionäre nicht versucht, die sinngleichen Aussagen von Stachel und Kaufmann in Zweifel zu ziehen.

²²⁾ Einzigartige Bedeutung des Religionsunterrichts für die religiöse Erziehung. Erklärung des Vorsitzenden der Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Johannes Joachim Degenhardt bei der Pressekonferenz am 23. Januar 1989 in Bonn. Zum Religionsunterricht an den Schulen in der Bundesrepublik Deutschland, in: Michaela von Heereman, *Dokumentation zur Situation des Religionsunterrichts in der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Elternforum*, (1989) 2.

III. Konsequenzen

Es bleibt nun abschließend zu fragen, welche Konsequenzen eine professionalisierte Berufsauffassung für kirchliche Funktionsträger und für die Kirche als soziales System haben kann. Es läßt sich unschwer prognostizieren, daß Konflikte notwendig dann auftreten müssen, wenn professionelle Autonomieansprüche und auf Amtsautorität gegründete Sinndeutungsmonopole und Entscheidungen aufeinandertreffen.

Josef Sayer zählte schon in seiner 1970 in der Diözese Rottenburg durchgeführten Untersuchung mehr als ein Viertel der von ihm befragten Priester zum „professionalisierten“ bzw. „eingeschränkt professionalisierten“ Priestertyp²³⁾. Als professionalisiertes Berufsverständnis wird in Sayers Untersuchung eine Selbstdeutung bezeichnet, die „eine Unterscheidung zwischen Priestern und Laien nicht akzeptiert und die Funktionszuteilung lediglich von der Ausbildung her begründet sieht“²⁴⁾. Nach Sayer widerspricht der „professionalisierte Typ“ . . . dem kirchenamtlichen Verständnis vom Priester grundsätzlich, und zwar gerade wegen der Einebnung der Unterschiede zwischen Priestern und Laien²⁵⁾.

Ob diese Einschätzung des Theologen Sayer zutrifft, kann im Rahmen einer soziologischen Betrachtungsweise nicht überprüft werden, wenngleich ein solch deutlicher „Professionalisierungskonflikt“ gemäß der berufssoziologischen Theorie nicht gerade untypisch wäre. Die starke Betonung der Ausbildung respektive des Wissens steht im Einklang mit der Professionalisierungstheorie. Allerdings widerspricht die Nivellierung des Unterschiedes Priester/Laie der berufssoziologischen Theorie, derzufolge sich Professionals sehr markant und nachhaltig vom Laienpublikum unterscheiden wollen. Könnte Sayers These, wonach Professionalisierung im Falle des Priesters mit einer Einebnung der Unterschiede zum Professionslaien einhergeht, an einer größeren Grundgesamtheit erhärtet werden, so läge hier jedenfalls ein berufssoziologischer Sonderfall vor. Vielleicht wäre sogar zu prüfen, ob man dann wirklich noch von echter Professionalisierung sprechen könnte.

Natürlich ist auch die Kirche in einer immer stärker differenzierten und komplizierter gewordenen Gesellschaft auf die Tätigkeit von „Experten“ ange-

wiesen. Aber es wird viel davon abhängen, ob es gelingt, das strukturell zur Ablehnung von hierarchischer Kontrolle neigende professionelle Berufsethos so auszuprägen, daß eine dauerhafte Identifikation mit den konstitutiven kirchlichen Normen und Strukturprinzipien gesichert wird. Es dürfte auf Dauer wohl nicht genügen, wenn sich die Kirche nur der jederzeit durch öffentlichkeitswirksame Aktionen aufkündbaren „kritischen Solidarität“ ihrer an den entscheidenden Positionen platzierten Funktionsträger sicher sein kann. Die „Herstellung“ eines solchen Berufsethos ist gewiß ein schwieriges Unterfangen, denn nach allem, was die Berufssoziologie über „Professionals“ weiß, gehört die „Demut“ nicht zu den traditionellen Berufstugenden dieser Gruppe.

Die Existenz von „Professionals“ im Rahmen kirchlicher Organisationen scheint bisher weder theoretisch noch praktisch bewältigt zu sein. Die Kirchenführung hatte sich in der Vergangenheit zunächst dafür entschieden, Hinweise auf mögliche Konflikte zwischen professionalisierten Rollenträgern und den konstitutiven Organisationszielen gemeinsam mit den Vertretern der „Professionals“ zu ignorieren oder herunterzuspielen. Auch ließen außerkirchliche gesellschaftliche Prozesse einen Widerstand gegen professionelle Autonomiebestrebungen nicht angeraten erscheinen. So ist es unbestreitbar, daß die Erteilung eines primär bekenntnisorientierten, missionarischen Religionsunterrichts, so wie er im Grundgesetz verankert ist, angesichts einer erdrückenden Mehrzahl religiös nicht „vorgebildeter“ und augenscheinlich auch desinteressierter Kinder (und Eltern) ein sehr schwieriges Unterfangen darstellt.

Konsequent wurden unter Hinweis auf die so geardete gesellschaftliche Situation die Inhalte des Schulfaches „Religion“ im Zuge der Reform des schulischen Religionsunterrichts so verändert, daß auch religiös wenig oder gar nicht vorgeprägte Schüler und Eltern diesen Unterricht subjektiv akzeptieren können. Wir wollen uns auch hier der Spekulation über theologische und staatskirchenrechtliche Implikationen dieses Wandlungsprozesses enthalten. Für unseren Zusammenhang ist lediglich von Bedeutung, daß ein solcher Unterricht eben auch von „professionalisierten“ Katecheten erteilt werden kann, deren „Glaubenskonsens“ für einen Religionsunterricht nach den Normen der Enzyklika „Catechesi tradendae“ nicht mehr ausreicht. Abseits der Frage nach der pädagogischen Rechtfertigung und Notwendigkeit des „neuen“, im Beschluß der Würzburger Synode fixierten Reli-

²³⁾ Josef Sayer, Sozialer Wandel in der Kirche. Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf, Düsseldorf 1976, S. 136.

²⁴⁾ Ebd., S. 130.

²⁵⁾ Vgl. ebd., S. 133.

gionsunterrichts²⁶⁾ wird man feststellen dürfen, daß ein eher an der Vermittlung von — bisweilen theologisch fragwürdigem — Sachwissen²⁷⁾ als von „Bekanntniswissen“ orientierter Religionsunterricht eben auch den Bedürfnissen der „Professionals“ entgegenkommt.

Die aus der gegebenen Sachlage folgende Kongruenz der Interessen der „Professionals“ mit den Interessen der kirchenfernen Eltern und Schüler führte sicherlich zu einer äußerst dynamischen Reform, die aus der Sicht der „Amtskirche“ wohl eher kritisch betrachtet werden muß.

Tatsache ist, daß sich heute der allergrößte Teil der Jugendlichen, die sich zwischen neun und dreizehn Jahren mit dem Schulfach Religion beschäftigt haben, schon frühzeitig von der Kirche abwendet. Es gelingt nicht einmal mehr, einen beachtlichen Teil der Kinder und Jugendlichen zu motivieren, sich überhaupt für Religion und für eine bewußte, aktive Mitgliedschaft in der Kirche ernsthaft zu interessieren. Zwar wäre es falsch, die Schuld für diese aus der Sicht der Kirche alarmierende und wahrscheinlich langfristig fatale Entwicklung einseitig

²⁶⁾ Vgl. Der Religionsunterricht in der Schule. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Einleitung: Ludwig Volz, Bonn 1974 (Synodenbeschlüsse Nr. 4).

²⁷⁾ Dazu die eben erschienene Schrift von François Reckinger, in der er — nach gründlicher Analyse von mehreren durch die Lehrbuchkommission der Deutschen Bischofskonferenz genehmigten Schulbüchern für den Religionsunterricht — von einer „erschütternde(n) Situation“ und von einer „Krise“ spricht, die „ernster als Reformation und orientalisches Schisma, ernster als das Auftreten irgendwelcher Einzelhäresien“ sei; vgl. François Reckinger, Verfälschung des Glaubens. Was derzeit alles in Religionsbüchern steht, Stein am Rhein 1989, S. 61.

bei den Religionslehrern zu suchen. Aber selbst wenn man der Meinung ist, die Verantwortung für die religiöse Sprachlosigkeit und das Desinteresse an Fragen des Glaubens liege in erster Linie beim Elternhaus, kann daraus keine Legitimation für ein primär an den Standards professioneller Selbstverwirklichung und nicht an den verbindlichen Aussagen des kirchlichen Lehramts orientiertes Berufsethos des Religionslehrers erwachsen.

Viel wird in der Zukunft davon abhängen, ob es gelingt, ein Modell für die berufliche Selbstdeutung des Religionslehrers zu entwickeln, das die Verbindung hoher fachlicher Qualifikation mit eindeutiger Loyalität zur verbindlichen kirchlichen Lehre erlaubt. Die Aufgabe, die Vereinbarkeit von Wissen und Glauben in Theorie und Praxis überzeugend darzustellen, fällt zweifellos in erster Linie den Hochschullehrern zu, die Religionslehrer ausbilden. Im Zuge der Diskussion um die „Kölner Erklärung“ ist indessen deutlich geworden, daß ein beachtlicher Teil der theologischen Hochschullehrer sich offenbar nicht mehr in der Lage sieht, lehramtliche Äußerungen und kirchenorganisatorische Entscheidungen des Papstes aus innerer Überzeugung zu vertreten. So ist es sicherlich nicht ganz abwegig, bei der Suche nach Gründen für die oben geschilderten „Identifikationsdefizite“ insbesondere die Ausbildung bzw. das Studium der Religionslehrer sorgfältig zu analysieren. Dabei kommt es nicht nur auf Studien- und Prüfungsordnungen und Lehrbücher an. Die Vermittlung eines wie auch immer gearteten Berufsethos geschieht durch „Lernen am Vorbild“. Deshalb kommt der Persönlichkeit der Hochschullehrer bei der Entwicklung eines beruflichen Selbstverständnisses künftiger Religionslehrer ganz entscheidende Bedeutung zu.

SPD und Katholizismus in den fünfziger und sechziger Jahren

I.

In einer Zeit, in der sich die SPD anschickt, mit einem neuen Grundsatzprogramm ihren Kurs für das Jahr 2000 festzulegen, in einer Zeit, in der im deutschen Katholizismus die Auseinandersetzungen zwischen neokonservativen Kräften und denen, die die Orientierungen des Zweiten Vatikanischen Konzils fortentwickeln möchten, immer heftiger werden, mag es angebracht sein, jene Jahre näher zu betrachten, in denen sich demokratischer Sozialismus und Katholizismus aus einer geschichtlich überkommenen Freund-Feind-Position zu lösen begannen und ihren Ort im politischen und gesellschaftlichen System der Bundesrepublik neu bestimmten.

Das Verhältnis zwischen Sozialismus und Katholizismus zählt ohnehin zu den spannendsten Kapiteln der neueren deutschen Geschichte, wird in ihm doch vieles von dem sichtbar, was für die politische Kultur Deutschlands prägend war und ist. Als „Reichsfeinde“ im Bismarck-Deutschland verfeindet, entwickelten Sozialdemokraten und gesellschaftspolitisch engagierte Katholiken eigenständige Konzeptionen von einer besseren Welt, die sie den Realitäten der sich entwickelnden Industriegesellschaft entgegenstellten. Beide einer angeblichen nationalen Unzuverlässigkeit wegen beargwöhnt, eines klerikalen Ultramontanismus bzw. eines umstürzlerischen Internationalismus beschuldigt, blieben sie doch die einzigen nationalen Bewegungen von Bestand. Oftmals wegen ihrer ausgeprägten Milieugebundenheit einer spießigen Engstirnigkeit geziehen, vermochten Katholizismus und Sozialismus dem nationalsozialistischen Gedankengut gegenüber eine stärkere Resistenz als andere zu behaupten, wenngleich auch sie keineswegs eine völlige Immunität bewahren konnten. Aufgrund ihrer geistigen Traditionen schließlich — hier die Erbin der bürgerlichen Aufklärung, deren Ideale von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sie für alle Schichten verwirklicht sehen wollte, dort die Erben der Gegenrevolution, die eine natürliche, von Gott

gegebene Ordnung gegen Autonomiebestrebungen des Menschen verteidigten — verhielten sie sich über ein halbes Jahrhundert lang, einer Formulierung August Bebels folgend, zueinander wie Feuer und Wasser.

Wenn sich in den fünfziger und sechziger Jahren das Verhältnis zwischen diesen beiden gesellschaftlichen Kräften, die in ihrem politischen Charakter so viel verband, wie sie in ihren weltanschaulichen Fundamenten trennte, zu wandeln begann, mußte dies das bundesrepublikanische Binnenklima in einem starken Maße beeinflussen. Dieser Wandel ist gleichzeitig selbst Ausdruck tiefgreifender gesellschaftlicher Veränderungen.

Das Forschungsinteresse konzentrierte sich bisher vorrangig auf die Darstellung des bewußten programmatischen und politischen Aufeinanderzugehens beider Seiten, als deren Ergebnis die zunehmenden Wahlerfolge der SPD bei Katholiken erklärt werden konnten¹). Dabei unterstellte man einen gewissen Automatismus zwischen einer kirchenfreundlichen Politik der SPD, dem — in Reaktion — abnehmenden katholischen Engagement für die Union und den Wahlerfolgen der Sozialdemokratie. Spätestens Gerhard Schmidtchens umfangreiche, sich auf die Auswertung einer Unzahl empirischer Daten stützende Analyse konfessioneller Kultur²) hat gezeigt, daß diese Theorie entschieden zu kurz greift, und gerade das Verhältnis zwischen Konfessionszugehörigkeit und Parteipräferenz wesentlich differenzierter gesehen werden muß.

¹) Vgl. Vagn Aage Carisius Christensen, *The Godesberg Socialists and the German Catholic Community. An Appraisal of their Relationship, 1959—1966*, Diss. Berkley 1967; Paul R. Waibel, *Politics of Accommodation. German Social Democracy and the Catholic Church, 1945—1959*, Frankfurt 1983.

²) Vgl. Gerhard Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur*, Bern-Münster 1973.

II.

„So viel Anfang war nie“ — dieser Titel einer Ausstellung über die Jahre 1945 bis 1949, ein in mancherlei Hinsicht beachtenswerter Beitrag zum vierzigjährigen Jubiläum der Bundesrepublik, verweist auf das Klima jener „Stunde Null“, die, sowenig sie historische Realität sein konnte, so sehr dem vorherrschenden Gefühl in Deutschland entsprach. Das materielle und geistige Desaster, welches der Nationalsozialismus hinterlassen hatte, schien 1945 einen radikalen Neubeginn nicht nur zuzulassen, sondern ihn geradezu zu erzwingen. „Nie wieder!“ war die einhellige Meinung gegenüber der Vergangenheit, „Gründe finden! Festen Boden suchen! Neu beginnen!“ lauteten die Forderungen an die Gegenwart³⁾.

Festen Boden suchte und fand man vor allem in einer Hinwendung zum christlichen Glauben und zu sozialistischen Gesellschaftsvorstellungen. Eine Wiederholung der schrecklichen Vergangenheit schien damit am ehesten gebannt werden zu können, waren doch das sozialistische wie auch das katholische Milieu noch am wenigsten dem nationalsozialistischen Kollektivrausch erlegen. Die Selbstverständlichkeit, mit der man nach 1945 christliche Wertorientierungen und sozialistische Gesellschaftsgestaltung als Fundament des Neubeginns ansah, förderte in einigen katholischen Kreisen sogar Überlegungen, beides in einer Art deutscher Labour Party als politische Kraft der Zukunft miteinander zu verbinden⁴⁾.

Schon bald jedoch wich die allgemeine Aufbruchstimmung einem „restaurativen Geist“, den Walter Dirks bereits 1950 in einer kritischen Betrachtung der Nachkriegszeit als das neue Grundgefühl ausmachte⁵⁾. Die revolutionäre Umgestaltung war ausgeblieben, war verhindert worden durch die auf Ruhe und Ordnung bedachten Besatzungsmächte und eine kollektive Mutlosigkeit gegenüber neuen Wagnissen. Nicht neues Denken beherrschte die Szene, sondern der Rückgriff auf Organisationsformen, Denkmuster und Traditionen vor allem in der Zeit vor 1933. Für Walter Dirks wurde dabei das wichtigste Signal von der Linken, von SPD und

KPD gegeben, die sich unverwandelt aus den Kellern erhoben⁶⁾, um ihren Führungsanspruch auf die Gestaltung Deutschlands anzumelden.

Die Sozialdemokratie sah sich darin durch ihren Widerstand gegen die NS-Diktatur in der Vergangenheit und gegen die Forderungen der Kommunisten in der Gegenwart legitimiert. Ihr gesellschaftspolitisches Konzept setzte auf eine radikale Demokratisierung, die durch eine sozialistische Wirtschaftsform abgesichert werden sollte. Damit zog die SPD ihre Lehren aus dem Scheitern der Weimarer Republik, denn daß der freiheitlichen politischen Verfassung seinerzeit keine ebensolche freiheitliche Verfassung der Gesellschaft entsprochen hatte, war der ersten deutschen Demokratie letztendlich zum Verhängnis geworden. Vor diesem Hintergrund lehnte man nach 1945 alle nicht demokratisch legitimierten Forderungen gesellschaftlicher Gruppen zuallererst als eine Bedrohung der angestrebten umfassenden Demokratie ab. Auf die Kirchen bezogen hieß das, Anerkennung ihres religiösen Auftrags bei entschlossener Zurückweisung aller daraus abgeleiteten Ansprüche auf die Gestaltung des politischen Lebens.

Im Katholizismus folgte die Ursachenerforschung des Nationalsozialismus anderen Denkmustern. Nicht die freiheitliche und demokratische Verfassung einer Gesellschaft stand dabei im Mittelpunkt der Überlegungen, sondern die den Menschen von Gott anempfohlene natürliche Ordnung der Welt. So sah man im Nationalsozialismus in erster Linie die Traditionen, die sich seit der Aufklärung und der Französischen Revolution kontinuierlich aus dem Wert- und Ordnungsgefüge des christlichen Glaubens wegbewegten, an einem grausamen aber in gewisser Weise logischen Endpunkt angelangt. Die Schlußfolgerungen, die daraus zu ziehen waren, konnten sich nicht bloß in einer Rückbesinnung auf christliche Werte für den privaten Bereich beschränken. Als „Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft“ wollte die Kirche dem Übel an der Wurzel begegnen und schrieb die Rechristianisierung der Gesellschaft auf ihre Fahnen.

Damit waren die Positionen bezogen, die fast zwangsläufig zur Konfrontation führen mußten und vor allem einen erbitterten Streit um die Konfessionsschule zur Folge hatten. Von der Kirche als das wichtigste Element angesehen, mit dem eine christliche Orientierung der Gesellschaft gesichert wer-

³⁾ Vgl. Ernst Nolte, Deutschland und der Kalte Krieg, München-Zürich 1974, S. 191.

⁴⁾ Vgl. Franz Focke, Sozialismus aus christlicher Verantwortung. Die Idee eines christlichen Sozialismus in der katholisch-sozialen Bewegung und in der CDU, Wuppertal 1978. Die wichtigsten Orte, an denen über einen „christlichen Sozialismus“ nachgedacht wurde, waren der Walberberger Kreis um Eberhard Welty und Laurentius Siemer sowie der Frankfurter Kreis mit Walter Dirks.

⁵⁾ Vgl. Walter Dirks, Der restaurative Charakter der Epoche, in: Frankfurter Hefte (FH), 5 (1950) 9, S. 942-954.

⁶⁾ Vgl. ders., Das gesellschaftspolitische Engagement der deutschen Katholiken seit 1945, in: FH, 19 (1964) 11, S. 762.

den konnte, war die konfessionell geschlossene Erziehung für Sozialdemokraten ein Hort der Intoleranz und geistigen Unfreiheit.

Die Konfrontationen entwickelten sich aber nicht nur aufgrund alter Denktraditionen und unterschiedlicher gesellschaftspolitischer Intentionen, sie waren ebenso ein Ergebnis der außenpolitischen Konstellationen des sich entfaltenden Kalten Krieges. Die entschiedene Haltung Papst Pius' XII., der sich verhielt, „als ob die Vereinigten Staaten mehr und mehr die Funktion des mittelalterlichen Kaiserreichs übernehmen sollten, . . . während der Papst die Rolle des Feldkuraten der westlichen Allianz spielte“⁷⁾, förderte jenes feste Bündnis zwischen katholisch-konservativen und neoliberalen Kräften, das die einzige Gewähr für einen erfolgreichen Widerstand gegen die kommunistische Bedrohung zu bieten schien — ein Bündnis, welches mit den Protagonisten Konrad Adenauer und Ludwig Erhard auch kennzeichnend für die Union der fünfziger und frühen sechziger Jahre wurde. Hieraus mußte sich fast automatisch die Gegnerschaft zu einer SPD ergeben, die marxistischem Denken in ihren Reihen nach wie vor Platz einräumte und darüber hinaus nicht bereit war, den Erfordernissen der westlichen Allianz ihre primär an der Wiedervereinigung Deutschlands orientierte außenpolitische Konzeption unterzuordnen. Angesichts eines scheinbar unausweichlichen Entscheidungszwangs zwischen Freiheit, Kapitalismus und christlichem Glauben auf der einen und Kollektivismus und Glaubensunterdrückung auf der anderen Seite, mußten allerdings die katholisch-sozialen Kräfte ins Hintertreffen geraten, die — den antikapitalistischen Intentionen der katholischen Soziallehre folgend — einen Sozialismus aus christlicher Verantwortung propagierten. Differenzierte Betrachtungsweisen dieser Art paßten schlecht in eine Zeit, in der in Freund-Feind-Schablonen gedacht wurde.

Die Bundestagswahlkämpfe der Jahre 1949 und 1953 markierten Höhepunkte in der Auseinandersetzung zwischen Sozialdemokratie und politischem

Katholizismus, die in ihrer polemischen Härte an längst vergangen geglaubte Zeiten erinnerten. Das Ringen um die innen- und vor allem außenpolitischen Grundsatzentscheidungen für die Bundesrepublik wurde zum Weltanschauungskampf stilisiert. Was dem Katholizismus bei seiner kaum kassierten Parteinahme für die Union der Kampf gegen die Unfreiheit sozialistischer Staatsbevormundung war, war der SPD die Agitation gegen klerikale Machtansprüche. Oft genug vermittelten beide den Eindruck, als müsse der Antichrist auf der einen oder der Klerikalfaschist auf der anderen Seite endgültig niedergerungen werden. Selbst die seit den vierziger Jahren bestehenden Kontakte zwischen maßgeblichen SPD-Politikern und der katholischen Kirchen- und Verbandsführung, die über das Dominikanerkloster Walberberg bei Köln vermittelt wurden, konnten die Eskalation nicht verhindern.

Bei allem feindlichen Getöse dürfen aber die ersten, in die Zukunft weisenden Signale nicht übersehen werden. Unter dem Eindruck, daß die westlichen Demokratien der faschistischen und kommunistischen Gefahr am besten widerstanden hatten, war Pius XII. bereit, Demokratie für den staatlichen Bereich zu akzeptieren, wengleich er ständische Ordnungsformen und die Existenz „wahrer Autorität“ für deren Funktionieren als unerlässlich erachtete. Auf der anderen Seite begann die SPD unter der Führung Kurt Schumachers bereits in den vierziger Jahren, sich von ihrer marxistischen Programmatik zu lösen und einem weltanschaulichen Pluralismus anzunähern. Die humanistischen Ideale der Arbeiterbewegung, nicht deren dogmatisch fixierte Programmatik, sollten die gemeinsame Leitlinie bilden, gleichgültig welcher Weltanschauung sich der einzelne Sozialdemokrat verpflichtet fühlen mochte. Demokratie und Pluralismus, um diese beiden Punkte vor allem kreisten die Diskussionen zwischen Sozialdemokraten und Katholiken: Demokratie und Pluralismus sollten die Wegweiser in eine gemeinsame Zukunft werden.

III.

1956 brachte die nordrhein-westfälische Kommunalwahl erste Bewegungen in die verhärteten Fronten. Völlig überraschend konnte die SPD für sie selbst unerwartete Gewinne in den katholischen Hochburgen der Union verbuchen. Eine vom Par-

teivorstand in Auftrag gegebene demoskopische Untersuchung ergab überdies, daß der SPD praktisch nur noch von überzeugten, älteren Unionswählern eine kirchenfeindliche Haltung zugeschrieben wurde.

⁷⁾ Peter Nicols, Die Politik des Vatikan, Bergisch Gladbach 1969, S. 128 f.

Für ihren Bundestagswahlkampf 1957 gab die Parteiführung daher das bislang gepflegte Desinteresse

an kirchengebundenen Wählern auf und räumte dem Komplex „sozialdemokratische Politik aus christlicher Verantwortung“ im Rahmen ihres generellen Wahlkampfkonzepts einer „differenzierten Ansprache“ der verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen breiten Raum ein. Neu geknüpft Kontakte zu oppositionellen Gruppen im deutschen Katholizismus, wie etwa der Gruppe um die Münchener Zeitschrift „Werkhefte katholischer Laien“, unterstützten diese Bestrebungen. Darüber hinaus standen der SPD nach der Selbstauflösung der Gesamtdeutschen Volkspartei (GVP) mit Gustav Heinemann und Helene Wessel, die vor ihrem Engagement in der GVP Vorsitzende der Zentrumsparterie gewesen war, geeignete Persönlichkeiten zur Verfügung, die die Vereinbarkeit von Christentum und Sozialismus glaubhaft und publikumswirksam vertreten konnten. „Keine Wahlrede der SPD war vollständig, wenn sie nicht auf Heinemann und auf Helene Wessel Bezug nahm.“⁸⁾

Auch auf katholischer Seite begann sich das Erscheinungsbild zu wandeln. Der Wahlhirtenbrief der Bischöfe und die Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) fielen parteipolitisch erheblich moderater aus als vier Jahre zuvor, was sicherlich auch in einer zunehmenden Konsolidierung der Bundesrepublik begründet war. Die innen- und außenpolitische Orientierung war nicht zuletzt durch die Integration in das westliche Verteidigungsbündnis inzwischen gefestigt und praktisch nicht mehr umkehrbar, gleichgültig welche Partei die Richtlinien der Politik bestimmte. Die Bundestagswahl 1957 war also weit weniger brisant als die vorherigen, und daher konnte man eine größere Zurückhaltung an den Tag legen. Zum anderen dürfte der Streit um die Gültigkeit des Reichskonkordats von 1933 die Meinungsbildung auf katholischer Seite entscheidend beeinflusst haben.

Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzungen stand der sogenannte Konkordatsprozeß vor dem Bundesverfassungsgericht zwischen der unionsgeführten Bundesregierung und dem von der SPD regierten Land Niedersachsen um dessen 1954 verabschiedetes Schulgesetz. Da dieses die Neueinrichtung von Konfessionsschulen erheblich erschwerte und deswegen von der katholischen Kirche scharf angegriffen wurde, wollte die Bundesregierung mit Hinweis auf eine fortdauernde Gültigkeit des Reichskonkordats die Aufhebung der niedersächsischen Regelungen erreichen. Anfang 1957 fällt das Bundesverfassungsgericht einen wahrhaft salomonischen Urteilsspruch, in dem zwar dem Reichskon-

kordat weiterhin Gültigkeit attestiert wurde, der Bundesregierung aber den Ländern gegenüber wegen deren verfassungsmäßiger Kulturhoheit Eingriffsmöglichkeiten versagt wurden.

Das feste Bündnis mit der Union bot der katholischen Kirche aufgrund der föderalen Struktur der Bundesrepublik offensichtlich keine Gewähr für die Durchsetzung ihrer schulpolitischen Forderungen. Dazu bedurfte es eines pragmatischen Verhältnisses zur SPD. So wurde der Parteiführung über die Kontakte in Walberberg signalisiert, „dass keine Wahlbeeinflussung zur nächsten Bundestagswahl stattfinden soll, doch muss klar sein, dass eine sozialdemokratische Regierung kein Bundeskultusministerium einrichten werde und die Schulfrage auch nicht in den anderen Ländern neu aufgerollt werden dürfte“⁹⁾. Der weltanschauliche Gegner von gestern wurde zum potentiellen Verhandlungspartner.

In den Beratungen des SPD-Vorstands ist jedoch die eigentliche Bedeutung des Walberberger Angebots nicht so recht realisiert worden. Statt die neue Qualität zu erkennen, mokierte man sich über das Angebot, denn eine Bundeskulturbehörde stand völlig außerhalb der eigenen Planungen. Einen Anlaß, die Ernsthaftigkeit und Lauterkeit des Angebots in Zweifel zu ziehen, bot allerdings die erste öffentliche Stellungnahme eines katholischen Bischofs zur bevorstehenden Wahl. Der Münsteraner Bischof Michael Keller betonte in einer vielbeachteten Predigt im Juni 1957, gemäß der nach wie vor gültigen päpstlichen Verurteilung des Sozialismus in „Quadragesimo anno“ könne der gläubige Katholik auch 1957 seine Stimme nicht der SPD geben. Damit wurde wieder der alte Weltanschauungskampf heraufbeschworen, zumal Konrad Adenauer nur kurze Zeit nach jener Predigt die Polarisierung konsequent auf die Spitze trieb, als er einen Wahlsieg der SPD mit dem Untergang Deutschlands gleichsetzte. Die besonnenen, auf einen Ausgleich in der Zukunft bedachten Kräfte versuchten eiligst gegenzusteuern. Der Leiter des katholischen Büros in Bonn, Prälat Wilhelm Böhrer, bis zu seinem Tode 1958 einer der politisch führenden Köpfe im deutschen Nachkriegskatholizismus, distanzierte sich in einem Gespräch mit Willi Eichler von den Äußerungen Kellers, störten sie doch die pragmatische Linie seines Handelns¹⁰⁾. Die SPD-Führung ihrerseits wirkte mäßigend auf die empörte Mitgliedschaft ein, damit nicht ein Rückfall in die alte militant-antiklerikale Tonlage das neu bekundete

⁹⁾ SPD-Parteivorstandsprotokoll (PV-Pr.) vom 17./18. 10. 1956, S. 5f.

¹⁰⁾ Vgl. den Bericht Willi Eichlers vor dem Parteivorstand, in: PV-Pr. vom 12. 7. 1957, S. 3.

⁸⁾ U. W. Kitzinger, Wahlkampf in Westdeutschland. Eine Analyse der Bundestagswahl 1957, Göttingen 1960, S. 101.

Interesse für christlich motiviertes politisches Handeln in der Öffentlichkeit ungläubwürdig machte. Der Wahlausgang, der Konrad Adenauer und seiner Union die absolute Mehrheit der Stimmen bescherte, schien dagegen nochmals jene zu bestätigen, die auf die mobilisierende Wirkung emotionaler Polarisierungen gesetzt hatten.

Führte der Wahlkampf zu vorsichtigen Annäherungen hinter den Kulissen, schuf das Wahlergebnis, so merkwürdig es klingen mag, die Voraussetzung, öffentlich miteinander ins Gespräch zu kommen. „Der überwältigende Wahlsieg der Union hat, so scheint es, (der katholischen Kirche) die Möglichkeit geschaffen, ohne den Vorwurf des Opportunismus die eigene Position zu überprüfen.“¹¹⁾

Handelte sich die bayerische SPD noch 1956 reihenweise Absagen prominenter Katholiken ein, als sie zu einem Diskurs über das Problem von Glauben und Politik einlud, so veranstaltete die Katholische Akademie in München ihrerseits vom 10. bis 12. Januar 1958 eine stark beachtete Tagung, auf der Vertreter von Kirche, Wissenschaft und Politik unter Einschluß führender Sozialdemokraten Grundsätzliches zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus erörterten. Die Tagung erbrachte bemerkenswerte Übereinstimmungen zwischen sozialdemokratischen und katholischen Vorstellungen besonders in der Wirtschafts- und Sozialpolitik, während die unterschiedlichen Positionen naturgemäß besonders bei der Kultur-, genauer gesagt bei der Schulpolitik hervortraten. Trotz aller an den Tag gelegten Versöhnlichkeit blieben die fundamentalen Unterschiede in der jeweiligen Haltung gegenüber dem Pluralismus als der Gesellschaftsform, die der Demokratie entspricht; diese kristallisierten sich damit als das eigentlich Trennende zwischen beiden Seiten heraus. Hatte die dritte schwere Wahlniederlage auf Bundesebene in der SPD den Reformern, die die bestehende Gesellschaftsform prinzipiell anerkennen wollten, zum endgültigen Durchbruch verholfen, blieben die katholischen Referenten auf den alten Positionen. Von daher gesehen kann es nicht verwundern, wenn der Hauptreferent und enge Vertraute von Papst Pius XII., Gustav Gundlach, an der Ablehnung des Sozialismus als einer grundsätzlich laizistischen Bewegung festhielt, wie sie bereits in „Quadragesimo anno“ formuliert worden war.

Die Münchner Tagung und die ihr folgenden Gesprächsveranstaltungen zwischen Sozialdemokraten und verschiedenen katholischen Kreisen waren aber ohnehin weniger wegen der inhaltlichen Aus-

einandersetzungen und einer damals noch weitgehend hypothetischen Annäherung zwischen katholischer und sozialdemokratischer Programmatik von Bedeutung. Die Brisanz lag vielmehr in der Zeit, in der sie stattfanden.

Der deutsche Katholizismus mußte Ende der fünfziger Jahre zur Kenntnis nehmen, daß die von ihm verfolgte Rechristianisierung der Gesellschaft als gescheitert angesehen werden mußte. Der Schwung der Nachkriegszeit war in den bundesrepublikanischen Realitäten steckengeblieben, die säkularisierte Gesellschaft gab sich immer weniger Mühe, wenigstens den schönen Schein religiöser Orientierung aufrechtzuerhalten. Hieraus entwickelte sich „ein katholisches Unbehagen an der CDU“, die man in erster Linie für das Scheitern der eigenen Bestrebungen verantwortlich machte. Zwar war Konrad Adenauer für viele Katholiken die alle überragende Führungsfigur, dessen Persönlichkeit und politische Grundlinien ihnen die Integration in den neuen Staat erleichterte. Zu Recht bezeichnet Gerhard Schmidtchen die Katholiken als die „eigentlichen Entdecker“ der Bundesrepublik¹²⁾. Doch es war eben auch Adenauer, der von Anfang an auf den Primat der Politik gegenüber kirchlichen Wünschen achtete und der nicht im geringsten bereit war, einer unbestimmten „katholischen“ Politik wegen den Machterhalt zu gefährden. Schon deshalb war er alles andere als der klerikale Politiker, als den ihn Vertreter der Linken gerne dargestellt haben. Paradoxerweise verschärfte gerade der überwältigende Unionssieg von 1957 den Konflikt, weckte er doch bei Kirche und Verbänden Hoffnungen, die die Union – wollte sie den Weg der Volkspartei weitergehen – um ihrer Existenz willen nicht erfüllen konnte.

Der deutsche Katholizismus stand nunmehr vor dem Problem, wie er angesichts einer sich konsolidierenden pluralistischen Gesellschaft – so sehr sie maßgeblichen Teilen auch mißfallen haben mag – agieren sollte bzw. konnte. Dabei standen im wesentlichen zwei Konzeptionen zur Diskussion, die man mit den Schlagworten „geschlossener“ bzw. „offener“ Katholizismus zu erfassen suchte.

Der wohl prominenteste Vertreter eines sogenannten geschlossenen Katholizismus, der durch einen Vortrag bei der ZdK-Arbeitstagung 1958 in Saarbrücken die Debatte ausgelöst hatte, war der geistliche Direktor des ZdK, Bernhard Hanssler. Die Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaftsverfassung einerseits und die Einheit aller Katholiken in der Wahrheit des Glaubens andererseits führte seiner Meinung nach zu der zwingenden

¹¹⁾ Heinz Theo Risse, *Katholizismus und Politik in der Bundesrepublik*, in: Alfred Horné (Hrsg.), *Christ und Bürger – heute und morgen*, Stuttgart-Düsseldorf 1958, S. 176 f.

¹²⁾ Vgl. G. Schmidtchen (Anm. 2), S. 245.

Konsequenz katholischer Organisationen auf allen relevanten gesellschaftlichen Gebieten. Nur durch schlagkräftige, straff geführte Organisationen könne den unumstößlichen Glaubenswahrheiten in Staat und Gesellschaft zum Durchbruch verholfen werden. Dem ZdK kam dabei die Aufgabe zu, die verschiedenen Aktivitäten zu koordinieren, eine für alle verbindliche, an den allgemeinen Weisungen der Kirche ausgerichtete Richtlinie zu formulieren und deren Einhaltung zu überwachen. Das ZdK als *der Sprecher des deutschen Katholizismus* war Hanssler's Programm. Nur so glaubte er einer sich immer mehr von der Kirche und ihren Wertvorstellungen abwendenden Gesellschaft Paroli bieten zu können.

In der anderen Konzeption „wollte man der Glaubenskraft und Solidarität der Katholiken in der säkularisierten Gesellschaft vertrauen, ‚offen‘, das heißt ausgesetzt und zum Gespräch bereit“¹³⁾. Schon immer vor allem von kritischen katholischen Intellektuellen vertreten, wurde Ende der fünfziger Jahre der „offene“ Katholizismus immer stärker auch von den katholischen Akademien gefördert. In ihrem Bestreben, die Ghetto-Situation des Milieus zu überwinden, suchten sie das Gespräch auch

mit jenen, die bisher von der katholischen Kirche eher mit Mißtrauen oder glatter Ablehnung bedacht worden waren. „Die weithin dem Christlichen entfremdeten praktischen Lebensprinzipien und die Überzeugungen fremder Gruppen sollen nicht nur doktrinär behandelt, sondern im Sinne persönlicher Begegnung ernstgenommen werden.“¹⁴⁾

Ob „geschlossen“ oder „offen“, der Katholizismus wollte sich in Zukunft stärker als eigenständige Kraft profilieren, sich nicht länger mit der Rolle einer zuverlässigen und genügsamen Hilfstruppe der Union abfinden. Konrad Adenauer hatte die Gefahr beizeiten erkannt und war doch außerstande, ihr wirksam entgegenzutreten. Je mehr sich die innen- und außenpolitischen Polarisierungen abzumildern begannen, je weniger Wahlen zu Grundsatzentscheidungen zwischen Gut und Böse stilisiert werden konnten, desto eher lockerten sich Bindungen, die bislang als pure Selbstverständlichkeit gegolten hatten. Die Annäherung zwischen SPD und Katholizismus war zu einem Gutteil die Folge einer wachsenden Distanz zwischen Katholizismus und Union.

IV.

Eine der bedeutsamsten Konsequenzen, die die Bundestagswahl 1957 nach sich zog, war der endgültige Durchbruch der Reformer innerhalb der SPD. Sie konnten jetzt eine große Mehrheit in der Partei für die fundamentale programmatische Erneuerung gewinnen, mit der jene eigentümliche Spannung zwischen marxistischer Theorie und reformistischer Praxis aufgelöst wurde, die seit Jahrzehnten Kennzeichen der deutschen Sozialdemokratie war. Das in Bad Godesberg beschlossene neue Grundsatzprogramm sollte den Wandel von der Weltanschauungs- und Klassenpartei zur Gesinnungs- und Volkspartei dokumentieren und damit werbend die Gesellschaftsgruppen erreichen, die bisher sowohl als Wähler als auch als Mitglieder den Weg zur SPD nicht gefunden hatten.

Sozialismus wurde nicht länger als konkretes Ziel, als erreichbarer gesellschaftlicher Zustand begriffen, sondern als fortdauernde Aufgabe, die Tag für Tag aufs neue in Angriff genommen werden mußte.

¹³⁾ Walter Dirks, Ein „anderer“ Katholizismus? Minderheiten im deutschen Corpus catholicorum, in: Norbert Greinacher/Heinz Theo Risse (Hrsg.), Bilanz des deutschen Katholizismus, Mainz 1966, S. 296.

¹⁴⁾ Karl Forster, Vom Sinn katholischer Akademien, in: Münchner Theologische Zeitschrift, 10 (1959) 1, S. 54.

Die alten sozialistischen Grundwerte von Freiheit, Gleichheit und Solidarität blieben die obersten Werte, an denen fortschrittliche Politik ausgerichtet war, wobei der letzte, weltanschaulich fundierte Bezugspunkt für die Grundwerte bewußt nicht festgelegt wurde. Als „Plattform für eine sozialliberale, pluralistische Demokratie“¹⁵⁾ anerkannte das neue Programm die Fundamente der bundesrepublikanischen Ordnung, die es weiterzuentwickeln galt, denen jedoch nicht mehr wie bisher die Vision einer grundsätzlich anderen, besseren Welt gegenübergestellt wurde.

Den Kirchen gegenüber bekundete man die Bereitschaft „zur Zusammenarbeit . . . im Sinne einer freien Partnerschaft“, eine Formulierung, die mit protestantischem Kirchenverständnis durchaus vereinbar war, nicht jedoch mit dem Selbstverständnis der katholischen Kirche. Partnerschaft und damit implizit eine Gleichrangigkeit zwischen Kirche und politischer Partei konnte es für sie nicht geben, entsprechend scharf fiel die Zurückweisung des sozialdemokratischen Ansinnens aus. Der Streit um die

¹⁵⁾ Kurt Klotzbach, Der Weg zur Staatspartei. Programmatik, praktische Politik und Organisation der deutschen Sozialdemokratie 1945 bis 1965, Berlin-Bonn 1982, S. 449.

richtige, verträgliche Formulierung enthüllt in geradezu typischer Weise die Schwierigkeiten, denen sich die SPD bei ihrem Bemühen um die Kirchen gegenüber sah. Nicht zuletzt unter dem Einfluß Gustav Heinemanns und Adolf Arndts primär an protestantischen Vorstellungen orientiert, fehlte häufig das Verständnis für spezifisch katholische Belange und Empfindlichkeiten, woran offenbar auch die Gesprächskontakte in Walberberg nur wenig zu ändern vermochten. Eine katholische Arbeitsgemeinschaft einzurichten, die die Defizite vielleicht hätte ausgleichen können, scheute sich die Parteiführung. Sie befürchtete unter Umständen — nicht zu Unrecht —, dadurch den sich allgemein verschärfenden Konfessionsstreit in die eigenen Reihen zu tragen, zum Schaden des Erscheinungsbildes in der Öffentlichkeit. Wichtiger als einzelne Formulierungen, wichtiger auch als die Auseinandersetzungen um die Aussagen zur Kultur- oder Sozialpolitik war die grundsätzliche Kritik, die von führenden Repräsentanten des deutschen Katholizismus gegen den Geist des Godesberger Programms vorgebracht wurde.

Wenn der Vorsitzende des staatspolitischen Arbeitskreises des ZdK, Gustav E. Kafka, der SPD vorwarf, „daß der heutige Sozialismus Demokratie . . . — gewissermaßen als ‚Lebensprinzip der Gesellschaft‘ verstehe“, traf er genau den Punkt¹⁶⁾. Ganz in der skeptischen Grundhaltung der vorkonziliaren Kirche befangen, versagte man der Demokratie noch die Anerkennung als die die Menschenrechte und damit auch die Religion am besten schützende Lebensform. Erst mit den Enzykliken „Mater et Magistra“ und „Pacem in terris“ von Johannes XXIII. und vor allem durch die Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ des Zweiten Vatikanischen Konzils schuf sich die katholische Kirche die theoretische Basis, Demokratie als Chance und nicht länger als Bedrohung ihrer Stellung in der Welt zu begreifen.

Gleiches gilt für einen weiteren Kritikpunkt, die fehlende weltanschauliche bzw. religiöse Herleitung der Grundwerte, die die SPD um der pluralistischen Ausgestaltung der Partei willen bewußt offen gelassen hatte. Die „humanitäre Wendung des Sozialismus“, wie es Gustav Gundlach nannte, mußte solange als unbefriedigend erscheinen, solange man selbst in doktrinäer Starrheit befangen blieb. Im Grunde genommen bestand der alte, spätestens seit der Münchner Tagung bekannte Konflikt der unterschiedlichen Anschauungen über die

¹⁶⁾ Gustav E. Kafka, *Der freiheitliche Sozialismus in Deutschland. Eine kritische Untersuchung des Grundsatzprogramms der SPD*, Augsburg 1960, S. 28.

Gesellschaft und den Ort von Partei und Kirche in ihr fort.

Das neue Programm diente der SPD zu groß angelegten Werbekampagnen, deren wichtigste unter dem Motto „Geh' mit der Zeit, geh' mit der SPD“ stand. Modernität hieß die Losung der sechziger Jahre. Die speziell für Katholiken verfaßte Broschüre „Der Katholik und die SPD“ stellte die grundsätzlichen Differenzen bereits als überwunden dar. Eine nicht nur hier zum Ausdruck kommende plakative Religions- und Kirchenfreundlichkeit, die sich in den nächsten Jahren — mit Ausnahme des Streits um die Neugestaltung der öffentlichen Fürsorge —, fortsetzte, der idealistische Schwung der Forderungen nach sozialem Fortschritt und einem Mehr an Demokratie waren durchaus in der Lage, in den Reihen des Katholizismus verunsichernd zu wirken. Der Generalsekretär des ZdK, Heinrich Köppler, richtete daher ein mahnendes Rundschreiben an die Verbände, in dem es unter anderem hieß: „Angesichts der ange deuteten Bemühungen der SPD ist damit zu rechnen, daß innerhalb kirchlicher Institutionen und katholischer Organisationen dem unverkennbaren Wunsch der Parteiführung der SPD insofern Entgegenkommen gezeigt wird, als Tagungen und Gespräche über die angeblich seit dem Godesberger Grundsatzprogramm vollzogene Wandlung der SPD veranstaltet werden. Eine solche Reaktion des Katholizismus auf die Avancen der SPD erscheint aber in höchstem Maße bedenklich.“ Diese Veranstaltungen würden der SPD zum einen eine unnötige, positiv wirkende Publizität verschaffen, zum anderen bedrohten sie die Einheit des Katholizismus. „Eine derartige Entwicklung würde mit Sicherheit eine verhängnisvolle Verwirrung innerhalb der gläubigen katholischen Bevölkerung zur Folge haben. Von dieser Verwirrung würde erwartungsgemäß die Autorität des kirchlichen Lehramtes, so weit es sich zu gesellschaftspolitischen Fragen äußern muß, am nachhaltigsten betroffen.“¹⁷⁾ Die SPD reagierte auf die katholische Kritik an ihrem neuen Programm, auf das spürbare Abblocken ihres Versuchs der Verständigung mit Unverständnis und Enttäuschung. Die negativen Kommentare, die zum Teil spitzfindigen und polemischen Überinterpretationen wirkten noch lange nach.

Die Revision innerhalb der SPD erstreckte sich nicht allein auf eine programmatische Erneuerung, wobei das Godesberger Programm als solches durchaus Anknüpfungen an sozialistische Traditionen zuließ. Als mindestens ebenso wichtig gestaltete sich die Neuformulierung der außen- und

¹⁷⁾ Brief Heinrich Köpplers vom 8. 2. 1960, in: ZdK-Archiv Mappe 6100.

deutschlandpolitischen Konzeption. Zwischen beidem konstatierten Sylvia und Martin Greiffenhagen zu Recht einen subtilen Zusammenhang¹⁸⁾, und in einer gewissen Weise war die Bundestagsrede Herbert Wehners vom 30. Juni 1960 eine Weiterentwicklung der Ideen von Godesberg. In seinem Debattenbeitrag anerkannte Wehner namens der SPD die Politik der Westintegration und ihre Folgen. Implizit bedeutete das auch die endgültige Anerkennung parlamentarischer Entscheidungsprozesse und einen Verzicht auf außerparlamentarische Aktionen. Sein berühmt gewordener Schlußappell richtete sich an die Gemeinwohlverpflichtung der beiden großen Parteien, denn das „geteilte Deutschland . . . kann nicht unheilbar miteinander verfeindete christliche Demokraten und Sozialdemokraten ertragen“¹⁹⁾.

Daß das Einschwenken auf die außenpolitische Linie Adenauers unter anderem einen großen Teil der oppositionellen Gruppen im Katholizismus vor den Kopf stoßen mußte, war nach Lage der Dinge klar, hatten sie doch die SPD gerade wegen ihrer grundsätzlichen Alternative zur Regierungspolitik unterstützt. Doch der SPD ging es um wesentlich mehr, als um die Unterstützung durch einzelne Gruppierungen von begrenztem politischen Gewicht. Mit der Anerkennung der politischen Fundamente der Bundesrepublik wollte sie sich endlich vom alten sozialdemokratischen Trauma der nationalen Unzuverlässigkeit befreien. Hatte bislang die Geschlossenheit des sozialistischen Milieus Geborgenheit und Schutz geboten, konnte die Lebendigkeit der eigenen Kultur und Traditionen Kraft geben, um das kollektive Minderwertigkeitsgefühl der deutschen Linken des „Nicht-dazu-gehörens“ durch ein Festhalten am sozialistischen Gegenentwurf zur bestehenden Gesellschaftsordnung kompensieren zu können, mußten sich bei fortschreitender Auflösung eben dieses Milieus Anfang der sechziger Jahre die Tendenzen zur Anpassung an die bürgerliche Gesellschaft durchsetzen. Wenn 1963, dem Jahr, in dem die SPD ihr hundertjähriges Bestehen feierte, dem verstorbenen Parteivorsitzenden Erich Ollenhauer ein Staatsakt im Deutschen Bundestag zuerkannt wurde, demonstrierte dies durchaus symbolhaft die gelungene Integration in den bundesrepublikanischen Konsens.

¹⁸⁾ Vgl. Martin und Sylvia Greiffenhagen, Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur Deutschlands, München 1979, S. 155.

¹⁹⁾ Zit. nach K. Klotzbach (Anm. 15), S. 501.

Wird das Godesberger Programm in seiner Wirkung auf den Katholizismus meist überbewertet, so erfährt die Wehner-Rede gemeinhin zu wenig Beachtung. Gerade weil durch die besonderen Umstände ihrer Genese die Bundesrepublik Katholiken ein besonderes Heimatgefühl vermittelte, mußte ihnen eine politische Kraft als zutiefst suspekt erscheinen, die diesen Staat lediglich als Übergangsregelung betrachtete, sich mit ihm im Prinzip nicht abfinden wollte. Erst das eindeutige Bekenntnis zur Bundesrepublik und ihren besonderen Verpflichtungen gegenüber dem Westen änderte dies auf längere Sicht.

Im Bundestagswahlkampf 1961 präsentierte sich die SPD als Partei der Zukunft, der notwendigen Modernisierung der Gesellschaft als einer großen Gemeinschaftsaufgabe des ganzen Volkes verpflichtet, die nicht durch ideologische Konflikte behindert werden durfte. Im Grunde unpolitische Freundlichkeiten für jedermann ersetzten die Argumentationen von 1957, konfessionelle Auseinandersetzungen konnten bei diesem Verständnis von Moderne kein Thema mehr sein. Die ganze Kampagne war völlig auf den neuen Spitzenkandidaten Willy Brandt abgestellt, der als „Berliner Sohn des Kanzlers“²⁰⁾ entschieden und überzeugend die neue außenpolitische Linie vertrat. Als Prototyp des modernen und dynamischen Politikers paßte er außerdem vorzüglich zur Kennedy-Mode der frühen sechziger Jahre. Wirklich überzeugend war es der SPD bei diesen Wahlen aber noch nicht gelungen, ihr neues Image einer modernen Volkspartei überall glaubhaft zu machen. Nach wie vor galt sie in erster Linie, wenn auch nicht mehr so ausschließlich wie früher, als Arbeiterpartei, als Partei der Besitz- und Machtlosen. Die konfessionelle Analyse der Bundestagswahl 1961 ergab für die SPD 32 Prozent katholischer Stimmen (Union: 61 Prozent) und 61 Prozent protestantischer Stimmen (Union: 37 Prozent). Von einem durchgreifenden strukturellen Wandel konnte also noch keine Rede sein, wengleich es bei den Wechselwählern, die von der Union zur SPD kamen, bereits ein geringes katholisches Übergewicht von 51 zu 49 Prozent gab²¹⁾.

²⁰⁾ Der Spiegel vom 6. 4. 1960.

²¹⁾ Vgl. Karl-Heinz Diekershoff, Das Wahlverhalten von Mitgliedern organisierter Interessengruppen, Diss. Köln 1964, S. 161; Helmut Unkelbach/Rudolf Wildenmann/Werner Kaltefleiter, Wähler – Parteien – Parlament, Frankfurt-Bonn 1965, S. 24 und S. 31.

Ein Blick auf das gesellschaftliche Umfeld der fünfziger und sechziger Jahre zeigt rasch, wie sehr demographische und ökonomische Entwicklungen besonders den deutschen Katholizismus betrafen und nicht ohne Rückwirkungen auf seine Stellung in der Gesellschaft bleiben konnten. Diktatur, Krieg und Vertreibung hinterließen eine durch massenhaften Verlust regionaler und schichtenspezifischer Bindungen gekennzeichnete Gesellschaft, die sich im Wiederaufbau neu zu formieren suchte; vielleicht ein weiterer Grund, das Wagnis eines wirklich radikalen Neubeginns nicht einzugehen, sondern statt dessen Zuflucht zu nehmen bei Traditionen und Wertmaßstäben einer besseren Vergangenheit. Die einstmals konfessionell geschlossenen Siedlungsräume lockerten sich durch die Flüchtlingsströme aus dem Osten auf und wirkten auf diese Weise den besonders in katholischen Gebieten gepflegten traditionellen politischen Bindungen entgegen, je besser die Integration der Zugezogenen voran kam.

Ein wichtiges Merkmal der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft war die ungeheure Intensität, mit der sie sich den Herausforderungen des Wiederaufbaus stellte. Es schien, als wollten die Deutschen sich durch Arbeit ein Selbstwertgefühl wieder neu erschaffen, welches die verdeckten Schuldgefühle gegenüber der NS-Vergangenheit wenn schon nicht beseitigen, so doch zumindest wirksam verdrängen konnte²²). Arbeit als Therapie, materieller Wohlstand als Nachweis von Tüchtigkeit und Anständigkeit — hier lagen wohl die Wurzeln der deutschen Spielart jenes nicht nur von der katholischen Kirche so häufig angegriffenen Materialismus der westlichen Welt.

„Mit einer Überspitzung läßt sich die These formulieren, daß die Adenauer-Ära eine Periode des großen Abräumens jener vorindustriellen Reste gewesen ist, die das Dritte Reich und den Krieg noch überlebt hatten.“²³) Auf keinen Bereich trifft die Aussage von Hans-Peter Schwarz mehr zu als auf die ländlichen Regionen Süd- und Westdeutschlands. Hier, wo der deutsche Katholizismus in seiner gegen die Moderne gerichteten Stoßrichtung lange Zeit sein natürliches Reservoir gesehen hatte, wo kirchliche Frömmigkeit und ständische Gesellschaftsauffassungen noch lebendig waren, veränderte sich das Leben wie kaum in einem vergleich-

baren Zeitabschnitt vorher. Durch forcierte Mechanisierung, vermehrten Düngemiteleininsatz und überhaupt durch eine stärkere Umsetzung wissenschaftlicher Erkenntnisse in die bäuerliche Praxis fügte sich die Landwirtschaft endgültig in die Produktionsbedingungen der industriellen Wirtschaftsform. Die steigende Produktivität setzte immer mehr Personen frei, die in der Industrie neue Arbeitsplätze fanden und zur Entstehung neuer industrieller Ballungsräume beitrugen. Das führte in der Folge dazu, daß auf dem Land immer weniger der Landwirt als vielmehr der auf dem Lande wohnende, aber in der Stadt Arbeitende zum vorherrschenden Bevölkerungstypus wurde. Die früher so ausgeprägte Trennung der städtischen und ländlichen Lebenswelten wich einem Stadt-Land-Kontinuum mit all seinen Konsequenzen auch für das Wahlverhalten.

Ende der fünfziger Jahre ging der rasante Wiederaufbau seinem Ende entgegen, die Arbeitszeit pendelte sich in weiten Bereichen auf vierzig Wochenstunden ein und Freizeit stellte ein erstrebenswertes Ziel dar. Wer aber geglaubt hatte, dies würde zu einer stärkeren Selbstbesinnung auf die über das rein Materielle hinausweisenden Ziele menschlicher Existenz und Gemeinschaft führen, sah sich getäuscht. „Der Konsum scheint für eine ganze Reihe von Menschen immer mehr zum zentralen Lebensziel zu werden, und man beginnt, Lebensglück und Lebenserfolg daran zu messen, ob und inwieweit es einem gelingt, an dem sich heute ständig erweiternden Angebot von Konsumgütern teilzunehmen.“²⁴)

Die vorherrschende Konsumorientierung mußte insbesondere jene gesellschaftlichen Bewegungen in ihrem Innersten treffen, in deren Mittelpunkt zuallererst immaterielle Werte standen. Der Sozialismus hatte noch die geringsten Probleme, galt ihm doch die ausreichende Versorgung der Menschen mit Konsumgütern immer als Teil der allgemeinen Befreiung des Menschen aus Abhängigkeit. Die Politik der SPD zielte in den sechziger Jahren nicht zuletzt deshalb darauf, die breiten Schichten am gesellschaftlichen Reichtum stärker als bisher zu beteiligen. Die katholische Kirche hingegen geriet in eine schwere Krise. In einer Zeit, in der sie dem allgemeinen Streben nach Konsum ihre Glaubenswahrheiten hätte entgegensetzen müssen, fehlte es ihr zusehends an den personellen Möglichkeiten. Mancherorts konnte die Seelsorge nur noch durch

²²) Vgl. Alexander und Margarete Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967.

²³) Hans Peter Schwarz, Die Ära Adenauer. Gründerjahre der Republik. 1949–1957, Stuttgart–Wiesbaden 1981, S. 381.

²⁴) Karl Martin Bolte/Katrin Aschenbrenner, Die gesellschaftliche Situation der Gegenwart, Opladen 1965³, S. 30f.

die Zusammenlegung von Pfarreien und auf das absolute Mindestmaß reduziert aufrechterhalten werden. Anscheinend besaß der Priesterberuf auch in den Schichten, in denen der Katholizismus besonders stark verankert war, nicht mehr das nötige Sozialprestige. Im industriellen Herzen der Bundesrepublik, dem Ruhrgebiet, waren die Verhältnisse besonders angespannt, was nochmals den Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Prosperität und religiösem Desinteresse unterstreicht²⁵).

Betrachtet man die einschlägigen Diskussionen innerhalb des Katholizismus, fällt eine große Unentslossenheit und Unsicherheit auf, welche durch entschieden formulierte Warnungen vor dem Materialismus der westlichen Welt nurmehr notdürftig kaschiert werden konnten. Es scheint, als habe der deutsche Katholizismus seine innere Kraft, die Fähigkeit gesellschaftsgestaltend und -verändernd zu wirken und wirken zu wollen, in erster Linie aus der Auseinandersetzung mit politischen und ideologischen Gegnern gezogen. Angesichts einer diffusen Gleichgültigkeit gegenüber Religion und Kirche, die sich immer stärker auszubreiten drohte, mangelte es ihm offenbar an personifizierbaren Gegenpositionen, gegen die organisierter Widerstand möglich gewesen wäre.

Hinzu kam, daß sich in den sechziger Jahren die allgemeine Einkommensentwicklung zuungunsten katholischer Arbeitnehmer zu verschieben begann. Gab es im Sozialismus das Trauma der nationalen Unzuverlässigkeit, hieß das Pendant dazu im deutschen Katholizismus „soziale Inferiorität“. Wenn Hans Maier die Stellung der bundesdeutschen Katholiken mit der von Heloten verglich²⁶), wird einiges spürbar von jener eigenartigen Mischung aus Minderwertigkeitskomplex, Wut über verpaßte Chancen und Entschlossenheit, diesen Zustand zu ändern — durchaus charakteristisch für den deutschen Katholizismus am Ende der Ära Adenauer. Hatte dessen Persönlichkeit und Politik noch so manche Unzufriedenheiten überstrahlen können, ging es jetzt immer stärker um Substantielles. Nicht von ungefähr rückte zu Beginn der sechziger Jahre das katholische Bildungsdefizit ins Blickfeld des allgemeinen Interesses und mit ihm der Konflikt zwischen der Leistungsfähigkeit der Schule einerseits und dem Ziel einer konfessionell geschlossenen Erziehung andererseits. Oft genug schlossen beide

Ziele einander aus, mußte eine eindeutige Priorität gesetzt werden. Daß die Entscheidung am Ende dieses Jahrzehnts des Umbruchs schließlich nicht zuletzt unter dem massiven Druck der katholischen Elternschaft zugunsten der Leistungsfähigkeit getroffen wurde, kann rückblickend niemanden überraschen.

Fast ist man versucht zu sagen, „zu allem Überfluß“ zog eine öffentliche Diskussion zu Beginn der sechziger Jahre die moralische Legitimation in Zweifel, mit der die katholische Kirche ihren Anspruch auf die Neugestaltung des politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens nach dem Krieg begründet hatte. Die Auseinandersetzung, die 1963 im „Hochland“ mit einem Artikel Ernst-Wolfgang Böckenfördes über den deutschen Katholizismus im Jahre 1933 eröffnet wurde, ließ erhebliche Bedenken an dem bisher gepflegten Bild aufkommen, daß der Katholizismus quasi die Speerspitze des Widerstands gegen die NS-Diktatur gewesen sei. Böckenförde wies vielmehr auf die vielen Berührungspunkte in der gegen die Moderne gerichteten katholischen Gesellschaftsauffassung und den völkisch verquastenen Sätzen der NS-Ideologie hin und kritisierte das Taktieren der Verbandsfunktionäre sowie eines großen Teils der Hierarchie, die lediglich das eine Ziel vor Augen hatten, die eigene Organisation über die Zeit zu retten. Die Diskussion, die mit Carl Amerys Buch „Die Kapitulation oder deutscher Katholizismus heute“ und vor allem mit Rolf Hochhuths Schauspiel „Der Stellvertreter“ fortgeführt wurde, offenbarte dem breiten Publikum einmal mehr die grundsätzliche Fehlbarkeit von Menschen, gleichgültig ob sie Laien oder Kleriker, sogenannte einfache Leute oder Intellektuelle waren. Die notwendige Schlußfolgerung konnte nur sein, daß blinde Gefolgschaft kein verantwortungsvolles Handeln begründen könne, daß man sich daher jeder Autorität, also auch der kirchlichen gegenüber, zuallererst kritisch verhalten müsse. Diese kritische Grundhaltung betraf nicht nur das politische Verhalten der Kirche, sondern zusehends auch ihre Ratschläge zur persönlichen Lebensführung und hat zur schwindenden Akzeptanz der Kirche in der modernen Gesellschaft erheblich beigetragen.

Die beiden Ereignisse schließlich, die das Ende der Ära Adenauer besiegelten — Mauerbau und Spiegel-Affäre —, markieren das Ende der Nachkriegszeit in politischer Hinsicht. In ihrem Gefolge vollzogen sich innerhalb der Rahmenbedingungen politischen Handelns qualitative Veränderungen von erheblicher Tragweite. Der Bau der Berliner Mauer am 13. August 1961 signalisierte unmißverständlich das Scheitern der bisherigen Bonner Deutschlandpolitik, soweit sie der staatlichen Wiedervereini-

²⁵) Vgl. J. Delleport/Norbert Greinacher/W. Menges, Die deutsche Priesterfrage. Eine soziologische Untersuchung über Klerus und Priesternachwuchs in Deutschland, Mainz 1961.

²⁶) Vgl. Hans Maier, Der politische Weg der deutschen Katholiken nach 1945, in: ders. (Hrsg.), Deutscher Katholizismus nach 1945. Kirche, Gesellschaft, Geschichte, München 1964, S. 217.

gung Bedeutung beimaß. Die Auswirkungen des Mauerbaus auf das politische Klima in der Bundesrepublik lassen sich nur schwer abschätzen. Carl Amery scheint aber recht behalten zu haben, daß „sich unterirdisch alles verändert“ hatte²⁷⁾.

Die Spiegel-Affäre, die 1962 die Republik erschütterte, zwang Konrad Adenauer endgültig, sich gegenüber den Koalitionsparteien schriftlich auf einen Rücktritt im folgenden Jahr festzulegen. Der SPD, während der gesamten Spiegel-Krise auffallend, ja fast peinlich zurückhaltend und behutsam, bescherte Adenauer höchstpersönlich die langersehnte Anerkennung als gleichberechtigter Partner. Der Kanzler sondierte die Möglichkeiten einer großen Koalition mit dem ehemals so vehement weltanschaulich bekämpften Gegner, um sein persönliches Regiment unter Umständen auch gegen den Widerstand der FDP retten zu können. Im Verlauf dieser Sondierungsgespräche bot Herbert Wehner eine umfassende Regelung aller strittigen Fragen zwischen der SPD und den Kirchen, also in erster Linie der katholischen Kirche, an²⁸⁾. Neben der unbefristeten Kanzlerschaft Adenauers war

dies ein weiterer Teilbetrag, den die SPD als Preis für die Regierungsverantwortung zu zahlen bereit war. In diesen Gesprächen über eine mögliche große Koalition liegt seinerzeit wohl ein wichtiger, wenn nicht sogar der wichtigste Grund für die kirchenfreundlichen Aktivitäten der SPD. Grundsätzliche Erwägungen mit dem Ziel, das Verhältnis zwischen Kirche und Partei zu normalisieren, spielten zwar ebenfalls eine Rolle, waren aber doch wohl letztlich nicht ausschlaggebend. Das Entgegenkommen gegenüber der katholischen Kirche verbesserte entscheidend das Klima zwischen den großen Volksparteien und konnte somit der SPD den Einstieg in die Regierungsverantwortung erleichtern. Wäre es der Partei primär um Wählerstimmen gelehnt, hätten sich diese Anstrengungen nicht gerechnet. Die Konfessionsschule zum Beispiel besaß unter Katholiken seit Mitte der fünfziger Jahre keine mehrheitliche Unterstützung mehr. Sie, wie im Niedersachsen-Konkordat in modifizierter Form geschehen, anzuerkennen, konnte also schwerlich Wählerstimmen in nennenswertem Umfang nach sich ziehen.

VI.

Als 1958 der Patriarch von Venedig, Giuseppe Roncalli, als Johannes XXIII. den Stuhl Petri bestieg, sahen die meisten Beobachter in ihm nicht zuletzt seines hohen Alters wegen in erster Linie einen Übergangspapst, dem keine besonderen Aufgaben zugedacht waren. Es war jedoch dieser alte, in seinen persönlichen Lebensansichten durchaus konservative Mann, der die Kirche aus ihrer Frontstellung gegenüber der Moderne zu befreien begann, in der Hoffnung ihrem Wirken in der Gesellschaft wieder breitere Resonanz verschaffen zu können.

Der neue Stil wurde bereits mit der ersten Sozialenzyklika Johannes' XXIII., „Mater et Magistra“, spürbar. Nicht mehr der dozierende Tonfall akademischer Gelehrsamkeit, sondern eine anteilnehmende, eine die Diskussion anregende Diktion, die den Argumentationen Andersdenkender Raum gab, zeichnete dieses Rundschreiben aus. Auch wurden die modernen Lebensbedingungen nicht mehr so grundlegend negativ beurteilt, wie das in den Schriftstücken seiner Vorgänger so oft der Fall war. Der Vergesellschaftungsprozeß beispiels-

weise, bislang immer als ein direkter Weg in die inhumane Vermassung beargwöhnt, erfuhr eine Neubewertung hinsichtlich seiner positiven Auswirkungen für den einzelnen, der seine materiellen Notwendigkeiten eher befriedigen konnte als in früheren Zeiten. Ebenso war die Tendenz zu fortschreitender Mitbestimmung und Demokratisierung nicht mehr länger Ausfluß aufklärerischer Libertinage – im Gegenteil: „Die weitergehende Verantwortung, die heute in verschiedenen Wirtschaftsunternehmen den Arbeitern übertragen werden soll, entspricht durchaus der menschlichen Natur; sie liegt aber auch im Sinn der geschichtlichen Entwicklung von heute in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat.“²⁹⁾ Johannes XXIII. nahm den Menschen in seinen Entwicklungsmöglichkeiten ernst und setzte in ihn großes Vertrauen. Wenn menschliche Schwäche und Unvermögen zu Fehlentwicklungen führten, könnten sie dank der menschlichen Einsichtsfähigkeit korrigiert werden. Einen grundsätzlich falschen Weg, der von den Geboten Gottes wegführte, vermochte der Papst in der neueren Geschichte nicht zu erkennen.

²⁷⁾ Vgl. Carl Amery, Die Kapitulation oder deutscher Katholizismus heute, Reinbek 1963, S. 90.

²⁸⁾ Vgl. Anton Rauscher, Kirche und Katholizismus 1945 bis 1949, Paderborn 1977, S. 154.

²⁹⁾ Mater et Magistra, Nr. 93, zit. nach: Franz Klüber, Individuum und Gesellschaft aus katholischer Sicht, o. O. 1963, S. 159.

Die Begeisterung, die „Mater et magistra“ in der deutschen Sozialdemokratie entgegengebracht wurde, kann kaum verwundern, ebensowenig die keineswegs immer höflich zurückhaltende Kritik liberaler und konservativer Kreise. In vielen Sachfragen besonders der Wirtschafts- und der Entwicklungshilfepolitik fühlten sich Sozialdemokraten katholischen Denken nah wie nie zuvor. Die Übereinstimmung im sozialen Engagement erleichterte es erheblich, trotz weiter bestehender Meinungsverschiedenheiten in der Kulturpolitik den Prozeß der Verständigung voranzutreiben.

Höhepunkt des Reformprozesses war zweifellos das Zweite Vatikanische Konzil. Von Johannes XXIII. unter das Motto des „Aggiornamento“ gestellt, das „den Wandel der Gesellschaft in den eigenen Aussagen, Strukturen und Einrichtungen nachzuvollziehen und zugleich den Wurzelgrund des christlichen Glaubens dieser gewandelten Gesellschaft in den Ausdrücken ihrer Zeit verständlich zu machen und authentisch zu bezeugen“³⁰⁾ hatte, unternahm die Kirche den Versuch, sich selbst und ihre Stellung in der Welt neu zu bestimmen. Ihren Niederschlag fand dies in einer Reihe von Erklärungen und Konstitutionen, deren im vorliegenden Zusammenhang wichtigste die Pastoralkonstitution über „Die Kirche in der Welt von heute“ war. Den bereits in der Enzyklika „Pacem in terris“ von Johannes XXIII. vorbereiteten Gedankengängen folgend, bejahte die Konstitution Demokratie nicht mehr nur in der eingeschränkten Form Pius' XII., sondern als die der Entfaltung der unveräußerlichen Menschenrechte einzig gerecht werdende Lebensform. Von hieraus ergab sich für die katholische Kirche erstmals die Möglichkeit, in Übereinstimmung mit der modernen pluralistischen Gesellschaft eine für Politik und Ethik grundlegende Theorie zu entwickeln, die sich „gegen jeden Totalitarismus und Absolutismus zu wenden (hatte), in welcher Gestalt er auch auftritt, ob in weltanschaulicher, religiöser oder politischer“³¹⁾. Dem Schutz der Gewissensfreiheit gebührte eindeutig Vorrang vor partikularen kirchlichen Interessen. Konsequenterweise wurde die Forderung nach konfessionellen Schulen jetzt nicht mehr mit der unumstößlichen Wahrheit der kirchlichen Lehre begründet, sondern mit dem Hinweis auf die Freiheitlichkeit einer pluralistischen Gesellschaft, der ein Schulmonopol gleich welcher Art wesensmäßig widersprechen würde. Im Hinblick auf ihre pastorale Tätig-

keit, die konkrete Unterweisung der Gläubigen, gestand das Konzil der Kirche nur noch eingeschränkt Kompetenz zu, was sich in erster Linie — aber nicht ausschließlich — auf Äußerungen zu politischen Fragen bezog. Die Konzilsväter empfahlen eine Selbstbeschränkung auf allgemein gehaltene Empfehlungen und auf die Bereiche des eigentlichen kirchlichen Auftrages in der Welt. Das war verglichen mit der teilweise sehr ins Detail gehenden und oft als nahezu sakrosankt empfundenen Lehrtätigkeit Pius' XII. ein weiterer wichtiger Schritt in Richtung einer Stärkung des eigenverantwortlichen Handelns der Laien.

Verstand sich die vorkonziliare Kirche nach den Worten Pius' XII. als „Lebensprinzip der menschlichen Gemeinschaft“, der gegenüber sie ihren Ordnungsanspruch vertrat, so wählte das Konzil das Bild des „Ferments“, als welches man in der Gesellschaft wirken wollte. Damit bildet das Zweite Vatikanische Konzil den Schlußpunkt einer Epoche, in der die katholische Kirche um eine Revision von Aufklärung und bürgerlicher Revolution bemüht war. Es markiert gleichzeitig den Beginn einer hinsichtlich ihrer Auswirkungen heute noch gar nicht voll erfaßbaren, neuen Ära, in der sich die Kirche in die moderne, pluralistische Gesellschaft integriert, um an ihrer Ausgestaltung mitzuwirken.

Neben einer möglichst innigen Verbindung mit der Grundsubstanz hängt die Wirksamkeit eines Ferments, eines Sauerteigs, vor allem von günstigen äußeren Bedingungen ab. Diese wurden in erster Linie von der Entkrampfung des Ost-West-Konflikts bestimmt, an der der Vatikan maßgeblich beteiligt war. Hatte die Machtlosigkeit der westlichen Allianz angesichts der Niederschlagung des Ungarn-Aufstandes 1956 bereits ein erstes Nachdenken zur Folge, so veränderte sich mit Johannes XXIII. auch hier die Grundhaltung. Die Schließung der Botschaften der baltischen Exilregierungen beim Vatikan oder die aufsehenerregende Audienz für den Schwiegersohn Chruschtschows, Adschubeij, waren Ausdruck einer neuen, verständnisvolleren Haltung gegenüber der kommunistischen Führungsmacht. Das Verhalten des Papstes in der Kuba-Krise 1962, als er durch einen mit beiden Seiten abgestimmten Friedensappell das Klima zwischen den Supermächten verbessern und damit einer friedlichen Lösung den Weg bahnen half, demonstrierte, daß die Kirche nicht länger Partei in einem letztendlich weltlichen Konflikt, sondern statt dessen Mittler zwischen den Blöcken sein wollte.

Die Friedenszyklika „Pacem in terris“, das politische Vermächtnis Johannes' XXIII., beschrieb mit der berühmt gewordenen Unterscheidung zwi-

³⁰⁾ David A. Seeber, Paul. Papst im Widerstreit, Freiburg-Basel-Wien 1971, S. 85.

³¹⁾ Godehard Lindgens, Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Der neue Zugang zur Politik bei den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Diss. Berlin 1978, S. 278.

schen dem Irrtum und den Irrenden den Kern dieser Politik. Die Gegnerschaft galt dem Irrtum, den Irrenden die mitmenschliche Liebe. „Die Politik wird entideologisiert und das Menschliche wird über das ‚System‘ gestellt . . . Es geht Johannes XXIII. nur darum, vernünftiges politisches Handeln und menschliche Kontakte nicht durch starre Fixierung von Ideologien unmöglich zu machen.“³²) Die neue Politik befreite die Kirche von allzu festen politischen Bindungen und erhöhte für sie die Chance, an Ansehen zurückzugewinnen, was in der Vergangenheit oftmals durch unverständliche Parteinarbeit und Fixierung auf die Durchsetzung der eigenen Partikularinteressen verlorengewonnen war.

In der Bundesrepublik weckte das Konzil nicht zuletzt aufgrund seiner enormen Publizität Hoffnungen und Befürchtungen der unterschiedlichsten Art. Hatte es bereits Paul VI. unternommen, die Dynamik des innerkirchlichen Reformprozesses auf einem Niveau zu konsolidieren, welches auch dem konservativen Flügel die Zustimmung zu den Konzilsbeschlüssen ermöglichte oder zumindest erleichterte, traf er sich hierin mit den Intentionen der Mehrheit im deutschen Episkopat. Wie beispielsweise die Diskussionsbeiträge des Kölner Kardinals Frings auf dem Konzil zeigen, waren die deutschen Bischöfe primär an der Rückführung des römischen Zentralismus interessiert, der ja nicht zuletzt gegen massiven deutschen Protest im Unfehlbarkeitsdogma 1871 theologisch gipfelte, um in der Folgezeit durch den Ausbau der vatikanischen Bürokratie untermauert zu werden. Die großartigen Erwartungen an eine von Grund auf demokratisierte, moderne Kirche, die die Stellung der Bischöfe ja nicht unberührt ließen, dürfte der deutsche Episkopat in seiner überwältigenden Mehrheit nie geteilt, sondern eher gefürchtet haben. Der gemeinsame Hirtenbrief „zu einigen Gefahren der Zeit“ 1963 illustriert die Hoffnung, in einer Periode verwirrender Umbrüche die Autorität der Kirche und ihrer Bischöfe gleichsam als ruhenden Pol bewahren zu können. In teils scharfen Formulierungen wies man falsche Auffassungen über das Wesen der Kirche ebenso zurück wie eine von Pessimismus getragene Kritik „an allem, was kirchliche Hierarchie und kirchliche Ordnung in Vergangenheit und Gegenwart betrifft und was katholische Laien und katholische Gruppen an fruchtbarer Arbeit leisten“³³).

Verunsichert, wie sie seinerzeit war, konnte sich die deutsche Kirchenführung vermutlich nur ableh-

³²) Walter von Loewenich, *Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil*, Witten 1970, S. 384.

³³) Die deutschen Bischöfe über einige Gefahren in unserer Zeit, in: *Herder-Korrespondenz*, 18 (1963/64), S. 26.

nend verhalten, als Paul VI., der zwar innerkirchlich konsolidieren, den Dialog mit der Welt hingegen ausweiten und intensivieren wollte, 1964 eine Delegation der SPD unter Führung des stellvertretenden Parteivorsitzenden Fritz Erler empfing. In einer Zeit, in der bis dahin praktisch nur Abgesandte von Regierungen oder befreundeten Organisationen Zugang zum Papst hatten, mußte der Empfang einer sozialdemokratischen Parteidelegation als sensationelles Signal wirken. Es war darüber hinaus keineswegs verborgen geblieben, daß mit dem Papstempfang die SPD in der Öffentlichkeit weiteren Druck ausüben konnte, auch in der Bundesrepublik dem Beispiel des Papstes zu folgen und Vorbehalte gegenüber der SPD aufzugeben. Was mit der Enzyklika „Mater et Magistra“ begann, schien nun vom Erfolg gekrönt. Wahrscheinlich hätten dies nur ganz konkrete Zugeständnisse in der Schulfrage eventuell akzeptabel machen können. Als Zeichen des einzig möglichen, nämlich stillen Protestes sagte Kardinal Frings einen geplanten Empfang für die neugewählten Parteivorstandsmitglieder mit Willy Brandt an der Spitze kurzfristig ab. Da sich die SPD, der propagandistischen Wirkung der Papstaudienz sicher, strikt an die vereinbarte Vertraulichkeit hielt, hätte jede öffentliche Kritik der Bischöfe am Besuch an sich als Kritik am Papst verstanden werden müssen — eine weitere Beschädigung der kirchlichen Autorität, die nicht im Interesse des Episkopats sein konnte. In einer Ansprache vor katholischen Arbeitnehmern signalisierte der Münchner Kardinal Julius Döpfner am 30. April 1964 die Bereitschaft, die Fortschritte in der SPD offiziell anzuerkennen. Er fügte aber warnend hinzu, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Partei noch keineswegs belastbar sei.

Die Katholikentage, in der Vergangenheit so oft Demonstrationsveranstaltungen, in deren Mittelpunkt Größe, Macht und vor allem anderen Geschlossenheit standen, veränderten im Zuge der gesellschaftlichen, politischen und nicht zuletzt der innerkirchlichen Entwicklung ebenfalls ihren Charakter. Nach ersten vorsichtigen Öffnungsversuchen 1964 in Stuttgart und 1966 in Bamberg fand 1968 in Essen der, wenn man so will, erste moderne Katholikentag statt. Auf ihm präsentierte sich der deutsche Katholizismus erstmals in seiner nahezu vollständigen Bandbreite innerhalb des offiziellen Programms, waren erstmalig prominente Sozialdemokraten wie Hermann Schmidt-Vockenhausen und Willi Kreiterling auf den Diskussionspodien vertreten. Die Wahl Georg Lebers ins ZdK setzte 1966 einen gewissen Schlußpunkt unter die innere Pluralisierung des deutschen Katholizismus, die sich gerade auch unter parteipolitischen Vorzeichen

bis in die Führungsgremien hinein fortgesetzt hatte.

Es bleibt jedoch festzuhalten, daß die Distanzierung von der Union und damit verbunden die Annäherung an die SPD ihren Ursprung primär in den bundesrepublikanischen Verhältnissen der späten fünfziger Jahre, im oben bereits erwähnten „katholischen Unbehagen“ an der Union hatte. Das Konzil verstärkte diese Entwicklung, gab ihr mit seinen

Impulsen weiter die Richtung einer inneren Pluralisierung, eines wahrhaft „offenen“ Katholizismus vor und bestimmte nicht unwesentlich den weiteren Verlauf. Mit Hinweisen auf die Beschlüsse des Konzils konnte außerdem der Loslösungsprozeß von der Union allgemeingültig und unangreifbar formuliert werden, und es verringerte sich die Gefahr einer über die pragmatisch-politischen Erfordernisse hinausgehenden Entfremdung.

VII.

Wenden wir uns zum Schluß nochmals dem eingangs bereits angesprochenen Verhältnis zwischen der kirchenfreundlichen Politik der SPD und den sozialdemokratischen Erfolgen bei katholischen Wählern zu. Nachdem lange Zeit meist unter höchster Geheimhaltung intensiv verhandelt worden war, unterzeichneten 1965 der päpstliche Nuntius in der Bundesrepublik Bafile und der sozialdemokratische Ministerpräsident von Niedersachsen Diederichs feierlich ein Konkordat, welches den Schulstreit beilegen sollte, der über ein Jahrzehnt das innenpolitische Klima belastet hatte. Die katholische Kirche konnte dabei erstmals in der Praxis umsetzen, was sie auf dem Konzil als ihr neues Verständnis von ihrer Stellung in Staat und Gesellschaft erarbeitet hatte — vielleicht mit ein Grund, warum das Ergebnis eine der umfassendsten Regelungen zwischen Kirche und Staat wurde. Bemerkenswert war der Kompromiß zur Errichtung von neuen Bekenntnisschulen, der sowohl dem Elternwillen als auch der Leistungsfähigkeit der Schule gerecht wurde. Ebenso bemerkenswert war die Revisionsklausel, mit der die vertraglichen Regelungen im gegenseitigen Einvernehmen den Veränderungen des gesellschaftlichen und politischen Umfelds einer neuen Lage angepaßt werden konnten.

Für die SPD stellte sich die eigentliche Bewährungsprobe erst nach Vertragsabschluß, als ihr Koalitionspartner FDP sich angesichts massiver Proteste gegen das Konkordat von dem bereits unterzeichneten Text distanzierte und Nachverhandlungen forderte. Die SPD wechselte daraufhin zur CDU, um durch eine große Koalition die Ratifizierung im niedersächsischen Landtag sicherzustellen. Damit trotzte die Parteiführung auch den zahlreichen Protesten innerhalb der SPD. Viele Mitglieder und Sympathisanten, die keineswegs nur auf dem sog. linken Flügel zu finden waren, konnten kein Verständnis dafür aufbringen, warum ausgerechnet aus der starken Position in Niedersachsen heraus der katholischen Kirche so weitreichende Zugeständnisse gemacht werden sollten.

Das Niedersachsen-Konkordat besaß für die daran direkt oder indirekt Beteiligten höchst unterschiedliche Bedeutung:

— Die katholische Kirche hatte nicht zuletzt für die Skeptiker in den eigenen Reihen den Nachweis erbracht, auch mit der SPD ihre schulpolitischen Vorstellungen verwirklichen zu können. Dadurch erhöhte sich ihre Unabhängigkeit im politischen System der Bundesrepublik erheblich.

— Die SPD konnte unter Beweis stellen, daß sie ein verlässlicher Partner war, der den einmal gefundenen Kompromiß auch gegen größte Widerstände durchzusetzen bereit und in der Lage war.

— Die Union mußte zur Kenntnis nehmen, keinen Alleinvertretungsanspruch mehr für alles „Christliche“ zu besitzen.

Natürlich suchte die SPD das Niedersachsen-Konkordat in den anstehenden Wahlkämpfen zu vermarkten. Günter Struve spricht in seiner Analyse des Bundestagswahlkampfes 1965 gar von einem umfassenden Gegenangriff auf konfessionellem Gebiet³⁴). Ohne daß es offen ausgesprochen wurde, war die Erwartung vorhanden, die demonstrative Kirchenfreundlichkeit, die Kompromißbereitschaft in der Schulfrage werde sich bei den Wahlen auszahlen. Zwar verfehlte die SPD ihr Wahlziel, stärkste Partei zu werden bei weitem, zwar konnte die Union mit Ludwig Erhard dank dessen Popularität einen großen Sieg verbuchen, doch zeigten sich bemerkenswerte strukturelle Veränderungen.

„Die Gewinne der SPD von 1961 auf 1965 waren zu mehr als der Hälfte auf Veränderungen bei katholischen Wählern zurückzuführen: 40 % der SPD-Stimmengewinne unter Katholiken ist darauf zurückzuführen, daß der Anteil der bekennnistreuen

³⁴) Vgl. Günter Struve, Kampf um die Macht. Die Wahlkampagne der SPD 1965, Köln 1971, S. 121.

Katholiken zurückging; gut 20 % sind auf Gewinne bei katholischen Nichtkirchgängern zu buchen und gut 30 % auf kirchentreue katholische Männer.“³⁵⁾ Der vorherrschende Eindruck, als seien die Wahlerfolge unter Katholiken direkte Folge der SPD-Politik gegenüber der katholischen Kirche, sollte sich durch die nordrhein-westfälische Landtagswahl 1966 noch verstärken. Von Ludwig Erhard selbst zur entscheidenden Bewährungsprobe für die Bundesregierung erklärt, leiteten die herben Unionsverluste — die erste wirkliche Wahlniederlage der Kanzlerpartei seit 1949 — folgerichtig das Ende seiner Regierung ein.

Für die große Überraschung des Landtagswahlkampfes sorgten jedoch die katholischen Bischöfe. Ausgerechnet in dieser für die Bonner Regierungskoalition so wichtigen Landtagswahl verzichteten sie erstmals auf den sonst üblichen Wahlhirtenbrief mit seinen mehr oder minder deutlichen Empfehlungen für die Union. Statt dessen erinnerte ein allgemein gehaltener Aufruf die Gläubigen lediglich an ihre Wahlpflicht, wobei man sich ausdrücklich auf die entsprechenden Diskussionen des Konzils berief. Unmittelbarer Anlaß für das kirchliche Disengagement schien neben der allgemeinen Unzufriedenheit mit der Union ein Streit mit dem christdemokratischen Kultusminister Mikat über die Zweckmäßigkeit der Konfessionsschulen gewesen zu sein. Wenn Mikat und andere hierbei Positionen vertraten, die auch die SPD zur Grundlage ihres niedersächsischen Kompromisses gemacht hatte, wozu dann noch eine besondere Unterstützung für die Union?

Trotz aller Aufregungen, die der Wahlauf Ruf der Bischöfe vor allem in der Presse entfacht hatte, sollte man sich nicht den Blick für die eigentlichen Ursachen des sozialdemokratischen Durchbruchs gerade in den katholischen Gebieten Nordrhein-Westfalens trüben lassen. Hier kumulierte eine allgemeine Entwicklung zugunsten der SPD, die ihrem pragmatischen Reformdenken und ihrem sozialen Image entgegenkam. Eine sich unmittelbar nach der Bundestagswahl 1965 ausbreitende Krisenstimmung, die gerade an Rhein und Ruhr für starke Aufregung unter den Angehörigen der Stahlindustrie und des Bergbaus sorgte, beleuchtete einen tiefgreifenden strukturellen Wandel im Revier, bei welchem nur noch offen war, ob dabei den Selbstheilungskräften des Marktes vertraut oder ob durch Interventionen des Staates eine sozial verträgliche Abfederung erreicht werden sollte. Für

letzteres besaß die SPD in den Augen der Wähler sicherlich eine größere Kompetenz als die Personifizierung liberaler Marktwirtschaft, Ludwig Erhard. Die religiöse Entfremdung einer sich entfaltenden Konsumgesellschaft, der die katholische Kirche aufgrund des eklatanten Personalmangels nicht viel entgegenzusetzen hatte, eine die Katholiken benachteiligende Einkommensverteilung, die in Nordrhein-Westfalen besonders ausgeprägt war, verstärkten den Verdruß über die Union, den auch die Popularität des christdemokratischen Ministerpräsidenten Franz Meyers nicht aufhalten konnte. Der „Genosse Trend“ wurde zum zuverlässigsten Verbündeten der SPD. Wenige Monate später waren Union und SPD in der großen Koalition vereint, wurde mit regelmäßigen Arbeitstreffen die Periode fruchtbarer Zusammenarbeit zwischen Sozialdemokratie und katholischer Kirche eingeleitet, die bis zu den Auseinandersetzungen über den Paragraphen 218 Anfang der siebziger Jahre Bestand haben sollte.

Will man die Annäherung zwischen Sozialdemokratie und Katholizismus auf einen Nenner bringen, so bildete ihre Grundlage die Integration beider in die bestehende und sich konsolidierende pluralistische Gesellschaft. Beide sahen sich zu einer Anpassung gezwungen, glaubten sie doch auf diese Weise ihren Einfluß mehren bzw. stabilisieren zu können. Zwar blieb bei der christlich-katholischen Religionsauffassung die Überzeugung bestehen, daß letztlich nur auf der Basis ihrer Ideen eine wirklich gerechte Ordnung in Staat und Gesellschaft möglich sei. Aber diese Überzeugung äußerte sich nicht mehr als Forderung gegenüber der Gesellschaft, sondern als Antrieb für das Wirken in ihr. Ebenso blieb, zumindest in Teilen der Partei, bei der Sozialdemokratie die Überzeugung bestehen, daß letztlich nur ein sich nach sozialistischen Prinzipien ordnendes Gemeinwesen die Herausforderungen der Zukunft meistern konnte. Aber auch hier stand nicht mehr ein alternatives Gesellschaftsmodell im Mittelpunkt, sondern der als dauernde Aufgabe begriffene Sozialismus bildete die Basis gesellschaftlichen und politischen Wirkens. Dadurch und damit zusammenhängend durch den Verfall des katholischen bzw. sozialistischen Milieus verloren Katholizismus und demokratischer Sozialismus viel von ihrer früheren Sonderrolle, wurde ein pragmatisches Verhältnis zwischen ihnen möglich, welches im Interesse von Machterwerb und Machterhalt den Ausgleich vorantrieb. Weitergehende oder gar endgültige Bewertungen scheinen allerdings verfrüht. Wie bei anderen Problemen zeitgeschichtlicher Forschung auch, kann erst eine größere Distanz zu weiterer Klärung führen.

³⁵⁾ Klaus Gotto, Die deutschen Katholiken und die Wahlen in der Adenauer-Ära, in: Albrecht Langner (Hrsg.), Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949 bis 1963, Paderborn u. a., S. 17.

Wolfgang Ockenfels: Zur sozialen und politischen Rolle der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/89, S. 3–13

Die Geschichte des kirchlich-sozialen Engagements beginnt nicht erst mit der „Arbeiterfrage“ des 19. Jahrhunderts, auf die die erste Sozialenzyklika „Rerum novarum“ (1891) eine wegweisende Antwort gab. Die Kirche hat sich von ihren Anfängen an in Lehre und Praxis um die ethische Gestaltung des sozialen Lebens gekümmert, zunächst im Sinne caritativer Einzelhilfe, seit dem 19. Jahrhundert vor allem durch eine Sozial(strukturen)lehre, die vom kirchlichen Lehramt verbindlich formuliert, von Sozialethikern vermittelt und von der katholischen Sozialbewegung praktisch umgesetzt wird. Der soziale und politische Katholizismus erwies sich als sozialpolitische Avantgarde und war wesentlich an der Lösung der „alten“ sozialen Frage beteiligt. Die „neuen“ sozialen Herausforderungen wurden jedoch nicht rechtzeitig aufgegriffen, die Bewegung stagnierte.

Die Kirche ist nicht gesellschaftlich oder demokratisch, sondern religiös legitimiert. Freilich ist mit dem religiösen Verkündigungsauftrag auch die Aufgabe verbunden, sich der ethischen und religiösen Dimension sozialer, ökonomischer und politischer Strukturen zu widmen. Ein Rückzug auf den privaten Bereich religiöser Innerlichkeit ist nicht möglich. Andererseits spricht die Kirche zu sozialen Fragen nicht mit dogmatischer Verbindlichkeit. Konstitutiv für die Soziallehre und den Politikbegriff der Kirche ist die Unterscheidung (nicht strikte Trennung) der „zwei Reiche“. Das Evangelium enthält keine sozialetischen Normen zum Aufbau einer spezifisch „christlichen“ Gesellschaftsordnung. Die Soziallehre ist im Kern nicht viel mehr als die prinzipielle Entfaltung des christlichen Menschenbildes; sie zeigt die Richtung auf, in der nach konkreten Lösungen zu suchen ist.

Besonders in der Frage der Konkretisierung und Realisierung zeigen sich die Kompetenzgrenzen des kirchlichen Amtes, die Notwendigkeit einer subsidiären Kompetenzverteilung und die dialogische Verbindung von Wert- und Sachkompetenz. Als neue Herausforderungen und Bewährungsfelder für das soziale und politische Wirken der Kirche und ihrer Gruppen erweisen sich die Probleme, die im Zusammenhang mit dem technischen Fortschritt auftauchen. Anders als einige kirchliche Randgruppen, in denen sich integralistische und fundamentalistische Vereinnahmungstendenzen zeigen, beachtet die „offizielle“ Kirche in der Bundesrepublik die Autonomie der gesellschaftlichen Sachbereiche; sie akzeptiert die Pluralität der Gesellschaft, die auf ein Wertfundament angewiesen bleibt, und respektiert die Säkularität des Staates.

Eilert Herms: Die evangelischen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/89, S. 14–23

In der Bundesrepublik sind die evangelischen Landeskirchen in der EKD zusammengeschlossen. Die Bedingungen, unter denen die gesellschaftliche Wirkung dieser Großorganisation steht, ähneln denjenigen, die in allen pluralistischen Gesellschaften angetroffen werden. Wie andere Kirchen und Weltanschauungsgemeinschaften gehört auch der organisierte Protestantismus zu demjenigen Leistungsbereich der Gesamtgesellschaft, in dem es im Unterschied zu der Leistung des politischen, ökonomischen und des Wissenschaftssystems um die Kommunikation, d. h. um die Begründung und Weitergabe von ethisch orientierenden Überzeugungen geht. Dazu leistet die evangelische Kirche ihren Beitrag unter den typischen Bedingungen der prinzipiellen Pluralisierung, Privatisierung und damit Marginalisierung von religiöser Kommunikation. Aber darüber hinaus müssen spezifische Wirkungsbedingungen in Rechnung gestellt werden, die sich nicht in allen großen Gesellschaften finden, sondern sich aus den Besonderheiten der deutschen Entwicklung ergeben. Diese hat dazu geführt, daß die bundesrepublikanische Gesellschaft immer noch weniger säkularisiert ist als andere westliche Gesellschaften (etwa die französische). Darin liegen eine Reihe von überdurchschnittlich günstigen Wirkungsmöglichkeiten für die evangelischen Kirchen. Die Frage ist allerdings, ob sie ausreichend genutzt werden.

Bernhard Schach: Professionalisierung als Risiko. Zum Berufsethos des Religionslehrers

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/89, S. 24—31

Wenn sich ein Beruf zur „Profession“ entwickelt, geht damit neben einer Erweiterung und Systematisierung der berufsspezifischen Wissensbasis immer auch eine Zurückweisung von Kontrolle seitens hierarchischer Vorgesetzter oder seitens des „Laienpublikums“ einher. Man kann nun am Beispiel der katholischen Religionsunterricht erteilenden Priester und Laientheologen zeigen, daß es auch unter kirchlichen Funktionsträgern deutliche professionelle Berufsorientierungen gibt.

Ein vor allem auf das akademische Berufswissen gegründetes Berufsethos kommt jedoch einer instrumentellen Selbstdefinition als Verkündiger nicht gerade entgegen. Nach den Erkenntnissen der Berufssoziologie sind jedoch „Professionals“ wegen der prinzipiellen Unkontrollierbarkeit und ihrer ausgeprägten Autonomieansprüche für jedes Sozialsystem eine „potentiell gemeingefährliche Gruppe“, da sie in der Lage sind, eigene berufliche Standards an die Stelle der normativen Vorgaben der sie tragenden Organisation zu setzen.

Die Existenz von „Professionals“ stellt zumal für eine traditionell stark hierarchisch geprägte Institution wie die katholische Kirche ein Novum dar. Es kann nicht abgestritten werden, daß das Verhältnis vieler kirchlicher „Professionals“ zur sogenannten „Amtskirche“ problematisch ist. Es wird notwendig sein, Wege zu einem Berufsethos aufzuzeigen, das sowohl komplexes Berufswissen und Expertenstatus als auch Loyalität zur „Amtskirche“ enthält.

Thomas Brehm: SPD und Katholizismus in den fünfziger und sechziger Jahren

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 49/89, S. 32—46

Das Verhältnis zwischen SPD und Katholizismus war über Jahrzehnte hinweg von weltanschaulich begründeter Gegnerschaft, ja Feindschaft bestimmt, die durch ein ausgeprägtes Milieubewußtsein auf beiden Seiten gestützt wurde. Angesichts des Desasters, welches NS-Diktatur und Krieg hinterlassen hatten, schien 1945 vielen diese Frontstellung als ein Relikt der Vergangenheit, das für den Neuaufbau Deutschlands keine Rolle mehr spielen dürfe. Je mehr sich jedoch die Tendenzen durchsetzten, die — orientiert an den Traditionen der Zeit vor 1933 — einen Wiederaufbau forcierten, je stärker die Polarisierungen des sich entfaltenden Kalten Krieges auch die deutsche Innenpolitik bestimmten, desto mehr mußten auch zwischen SPD und Katholizismus die alten Gegensätze wieder aufbrechen.

Im Zuge eines allgemeinen politischen und gesellschaftlichen Wandels Ende der fünfziger Jahre änderte sich die Lage, begannen Jahre einer Annäherung. In der von Anfang an auf Pluralismus gegründeten Bundesrepublik war es dem Katholizismus nicht gelungen, im festen Bündnis mit der Union die beabsichtigte Rechristianisierung der Gesellschaft zu erreichen. Dies führte zu einem „katholischen Unbehagen an der Union“, welches fast automatisch eine gewisse Annäherung an die Sozialdemokraten mit sich brachte. Die SPD erleichterte diesen Prozeß durch ihren fundamentalen Wandel, für den das Godesberger Programm (1959) sowie die Bundestagsrede Herbert Wehners vom 30. Juni 1960 stehen. Durch eine Anpassung an die bestehenden Verhältnisse in der Bundesrepublik hoffte sie, nicht länger von der Macht im Bund ausgeschlossen zu sein. Eine ähnliche Anpassung, wenn auch auf anderer Ebene, unternahm die katholische Kirche unter Führung von Johannes XXIII. Mit den Erklärungen vor allem des Zweiten Vatikanischen Konzils wollte sie sich in die bestehende pluralistische Gesellschaft integrieren und somit den Einfluß zurückgewinnen, der ihr in den Wohlstandsgesellschaften des Westens verlorengegangen war.

Dialog und Annäherung zwischen Katholizismus und Sozialdemokratie wurden vor allem durch zwei Tatsachen begünstigt: Zum einen wurde der Kalte Krieg zunehmend von Entspannungsbemühungen abgelöst, wodurch sich allgemein Polarisierungen abzubauen begannen; zum anderen wurden demokratischer Sozialismus und Katholizismus im wachsenden Maß in die pluralistische Gesellschaft integriert.