

DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP
und Eberhard Welty OP

Nr. 3/2005 Juni 59. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Ockenfels,
Ratzingers „Rückkehr nach vorn“ 162

Arthur F. Utz, Christlicher Glaube und
demokratischer Pluralismus bei J. Ratzinger 164

Joseph Cardinal Ratzinger, Glaube und
Politik, Kirche und Staat 180

Karl-Heinz Gorges, Georg Ratzinger (1844-
1899) als Sozialreformer 183

Johannes Schwarte, Der Papst und „seine“
Jugendlichen. Gründe einer Faszination 195

Bericht und Gespräch

Stefan Hartmann,
Joseph Ratzingers Ekklesiologie 209

Andreas M. Rauch, Erinnerung und Identität
Johannes Pauls II. 212

Wolfgang Picken, Priestermangel 220

Ansgar Lange, Der konservative Moralist.
Erinnerung an Matthias Walden 227

Wolfgang Bergsdorf, Politische Kultur der
christlichen Demokratie 235

Herausgeber:

Institut für
Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e.V.

Redaktion:

Wolfgang Ockenfels OP (verantw.)
Heinrich Basilius Streithofen OP
Bernd Kettern

Redaktionsbeirat:

Stefan Heid
Martin Lohmann
Edgar Nawroth OP
Herbert B. Schmidt
Günter Triesch
Rüdiger von Voss

Redaktionsassistentz:

Andrea und Hildegard Schramm

Druck und Vertrieb:

Verlag Franz Schmitt, Postf. 1831
53708 Siegburg
Tel.: 02241/64039 – Fax: 53891

Die Neue Ordnung erscheint alle
2 Monate

Bezug direkt vom Institut
oder durch alle Buchhandlungen

Jahresabonnement: 25,- €

Einzelheft 5,- €

zzgl. Versandkosten

ISSN 09 32 – 76 65

Bankverbindungen:

Sparkasse Bonn

Konto-Nr.: 11704533

(BLZ 380 500 00)

Postbank Köln

Konto-Nr.: 13104 505

(BLZ 370 100 50)

Anschrift der

Redaktion und des Instituts:

Simrockstr. 19

53113 Bonn

Tel. + Fax Redaktion: 0228/222323

Tel. Institut: 0228/21 68 52

Fax Institut: 0228/22 02 44

Unverlangt eingesandte Manuskripte und

Bücher werden nicht zurückgesandt.

Verlag und Redaktion übernehmen keine

Haftung

Namentlich gekennzeichnete Artikel

geben nicht unbedingt

die Meinung der Redaktion wieder.

Nachdruck, elektronische oder photome-

chanische Vervielfältigung nur mit

Genehmigung der Redaktion

<http://www.die-neue-ordnung.de>

Editorial

Ratzingers „Rückkehr nach vorn“

Besucher der Vatikanischen Museen wundern sich über ein Portrait *Voltaires*, gemalt von *Jean Huber*. Man sieht den Propheten der Aufklärung als trübsüchtigen Greis mit Schlafmütze. Die katholische Kirche, die er als die „Infame“ verleumdete, bis er am Ende seiner Tage einen Priester herbeirief, hat ihm in der päpstlichen Pinakothek einen Ehrenplatz zugewiesen. Die Kirche läßt ihre Gegner zuweilen alt aussehen, geht aber, wenn sie kaum mehr gefährlich sind, doch schonend mit ihnen um und beerbt sie sogar. Das mag auch an der Altersweisheit einer Institution liegen, die wie keine andere den Wandel der Zeiten geprägt und überlebt hat, ohne überlebt zu sein.

„Wenn eine Kultur fühlt, daß es mit ihr zu Ende geht, läßt sie den Priester kommen“, meinte einst der bissige *Karl Kraus* – an *Voltaire* erinnernd, der übrigens mit Papst *Benedikt XIV.* korrespondierte. Aber wie kann eine Kirche, die selber von den Kulturkrisen der Gegenwart erschüttert ist, der Gesellschaft als Rettungsanker dienen? Schon als Theologieprofessor, als Erzbischof von München/Freising und als Präfekt der römischen Glaubenskongregation ließ *Joseph Ratzinger*, jetzt Papst *Benedikt XVI.*, keinen Zweifel daran, daß die Kirche als Weltkirche nicht an eine bestimmte, etwa „westliche“ Kultur gebunden sei, erst recht nicht an eine „Kultur des Todes“ (*Johannes Paul II.*). Der weltkirchliche Auftrag umfaßt vielmehr alle Kulturen, in denen die christliche Botschaft zur befreienden Wirkung gebracht werden soll.

Dem Theologen und Cardinal *Ratzinger* ging es im Sinn des christlichen Ursprungs immer darum, die Aufklärer aufzuklären, die Kritiker zu kritisieren, die Befreier zu befreien. Daran wird auch sein neues Amt nichts ändern, und das „*Roma locuta, causa finita*“ wird Dialoge nicht beenden, sondern provozieren. Angesichts des Bösen, das sie in der Welt unter Mißbrauch ihrer gottgeschenkten Freiheit anrichten, werden sich ideologische „Modernisten“ wie religiös-politische „Fundamentalisten“ einigen unangenehmen Fragen zu stellen haben.

Mit seiner westeuropäischen, speziell deutschen Kirche, die sich immer noch für den Nabel der Weltkirche hält, wird Papst *Ratzinger*, der wegen seiner deutschen Herkunft ausgerechnet vielen Deutschen verdächtig erscheint, ziemlich gnädig ins Gericht gehen. Geradezu väterlich war seine Mahnung in „Salz der Erde“ zu verstehen, die Kirche in Deutschland solle sich nicht so wichtig nehmen hinter ihrer Fassade organisatorischer Stärke, die oft nur geistliche Dürftigkeit verdecke. Ideologisch zerfasert und zu sehr mit den eigenen Verdrießlichkeiten beschäftigt, sind die westlichen „Volkskirchen“ dabei, sich zu Minderheitenkirchen zurückzubilden und sich aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen.

In dieser Not wächst das Rettende auch, bilden sich neue Tugenden, charismatische Bewegungen und Gemeinschaften, die den alten Glauben neu entdecken und glaubwürdig leben. Gegen die Immobilität kirchlicher Verwaltungen und

den Wirrwarr der Gremien setzte Cardinal *Ratzinger* auf Kreativität und Charme von Minderheiten, die noch als „Salz der Erde“ wirken können. Der Kirche schreibt er ins Stammbuch, daß „sie sich nie einfach mit dem Zeitgeist liieren darf. Sie muß die Laster und Gefährdungen einer Zeit ansprechen; sie muß den Mächtigen ins Gewissen reden, aber auch den Intellektuellen, denen auch, die banausisch und gemütlich an den Nöten einer Zeit vorbeileben wollen“.

Das Kirchenvolksbegehren, das in den deutschsprachigen Ländern immer noch von sich reden macht, fordert Strukturreformen, die in den evangelischen Kirchen längst verwirklicht sind, ohne jedoch den massenhaften Abfall vom Glauben verhindern zu können. Nach Cardinal *Ratzinger* wird der Glaubensverlust in den westlichen Industriestaaten nicht aufgehalten, sondern eher beschleunigt, sollte das Begehren der Kirchen-„Basis“ erfüllt werden.

Um so spannender ist die Frage, was den erlösenden Kern der Glaubenswahrheit ausmacht. Diesen Kern versuchte Cardinal *Ratzinger* aus allerlei ideologischen Wucherungen, zeitgeistkompatiblen Schalen und theologischen Worthülsen herauszulösen. Die Kirche hat eine „Botschaft der Freiheit“ zu verkünden. Aber der Glaube ist theologisch „so ausgebaut und übersystematisiert, daß sich der Zugang nicht mehr so leicht eröffnet“.

„Den Kern freilegen, ohne die Haut zu verletzen“ ist nach *Rochus Spiecker OP* ein schönes Motto für Theologen, aber zugleich ein Kunststück, das selten gelingt. *Ratzinger* nahm mit feinem Skalpell Einschnitte vor, die bei der Wehleidigkeit mancher Theologen als schmerzlich empfunden werden können. Gegenüber einer akademisch hochgezüchteten Theologie, die den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sehen läßt, plädierte er für den Sinnzusammenhang des Glaubens. Gegenüber Theologen, die es in der Kunst, sich unverständlich auszudrücken, schon weit gebracht und die Leuchtkraft des Glaubens mit einem rationalistischen Grauschleier verdunkelt haben, trat er für die Einfachheit des Glaubens ein. Damit spricht er gerade auch die einfachen Gläubigen an.

Es sind gewiß nicht allein die hohen kirchlichen Ämter, die *Ratzingers* Autorität begründen. Wenn er scheinbar unbewegt seine leise und helle Stimme erhebt, können sich auch kritisch distanzierte Geister dem Zauber dieser Persönlichkeit und der Macht seines Wortes kaum entziehen. Das muß man einmal erlebt haben - etwa vor einigen Jahren im unterkühlten Hamburg oder vor einigen Monaten in München mit *Jürgen Habermas*, wie er die vertrockneten intellektuellen Gemüter in Bewegung versetzt. Wie er die mystisch erlebte und vernünftig durchdachte Wirklichkeit des Glaubens mit den geistigen und moralischen Problemen der Gegenwart verbindet. Wie er dabei aber auch die Geister unterscheidet.

Der Name des neuen Papstes läßt auf ein gutes Omen für Dialog und Frieden schließen, auf eine benediktinische Friedensmission, mit der *Benedikt XVI.* wohl auch die kirchliche Soziallehre imprägnieren wird. Mit einem konservativen Reformers auf die Suche nach den verschütteten Schätzen des Glaubens zu gehen – und diese neu mit der Vernunft zu vermitteln, dürfte zu einem Abenteuer ganz besonderer, überkonfessioneller und kulturübergreifender Art werden.

Wolfgang Ockenfels

Arthur F. Utz

Christlicher Glaube und demokratischer Pluralismus

Eine sozialetische Würdigung von Joseph Cardinal Ratzinger anlässlich der Verleihung des Augustin-Bea-Preises 1989*

Das Schrifttum von *Cardinal Ratzinger* ist so reichhaltig und vielschichtig, daß es schwer wird, auch nur einen Themenausschnitt in entsprechender Weise zu würdigen. Seine sozialetischen Anschauungen findet man verstreut unter Titeln, die manchmal nicht vermuten lassen, daß der Autor auch diese Querverstrebungen seines Themas mitbeachtet hat. Es ist darum unmöglich, innerhalb eines Referates die vielen sozialetischen Äußerungen zu sammeln, die sich in seinem gesamten Werk finden.

Wichtiger ist, die Schauweise zur Kenntnis zu nehmen, von der aus *Cardinal Ratzinger*, der von seiner wissenschaftlichen Laufbahn her mit der theologischen Dogmatik verwachsen ist, sozialetische Fragen anfaßt.

Als Gelehrter, der weiß, wo die Grenzen liegen, innerhalb deren ein fachkundiges Urteil noch möglich ist, hat er niemals in sozialetische Detailfragen übergegriffen, deren Lösung positivwissenschaftliche Fachkenntnisse voraussetzen. Er bietet aber grundlegende Einsichten hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Basis, von der aus das, was man als katholische Soziallehre zu bezeichnen hat, erst einsichtig wird. Bezüglich der Erhellung dieser Problematik kann das wissenschaftliche Werk von *Cardinal Ratzinger* nicht hoch genug eingeschätzt werden. Jeder Sozialetiker kann aus seinen Ausführungen fundamentale Erkenntnisse schöpfen.

Von diesem Blickwinkel aus soll im folgenden das dem Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre besonders naheliegende Thema „Glaube und demokratischer Pluralismus“ behandelt werden.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit

Das II. Vatikanische Konzil hat eine Erklärung über die Religionsfreiheit veröffentlicht, in der grundsätzlich jeder Mensch auf der Suche nach der wahren Religion als frei erklärt wurde, welches immer das Resultat seiner verantwortungsbewußten Suche sei. Aus verschiedenen Interpretationen des Dokumentes hörte man überschäumenden Jubel darüber, daß die Kirche nun endlich die Glaubensfrage aus dem staatlichen Machtbereich heraushalte.

Man würde in den Jubelruf „Abschied vom Gottesstaat“ kräftig mit einstimmen, wenn man genau wüßte, was mit diesem „Abschied“ gemeint ist. Undifferenziert werden Äußerungen *Gregors XVI.*, *Pius' IX.*, *Leos XIII.*, *Pius' X.* und sogar *Pius' XII.* verworfen, in der Meinung, das II. Vatikanische Konzil habe das Toleranz-

prinzip zugunsten des gleichen Rechts aller Religionen aufgegeben. Die Kirche habe eine nicht nur graduelle, sondern prinzipielle Wendung in der Frage nach der Stellung des katholischen Glaubens zum Staat vorgenommen. Früher sei Subjekt des Rechts nicht der Mensch als Person gewesen, sondern die Wahrheit als abstrakter Begriff. Der Mensch sei zum Objekt dieses Wahrheitsbegriffs erniedrigt gewesen. Mit der Erklärung zur Religionsfreiheit sei der prinzipielle Schritt vom Recht der Wahrheit zum Recht der Person getan worden.¹ In dieser Interpretation sind sicherlich einige Gedanken enthalten, die der Überlegung wert sind, die aber so, wie sie pauschal - vor allem durch ihre Vermischung von Staat und Politik - ausgesprochen wurden, weder der traditionellen Lehre der Kirche noch der Erklärung über die Religionsfreiheit gerecht werden.

Liest man dagegen die Ausführungen von *Cardinal Ratzinger* über die Beziehung der Kirche zum Staat², dann eröffnet sich ein ganz anderer Horizont. Eindeutig unterscheidet *Cardinal Ratzinger* den Machtbereich der Kirche von dem des Staates. Der Exodus der Kirche aus der weltlichen Macht, d.h. die Trennung des Religiösen vom Staat, dränge aber, wie der Autor sagt, das Religiöse nicht ins rein Geistliche zurück, während der Staat in einen politischen Pragmatismus ohne ethische Orientierung verwiesen sei.

Zwar sei die Aufgabe, in den wechselnden Zeiten die beste Antwort für die politische Ordnung zu finden, der Freiheit der Vernunft aufgetragen. Damit diese Vernunft sich aber nicht dem geschichtlichen Prozeß überlasse, brauche sie überzeitliche und zugleich entfaltungs-fähige Orientierungen. Diese liefere ihr die Praxis des Glaubens. Wörtlich heißt es dann: „Weil die Praxis des Glaubens vom Wort Gottes her auf die Vernunft hin offen steht, ist sie entfaltungs-fähig mit dem Fortgang der menschlichen Geschichte, der sie doch zugleich vom Kern des befreienden Aufbruchs, des christlichen Exodus her, immer vorausbleibt“.³

Der Staat ist durch den Exodus der Kirche aus dem politischen Machtstreit zwar von der weltlichen Gewalt der Kirche, nicht jedoch von ihrem Wahrheitsanspruch befreit. Grundsätzlich kann darum die Erklärung der Religionsfreiheit, durch die sich die Kirche auf der positiv-rechtlichen Ebene der staatlichen religiösen Neutralität anschließt, nicht so verstanden werden, daß sie damit auch ihr theologisch begründetes Toleranzprinzip aufgeben würde.

Die Stärke der Kirche ist die Macht des Glaubens. Nun hat aber der Glaube als Lehre diese geistige Macht nur mittels der Träger dieses Glaubens, nämlich der Gläubigen. Den Christgläubigen obliegt darum die Pflicht, dem Glauben in der modernen, weltanschaulich zerrissenen Welt unter Wahrung der Gewissens- und Religionsfreiheit anderer zum Sieg zu verhelfen. Wie aber ist dieser Auftrag dem modernen liberalistischen Staatsverständnis nahezubringen? Doch wohl nur mit dem Argument, daß der Staat selbst ein Interesse haben sollte, die Kirche in sein Rechtssystem zu integrieren.

Ein kurzer geistesgeschichtlicher Rückblick ist notwendig, um an den Kern dieser Problematik heranzukommen und die aktuelle Bedeutung der verschiedenen Äußerungen des Preisträgers zu erkennen, nicht zuletzt auch, um das Anliegen eines Präfekten der Glaubenskongregation zu würdigen.

1. Geschichtlicher Rückblick auf die Entwicklung der Lehre

Staatskirchentum?

Von der weltlichen Macht der Kirche brauchen wir nicht zu reden. Das ist ein Thema, das in eine ganz andere Welt, nämlich die des Mittelalters, hineingehört und im Grunde mit der geistigen Macht der Kirche nichts zu tun hat. Christus hat, wie *Cardinal Ratzinger*⁴ betont, um der Universalität seiner Lehre willen keinen Staat, sondern eine Kirche gegründet.

Die Äußerungen *Gregors XVI.* und der ihm folgenden Päpste, die nicht nur in ihrer Anwendung auf die konkrete Situation von heute, sondern auch in ihrem theologischen Gehalt überholt sein sollen, haben nichts mit der weltlichen Macht der Kirche zu tun. Es ging ihnen um die geistige Lage der Welt. Sie waren inspiriert von der Berufung der Kirche, in der Welt das Reich Gottes aufzubauen, ein Reich, das zwar nicht von dieser Welt ist, das aber die geistige Grundlage bietet für die Verwirklichung des Willens sowohl des Schöpfers wie auch des Erlösers in dieser Welt. Diese Berufung dürfte wohl kein Katholik unserer Tage in Frage stellen. Theologisch ist demnach an den Äußerungen jener Päpste nichts zu kritisieren. Man kann sich einzig fragen, ob sie die Möglichkeit und Wirksamkeit staatlichen Eingreifens zugunsten der katholischen Glaubensüberzeugung nicht überschätzt haben.

Störend wirkt in den Formulierungen einzig das Echo der zeitgebundenen Idee vom Staatskirchentum. *Cardinal Ratzinger* macht auf diesen kritischen Punkt in seinem Artikel „Der Weltdienst der Kirche“ aufmerksam.⁵ Betrachtet man aber die Verurteilungen des Modernismus einzig unter dem überzeitlichen Gesichtspunkt des Objekts, das nach seinem theologischen Wahrheits- oder Irrtumsgehalt beurteilt oder verurteilt werden soll, dann kann man selbst am Syllabus keinen Anstoß nehmen. Es kommt lediglich auf die Frage an, ob das wünschenswerte geistespolitische Gespür, aus dem die Sätze entstanden und formuliert worden sind, vorhanden war. Man muß zudem beachten, daß *an sich*, d.h. auf höchster Ebene der Abstraktion oder, anders ausgedrückt, in der ursprünglichen, vom ewigen Gesetzgeber aus gesehenen Ordnung, zwischen Moral und Recht keine Trennung, sondern nur eine Unterscheidung in individuelle und gesellschaftliche moralische Normen besteht. Die eigentliche Schere zwischen Recht und Moral tut sich erst dort auf, wo die Gesetzgebung mit zeit- und situationsbedingten moralischen Verfallserscheinungen konfrontiert wird. Nachdem im Zug der Aufklärung der enge Zusammenhang zwischen Glaube und Vernunft aufgerissen und nachdem selbst auch Gott als Schöpfer und Begründer der natürlich erkennbaren Ordnung aus dem Konzept der Welterklärung verdrängt worden war, erkannten die Päpste, daß damit auch die natürliche Grundlage für die Akzeptanz des Offenbarungsglaubens und der Berufung der Kirche als göttlicher Institution vernichtet wurde. *Pius IX.* unterstreicht darum in seiner Enzyklika „*Qui pluribus*“ vom 9. Nov. 1846, nichts entspreche der menschlichen Vernunft mehr als die Wahrheiten des christlichen Glaubens, so daß man in Anlehnung an Römerbrief 12,1 den Glauben als ein „rationale obsequium“, als vernünftigen Gehorsamsdienst bezeichnen müsse.⁶

Glaube und Vernunft

Verbleiben wir bei diesem für die katholische Auffassung von Glaube und Vernunft, von Religion und natürlicher Sittlichkeit grundlegenden Gedanken. Auf die erkenntnistheoretische Analyse von Glaube und Vernunft, von Offenbarung und natürlicher Sittenlehre hat *Cardinal Ratzinger* von jeher, vor allem aber seit seiner Berufung in die Kongregation für die Glaubenslehre das Gewicht seiner wissenschaftlichen Bemühungen gelegt. In der Tat hängt vom Resultat dieser Analyse die Stellungnahme zur Befreiungstheologie, zur Kompetenz der Kirche in natürlich-sittlichen, vorab in sozialen und nicht zuletzt in rechtspolitischen Fragen ab. Unter Bezugnahme auf das *Verbum divinum* im Johannesprolog und ganz im Sinn des augustinischen „*fides quaerens intellectum*“ sagt *Cardinal Ratzinger*,⁷ im christlichen Glauben komme die *Vernunft* zum Vorschein, der Glaube suche gerade als Glaube die *Vernunft*. Darum beruhe die Theologie auf der geglaubten Voraussetzung, daß das Geglaubte, nämlich ihr eigener Grund, vernünftig, ja, die *Vernunft* selbst ist. Damit ist im Grunde alles gesagt, was die Stellungnahme des Christen zur Welt betrifft. Er hat die *Vernunft* in ihr zu retten, nämlich jene *Vernunft*, die im Schöpfergott und in letzter Analyse im Gott der Offenbarung gründet. Wo diese Bindung der menschlichen *Vernunft* an die ewige *Vernunft* abgerissen wird, sucht der Mensch, wie *Cardinal Ratzinger* sagt, irgendeinen Ersatz, sei es im marxistischen Materialismus oder sonst in einer der modernen Utopien.⁸

Die *Vernunft* ist für *Cardinal Ratzinger* nicht eine autonome Instanz, welche Wahrheit konstruiert, vielmehr die offene Potenz, die in die Wirklichkeit hineingelegte Wahrheit zu erkennen. Der Glaube, der diese *Vernunft* fördert, ist darum offen, nicht diktatorisch. Der Glaube ist nur richtig, sagt *Cardinal Ratzinger*, wenn er „zu einer wenigstens rudimentären Einsicht führt“.⁹ Die *Vernunft* bedürfe „historischer und sozialer Lebensbedingungen“, um als *Vernunft* wirken zu können. Deswegen gehört die Glaubensgemeinschaft, Kirche genannt, zu dem christlichen Begriff von Glaube und *Vernunft*: „Die Kirche ist danach der Lebensraum, in dem glaubensgemäßes Leben als gemeinschaftlicher Akt möglich ist, und damit auch die historische Bedingung dafür, daß die *Vernunft* die vom Glauben ermöglichte Frage stellen und ihren Anspruch auf Wahrheit durchhalten kann“.¹⁰ Von diesem die *Vernunft* bejahenden und sie in ihrer eigenen Leistung begründenden Glaubensbegriff aus kann *Cardinal Ratzinger* die Dualität von Kirche und Staat vertreten. „Wo solche Dualität nicht ist, ist die Totalität, das totalitäre System unausweichlich.“¹¹ Daraus leitet *Cardinal Ratzinger* zugleich die Grundaufgabe von Kirchenpolitik ab, die er wie folgt definiert: „Sie muß darauf abzielen, die Balance des dualen Systems als Grundlage von Freiheit zu erhalten. Deshalb muß die Kirche Ansprüche an das öffentliche Recht stellen und kann nicht einfach in den privatrechtlichen Bereich zurücktreten. Deshalb muß sie aber auch darauf achten, daß Staat und Kirche getrennt bleiben und die Zugehörigkeit zur Kirche ihren Freiwilligkeitscharakter klar behält.“¹²

Die katholische Soziallehre

In diesem Zusammenhang von Glaube und *Vernunft* sieht *Cardinal Ratzinger* auch die katholische Soziallehre. Die Praxis des Glaubens steht offen zur Ver-

nunft hin. Sie ist darum mit dem Fortgang der Geschichte entfaltungsfähig, steht aber grundsätzlich über dem geschichtlichen Prozeß. Die wissenschaftliche Formulierung des Resultates dieser Auseinandersetzung von Glaube und Vernunft mit der geschichtlichen Wirklichkeit ist als katholische Soziallehre zu bezeichnen. Diese ist, wie man sieht, „weit mehr als Appell an den guten Willen des einzelnen; sie ist ein geschichtliches Programm, das aus dem Grundverständnis der menschlichen Geschichte kommt, aber nicht ideologisch festgelegt, sondern steter rationaler Entfaltung offen ist.“¹³

Das katholische Verständnis von Vernunft gehört zum wesentlichen Bestand dessen, was man als „katholische Soziallehre“ bezeichnet. Es ist gesagt worden - und jedermann weiß, wer es gesagt hat¹⁴ -, daß man die katholische Soziallehre auf einen Fingernagel schreiben könne. Das mag stimmen, sofern man nur den materialen Ausgangspunkt meint, nämlich einfachhin das Wort „christliches Menschenbild“. Dabei fehlt aber der entscheidende Teil, nämlich die Bestimmung der Erkenntniskraft, mittels der das christliche Menschenbild in die konkrete, geschichtlich bedingte Wirklichkeit hineingetragen werden muß. Gemäß dem ersten, dem rein materialen Teil ist die Soziallehre allgemein christliches Gedankengut. Der zweite Teil, welcher der Soziallehre ihre Wesensform gibt, ist typisch katholischer Natur. In diesem zweiten Teil liegt das Unterscheidungsmerkmal zur protestantischen Sozialethik. Der erste Teil läßt sich vielleicht in Abkürzung auf einen Fingernagel schreiben. Für den zweiten jedoch braucht man einen Berg von Papier und reichlich viel Tinte. Den wesentlichen Faktor, fachwissenschaftlich formuliert: die erkenntnistheoretische Voraussetzung der katholischen Soziallehre, nämlich die im Dienst der Offenbarungswahrheiten stehende natürliche Vernunft als Kern der katholischen Soziallehre herausgestellt zu haben, ist ein besonderes Verdienst von *Cardinal Ratzinger*.

Von diesem Verständnis der katholischen Soziallehre aus konnte *Cardinal Ratzinger* auch das Thema von Politik und Glaube angehen. Er ist diesem Problem in seinem an der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften gehaltenen Vortrag über „Politik und Erlösung“¹⁵ mit wissenschaftlicher Akribie nachgegangen. Der Befreiungstheologe *Gustavo Gutierrez* konnte sich mit der klaren Unterscheidung von Natur und Übernatur, von Vernunft und übernatürlichem Glauben nicht befreunden. Er mußte gemäß seinem Konzept den Erlösungsglauben in die Politik einbinden. Der Glaube, der in sein Programm paßte, mußte der Glaube an den durch den Menschen machbaren Fortschritt und das dadurch erreichbare Glück der zukünftigen Gesellschaft sein, etwa im Sinn der marxistischen Erwartung des vollendeten Glücks und der Befreiung aller am Ende der naturnotwendig erfolgenden Entwicklung. Der Glaube, wie er im Sinn der katholischen Kirche als übernatürlicher Glaube an die Erlösung in Gott verstanden werden muß, konnte in der politischen Theologie des Befreiungstheologen, wie *Cardinal Ratzinger* betont, nur mißverständenes und funktionsloses Zierwerk sein. Wie aber kann der im katholischen Sinn verstandene Glaube für die Politik wirksam werden? In der katholischen Soziallehre, so sagt er, „geht es darum, Glauben operativ zu machen, d.h. das Ethos des Glaubens auf die wirtschaftliche und politische Vernunft zu beziehen und aus dieser Beziehung heraus

Handlungsmodelle zu entwickeln, die nicht Erlösung produzieren, aber Bedingungen erlösten Daseins eröffnen können“.¹⁶ Auf Freiheit ausgerichteteres Denken könne „weder von der Endgültigkeit eines einmal gesetzten Systems noch von der Erwartung der Endgültigkeit eines ganz anderen ausgehen, durch das es etwa zu ersetzen wäre, sondern nur auf die immer neu ansetzende Bemühung um eine menschenwürdige Gestalt des politischen und sozialen Lebens setzen“.¹⁷ Die Annahme eines solch rationalen Bemühens ist dem Gläubigen natürlich nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Glaube dem rationalen Denken verbunden ist. Die Gnade des Glaubens ist der Vernunft eingegossen. Der Glaube übernimmt darum die Finalität der Vernunft auf das Sein. Aus diesem Grund kann zwischen natürlicher und übernatürlicher Ethik kein Widerspruch bestehen. Die übernatürliche Ethik ist vielmehr eine erleuchtende Hilfe, die natürliche Normenwelt wahrheitsgetreu zu erkennen. Hierin liegt auch der Grund, warum das kirchliche Lehramt auch die natürliche Sittlichkeit in ihre Kompetenz nehmen kann und muß.

Manchen Theologen paßt diese Kompetenz der Kirche hinsichtlich der natürlichen Sittennormen nicht, in der Annahme, der rationale Bereich sei völlig vom Glauben getrennt. Bei näherem Hinsehen entdeckt man hier den Einfluß der Ethik *Kants*. Da es eine typisch rationale, diskursive Überlegung nur dort geben kann, wo ein praktisches Problem im Hinblick auf einen Zweck zu lösen ist und gemäß *Kant* Zweckethik keine Ethik ist, gehört die Rationalität der Güterabwägung nicht mehr zur Ethik. A fortiori hat die rationale Überlegung im Glauben keinen Platz mehr. Daß hier ein eklatanter Widerspruch zur gesamten Lehrtradition der Kirche besteht, dürfte unbestritten sein. Die christliche Ethik ist eine Zweckethik im Hinblick auf das umfassende Glück des Menschen, das endgültig und vollkommen zwar erst im Jenseits verwirklicht wird, hier auf Erden aber immerhin, soweit wie möglich, angestrebt werden muß. Im individuellen Bereich bereitet sich der Mensch auf die Erreichung des wahren Glücks durch entsprechende Verhaltensweisen vor, die man als Tugenden bezeichnet. Darum ist die christliche Ethik eine Tugendlehre. Der kategorische Imperativ der Eigenverantwortung reicht nicht aus, um den Anforderungen der christlichen Ethik zu genügen. Das christliche Ethos ist an den objektiven Sachverhalt, an die Wahrheit gebunden. Im sozialen Bereich ist Objekt der sittlichen Entscheidung das Gemeinwohl, das es in der Ethik *Kants* - vor allem in der Interpretation des Neokantianismus - nicht gibt, das heißt das Glück aller in Gemeinschaft lebenden Personen. Auch hier kann man sich nicht mit einer kategorialen Regel begnügen, im Sinn einer inhaltsleeren Institutionenethik etwa in Form eines Entscheidungsmechanismus in der Politik oder einer reinen Konkurrenzregel in der Wirtschaft ohne Formulierung der Zielsetzung entsprechend den sachgerechten Bedingungen. *Pius XII.* kam auf diese Zusammenhänge in seiner Rede vom 3. Juni 1950 an die Teilnehmer des internationalen Kongresses für Sozialwissenschaft zu sprechen: „Angesichts der Dringlichkeit der Aufgabe, innerhalb der sozialen Wirtschaft die Gütererzeugung auf einen Verbrauch auszurichten, der in vernünftiger Weise den Bedürfnissen und der Würde des Menschen entspricht, steht die Frage nach Gestaltung und Aufbau dieser Wirtschaft im Bereich der Gütererzeugung

gung heute obenan. Ihre Lösung ist weder zu finden bei einer rein positivisti- schen, auf der neu-kantianischen Kritik aufbauenden Theorie der ‚Marktgesetze‘, noch bei dem ebenso gekünstelten Formalismus einer ‚Vollbeschäftigung‘.¹⁸ Grundlage dieser Stellungnahme *Pius' XII.* zur kantianischen Ethik ist das katho- lische Verständnis von Glaube und Vernunft, wie es *Cardinal Ratzinger* dar- stellt.

Die enge Verschränkung von Glaube und Vernunft ermöglicht es der Kirche erst, ihre Tiefensicht in die Wahrheit dort einzubringen, wo man eine vor der Ver- nunft zu rechtfertigende Ordnung anstrebt. In diesem Licht sind die Bemühungen früherer Päpste zu sehen, wenigstens das aus dem Schatz der Offenbarung in der staatlichen Welt sicherzustellen, was der Vernunft zugänglich ist.

Das Naturrecht

Leo XIII. ist wohl ein treffendes Beispiel hierfür. Er hatte sich für sein Pontifikat das Ziel gesetzt, die gesellschaftliche Dimension der christlichen Ethik aufzu- weisen, um damit die Welt davon zu überzeugen, daß nur die Kirche das geistige Fundament anzubieten imstande ist, das Gesellschaft und Staat zu einer gesun- den Entwicklung brauchen. Diese Absicht konnte er nur verwirklichen, indem er eine Gesellschaftsphilosophie anbot, die einerseits in Kontakt mit der Glaubens- lehre steht, andererseits aber in der Weise der Natur des Menschen entspricht, daß sie rein vernunftmäßig argumentiert. Er brauchte hierzu eine Philosophie, die vom Begriff des durch die Vernunft erkennbaren Schöpfers als der Erstursa- che der menschlichen Natur ausgeht. Diese Philosophie konnte er aber nur in der klassischen Naturrechtslehre des *Thomas von Aquin* finden. Denn diese war und ist die einzige Philosophie, die aufgrund ihrer Erkenntnislehre imstande ist, We- sensstrukturen aus dem Sein zu abstrahieren und in ihnen den Imperativ des Schöpfers zu erkennen, mit anderen Worten, die in der Seinswelt aus der göttli- chen Vernunft stammenden Ordnungsprinzipien wahrzunehmen.

Gegen die Theorie einer von Natur autoritätslosen Gesellschaft, die im Sinn von *Hobbes* glaubt, Schöpfer der staatlichen Autorität zu sein, verteidigt *Leo XIII.* die göttliche Fundierung der staatlichen Autorität, so verschieden die Träger dieser Autorität auch sein mögen. Ihm ging es dabei um den Aufweis, daß zum Bürger- dasein auch Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität gehört, ein Gehorsam, der nur in der Unterordnung unter die göttliche Ordnung seine Rechtfertigung finden kann.

Naturrecht und Glaube

In der Praxis des Lebens ist die Vernunft allerdings auf Hilfestellung angewie- sen, und zwar vonseiten einer Institution, die unmittelbar durch die göttliche Autorität legitimiert ist. Um der Ohnmacht des Staates in den für ihn unersetzli- chen geistigen und geistlichen Dingen aufzuhelfen, ist, so *Leo XIII.*, die Orientie- rung an der göttlichen Offenbarung unabdingbar. Der Staat hat darum die Pflicht, die wahre Religion zu schützen. *Leo* dachte in keiner Weise daran, christliche Lebensauffassung, etwa die Lehre der Bergpredigt, unvermittelt in die gesell- schaftliche und politische Wirklichkeit hineinzutragen, wie es z.B. heute vonsei- ten mancher christlicher Sozialethiker geschieht. - Übrigens wendet sich *Cardi-*

nal Ratzinger ausdrücklich gegen diese Art christlicher Utopien.¹⁹ - Vielmehr benützte Leo den christlichen Glauben zur Erhellung der vom Schöpfer gewollten Ordnung, also jener Ordnung, welche durch die Vernunft als „natürliche“ oder als Naturgesetz erkannt werden kann. Diese Verbindung gefällt manchen Theologen nicht so recht. Sie ist aber aus der katholischen Theologie nicht auszumerzen. Dafür gibt es ausreichende Zeugnisse des kirchlichen Lehramtes, besonders auch vonseiten des I. Vatikanischen Konzils. Die gegenseitige Durchdringung von Glaube und Vernunft ist, wie bereits dargestellt, der Kern der sozi-alethischen Äußerungen von *Cardinal Ratzinger*.

Pius XII. hat in enger Anlehnung an *Leo XIII.* die Formulierung gebraucht, daß die weltliche Gesellschaft ihre Erneuerung nur durch den christlichen Glauben finden werde. Dies soll nicht heißen, daß die Kirche sich eine Machtbefugnis aneigne, sondern nur, daß der christliche Glaube den Weg zur Findung der natürlichen Wahrheit bereite. Denn in allen sozialen und politischen Sachfragen geht es immer um die Entdeckung der Wahrheit, nicht einfach um das Resultat eines, wie immer organisierten, Entscheidungsmechanismus.

Grenzen der Demokratisierung

Von dieser Sicht aus ist die vorsichtige Haltung der Päpste zur Demokratie zu verstehen. Vorsicht drängte sich vor allem deswegen auf, weil die Verteidiger der Demokratie von einer Ethik und Gesellschaftsphilosophie ausgingen, welche die sittlichen und erst recht die gesellschaftlichen Normen nicht mehr als Fragen der Wahrheit, sondern nur als Mittel der politischen Entscheidung auffaßten. Die Verteidigung des Wertpluralismus um seiner selbst willen konnte und kann mit dem Begriff der Wahrheit der christlichen Philosophie nicht in Einklang gebracht werden. Es ist ein großer Irrtum und ein grobes Mißverständnis auch katholischer Autoren, den Päpsten oder der Kirche vorzuwerfen, es sei von ihrer Seite aus die Entwicklung zum Pluralismus und zur Demokratie nicht ausreichend gefördert worden. Man muß genau hinsehen, mit welchen Argumenten der Pluralismus und die Demokratie verteidigt wurden. Es waren Argumente, die aus Wertagnostizismus und ethischem Indifferentismus stammten. Nach katholischer Lehre ist nicht nur die theoretische Vernunft auf die Wahrheit ausgerichtet, sondern auch die praktische Vernunft ist der Wahrheit verpflichtet. Die Gewissensfreiheit ist an die Verpflichtung zur Wahrheit gebunden. Sie kann keine Willkürfreiheit sein. Natürlich verpflichtet auch ein irriges Gewissen, weil sonst die Möglichkeit zu handeln ausgeschlossen wäre. Aber aus diesem Sachverhalt entsteht kein Recht auf Irrtum. Wohl gibt es ein „Recht“ auf eine schuldlos irri-ge Entscheidung. Es wird aber niemandem einfallen, aus diesem Sachverhalt den Wertpluralismus zu legitimieren. Der gesellschaftliche Wertpluralismus ist einzig dadurch zu begründen, daß die konkrete Definition des Gemeinwohls als für alle gültige Wahrheit ohne Mitwirkung derer, die sich an diese Definition zu halten haben, keine Aussicht auf Realisierung hat. Aber objektiv gültige, von der menschlichen Vernunft erkennbare Wahrheit muß diese Definition immer enthalten. Sonst wäre der Bürgerkrieg vorprogrammiert.

Hier liegt das Problem, vor dem wir heute stehen. Deswegen soll hier kurz die politikphilosophische Entwicklung der Pluralismusidee dargestellt werden. Im

Anschluß daran läßt sich die Frage besprechen, inwieweit und in welcher Weise auch heute noch die Kirche in treuer Erfüllung ihrer Pflicht, wie sie von den früheren Päpsten gesehen und entsprechend der geistigen und politischen Situation von damals konkret formuliert wurde, einen rechtlichen Ort in der Gesellschaft hat, um ihre Wahrheitserkenntnis einzubringen.

2. Die geistesgeschichtlichen Grundlagen des Pluralismus

Verlust der Wahrheit

Abgesehen von dem sich früh breitmachenden Nominalismus, vertreten durch *Occam*, hat der Empirismus des 16. und 17. Jahrhunderts mit der übersinnlichen Erkenntnis von Wahrheit aufgeräumt. Wahrheit gibt es nur noch aus sinnlicher Erfahrung. *Thomas Hobbes* hat daraus den Schluß gezogen, daß es hinsichtlich der Bestimmung, was gut und böse ist, kein für alle gleiches Urteil gibt. So bleibt für das Leben in Gemeinschaft nur die Vertragsgesellschaft, um den vielen Einzelmenschen ein Leben ohne Gefährdung zu garantieren. Im Pluralismus der Meinungen über gut und böse geht die Wahrheit als Objekt der Gesellschaft unter. Nicht anders erging es dem sozialetischen Wahrheitsbegriff in dem auf den Empirismus folgenden Rationalismus. An die Stelle des Schöpfers tritt der Mensch als Konstruktor der gesellschaftlichen Ordnung. Es kommt jetzt nur darauf an, welche Zielsetzung dieser Konstruktor für sein Leben in der Gesellschaft vornimmt. Ist es die Entfaltung der individuellen Freiheit oder die Befriedigung der Bedürfnisse, was nur in Kooperation verwirklicht werden kann? Je nach der Wahl des einen oder anderen Ziels landet man entweder beim Liberalismus oder beim Marxismus. Eine echte Alternative als mittleren Weg hat die politische Wissenschaft bislang nicht gefunden. Beide haben die gleiche weltanschauliche Wurzel. Sie sind, mindestens sozialetisch betrachtet, gottlos, wengleich man dem einzelnen zugestehen mag, für sich allein und privat Gott anzuerkennen. Im westlichen Teil der Welt setzte sich die liberalistische Formulierung durch.

In der heutigen politischen Philosophie hat die sog. Entscheidungstheorie die Oberhand, d.h. die Auffassung, daß die Wahrheit als Objekt aus dem Spiel bleiben muß, weil sonst, wie man sagt, kollektivistische und diktatorische Elemente geschürt würden, denn niemand könne für sich in Anspruch nehmen, zu erkennen, was dem Gemeinwohl dient. Die Demokratie mit ihrem Mehrheitsprinzip ist damit als Regelmechanismus zwar fest installiert, aber der Staat mit seinem Gemeinwohl ist tot.

Der Neopluralismus

In Erkenntnis dieser Konsequenz hat *Ernst Fraenkel* den Neopluralismus begründet. Dieser besteht darin, daß für das sachgerechte Gelingen des demokratischen Entscheidungsprozesses die Einhaltung naturrechtlicher Normen vorausgesetzt wird. *Fraenkel* sagt wörtlich: „Nur wenn Deutschland die Notwendigkeit und Wirksamkeit eines Naturrechts zu bejahen bereit ist, hat es den inneren Anschluß an die westlichen Demokratien endgültig vollzogen.“²⁰ *Fraenkel* wollte den Begriff der Wahrheit im Pluralismus retten. Der Mehrheitsentscheid kann

nur dann als humane Lösung des Wertpluralismus gelten, wenn die Garantie besteht, daß diejenigen, die sich des Mehrheitsprinzips bedienen, die Erkennbarkeit allgemeiner natürlicher Grundsätze anerkennen, aufgrund deren der Rahmen abgesteckt werden kann, innerhalb dessen das Mehrheitsprinzip für die nach der Wahrheit strebende Vernunft noch sinnvoll ist. Nur mit Blick auf die Wahrheit hatte sich der angesehene Lehrer des kanonischen Rechts an der Universität von Bologna, *Sinibald von Fiesco*, der spätere *Innozenz IV.*, in seinem Dekretalenkommentar (1570) für das Mehrheitsprinzip ausgesprochen, mit der Begründung, daß die Wahrheit durch mehrere leichter gefunden werde. Beachtenswert ist dabei, daß er im Hinblick auf die gemeinsame christliche Glaubensüberzeugung mit dem Sieg der Vernunft rechnen konnte.

Der Hinweis *Fraenkels* auf das Naturrecht als Basis des Pluralismus war gut gemeint. Er ist aber illusorisch, weil darüber, was zum natürlichen Recht des Menschen und vor allem zur natürlichen Moral gehört, kein Konsens mehr zustande kommen kann. Obwohl die Vernunft an sich zwar ausreichend die Möglichkeit besitzt, die natürlichen Wahrheiten zu erkennen, so wird sie doch durch vielfältige Interessen fehlgeleitet, namentlich dort, wo es wie heute eine Orientierung an den Glaubenswahrheiten nicht mehr gibt.

Im Programm des demokratischen Sozialismus heißt es zwar, es genüge zur Demokratie, gemeinsame Grundwerte wie Freiheit, Gerechtigkeit, Würde des Menschen usw. anzuerkennen, die sogenannten letzten Wahrheiten als Begründung könne jeder einzelne als seine Sache betrachten. Diese Formulierung kommt aber solange einem Scheinmanöver gleich, als man die Normen für Freiheit, Gerechtigkeit, Menschenwürde usw. verschweigt. Die UNO-Erklärung der Menschenrechte ist auch von Sowjetrußland unterschrieben worden. Sie erhält aber dort eine ganz andere Interpretation als im Westen. Mit Absicht wurde der Begriff der menschlichen Natur als Norm durch Abstimmung gestrichen und nur das Faktum der Geburt als Begründung angegeben. Es ist unmöglich, gemeinsame Grundwerte unmißverständlich zu formulieren, ohne auf die letzten Wahrheiten zurückzugreifen. Aber gerade die selbst durch die bloße Vernunft erkennbaren letzten natürlichen Wahrheiten sind im Gewirr von Theorien und Interessen ungreifbar geworden.

Die christliche Kultur

Unserer demokratischen Welt fehlt die kulturelle Basis zu einem Konsens aufgrund der Vernunft. Diese Basis heißt christliche Kultur. Aus ihr ist die europäische Staatenwelt entstanden. In verschiedenen Publikationen hat sich *Cardinal Ratzinger* zu diesem Thema geäußert.²¹ In seiner Ansprache vom 13. Sept. 1980 in Krakau hat er die wesentlichen Kennzeichen der christlichen Europakultur zusammengefaßt.²² Das Christentum habe Europa durch seine Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes die Hochachtung vor der menschlichen Würde inspiriert. Das Christentum habe den Europäern die Freiheit des Gewissens, die Achtung vor der Würde von Ehe und Familie, die überragende Bedeutung der Nächstenliebe gepredigt und die weltumspannende Weite des Geistes geschenkt.

Bei diesen Worten erinnert man sich der Erklärung *Pius' IX.* in der Enzyklika „*Quanta cura*“ vom 8. Dez. 1864, die Trennung der bürgerlichen Gesellschaft von der geoffenbarten Religion wirke sich verhängnisvoll aus auf die Begriffsbestimmung von Recht und Gerechtigkeit, auf die Ortsbestimmung der Familie in der Gesellschaft und nicht zuletzt auf die Erziehung der Jugend.²³ An eine erneute Ergreifung von bürgerlicher Macht durch die Kirche ist nicht gedacht, wohl aber an die Befruchtung des natürlichen politischen Denkens durch die Offenbarung. In diesem Sinn weist *Cardinal Ratzinger* auf die Bedeutung des Auferstehungsglaubens für die Fragen nach Gerechtigkeit und Freiheit hin. Jede Antwort, die das Todesproblem auslasse, sei unzureichend im Hinblick auf die Fragen nach Gerechtigkeit und Freiheit. Der Glaube an die Auferstehung der Toten sei der Punkt, von dem aus überhaupt erst Gerechtigkeit für die Geschichte gedacht und sinnvoll für sie gekämpft werden könne. Ohne diesen Glauben wären die Toten, die einstmals für die Gerechtigkeit gekämpft haben, die Erstbetrogenen.²⁴

Wie grundlegend diese Sicht aus dem Glauben für die Gerechtigkeitsfragen ist, können wir erst heute in angemessener Weise erfahren. Man braucht nur an die Diskussion über die Gentechnologie, vor allem an die legalisierte und von den Krankenkassen bezahlte Abtreibung zu denken. Abtreibung auf Krankenschein heißt öffentlich-rechtlich verantwortetes Töten. Nicht „Finanzierung“, sondern die Tat selbst wird nach dem im Krankenversicherungsrecht geltenden Sachleistungsprinzip als Sozialleistung mit Rechtsanspruch angeboten und durchgeführt, rund 300.000mal im Jahr, so daß die Vernichtung eines Drittels unseres Nachwuchses das Zertifikat „rechtmäßig“ erhält. Die im deutschen Grundgesetz garantierte Achtung vor der menschlichen Würde ist, dies sollte man zur Kenntnis nehmen, nicht definierbar ohne die Beziehung des Menschen, und zwar bereits des nasciturus zum Schöpfer des menschlichen Geistes. Vom Schöpfer darf man aber in juristischen Grundsatzfragen nicht mehr sprechen. Der Begriff des Schöpfers ist in den Bereich des von der Vernunft völlig getrennten Glaubens abgedrängt worden.

Vor diesem geschichtlichen Hintergrund versteht man die Äußerungen der Päpste, die der Kirche noch einen Platz in der zivilen Ordnung sichern wollten. Die Kirche betrachtet sich als die von Gott bestellte Interpretin des natürlichen Gesetzes, ohne das es einen echten Pluralismus nicht geben kann.

3. Zivilrechtlicher Glaubenszwang?

Pflicht der Glaubensstreue

Heißt dies nun, die vorkonziliaren Päpste hätten den katholischen Glauben mit staatlichem Zwang ausrüsten wollen? Bei dieser Frage hat die Diskussion um die Interpretation des II. Vatikanischen Konzils anzusetzen. Theologisch hat sich, wie festgestellt wurde, nichts geändert. Die Kirche hat durch alle Jahrhunderte hindurch die Gewissensfreiheit und mit ihr die Freiheit der Annahme des geoffenbarten Glauben betont. Die Inquisition des Mittelalters spricht nicht gegen diese Feststellung. Sie ist nur verständlich auf dem Boden einer Gesellschaft, deren zivile Einheit man einzig durch das gleiche Glaubensbekenntnis garantiert

sah. Und sie ist weiter nur erklärlich durch das sehr geringe psychologische Verständnis der Theologen hinsichtlich des Glaubensaktes. Die auch heute noch gültige kirchliche Lehre, daß niemand die Gnade des Glaubens ohne eigenes Verschulden verlieren könne, wurde von den Theologen auf den konkreten Fall eines Abfalles vom Glauben angewandt in voller Unwissenheit, daß ein Mensch aufgrund irgendwelcher psychischer Verwicklungen Glaubensschwierigkeiten empfinden und manifestieren kann, die nichts mit einem Abfall zu tun haben und darum auch in einer noch so katholischen Staatsgemeinschaft mit rechtlichen Mitteln nicht geahndet werden dürfen. Einzig in diesem Punkt hat das II. Vatikanische Konzil durch die Erklärung der Religionsfreiheit eine Wendung gebracht, indem es auch den sogenannten Abfall vom Glauben im gesellschaftlichen Raum den vom Gewissen verantworteten Akten zurechnet. Wie die Kirche immer die Annahme des Glaubens als naturrechtlich begründetes Freiheitsrecht ansah und darum diese Freiheit auch in der positivrechtlichen Ordnung verteidigte, so tritt sie nun in der positivrechtlichen Ordnung für die Gleichstellung jeglichen Glaubenswechsels ein. Rechtlich werden also auf der Ebene der Gesellschaft beide Akte als gleichwertig betrachtet, die Annahme des Glaubens und die Absage. Das hindert die Kirche aber nicht, theologisch weiterhin zur Bewertung zu stehen, die *Thomas von Aquin* in die Worte kleidete: „Die Annahme des Glaubens ist Sache des freien Willens, den bereits angenommenen Glauben zu bewahren, ist eine (moralische) Notwendigkeit“.²⁵

Das Toleranzprinzip

Die von *Pius XII.* in der Ansprache vom 6. Dez. 1953 geäußerte Auffassung des Toleranzprinzips²⁶ ist darum mit der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit nicht aufgegeben worden, wie behauptet wurde. Nachdem die Kirche bereits zu allen Zeiten die freie Annahme des katholischen Bekenntnisses als natürliches Recht geachtet hat, erklärt sie heute auch die Abwendung vom katholischen Glauben zum Bestandteil des bürgerlichen Rechts, so daß sie auch in einer durch und durch katholischen Staatsgemeinschaft bei einem sogenannten Abfall vom katholischen Glauben auf jegliche rechtliche Intervention verzichtet. Sie tut dies von ihrem theologischen Standpunkt aus aufgrund des Toleranzprinzips, in der Erkenntnis, daß der geistige Prozeß des Glaubenslebens sich jeder menschlichen Kontrolle entzieht und viele moralische Forderungen, wie schon *Thomas von Aquin* erklärte, sich auf gesetzlichem Weg nicht urgieren lassen.

Rechtliche Stellung der Kirche im Pluralismus

Die Kirche besteht aber auf zwei Dingen: 1. ihrem göttlichen Missionsauftrag, 2. der öffentlich-rechtlichen Anerkennung.

Zum ersten ist zu sagen, daß die Erklärung über die Religionsfreiheit in keiner Weise bedeutet, daß es nach der Absicht Gottes einerlei sei, welcher Religion und welchem Bekenntnis man anhängt. Bei einem bekannten Autor unserer Tage liest man folgende Verzerrung christlicher Toleranz: „Japanische christliche Theologen, katholischer wie evangelischer Konfession, haben mir gesagt: ‚Unsere jetzige Aufgabe ist nicht, unsere japanischen Landsleute zu Christen zu ma-

chen, sondern ihnen zu helfen, daß sie wieder Buddhisten werden““. Der Autor fährt dann fort: „Jesus, so meine ich, hätte diese Theologen auf beide Backen geküßt“.²⁷ Diesen erbärmlichen Synkretismus kann die Kirche Christi nie gut heißen. Gegen eine solche Entgleisung hat sich *Cardinal Ratzinger* in seiner Rede vom 13. Juli 1988 an die Bischöfe von Chile gewandt: „Wenn es bei der Verkündigung unseres Glaubens nicht um die Wahrheit geht und wenn die Wahrheit nicht wesentlich ist für das Heil des Menschen, dann verliert Mission ihren Sinn. In der Tat wurde und wird die Schlußfolgerung gezogen, man solle sich in Zukunft nur noch darum bemühen, daß Christen gute Christen, Moslems gute Moslems, Hindus gute Hindus usw. seien. Aber wann ist man ein ‚guter‘ Christ? Wann ein ‚guter‘ Moslem? Der Gedanke, daß eigentlich alle Religionen nur Symbole des letztlich Unfaßbaren seien, greift auch in der Theologie rapid um sich und reicht schon weit in liturgische Praxis hinein. Wo aber solches geschieht, ist der Glaube als Glaube aufgegeben. Denn Glaube besteht gerade darin, daß ich mich der erkannten *Wahrheit* anvertraue.“

Die zweite Forderung, der Anspruch der Kirche auf öffentlich-rechtliche Anerkennung, stellt den Politiker allerdings vor eine schwierige Aporie, auf die *Cardinal Ratzinger* in seiner Schrift „Demokratie, Pluralismus, Christentum“²⁸ zu sprechen kommt: einerseits kann die Kirche diesen Anspruch aus ihrem Glaubensverständnis nicht aufgeben, andererseits scheint der Staat, wenn er diesem Begehren stattgibt, den Pluralismus aufzugeben. Um diese Aporie aufzuheben, muß man sie von beiden Seiten, sowohl der kirchlichen wie der staatlichen Seite, her angehen. Es geht um die richtige Balance, wie *Cardinal Ratzinger* bemerkt. „Auf ihr beruht die Freiheit der Kirche und die Freiheit des Staates.“ „Im allgemeinen ist aber in der gegenwärtigen Situation klar, daß der Öffentlichkeitsanspruch des Glaubens Pluralismus und religiöse Toleranz des Staates nicht beeinträchtigen darf“, sagt *Cardinal Ratzinger*.²⁹ Und man kann ruhig hinzufügen, auch in Zukunft nicht mehr beeinträchtigen wird entsprechend der Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit. Schwieriger liegen die Dinge aufseiten des Staates. Der wertneutrale Staat ist Massenbewegungen wehrlos ausgeliefert. Die Religionsgemeinschaften mit ihrer Verankerung in der Transzendenz können dem Staat nur nützen. Alle religiösen Gruppen beharren natürlich auf dem Wahrheitsgehalt ihrer Glaubenslehre. Nachdem sich aber der pluralistische Staat religiös als neutral erklärt und dazu noch im Zug der totalen Demokratisierung die Kraft zur sittlichen Instruktion verloren hat, muß er, wenn er nicht verwildern will - und das würde er ohne Religion in der Gesellschaft -, jede religiöse Gemeinschaft schützen, die gemäß ihrer Lehre und ihrer Moral ein friedliches Zusammenleben garantiert. Er kann allerdings nur nach dem Prinzip der quantitativen Repräsentanz urteilen. Konsequenterweise gilt in der Demokratie der Grundsatz: „Auch der (in den Augen der Mehrheit) größte Unfug ist grundsätzlich geschützt“.³⁰ In der pluralistischen Demokratie richtet sich der Verteilungsschlüssel staatlicher Mittel zugunsten der Kirchen darum nicht mehr nach dem Wahrheitsgehalt, sondern nach der Zahl der Gläubigen und dem von diesen zu erwartenden politischen Druck. Es bleibt darum der katholischen Kirche nichts anderes übrig, als sich ihrer missionarischen Sendung bewußt und

dafür besorgt zu sein, daß ihr Anteil an gläubigen Vertretern nicht schwinde, sondern sich mehre. Werden die christlichen und vor allem die katholischen Gläubigen diese Aufgaben wahrzunehmen imstande und gewillt sein im Hinblick auf die massive, durch Zuwanderung und Geburtenzuwachs begründete zahlenmäßige Zunahme von Muslims in unseren westlichen Staaten? Da hilft uns die Überzeugung von der Wahrheit wenig mehr, daß ohne christlich fundierte Erziehung und Bildung in der Gesellschaft grundlegende, zur Tradition Europas gehörende Werteinstellungen verkümmern würden. Vor rund dreihundert Jahren wurden die Anhänger *Mohammeds* an den Toren Europas mit Waffengewalt zurückgedrängt. Heute, in der pluralistischen Demokratie fällt diese Art der Rettung unserer christlichen Kultur dahin. Und außerdem stehen die Muslims nicht mehr vor unseren Toren, sondern haben freien Zugang in unsere Staatswesen. Die Christen haben nur noch die geistige Waffe. Diese aber scheint sehr stumpf geworden zu sein. Darum bilden sich in beängstigender Weise sektenhafte Bewegungen wie die mysteriösen New Age-Bewegungen zum Schaden der Kultur, vor allem zum Schaden der so geschätzten Demokratie, denn gerade diese Bewegungen sind gekennzeichnet durch eine intolerante Führung, der die durch die wertentleerte Demokratie frustrierte Jugend leicht zum Opfer fällt.

Aus dieser Situation rückblickend auf die Zeiten *Gregors XVI.*, *Pius' X.*, *Pius' X.* und *Leos XIII.* verstehen wir vielleicht die Befürchtungen dieser Päpste hinsichtlich der Folgen, die sich aus der uneingeschränkten Forderung nach einer sowohl religiös und wie sittlich neutralen Demokratie ergeben können.

Die Kirche kann in der heutigen Situation ihren Einfluß nur verlieren, wenn sie ihre Lehre, vor allem ihre Moral, unter dem heutigen Demokratiezwang verwässert und sich in ihrem Innern ebenso pluralistisch demokratisch gebärdet wie der Staat. Sie kann ihren für die bürgerliche Gemeinschaft lebensnotwendigen Dienst dem Auftrag Christi entsprechend nur erfüllen, wenn sie sich im Sinn der einen, durch ihr Lehramt dargebotenen Wahrheit als geschlossene Einheit manifestiert. Die durch den Papst als Oberhaupt der Kirche garantierte Lehreinheit macht darum eine kirchliche Institution wie die Kongregation für die Glaubenslehre mehr als je notwendig. Aus den dargelegten Zusammenhängen mag man erkennen, welche Bedeutung der Kongregation für die Glaubenslehre auch auf dem Gebiet des staatlichen Zusammenlebens zukommt und welche gesellschaftspolitisch wichtige Aufgabe dem Präfekten dieser Kongregation übertragen worden ist.

Von diesem Blickwinkel aus wird verständlich, warum die Internationale Stiftung HUMANUM den durch Klarsicht und wissenschaftliche Gründlichkeit verdienten Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre als Träger des Augustin-Bea-Preises ausersehen hat.

Anmerkungen

*Vortrag, gehalten im Vatikan am 30. Mai 1989 bei der Feier der Verleihung des Augustin-Bea-Preises der Internationalen Stiftung Humanum an Joseph Cardinal Ratzinger. Zuerst erschienen unter dem Titel „Der Christliche Glaube als Voraussetzung des demo-

kratischen Pluralismus“ in: Arthur F. Utz (Hrsg.): Glaube und demokratischer Pluralismus im wissenschaftlichen Werk von Joseph Kardinal Ratzinger. Scientia Humana Institut, Bonn 1989, 11-44.

1) Zweites Vatikanisches Ökumenisches Konzil: Erklärung über die Religionsfreiheit, Lateinisch und Deutsch. Mit einer Einleitung von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Münster Westf. 1968, 8 f.

2) Freiheit und Befreiung, in: *Communio* 15 (1986) 409-424.

3) A.a.O. 421. Vgl. auch: Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des II. Vat. Konzils, in: *Umkehr und Erneuerung, Kirche nach dem Konzil*, hrsg. v. Th. Filthaut, Mainz 1966, 273-291; *Der Christ in der Welt von heute*, in: *Dogma und Verkündigung*, München 1977, 183-204.

4) A.a.O.

5) Der Weltdienst der Kirche, Auswirkungen von „*Gaudium et spes*“ im letzten Jahrzehnt, in: *Communio* 4 (1975) 442.

6) Vgl. Denzinger-Schönmetzer. *Enchiridion Symbolorum*, Ed. XXXVI, Freiburg i. Br. 1976, 2778.

7) Theologie und Kirchenpolitik, in: *Communio* 9 (1980) 425.

8) Demokratie, Pluralismus, Christentum, Leutesdorf 1984, 9 ff. Vgl. auch: *Die Theologie der Befreiung*, in: *Die Neue Ordnung* 38 (1984) 285-295; *Politik und Erlösung, Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sog. Theologie der Befreiung*, Rhein.-Westf. Akademie der Wissenschaften, Vorträge, Opladen 1986.

9) Theologie und Kirchenpolitik, in: *Communio* 9 (1980) 429 f.

10) A.a.O. 430.

11) A.a.O. 433.

12) A.a.O. 433.

13) Freiheit und Befreiung, Die anthropologische Vision der Instruktion „*Libertatis conscientia*“, in: *Communio* 15 (1986) 421; vgl. auch: *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre*, in: *Christlicher Glaube und Ideologie*, Hrsg. Kl. v. Bismarck und W. Dirks, Berlin 1964, 24-30. Tiefgreifender läßt sich in wenigen Worten die Funktion der katholischen Soziallehre wohl nicht darstellen.

14) O. von Nell-Breuning, *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*, Düsseldorf 1972, 86.

15) *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung*. Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G279, Opladen 1986,

16) A.a.O. 23.

17) A.a.O.

18) *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius XII*, hrg. von A.F Utz und J.F Groner, Freiburg/Schw. 1954, Randnr.3271.

19) S. Fußn. 13. Lesenswert sind in diesem Zusammenhang die Ausführungen von *Cardinal Ratzinger* zu Ethik und Wirtschaft: Technische Sicherheit als sozialetisches Problem, in: *Communio* 11 (1982) 51-57; *Marktwirtschaft und Ethik*, in: *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, hrsg. von L. Roos (Beiträge zur Gesellschaftspolitik, 26), Köln 1986, 50-58; ders.: Neues Zueinander von Ethik und Wirtschaft, Einführungsvortrag zum Symposium „Kirche und Wirtschaft in der Verantwortung für die Zukunft der Weltwirtschaft“ in der Päpstl. Urbaniana (21.11.1985). *Osservatore Romano deutsch* 15 (1985) Nr. 48, 8 = *Technik und Mensch (in Verbindung mit RENOVATIO)* 1 (1986) 7-9.

20) Deutschland und die westlichen Demokratien, 5. Aufl., Stuttgart 1973, 46. Zum Neopluralismus vgl. das gründliche Werk von Joachim Detjen: Neopluralismus und Naturrecht, Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie, Paderborn 1988. Detjen ist Schüler von Winfried Steffani (Hamburg), der seinerseits Schüler von Ernst Fraenkel ist. Detjen geht in seiner 728 Seiten umfassenden Studie der Frage nach, welche Philosophie jenes Naturrecht anbiete, das den Pluralismus in konsistenter Weise zu begründen vermag. Er fand (als evangelischer Christ) einzig die katholische Naturrechtslehre.

21) Das Thema der christlichen Kultur als Grundlage des Staates, besonders Europas, hat bei *Cardinal Ratzinger* besondere Beachtung gefunden: Die Einheit der Nationen, Eine Vision der Kirchenväter. Bücherei der Salzburger Hochschulwochen. Salzburg-München 1971; ders.: Europa: Erstanden aus dem christlichen Glauben, in: Eine Reise durch Polen, hrsg. von R. Hammerschmid. Kevelaer 1980, 55-64; ders.: Europa - verpflichtendes Erbe für die Christen, Tagung der kath. Akademie in Bayern „Europa und die Christen“ (28./29.4.1979), in: Europa, Horizonte der Hoffnung, hrsg. v. Franz König und Karl Rahner, Graz 1983, 61-74.

22) Christlicher Glaube und Europa, München 1982, 9 ff.

23) Denzinger-Schönmetzer, 2890-2892.

24) Freiheit und Befreiung, in: *Communio* 15 (1986) 423. Vgl. auch: Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie? Über die Unverzichtbarkeit des Christentums in der modernen Gesellschaft, in: Festschr. f. Kard. Casaroli zu seinem 70. Geburtstag, hrsg. v. H. Schambeck, Berlin 1984, 747-761.

25) S. Theol. II-II 10, 8 ad 3.

26) „Die Pflicht, sittliche und religiöse Verirrungen zu unterdrücken, kann also keine letzte Norm des Handelns sein. Sie muß höheren und allgemeineren Normen untergeordnet werden, die unter gewissen Verhältnissen erlauben, ja es vielleicht als den besseren Teil erscheinen lassen, den Irrtum nicht zu verhindern, um ein höheres Gut zu verwirklichen. Damit sind die beiden Prinzipien geklärt, von denen in den konkreten Fällen die Antwort auf die bedeutungsvolle Frage der Haltung des katholischen Juristen, Staatsmannes und souveränen Staates zu einer für die Staatengemeinschaft in Erwägung kommenden religiös-sittlichen Toleranzformel des oben angeführten Inhalts abzuleiten ist. 1. Was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Aktion. 2. Nicht durch staatliche Gesetze und Zwangsmaßnahmen einzugreifen, kann trotzdem im Interesse eines höheren und umfassenderen Gutes gerechtfertigt sein.“ A.F. Utz - J.F. Groner, Hrsg.: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius XII., Freiburg/Schw., 1954 Randn. 3977 f.

27) Carl Friedrich von Weizsäcker, Der Rahmen und das Bild: Europa unter den Weltkulturen; zwischen den Weltmächten; auf dem Weltmarkt, Freiburg/Schweiz 1986, 6.

28) Leutesdorf 1984, 29 ff.

29) A.a.O. 29.

30) Ralf Bernd Abel, Grenzen der Religionsfreiheit im Verfassungsrecht?, in: Herbert Taudien mit einem Beitrag von Ralf Bernd Abel, Grenzen der Religionsfreiheit, Evang. Presseverband f. Bayern e.V., München, o.J., 43.

Prof. Dr. Dr.hc. Arthur F. Utz OP (1908-2001) lehrte Sozialethik an der Universität Freiburg/Schweiz, leitete das Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg, war Präsident der Internationalen Stiftung Humanum und Gründungsmitglied der Päpstlichen Akademie der Sozialwissenschaften.

Joseph Cardinal Ratzinger

Glaube und Politik, Kirche und Staat*

Für die Verleihung des Augustin-Bea-Preises möchte ich der Internationalen Stiftung HUMANUM ein Wort herzlichen Dankes sagen. Mein besonderer Dank gilt Ihnen, sehr verehrter Herr Kollege *Utz*, dafür, daß Sie als Altmeister der Katholischen Soziallehre meine verstreuten Versuche zum Themenbereich Glaube und Politik zu einem Ganzen zusammengefügt und sie aus dem Reichtum Ihres Denkens heraus beleuchtet haben. Es ist für mich eine tiefe Freude und Genugtuung, von einem Gelehrten Ihres Ranges eine solche Bestätigung meines Denkens in dieser für unser aller Schicksal so bedeutsamen Thematik zu empfangen. Herzlich danken möchte ich auch Ihnen, sehr verehrter Herr Botschafter *Verbeek*, für die Verlesung der Laudatio, die meine wesentlichen Anliegen im Disput um Kirche, Theologie und Politik einfühlsam und präzise zum Ausdruck bringt.

Der Augustin-Bea-Preis bedeutet mir die Bestätigung eines wesentlichen Teiles meiner Lebensarbeit als Priester und Wissenschaftler, auch wenn die Thematik, auf die er sich bezieht, in meinem Werk erst langsam in Erscheinung getreten ist. Mein Ausgangspunkt war zunächst die geschichtliche und systematische Erhellung von Ekklesiologie und Geschichtstheologie gewesen; seit 1962 gab dann das Zweite Vatikanische Konzil die Themen vor. Dabei lag für mich unter den großen konziliaren Fragestellungen zunächst *Gaudium et spes*, die Weltbeziehung der Kirche, eher am Rand meines Interesses.

Man darf wohl etwas vergrößernd behaupten, daß die deutsche Theologie sich auf dem Konzil überwiegend für die Fragen der Liturgie, des Verhältnisses von Bibel und Überlieferung, der Ökumene und der Ekklesiologie interessierte, während die Franzosen bei der Frage nach Kirche und Welt dominierten und die Amerikaner ihr besonderes Interesse auf das Problem der Religionsfreiheit richteten. Als aber 1968 die studentische Revolte auch eine Instrumentalisierung der Theologie, ja, der religiösen Leidenschaft einer neuen Generation mit sich brachte, war die Lage verändert. Gerade wer Religion und Theologie in ihrem eigenen Anspruch vertreten wollte, mußte nun auch die wesentliche Profanität und die Vernünftigkeit der Politik gegenüber einer zur Ideologie degenerierenden Religion verteidigen.

Dies aber mußte in einer Weise geschehen, die zugleich den sittlichen Auftrag der Politik und die politische Verantwortung des Glaubens definierte und damit notwendigerweise eine Idee von Sachlichkeit ausschloß, die Rationalität mit Wertfreiheit und so mit Blindheit im Bereich des Sittlichen und Religiösen verwechselte. Dieser schwierigen Aufgabe konnte und durfte ein akademischer Lehrer in jenen verworrenen Jahren nicht ausweichen, noch dringender stellte sie sich mir, als ich zuerst das Amt des Erzbischofs von München und Freising und

dann dasjenige des Präfekten der Glaubenskongregation zu Rom übernehmen mußte.

Je mehr ich in den Streit um diese Fragen hineingezogen wurde, desto mehr wurde mir aber auch deutlich, daß ich kein völliges Neuland betrat. Als ich vor ziemlich genau 40 Jahren zum ersten Mal die *Civitas Dei Augustini* las, berührten mich vor allem zwei bestimmende Bauelemente dieses gewaltigen Werkes, die sich ziemlich genau mit den Grundgedanken decken, die die *Laudatio* nun aus meinen verschiedenen Schriften herausgegeben hat. Das erste ist *Augustini* Versuch, den Platz des christlichen Glaubens in der von *Marcus Terentius Varro* (116-27 v. Chr.) formulierten Typologie der Religionen festzulegen. *Augustin* hat meiner Überzeugung nach den wesentlichen Ansatz des biblischen Denkens sehr genau begriffen, wenn er es gleichermaßen ablehnte, das Christentum der politischen wie der mythologischen, das heißt der poetisch-ästhetischen Theologie zuzuordnen. Es gehört typologisch für ihn in den Bereich der sogenannten physischen Theologie, das heißt, es ist in seinem Kern weder ein Instrument der Erhaltung oder der Revolutionierung einer bestimmten Gesellschaftsform, noch ist es eine ästhetische Verklärung der Welt und des Lebens, sondern seine Kategorie ist die Wahrheit, und das bedeutet auch, daß es sich ganz wesentlich an die Vernunft des Menschen wendet. Gewiß, es öffnet einen Horizont, der über unsere eigenen Denkmöglichkeiten hinausreicht. Aber dieser Horizont ist Wahrheit und hebt daher die Vernunft nicht auf, sondern fordert sie an und gibt ihr zugleich eine neue Weite.

Das zweite Element, das mich an *Augustini* Gottesstaat besonders interessierte, war seine Absage an theokratische Politik. Denn das Buch ist ja geschrieben als Antwort auf die Erstürmung Roms durch die Westgoten unter *Alarich* im Jahre 410. Die heidnische Reaktion konnte nun sagen, daß Rom unter der Herrschaft der Götter unbesiegt gewesen war, während jetzt der christliche Gott als schützende Kraft des Staates offenkundig versagt hatte und so ins Unrecht gesetzt war. *Augustinus* hat demgegenüber die wesentliche Grenze der politischen Bildungen und die Grenzen der Kirche herausgestellt: Der Staat ist in der Geschichte seinem Wesen nach „irdischer Staat“ und kann gar nicht Gottesstaat werden; die Kirche bleibt ihrem Wesen nach vom Staat verschieden. Gott ist nicht ein politisches Instrument menschlichen Handelns.

Was die Kirche zum Staat beiträgt, ist anderer Art: Indem sie den Menschen für die Wahrheit öffnet, öffnet sie ihn für das Recht und läßt so das Maß der Gerechtigkeit in Erscheinung treten, ohne das ein Staat, wie erfolgreich und mächtig er auch sei, mehr von einer Räuberbande als von einem wirklichen Staat an sich hat.

Diese Grundeinsicht in das je eigene Wesen von Staat und Kirche hat *Thomas von Aquin* mit Hilfe der aristotelischen Ethik und Politik weiterentwickeln können und damit *Augustin* im Kern seines Wollens weit besser verstanden als der mittelalterliche Augustinismus, der nun doch wieder in den Traum eines irdischen Gottesstaates fiel. Die Präferenz, die das kirchliche Lehramt *Thomas von Aquin* seit dem 19. Jahrhundert als Modell des Denkens aus dem Glauben eingedrückt hat, ist in diesem Sinn sachlich sehr wohl begründet: *Thomas* hat gerade in

der Aufnahme des Aristotelismus die wesentlichen Intuitionen der Väter zu vereinigen vermocht und damit auch die Treue zu den bestimmenden Perspektiven des biblischen Denkens und Glaubens gewahrt. Mir ist im Ringen um die Thematik von Kirche und Welt, in das ich mich seit den siebziger Jahren hineingestellt sehe, immer mehr die Konstanz und die sachliche Begründung, ja, die Vernünftigkeit der großen Tradition mitten in ihren Variationen und in ihrer lebendigen Entfaltung zur beglückenden Einsicht geworden.

Für die Bestätigung meines auf diesen Wegen gewachsenen Denkens durch die Verleihung des Augustin-Bea-Preises kann ich am Schluß nur noch einmal der Stiftung HUMANUM von ganzem Herzen danken.

Anmerkung

*Vortrag, gehalten im Vatikan am 30. Mai 1989 bei der Feier der Verleihung des Augustin-Bea-Preises der Internationalen Stiftung Humanum an Joseph Cardinal Ratzinger. Zuerst erschienen unter dem Titel „Schlusswort“ in: Arthur F. Utz (Hrsg.): Glaube und demokratischer Pluralismus im wissenschaftlichen Werk von Joseph Kardinal Ratzinger. Scientia Humana Institut, Bonn 1989, 60-64.

Joseph Cardinal Ratzinger dozierte Dogmatik an verschiedenen theologischen Fakultäten in Deutschland, wirkte als Erzbischof von München-Freising, war Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre und wurde am 19. April 2005 zum Papst gewählt: Benedikt XVI.

Georg Ratzinger (1844-99) als Sozialreformer

Mit der Wahl von *Joseph Cardinal Ratzinger* zum Papst *Benedikt XVI.* hat das wissenschaftliche Hauptwerk seines Großonkels *Georg Ratzinger* (geb. am 3.4.1844, gestorben am 3.12.1899) eine besondere Aktualität erhalten. Dieses Werk widmet sich - wie kein anderes Werk eines Priesters, Publizisten und Politikers seiner Zeit im 19. Jahrhundert - einer Kapitalismuskritik, die gleichermaßen auch eine Sozialismuskritik ist und sein will, und dies explizit in Auseinandersetzung mit dem Hauptwerk von *Karl Marx* (1818-1883) „Das Kapital“.¹

Die Aktualität erfährt eine zusätzliche Gewichtung, da gleichzeitig im Heimatland des neuen Papstes sozialdemokratische Politiker eine erneute Debatte zur 'Kapitalismus-Kritik' vom Zaun gebrochen haben und hochspielen. Ein Tag nach der Amtseinführung von Papst *Benedikt XVI.* sieht *Nikolaus Piper* in seinem Artikel in der *Süddeutschen Zeitung* über „Hundert Jahre deutsche Kritik am Kapitalismus“ zu Recht „das Beunruhigende an der gegenwärtigen Kapitalismus-Kritik“ darin, daß sie sich heute erneut „der alten, antiliberalen Stereotypen bedient“.²

In der Tat „beweist das, wie wenig die Deutschen wissen, was Liberalismus ist“. Hierzulande – so *Rainer Hank* in der *FAZ* - werden „alle in polemischer Absicht als 'Neoliberale' geächtet ..., die für eine behutsame Befreiung des Sozialstaates aus seiner Erstarrung plädieren“.³ Die seit *Adam Smith* und *David Hume* bewußt gewordene Kreativität des Liberalismus hat es bis heute schwer, sich in Deutschland durchzusetzen. Grund dafür ist das Vertrauen zum Staat und das Mißtrauen gegenüber der menschlichen Freiheit. Der Tenor in den Pressestimmen heute läßt den Schluß zu, daß wir in Deutschland dem Sozialismus, einem sich stillschweigend planwirtschaftlich programmierenden Staats-Sozialismus näher sind als einer 'freien' und nur dann auch 'sozialen' Marktwirtschaft.

Papst *Johannes Paul II.* anerkennt das System der 'Marktwirtschaft', wenn er in der Enzyklika *Centesimus Annus* betont: „Sowohl auf nationaler Ebene der einzelnen Nationen wie auch auf jener der internationalen Beziehungen scheint *der freie Markt* das wirksamste Instrument für die Anlage der Ressourcen und für die beste Befriedigung der Bedürfnisse zu sein.“⁴ Dies gilt dann auch für den 'Kapitalismus', wie *Johannes Paul II.* formuliert: „Wird mit 'Kapitalismus' ein Wirtschaftssystem bezeichnet, das die grundlegende und positive Rolle des Unternehmens, des Marktes, des Privateigentums und der daraus folgenden Verantwortung für die Produktionsmittel, der freien Kreativität des Menschen im Bereich der Wirtschaft anerkennt, ist die Antwort positiv. Vielleicht wäre es passender, von 'Unternehmenswirtschaft' oder 'Marktwirtschaft' oder einfach 'freier Wirtschaft' zu sprechen.“ Die wirtschaftliche Freiheit eines so verstandenen Kapitalismus muß nach Ansicht des Papstes „in eine feste Rechtsordnung eingebunden“ sein, „die sie in den Dienst der vollen menschlichen Freiheit stellt“,

einer Freiheitsdimension „mit ihrem ethischen und religiösen Mittelpunkt“⁵ In der Tat benötigt eine freie Marktwirtschaft, die erst durch einen funktionierenden Wettbewerb ermöglicht wird, den Raum und den Rahmen einer festen Rechtsordnung zu ihrer Wirkmächtigkeit für soziale Gerechtigkeit und Gemeinwohl.

Eine der ersten kritisch differenzierenden Bewertungen von Kapitalismus und Sozialismus – aus christlicher Sicht - präsentierte *Georg Ratzinger* in seinem Hauptwerk „Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen“ von 1881/ 2. Aufl. 1895. Für diese Analyse grundlegend ist die funktionale Bedeutung des Privateigentums für den Menschen und die Entfaltung seiner Persönlichkeit. *Ratzinger* stellt fest: „Von der Persönlichkeit ist der Begriff des Eigentums unzertrennlich“⁶ In Abwehr der Argumentation speziell der französischen Sozialisten, die sich seit *Lamennais* „gerne auf die Kirchenväter berufen um ihre Angriffe auf das Eigentum mit Väterstellen zu schmücken“ entgegnet er: „Allein die Väter haben nicht das Eigentum als solches angegriffen, sondern nur den schlechten Gebrauch desselben“.⁷ „Die christliche Lehre vom Eigentum“ besagt nach *Georg Ratzinger*, daß „das Recht des Individuums und die Pflicht der Solidarität gar keine Gegensätze bilden, sondern daß die Einseitigkeiten und Übertreibungen des Liberalismus und Communismus sie dazu gestempelt haben“. Und *Augustinus*⁸ zitierend kommt er zu dem Schluß: „Die individuelle Freiheit und die solidarische Gebundenheit finden in der Gottes- und Nächstenliebe, welche das Grundgesetz der harmonischen Entwicklung der Gesellschaft ist, ihre Einheit.“⁹ „Das Recht“, so *Georg Ratzinger* in seiner Wirtschaftsethik, „grenzt den Pflichtenkreis gegen den Nächsten, gegen die Gesellschaft ab, erteilt aber auch dem Einzelnen einen Umfang von Befugnissen, in welche niemand verletzend hineingreifen darf.“¹⁰

Wahrheit und Freiheit

Das Bekenntnis des neuen Papstes zu ‘Wahrheit und Freiheit’, ausgesprochen bei seiner Amtseinführung,¹¹ könnte auch als die bewegende Kraft im Leben von *Georg Ratzinger* bezeichnet werden: in den 55 Jahren seines kurzen Lebens als Priester und Wissenschaftler, als Publizist und Journalist, als Politiker und Sozialreformer. Wie später sein Großneffe, der sich als Bischof das Motto „Mitarbeiter der Wahrheit“ gewählt hatte, berief sich *Georg Ratzinger* in seiner theologischen Argumentation gern auf die Kirchenväter, besonders auf *Augustinus* und *Ambrosius*. Die historische Schule der Nationalökonomie seiner Zeit ließ kaum eine Ahnung von den Kirchenvätern erkennen; dabei seien diese für ihre Zeit die Schrittmacher in eine „neue soziale und wirtschaftliche Zukunft“ gewesen.¹² Der systematische Rückgriff auf die Kirchenväter empfahl sich auch zur Abwehr falscher Interpretationen von seiten der französischen Sozialisten im 19. Jahrhundert.¹³

Wie *Augustinus* zu den großen Vorbildern von *Benedikt XVI.* zählt, so gilt dies auch generell für seinen Großonkel, der die Kirchenväter auch in der politisch-parlamentarischen Auseinandersetzung im Bayerischen Landtag für seine Argumentation mit Vorliebe zitiert hat. Gewiß wird auch *Thomas von Aquin* gerne für

Begriffsdefinitionen, wie etwa hinsichtlich der Gerechtigkeit¹⁴, von *Georg Ratzinger* herangezogen, wenngleich er ansonsten *Ambrosius* als dem Moralisten unter den lateinischen Vätern gerne den Vorzug gibt. Nach dem Porträt über *Joseph Cardinal Ratzinger* in der Zeitschrift *Focus*¹⁵ gehört *Thomas von Aquin* „überraschenderweise nicht zu Ratzingers Favoriten“: auch hier eine kaum überraschende Parallele zu *Georg Ratzinger*.

Mit der Namensgebung ‘Georg’ für den älteren, heute in Regensburg lebenden Bruder des Papstes, durch die Eltern *Maria* und *Joseph Ratzinger* kann eine besondere und bewußte Würdigung ihres früh verstorbenen Onkels, eine der herausragenden Politiker- und Priester-Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts in Bayern, gesehen werden. Darum soll zunächst versucht werden, die Lebensleistung jenes Vorfahren zu umschreiben, um dann bestimmte signifikante Grundsätze aus seiner Wirtschaftsethik herauszustellen, die damals Ausgangspunkt seines Handelns in Politik und Gesellschaft waren – und die auch heute noch von großer Bedeutung sind.

Leben und Werk Georg Ratzingers

Als Sohn einfacher Bauersleute wurde *Georg Ratzinger* im niederbayerischen Rickering (Diözese Passau) bei Deggendorf am 3. April 1844 geboren, besuchte das Gymnasium in Passau, studierte von 1863 bis 1867 an der Universität München katholische Theologie und wurde am 9. September 1867 zum Priester geweiht.¹⁶ Bereits im August 1868 promovierte er an der Universität in München zum Dr. theol. auf Grund einer von ihm gelösten Preisfrage über die „Geschichte der kirchlichen Armenpflege“, eine Dissertation, die noch im selben Jahr veröffentlicht wurde und zu seinen wichtigen Schriften zählen sollte. Das behandelte Grundproblem seiner Dissertation, die Überwindung der Armut, findet in seinem Hauptwerk „Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen“ in einem Kapitel über „Armut und Reichtum“ eine ethisch wie volkswirtschaftlich weiterführende Analyse.

Georg Ratzinger wurde für kurze Zeit Assistent bei seinem Lehrer *Ignaz von Döllinger* in der Zeit unmittelbar vor dessen folgenschweren Stellungnahmen gegen die Beschlüsse des I. Vatikanischen Konzils. *Ratzinger* freundete sich aber nicht mit den Reformideen *Döllingers* an, denn künftig sollten ihn „dogmatische, überhaupt kirchlich religiöse Streitfragen blutwenig beschäftigen“.¹⁷

Seelsorgerisch wirkte er 1869 als Kooperator in Berchtesgaden, 1872-1874 als Kaplan in Landshut, 1883 als Hofkaplan des Herzogs *Karl Theodor in Bayern* zu Tegernsee und 1884-1888 als Pfarrer in Günzelhofen bei Naunhofen. Eine politische Laufbahn öffnete sich für den jungen Geistlichen mit 31 Jahren durch seine Wahl zum Mitglied der Abgeordnetenkammer des Bayerischen Landtages von 1875 bis 1878 für den Wahlkreis Bad Tölz und erneut ab 1893 und Wiederwahl 1899 für den Wahlkreis Regensburg, sowie als Mitglied des Reichstags in Berlin von 1877 bis 1878 für Rosenheim und 1898 bis 1899 für seinen Heimatwahlkreis Deggendorf.¹⁸

Kennzeichnend ist für *Georg Ratzinger*, daß seine Tätigkeit in der praktischen Seelsorge an Bedeutung weit hinter seinem Engagement als Publizist und Politiker zurückblieb. Wiederholt wechselte er zwischen priesterlicher und publizistischer Tätigkeit, wobei er ab 1888, also vierundvierzigjährig, „frei resigniert“ und fortan zunächst in Wien, um sich wirtschaftswissenschaftlich weiterzubilden, und später zumeist in München sich der freien Schriftstellerei speziell auf volkswirtschaftlichem Gebiet widmete.

Zwischenzeitlich entfaltete er eine umfangreiche journalistische Tätigkeit, bereits 1870-1871 als Redakteur des „Fränkischen Volksblatts“ in Würzburg, 1874-1876 als Redakteur des „Volksfreunds“ in München. 26 Jahre lang, mit zeitweiliger Unterbrechung, war er Münchener bzw. bayerischer Berichterstatte der Bonner klerikal-großdeutschen „Reichszeitung“. Obwohl er an Dr. Sigls „Bayerisches Vaterland“ eifrig mitarbeitete, schrieb er gleichzeitig auch in führenden Zentrumsblättern wie etwa in der „Germania“, Berlin, der „Donauzeitung“, Passau, und der „Augsburger Postzeitung“.¹⁹

Sein Schaffen als Publizist und Buchautor ist von besonderem Interesse. Bereits seit 1869 zählte er zu den ständigen Mitarbeitern der *Görres'schen* „Historisch-politischen-Blätter“²⁰, der führenden katholischen Zeitschrift seiner Zeit. Seine Beiträge widmen sich dort historischen, sozialpolitischen und rein volkswirtschaftlichen Fragestellungen, thematisch analog gleichfalls seine dort recht zahlreichen Buchbesprechungen. Mit seiner Dissertation²¹ ist *Ratzinger* als Buchautor frühzeitig hervorgetreten. In seiner Publikation über „Die Erhaltung des Bauernstandes“ (1885)²² erweist er sich als Experte in Agrarfragen,²³ wissenschaftlich wie pragmatisch, auch global betrachtet. Zeitlebens setzte er sich vehement für die Interessen der Landwirtschaft bzw. der Bauern ein; verständlicherweise als Sohn eines Bauern, dies auch als Abgeordneter im Bayerischen Landtag. Weitere Schriften u.a.: „Die Bierbrauerei in Bayern“ (1885) und die „Forschungen zur bayerischen Geschichte“ (1898)²⁴.

Politisches Engagement

Als Anhänger und Vorkämpfer der Patriotenpartei, d.h. des Bayerischen Zentrums wurde *Ratzinger* 1875 ursprünglich in den Landtag gewählt. Er erkannte frühzeitig, daß das Zentrum nur als katholische Volkspartei 'in Bayern' existieren konnte. Infolge dessen nahm seine partikularistische Neigung zu. Bereits 1877 erklärte er seinen Austritt aus dem Zentrum. Anfänglich trat *Ratzinger* für eine aus dem Zentrum hervorzugehende eigenständige „Bayerische katholische Volkspartei“ ein.

Mit Blick auf die Reichstags- und Landtagswahlen 1893 kam es schließlich in Frontstellung gegen das Zentrum zur Gründung des „Niederbayerischen Bauernbundes“, dem er nicht direkt als Gründungsmitglied angehört, aber dann auch förmlich beitrug, nachdem er mit großer Mehrheit als deren Kandidat ein Landtagsmandat erringen konnte. Die neue Satzung des Bauernbundes von 1895 verpflichtete die Mandatsträger im Landtag in §3, „jederzeit und in allen Fragen im Einverständnis mit dem Bundesausschuß und Bundesvorstand“ zu handeln. Der

schriftliche Hinweis seitens der Vorsitzenden des Bayerischen Bauernbundes auf Einhaltung des §3 der Satzung gegenüber *Ratzinger* als Mandatsträger hatte dessen schnellen Austritt aus der Partei zur Folge, seine Gewissensentscheidung hatte Vorrang, darum könne er sich einer derartigen Diktatur nicht fügen.²⁵ Dennoch blieb *Ratzinger*, von der ersten Landtagsfraktion des „Bayerischen Bauernbundes“ zum Wortführer im Landtag gewählt, deren Fraktionsvorsitzender und Mitglied des Finanz-Ausschusses und später auch des Justiz-Ausschusses.²⁶ Sein politischer Standort blieb zwischen Zentrum und Bund, und dennoch war er „der tüchtigste vom Bauernbund gewählte Abgeordnete für die parlamentarische Arbeit des Bundes unentbehrlich“.²⁷ Nach seinem frühen Tod fiel in der Nachwahl das Mandat an die Zentrumsparlei.

Sein umfangreiches parlamentarisches Programm stimmte nicht immer mit dem des Bundes überein. Ohne auf Einzelheiten eingehen zu können, ist festzuhalten, was auch für seine Kapitalismus-Kritik nicht unwesentlich ist, daß er im Bewußtsein der wirklichen Notlage der Landwirtschaft durch ein starkes Protektionismus-Denken motiviert wurde. Nur als Kind und Theologiestudent hatte er jene Periode des Freihandels in Deutschland erlebt, in der auch die deutsche Landwirtschaft einen glänzenden Aufschwung verzeichnete, obwohl sich gerade in dieser Zeit für Deutschland der Wechsel von einem Agrar- zu einem Industriestaat vollzog.

Als politisch Agierender begann er in einer Zeit, in der gerade die Spekulationskonjunktur in die tiefe und harte Depression, in die Gründerkrise von 1873 umschlug, als 1876 der liberale Freihändler *Delbrück*, der bis dahin über Jahrzehnte hinweg die preußische und später die gesamtdeutsche Handelspolitik bestimmte, zurücktrat, und als *Bismarck* 1879 zum Schutze der deutschen Wirtschaft vor der Weltkonkurrenz sich zur Anwendung des Instrumentes einer Schutzzollpolitik durchrang. Es war die Zeit des Übergangs von einer freihändlerischen Politik, vom Liberalismus hin zum Protektionismus. *Ratzinger* selbst war wie sein Freund aus dem Bauernbund *Freiherr von Thünen* ein frühzeitiger Vertreter der Zollidee.²⁸

Dennoch war *Ratzinger* gegen eine einseitige Schutzzollpolitik, er trat vielmehr ein für eine internationale Regelung im Gesamtinteresse der Menschheit. Für ihn hatte der Schutzzoll primär sozialen Charakter.²⁹ Seine Vorbehalte gegenüber einem Liberalismus, wie er ihn verstand, verdeutlichen seine Ausführungen von 1881, wenn er jene falsche Freiheit anprangert, die z.B. den Boden zur „freien Ware“ erklärt und damit zu einem Spekulationsobjekt werden ließ. Gegenüber einer von ihm statistisch nachgewiesenen, weiter wachsenden, übergroßen Verschuldung des Grundbesitzes in Frankreich, Österreich und Bayern könne der Staat nicht in Gleichgültigkeit verharren.³⁰

Wie sehr sich *Georg Ratzinger* seiner persönlichen Überzeugung und damit seinem Gewissen verpflichtet fühlte, zeigt demnach sein politisch sehr wandlungsfähiges Auftreten; so konnte er sich durchaus einmal mit ultra-reaktionären, ein andermal mit sozialistischen Vorschlägen befreunden.³¹ Bezeichnend ist sein sehr wechselvolles Verhältnis zu politischen Parteien, denn er war ein Mann, der sich nicht in den engen Bahnen einer Partei zwingen ließ.³² War er als Publizist

wie als Politiker mehr ein Einzelgänger, so wird seine „außerordentlich starke Persönlichkeit mit einem ebenso starken Unabhängigkeitsdrang“ hervorgehoben. Seine politische Agitationsfähigkeit und Eloquenz mußte beeindruckend gewesen sein. Sein früher Tod war die Folge einer acht Jahre andauernden schweren Krankheit.

Auf dem Katholikentag 1876 in München

Der 32jährige Kleriker und bayerischer Landtagsabgeordneter war Hauptredner zum Thema „Die soziale Frage“ auf dem Katholikentag in München von 1876³³, wohl der erste Katholikentagsredner nach 1871, der sich systematisch mit der sozialen Frage befaßte.³⁴ Mehr als jedes andere Zeitproblem habe die soziale Frage die öffentliche Meinung bereits über 15 Jahre beschäftigt, dennoch seien die gegenwärtigen sozialen Verhältnisse erschreckend und die zukünftigen Lösungen nicht minder traurig. In scharfer Polemik wandte der junge *Ratzinger* sich gegen den Staat und den „Mammonismus“ des Großkapitals, attackierte heftig die freie Konkurrenz und den Liberalismus, alles Themen, die ihn nicht losließen und die er später in seiner Analyse zu den sittlichen Grundlagen in der Volkswirtschaft differenziert analysieren sollte. Konkret und programmatisch waren seine Anträge „die soziale allgemeine und Arbeiterlage betreffend“, die heftig in der Vollversammlung diskutiert, aber mehrfach in die Sozialausschüsse zurückverwiesen, dann aber schließlich von den Delegierten angenommen wurden.

Die auf *Ratzinger* zurückgehenden Grundsatzresolutionen setzten Verhaltensmaßstäbe für Arbeiter, Arbeitgeber, Klerus und Staat. Die arbeitende Klasse forderte man auf, den Weg der Selbsthilfe mittels einträchtigen Zusammengehens mit Berufsgenossen zu beschreiten. Die Arbeitgeber warnte man vor ausbeuterischem Eigennutz und ermahnte sie, nach Gerechtigkeit und Billigkeit, durch echtes Wohlwollen und tatkräftige Hilfe der arbeitenden Klasse beizustehen. Für den Klerus wurde die Pflicht herausgestellt, die soziale Frage zu studieren, jedwede Hilfe der arbeitenden Klasse zu gewähren und auf die Eintracht unter den verschiedenen Gesellschaftsklassen hinzuwirken. Vom Staat forderten die von der Versammlung bestätigten Anträge *Ratzingers*³⁵ flankierende Maßnahmen, die auf eine Verbesserung der Arbeiterverhältnisse abzielen, sei es durch Aufhebung neuerer sozialschädlicher Gesetze, oder sei es durch Maßnahmen wie etwa Gewährung von gesetzlichem Rechtsschutz, staatlicher Finanzhilfe, um die Not der Arbeiterschaft zu lindern, wie es Aufgabe der christlichen Nächstenliebe sei. Die staatliche Gewalt müsse die gesellschaftlichen Verhältnisse so gestalten, daß Selbsthilfe als die eigentliche Aufgabe in der Gesellschaft Erfolg haben könne. Was *Ratzinger* verlangte war, „durch Sozialreform den gesetzlich abgesicherten Raum für subsidiäres Wirken aus solidarischem Geist zu schaffen“³⁶. Es zeigt sich, daß *Ratzinger* aus seiner christlichen Verantwortung heraus schon frühzeitig die außerordentliche Bedeutung der sozialen Frage bzw. Arbeiterfrage nicht nur erkannte, sondern auch Lösungsvorschläge unterbreitete, die mehrheitsfähig waren.

Mitarbeiter der „Haider Thesen“ von 1883

Georg Ratzinger war gefragt und mit integriert in den Kreis der Vordenker in der katholisch-sozialen Bewegung in Deutschland, die eine Sozialreform als notwendig erkannten und die zu einer offensiven Sozialpolitik überleiteten, in die der praktischen Politik wie auch in die der sozialen und schließlich volkswirtschaftlichen Theoriefindung. Diese „dialektische Bewegung des katholisch sozialen Denkens von der Sozialreform zur Sozialpolitik“ vollzog sich in den achtziger Jahren des 19. Jh.,³⁷ vorangebracht durch die ‘freie Vereinigung katholischer Sozialpolitiker’³⁸ und deren ‘sozialpolitischen Komitees’, deren Mitglied auch *Ratzinger* war.

Als ein sehr wichtiges Ergebnis der Arbeiten des sozialpolitischen Komitees von 1882 sind die sozialpolitischen „Haider Thesen“, genannt nach dem Tagungsort Schloß Haid des *Fürsten Karl zu Löwenstein*, über die Handwerker-, Arbeiter- und Agrarfrage³⁹ zu werten. Diese Thesen formuliert im Jahrzehnt vor dem Erscheinen der ersten Sozialenzyklika durch Papst *Leo XXIII.* erhielten so ihre aktuelle Gewichtung, auch und zugleich weil es ähnliche katholische sozialreformerische Bewegungen in den verschiedenen europäischen Sprachregionen gab. So in der Schweiz unter Führung von Kardinal *Mermillod*, in Frankreich von *Graf de Mun*⁴⁰, in Italien von *Graf Franz Kuefstein* und im Zusammengehen der deutschen mit den österreichischen Sozialreformern von *Karl von Vogelsang*, Wien. Die „Union de Fribourg“ in der Schweiz, die „ins internationale getragene Fortsetzung“ der genannten nationalen Studienrunden unter Leitung von *Kardinal Mermillod* und dem Ehrenpräsidenten *Löwenstein*, „bereiteten materiell, teils auch ideell“ den Weg zur Abfassung der Enzyklika *Leos XIII.* ‘*Rerum Novarum*’.⁴¹ Diese hier nur angedeutete Vorgeschichte zu ‘*Rerum Novarum*’ zeigt, wie sehr diese Enzyklika in ihrer theoretischen Formulierung und in ihren für die soziale Praxis Orientierung gebenden Handlungsvorgaben letztlich auch das Ergebnis einer europaweit bestehenden sozialen Bewegung und sozialen Praxis war, die der Theorie, nun im Rahmen einer Enzyklika als für verbindlich erklärt, vorausging.

Georg Ratzinger war also mit eingebunden in diesen historischen Prozeß. Sein Hauptwerk „Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen“ erschien in erster Auflage bereit 1881, also zehn Jahre vor *Rerum Novarum*, er konnte also viel mit einbringen, und die zweite Auflage von 1895 zeigt, wie sehr er selbsterkannte Theoriedefizite anging und neue Erkenntnisse aufnahm, um der christlichen Wahrheit und Orientierung den Weg zu weisen.

Wesentliche Grundaussagen im Hauptwerk

Ratzingers Werk ist ein wichtiger Beitrag zur Überwindung des Theoriedefizits im Sozialkatholizismus des 19. Jahrhunderts. Ähnlich äußert sich *Grupp* in einer zeitnahen Buchbesprechung 1896 nach Erscheinen der 2. Auflage, wenn er feststellt, daß die Katholiken in der praktischen Sozialpolitik „ohne Zweifel allen Parteien und Konfessionen voran sind“, daß aber „die theoretisch-wissenschaftliche Behandlung der Volkswirtschaft und der sozialen Frage“ nicht

gleichen Schritt gehalten habe⁴² Er weist darauf hin, daß etwa auch *Ketteler*, *Jörg*, *Vogelsang*, *Hertling* und *Hitze* die soziale Frage wissenschaftlich angingen und die Verbindung von Theorie und Praxis erkannt hätten, dennoch gäbe es aber im katholischen Bereich nur dieses eine Lehrbuch für Volkswirtschaft; wenn es auch nicht als Lehrbuch im strengen Sinne zu werten sei. Zitiert wird *Ratzingers* 'Volkswirtschaft' später besonders zur Eigentumstheorie, zum Zinsnehmen, zu den Grundlagen einer Sozialpolitik vom katholischen Standpunkt aus, so in der Moralphilosophie von *Cathrein* wie auch sehr oft im „Lehrbuch der Nationalökonomie“ von *Heinrich Pesch*.⁴³

Der Vorteil des Werkes von *Ratzinger*, vielleicht auch das Neue, liegt darin, daß er sich nicht primär mit der wissenschaftlichen Literatur aus dem Katholischen Bereich seiner Zeit auseinandersetzt. Zwar listet er diese im Anhang auf und zitiert öfters *Hertling*, *Weiß* und *Périn*. Aber *Ratzinger* wagt in seiner volkswirtschaftlichen Begründung eine kritische Auseinandersetzung mit den Wirtschaftstheoretikern seiner Zeit: mit der historischen Schule der Nationalökonomie, mit dem Finanzwissenschaftler *Adolph Wagner*, dem Agrarwissenschaftler *Rodbertus*, mit der Wiener Grenznutzen-Schule *Karl Mengers*, mit *Gustav Schmoller* von der sog. Jüngerer Historischen Schule der Nationalökonomie,⁴⁴ mit den Klassikern der Volkswirtschaft wie *Smith*, *Ricardo* und *J. St. Mill*, mit Neoklassikern wie *Böhm-Bawerk*, *Pigou* und *Wieser* sowie den Sozialisten bzw. Kommunisten *Karl Marx* und *Lassalle*, Autoren, die er zitiert und kritisch untersucht.

Ratzinger macht sich die Kritik *K. Mengers*'s⁴⁵ an der neueren historischen Schule (*G.Schmollers*) zu eigen, für die „der Blick für das Große und Ganze verloren“ gehe; sie „häuft Spezialstudien und verliert sich in Detailmalereien“. Auch die ältere historische Schule wird von *Ratzinger* kritisiert, weil sie „einfach das bereits fertige englisch-französische System in die Geschichte hineintrug“, und er fordert eine „umfassendere Kenntnis der geschichtlichen Entwicklung“. Denn für *Ratzinger* gilt: „Der Historiker muß das Große und Ganze überblicken“, Zusammenhänge erklären, den Gründen für den Wandel und das Beständige darstellen. Darüber hinaus sollte der Historiker „die geistigen Ursachen und die wirkenden sittlichen Kräfte schildern und deren Einfluß auf die materielle Gestaltung klarlegen“. Maßgebend für *Ratzinger*, für seine „historisch-genetische Vorgehensweise“ ist, „das Werden, die allmähliche Veränderung und Ausgestaltung einzelner Institutionen zu verfolgen und jede Zeit in ihrem geistigen, sittlichen und wirtschaftlichen Leben verstehen zu lernen“. Mit der seinem Denken nahestehenden historischen Schule teilt *Ratzinger* die Kritik an der „klassischen Nationalökonomie“ seiner Zeit; deren Vertreter und die ihr folgenden Politiker machten den Fehler, daß sie den „Zusammenhang der wirtschaftlichen Entwicklung mit den religiös-sittlichen Grundlagen des Volkslebens“ außer Betracht ließen.

Was die inhaltliche Systematisierung betrifft, weisen die sieben Kapitelüberschriften in ihrer problemorientierten Formulierung auf eine Gesamtbehandlung wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Erscheinungen hin, wobei zugleich das Ziel der Abhandlung ersichtlich ist, nämlich die Volkswirtschafts- und Gesellschaftslehre in ihrem sittlichen Kontext zur Darstellung zu bringen. Das erste Kapitel mit dem Titel „Wirtschaft und Sittlichkeit“, neu in der 2. Auflage, klärt

vorweg jene Grundprinzipien, insofern sie für die weitere Beurteilung der volkswirtschaftlichen, gesellschaftspolitischen und sozialetischen Aussagen von Gewicht sind und arbeiten neue wissenschaftliche Erkenntnisse, speziell die wirtschaftswissenschaftlicher Autoren, mit ein.

Die restlichen sechs Kapitel sind auf speziellere Fragestellungen orientiert. So werden in dem zweiten Kapitel unter dem Titel „Armut und Reichtum“ bestimmte Zielfunktionen der Wirtschaftspolitik angesprochen, wie z.B. allgemeiner Wohlstand, soziale Gerechtigkeit, Ausgleich zwischen arm und reich. Die Kapitel drei und vier, „Eigentum und Kommunismus“ und „Arbeit und Kapital“ bilden insofern eine Einheit, als sie von den drei Produktionsfaktoren Natur, Arbeit und Kapital handeln. Im dritten Kapitel wird eingehend zur Frage des Privateigentums an Grund und Boden Stellung bezogen. Der liberalen und sozialistischen Theorie wird eine differenzierende christliche Auffassung gegenübergestellt. Neben der malthusianischen Populationstheorie wird eingehend die klassische Theorie vom Wert und vom Arbeitsertrag behandelt. Das vierte Kapitel schildert zunächst die verschiedenen historischen Formen von Arbeitsverhältnissen, ausgehend von der Antike über das Mittelalter bis hin zum neunzehnten Jahrhundert. Dabei wird eine Wertung der Arbeit aus christlicher Sicht gegeben. Eingehend wird das Verhältnis zwischen dem Arbeiter und dem Kapitalisten analysiert. Einerseits steht die Frage im Mittelpunkt, wie die Arbeit vor Ausbeutung zu schützen sei, andererseits wird die kapitalistische Produktionsweise, wie insbesondere das Profitstreben des Kapitalisten, kritisch erörtert. Das „eherne Lohngesetz“ und das System der freien Konkurrenz erfahren vor dem Hintergrund der tatsächlichen Verhältnisse in Wirtschaft und Gesellschaft, also im Zeichen des ‘Industrialismus’, eine eigenständige kritische Interpretation. Mit dem Ziel, die Mängel des kapitalistischen Systems zu überwinden, wird insbesondere über die Genossenschaftsidee gehandelt.

Das fünfte Kapitel „Wucher und Zins“ könnte man auch moderner mit ‘Geld und Kredit’ überschreiben, insofern als hier ein volkswirtschaftliches Instrument der Ordnungspolitik behandelt wird. Dennoch werden Zins, Darlehen und Kredit nicht wertneutral als Mechanismen einer Geld- und Kapitalwirtschaft gesehen, sondern kritisch in ihrer Beziehung zu einem „christlichen Erwerbssystem“. Beginnend mit Ausführungen über den Begriff des Wuchers wird in diesem Kapitel in breiter Darstellung entwicklungsgeschichtlich zur Berechtigung des Zinsnehmens Stellung genommen. Ferner wird u.a. eingegangen auf die Mehrwertproblematik analog zu *Karl Marx* und die Frage einer gerechten Verteilung des Arbeitsgewinnes, wie auch auf die Problematik von Spekulationsgeschäften und Konjunkturkrisen.

Die beiden letzten Kapitel sechs und sieben „Theorie und Praxis“ und „Cultur und Civilisation“, die zusammen an Umfang weit über ein Drittel des Buches ausmachen, behandeln eine sehr umfangreiche Palette von Problemstellungen. Es seien hier nur einige Themen, zum Teil in vorausgehenden Kapiteln schon angesprochen, wegen ihrer Vielfältigkeit und Unterschiedlichkeit aufgezählt. So wird im sechsten Kapitel eingegangen auf das Verhältnis von politischer Ökonomie und christlicher Lehre, Stellung bezogen zum Sozialismus und Kommu-

nismus und zur liberalen Wirtschaftstheorie. Die Agrarfrage steht über weite Passagen des Kapitels im Mittelpunkt der Erörterung. Ferner wird gehandelt über die Währungsfrage und Mittelstandspolitik, über die Reform der Aktiengesellschaft, über den Militarismus, über die Börsenproblematik aktuell und generell, über die Handwerker- und Bildungsfrage, über die Frage, ob eine Staatswirtschaft vorzuziehen sei, über die Ausgestaltung des Unternehmungswesens, des Versicherungswesens bis hin zu Fragen einer christlichen Sozialpolitik. Quasi in einem Exkurs wird speziell die Armenpflege und die Frauenfrage am Ende des Kapitels behandelt. Das siebte Kapitel soll entsprechend der Absicht des Verfassers „die volle, umfassende christliche Weltanschauung und einheitliche Lebensauffassung“ dem Leser bieten. Hier geht es um die Frage: Was ist Fortschritt, was sind Naturgesetze, was Sittengesetze, was die Ursachen der Irreligiosität? Eingehend wird die Auseinandersetzung mit dem Darwinismus und der malthusianischen Bevölkerungstheorie geführt. Schließlich werden Aussagen gemacht zur Individualität des Menschen und zur Solidarität des Menschengeschlechts, zum Klassenkampf, zur Humanität und zur christlichen Nächstenliebe.

Schlußbemerkung

Diese große Palette von Themen umschreibt nicht nur die Inhalte einer Wirtschaftsethik im heutigen Sinne, sondern mündet ein in eine Gesellschaftslehre aus christlicher Sicht. Auf der Suche nach Wahrheit und Erkenntnis hat *Ratzinger* gegenüber der 1. Auflage erkennen müssen, daß eine christliche Gesellschaftslehre zu ihrem besseren Verständnis der Offenlegung wirtschaftstheoretischer Zusammenhänge und Axiome bedarf, um menschliches Handeln in die richtige Richtung, die dem Menschen als Christen gerecht wird, zu lenken. Deshalb formuliert er eingangs in der 2. Auflage ein neues Kapitel über „Wirtschaft und Sittlichkeit“, um deren innere Kohärenz besser orten zu können. Gewiß ist die Argumentation *Ratzingers* in seiner Volkswirtschaftslehre oft sehr zeitgebunden und die ‘historisch-genetische’ Methode nicht immer die geeignete, aber seine Antworten sind, volkswirtschaftlich und sozialetisch kontrovers formuliert, richtungweisend, nicht bloß interessant; sie fordern heraus, den eigenen Standpunkt zu überdenken. Insofern hat eine derartige Retrospektive an Aktualität nichts eingebüßt, und dies erst recht in der gegenwärtigen, oft polemisch und populistisch vorgetragenen Kritik am Kapitalismus.

Abschließend sei im Anklang an *Georg Ratzingers* Wirtschaftsethik eine bemerkenswerte Äußerung seines Großneffen *Joseph Cardinal Ratzinger* zitiert, der in einem Vortrag zum Thema „Marktwirtschaft und Ethik“ bei einem Symposium im Vatikan 1985 ausführte: „Eine Moral, die ... die Sachkenntnis der Wirtschaftsgesetze überspringen zu können meint, ist nicht Moral, sondern Moralismus, also das Gegenteil von Moral. Eine Sachlichkeit, die ohne das Ethos auszukommen meint, ist Verkennung der Wirklichkeit des Menschen und damit Unsachlichkeit. Wir brauchen heute ein Höchstmaß an wirtschaftlichem Sachverstand, aber auch ein Höchstmaß an Ethos, damit der wirtschaftliche Sachverstand in den Dienst der richtigen Ziele tritt und seine Erkenntnis politisch vollziehbar und sozial tragbar wird.“⁴⁶

Anmerkungen

- 1) Anzumerken ist, daß der Verf. bereits eine wissenschaftliche Analyse zum Thema „Christliche Kritik am ‚Kapitalismus‘ nach Georg Ratzingers Hauptwerk ‚Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen‘“ erarbeitet hat. Sie liegt als Diplomarbeit im Fachbereich Theologie der Universität München vor (Referent: Prof. Dr. Joachim Giers, Ordinarius für Christliche Soziallehre und Religionssoziologie). Eine Dissertationsarbeit zum Thema „Christliche Kritik an Kapitalismus und Sozialismus im Hauptwerk Georg Ratzingers“ ist in fortgeschrittener Bearbeitung.
- 2) vgl. Nikolaus Piper: Unter Heuschrecken. Hundert Jahre deutsche Kritik am Kapitalismus. In: Süddeutsche Zeitung Nr. 94/15, 25.04. 2005.
- 3) Rainer Hank: Märkte lernen besser als Staaten. In: Frankfurter Allgemeinen Zeitung Nr. 8/13, 10.01.2004.
- 4) Centesimus Annus (CA) Nr.34.1.
- 5) CA Nr. 42.2.
- 6) G. Ratzinger: Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen, Freiburg ²1895, 94.
- 7) ebd. 91, indem er die Kirchenväter Salvian, Ambrosius und Chrysostomus zitiert, verweist Ratzinger darauf, man müsse sich „in die wirtschaftliche Lage denken, in welcher die Kirchenväter wirkten“.
- 8) ebd. 80, Augustinus Zitat in der Anmerkung: Enarratio in Ps. 98 (Migne IV,1261): Quia lege quadam civitas continetur, *lex ipsa eorum caritas est*.
- 9) ebd. 80.
- 10) ebd. 5 f.
- 11) Papst Benedikt XVI in: L'Osservatore Romano (dt.) vom 29.04.2005, Nr.17,3.
- 12) vgl. Georg Ratzinger a.a.O., Vorrede X.
- 13) vgl. ebd. 89, 92.
- 14) vgl. ebd. 8.
- 15) vgl. Peter Seewald: Weise, weiser geht's nicht. Der Journalist Peter Seewald berichtet für Focus, wie die Begegnung mit Kardinal Ratzinger sein Leben veränderte, in Focus Nr.17,32-34, 33 (April 2005).
- 16) vgl. Schematismus der Geistlichkeit des Erzbistums München und Freising, 1872.
- 17) vgl. Ludwig Fränkel: Georg Ratzinger, in: Biographisches Jahrbuch und Deutscher Nekrolog, Hrsg. Anton Bettleheim, Berlin 1900, IV (1899) 246 f.
- 18) vgl. ebd. 246; vgl. Karl Bosl, Hrsg.: Bosls Bayerische Biographie, 1000 Persönlichkeiten aus 15 Jahrhunderten, Regensburg 1988.
- 19) vgl. Fränkel, a.a.O. 247.
- 20) vgl. etwa Georg Ratzinger: Zur älteren Kirchengeschichte Bayerns. In: Historisch-politische Blätter (HPBl) für das katholische Deutschland, Hrsg. Edmund Jörg und Franz Binder, 109. Band, München 1892, 565-675.
- 21) Georg Ratzinger: Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freiburg 1869, 2. umgearbeitete Auflage 1884.
- 22) Georg Ratzinger: Die Erhaltung des Bauernstandes. Ein Reformprogramm des Hochseligen Grafen Ludwig von Arco-Zinneberg, Freiburg 1885.
- 23) vgl. Rudolf Greß: Ratzinger. In: StL (5) IV (1931) 554.
- 24) vgl. Fränkel, a. a. O. 247, Sammlung seiner historischen und geschichtlich-ökonomischen Untersuchungen von Albertus Bohemus, Kleriker und Geschichtsschreiber, Passau, zusammengestellt.

- 25) vgl. A. Hundhammer: Geschichte des Bayerischen Bauernbundes, München 1924, 33, 43-46.
- 26) vgl. Archiv BayL. Repertorium 1893-1894, I. Session des XXXII Landtags München 1895, Bd. 33, Ratzinger, 367-370.
- 27) vgl. Hundhammer a.a.O. 63, 88.
- 28) vgl. ebd. 3
- 29) vgl. G. Ratzinger: Volkswirtschaft, a. a. O. 387.
- 30) vgl. ebd. 328 ff.
- 31) vgl. Fränkel a. a. O. 247.
- 32) vgl. Greß a. a. O. 552.
- 33) vgl. Verhandlungen der XXIV. katholischen. Generalversammlung Deutschlands zu München 1876, 306-319.
- 34) vgl. Baldur H. A. Hermans: Das Problem der Sozialpolitik und Sozialreform auf den Deutschen Katholikentagen von 1848 bis 1891. Ein Beitrag zur Geschichte der katholisch-sozialen Bewegung, Bonn 1972, 392 f.
- 35) vgl. Ephrem Filthaut: Deutsche Katholikentage 1848-1958 und Soziale Frage, Essen 1960, 67 ff.
- 36) vgl. Hermans a. a. O. 392.
- 37) vgl. August M Knoll: Der soziale Gedanke im modernen Katholizismus, I. Bd. Von der Romantik bis Rerum novarum, Wien-Leipzig 1932, 76; vgl. Karl-Heinz Gorges: Der christlich geführte Industriebetrieb im 19. Jahrhundert und das Modell Villeroy & Boch, Stuttgart 1989, 17.
- 38) vgl. Knoll a. a. O. 112: die 'freie Vereinigung' war „geistig vorbereitet von P. Albert Maria Weiß O.P., grundsätzlich getragen von Karl von Vogelsang, und präsiert und organisiert von Karl Fürst zu Löwenstein“; Löwenstein war auch mit der Bildung des 'sozialpolitischem Komitees', beauftragt, gemäß Beschluß der Generalversammlung der deutschen Katholiken von 1882 in Frankfurt.
- 39) vgl. Hermans a. a. o. 493.
- 40) vgl. Gorges a. a. O. 218.
- 41) vgl. Knoll a. a. O. 114 f.; besonders Helmut Sorgenfrei: Die geistesgeschichtlichen Hintergründe der Sozialenzyklika „Rerum novarum“, Heidelberg, Löwen 1970.
- 42) vgl. G. Grupp: Theorie der Volkswirtschaft. In: HPBl München 117 (1896) 871.
- 43) Victor Cathrein zitiert Ratzingers Werk mehrfach in seiner zweibändigen „Moralphilosophie“ (Freiburg 1899); noch zahlreicher sind die Zitate bei Heinrich Pesch in seinem fünfbandigen „Lehrbuch der Nationalökonomie“ (Freiburg 1904).
- 44) vgl. Wolfgang Zorn: Staatliche Wirtschaft- und Sozialpolitik u. öffentliche Finanzen, 1800-1970, in: Handbuch der Deutschen Wirtschafts- und Sozialgeschichte (HdbdtWSG), Stuttgart 1976, 2,154.
- 45) vgl. Georg Ratzinger: Volkswirtschaft, a. a. O. IX.
- 46) Joseph Kardinal Ratzinger: Einführungsvortrag zum Symposium „Kirche und Wirtschaft in Verantwortung für die Zukunft der Weltwirtschaft“, Vatikanstadt/Rom, 21.-24. Nov. 1985.

Dr. Karl-Heinz Gorges, diplomierter Volkswirt und Theologe, arbeitet in Trier.

Johannes Schwarte

Der Papst und „seine“ Jugendlichen

Über die tieferen Gründe einer Faszination

Zu den erstaunlichsten Phänomenen des staunenswerten Pontifikats *Johannes Pauls II.* gehört die Faszination, die dieser Papst auf viele junge Menschen ausübte, und dies insbesondere in der Spätphase seines Pontifikats, in der er krank und gebrechlich war. Die von diesem kranken und altersgebrechlichen Papst faszinierten Jugendlichen beurteilten die Frage seiner „Amtsfähigkeit“ offenkundig völlig anders als diejenigen, die meinten, er könne und dürfe sein Papstamt nicht mehr ausüben. Ihre Faszination schien mit der zunehmenden Hinfälligkeit des Papstes zu wachsen: „Bleibe doch noch“, skandierten sie, wenn sich der schwache Papst zurückziehen wollte. Und in seiner Sterbestunde formten sie auf dem Petersplatz aus Teelichtern den Schriftzug „Siamo con te“ – „Wir sind mit dir“, ausgerichtet auf die beiden erleuchteten Fenster des Päpstlichen Palastes. Nach seinem Tod charakterisierte ein Presseartikel dieses Verhältnis zwischen *Johannes Paul II.* und „seinen“ Jugendlichen mit erstauntem Unterton so: „Ein Idol von 84 Jahren: krank, gelähmt zuletzt und zudem Vertreter einer Welt, die Jugendlichen normalerweise eher verdächtig ist, der Welt der Autoritäten, der Mächtigen, derjenigen, die für die Jungen oft kein Ohr und kein Auge haben.“¹

Eine Analyse der Gründe für diese Faszination junger Menschen in einer von anthropologischen, insbesondere von sozialisationstheoretischen Erkenntnissen bestimmten Perspektive ist erhellend. Denn sie kann zu Erkenntnissen über die Situation junger Menschen heute verhelfen und darüber hinaus Aufschluß bieten über die Gründe der Orientierungsunsicherheit vieler Menschen in unserer Gegenwart. Zum Einstieg seien zunächst einige Äußerungen von jungen Menschen zu den Gründen für ihre Papst-Verehrung zitiert. Auf die Frage, was dieser Papst für die Jugendlichen getan habe, antwortete ein Mädchen: „Es ist ganz einfach, er hat uns Jugendliche geliebt. Er war offen für uns, für die Jugend der Welt.“ Und ein anderes Mädchen ergänzte: „Unsere Sprechchöre auf den Weltjugendtreffen haben ihn nicht gestört, im Gegenteil, sie haben ihn begeistert.“ Eine junge Frau, „so alt wie der Papst“, wie sie lachend sagte und damit ihr Geburtsjahr 1978 umschrieb, äußerte sich so: „Er hat sich nicht im Vatikan verschanzt, er war völlig anders als andere Päpste.“ Andrea, ein 23jähriger Pfadfinder aus Norditalien, erklärte: „Er war ein Vater für uns, ein Bruder, Freund für uns alle“, und fuhr fort: „Der Papst war ein Pastor im besten Sinne, ein Hirte. Schauen Sie uns an – solche Freundschaften sind sein Werk, sein Vermächtnis, das ihn überleben wird.“ Sein Freund Fabricio aus Turin äußerte: „Sein Tod ist wie der eines Vaters. Ein Vater ist nicht zu ersetzen. Aber wenn er so leiden mußte wie Wojtyła, ist man irgendwie froh, wenn er erlöst wird.“²

Äußerungen wie diese waren immer wieder zu hören. Faßt man ihre Kernaussagen zusammen, so kristallisieren sich in der Hauptsache zwei Argumente heraus. (1) *Johannes Paul II.* war für „seine“ Jugendlichen wie ein liebender Vater, der sich seinen Kindern zuwendet, der Zeit für sie hat, sie anhört und sie ernst nimmt. (2) Der Papst war für sie so etwas wie ein sicherer Hort in orientierungsloser Zeit, ein ruhender Pol, ein Fels in der Brandung. Nach den Aussagen vieler Jugendlicher war es nicht in erster Linie seine Frömmigkeit, und noch weniger waren es einzelne Aspekte seiner moralischen Lehrverkündigung, die sie an ihm faszinierend fanden, sondern es war seine Festigkeit, die sie auch dann noch bewunderten, wenn sie ihm „in der Sache“ nicht vorbehaltlos folgten.

Zur Bedeutung der Weltjugendtage

Von herausragender Bedeutung waren die Weltjugendtage. Sie waren jeweils Feste der Begegnung des Papstes mit „seinen“ Jugendlichen. Zu ihrem Ursprung hat *Johannes Paul II.* erklärt: „Niemand hat die Weltjugendtage erfunden. Die Jugendlichen selbst haben sie geschaffen.“ Erstmals lädt er 1983 zu einem Jungentreffen nach Rom ein aus Anlaß des außerordentlichen „Heiligen Jahres der Erlösung“ (das an die 1950. Wiederkehr des Todesjahres Jesu Christi erinnern sollte). 1984 folgen mehr als 300.000 junge Menschen aus aller Welt der Einladung des Papstes, zu einem „Internationalen Jubiläum der Jugend“ am Palmsonntag nach Rom zu kommen. Die Resonanz ist überwältigend. „Welch großartiges Schauspiel bietet auf dieser Bühne eure heutige Versammlung“, ruft der Papst den Jugendlichen auf dem Petersplatz zu und fragt: „Wer hat behauptet, die heutige Jugend habe den Sinn für die Werte verloren? Stimmt es wirklich, daß man nicht auf sie zählen kann?“

Diese für den Papst erfreuliche Erfahrung läßt in ihm den Plan reifen, aus den Jungentreffen eine Dauereinrichtung zu machen. Als die Vereinten Nationen für 1985 ein „Jahr der Jugend“ ausrufen, greift der Papst diese Initiative auf und lädt zu einem weiteren Jungentreffen nach Rom ein. Über 250.000 Jugendliche folgen der Einladung des Papstes, am Palmsonntag 1985 nach Rom zu kommen. In einem eigenen Schreiben an die Jugend appelliert er insbesondere an ihre Verantwortung für die Zukunft: „Für diese Gegenwart in ihrer vielfältigen Form und Ausrichtung sind vor allem die Erwachsenen verantwortlich. Euch kommt die Verantwortung zu für das, was eines Tages mit euch zusammen Gegenwart werden wird und zur Zeit noch Zukunft ist.“

Eine Woche nach dem Jungentreffen von 1985 kündigt der Papst in seiner Osterbotschaft überraschend die dauerhafte Einrichtung der Weltjugendtage an. Damit beginnt die ungewöhnliche Erfolgsgeschichte der Weltjugendtage, die der Welt jeweils eindrucksvoll vor Augen führten, wie dieser Papst junge Menschen faszinierte und begeisterte. Am Palmsonntag 1986 wird offiziell der erste Weltjugendtag in Rom gefeiert, 1987 trifft sich die Jugend der Welt in Buenos Aires (Argentinien). Fortan finden im zwei- bis dreijährigen Abstand zentrale Weltjugendtage statt und in den Jahren dazwischen jeweils am Palmsonntag Weltjugendtage auf Diözesanebene. – In Buenos Aires (1987) erklärt *Johannes Paul II.*

vor einer Million Jugendlicher: „Ich möchte vor euch wiederholen, was ich euch vom ersten Tag meines Pontifikats an gesagt habe: daß ihr die Hoffnung des Papstes, die Hoffnung der Kirche seid.“ Und er fordert die Jugendlichen auf, an der Welt mitzubauen: „So baut ihr die Zivilisation des Lebens und der Wahrheit, der Freiheit und der Gerechtigkeit, der Liebe, der Versöhnung und des Friedens.“

Unter dem Eindruck dieser Erfahrungen widmet der Papst in seinem Apostolischen Schreiben „Christi fideles laici“ vom 30. Dezember 1988 über die Laien auch ein Kapitel der Jugend: „Die Kirche hat der Jugend viel zu sagen, und die Jugend hat der Kirche viel zu sagen. Dieser gegenseitige Dialog muß offenherzig, klar und mutig sein. Er fördert die Begegnung und den Austausch zwischen den Generationen und wird für Kirche und Gesellschaft Quelle des Reichtums und des Jungseins.“ – Im folgenden Jahr 1989 pilgern rund 600.000 Jugendliche ins spanische Santiago de Compostela. *Johannes Paul II.* fragt sie: „Warum seid ihr hier, junge Menschen der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts? Spürt ihr nicht auch in euch den Geist dieser Welt?“ – 1991 kommen 1,5 Millionen Teilnehmer zum Weltjugendtag in das polnische Tschenstochau. Nach dem Fall des „Eisernen Vorhangs“ ist das die erste Chance für Jugendliche aus dem Osten Europas, ungehindert an diesem Ereignis teilzunehmen. „Auf euch, Jugendliche aus dem europäischen Osten und Westen, zählt der alte Kontinent beim Aufbau jenes ‚gemeinsamen Hauses‘, von dem wir uns eine Zukunft der Solidarität und des Friedens erwarten“, ruft ihnen der Papst mit Blick auf die künftigen Aufgaben im „gemeinsamen Haus Europa“ zu und fügt hinzu: „Zum Wohl der kommenden Generation wird es notwendig sein, daß sich das neue Europa auf dem Fundament jener geistigen Werte aufbaut, die den innersten Kern seiner kulturellen Überlieferung ausmachen.“

1993 trifft eine halbe Million Jugendlicher mit *Johannes Paul II.* im amerikanischen Denver zusammen. „Erstt nicht euer Gewissen!“, ruft er dort den Jugendlichen zu. „Das Gewissen ist das eigentliche Herz und Heiligtum einer Person, wo wir mit Gott allein sind [...]. Habt keine Angst, auf die Straßen und in die Öffentlichkeit zu gehen [...]. Das ist nicht die Zeit, sich des Evangeliums zu schämen.“ – Die größte Menschenansammlung aller Zeiten findet 1995 beim Weltjugendtag in Manila (Philippinen) statt: Vier Millionen junge Menschen jubeln dem Papst zu, der an die Mitmenschlichkeit erinnert: „Seid ihr fähig, euch selber, eure Zeit, eure Kräfte und euer Talent zum Wohl der anderen hinzuschicken? Seid ihr zur Liebe fähig? Wenn ihr es seid, können sich Kirche und Gesellschaft große Dinge von einem jeden von euch erwarten.“ – Zum Weltjugendtag in Paris 1997 finden sich rund eine Million junge Menschen zusammen. *Johannes Paul II.* fordert sie zu einem lebendigen Glauben auf: „Euer Weg ist nicht hier zu Ende. Die Zeit bleibt nicht heute stehen. Geht hinaus auf die Straßen der Welt, auf die Straßen der Menschheit, und bleibt vereint in der Kirche Christi!“

Das Jubiläumsjahr 2000 wird auch zum Jubeljahr der Weltjugendtage. Im Hintergrund beginnen bereits die ersten Gespräche, im Laufe der kommenden Jahre den Weltjugendtag nach Deutschland zu holen, ins Ursprungsland der Reformation. Der Papst ruft den Jugendlichen zu: „Meine Gedanken wandern zu den

Jugendlichen anderer Kirchen [...], die an diesem Abend [...] hier sind: Der Welttag sei eine weitere Gelegenheit, um einander kennen zu lernen und gemeinsam den Geist des Herrn um das Geschenk der vollen Einheit unter allen Christen zu bitten!“ – Zwei Jahre später (2002) versammeln sich in Toronto (Kanada) rund 800.000 junge Menschen. Der Papst bittet die Jugend, an der Zukunft der ganzen Menschheit mitzubauen, und fügt hinzu: „In der beeindruckenden Kathedrale von Köln werden die Heiligen Drei Könige verehrt, die Weisen aus dem Morgenland, die sich vom Stern leiten ließen, der sie zu Christus führte. Euer Pilgerweg nach Köln beginnt heute. Christus erwartet euch dort zur Feier des XX. Weltjugendtags.“³

Das Weltjugendtagsbüro in Köln hat seine Vorbereitungen durch den Tod *Johannes Pauls II.* nicht unterbrochen. „Es ist unvorstellbar, daß der neue Papst die Chance nicht wahrnimmt, die Jugendlichen aus aller Welt beim Weltjugendtag zu treffen“, erklärte Prälat *Heiner Koch*, der Generalsekretär des XX. Weltjugendtags in Köln. Man werde alles dafür tun, „daß der Weltjugendtag für den Nachfolger Johannes Pauls II. ein großartiges Portal in sein Pontifikat wird.“⁴ – Bereits am Tag nach seiner Wahl hat der neue Papst *Benedikt XVI.* seine Teilnahme angekündigt.

Gründe für die jugendliche Faszination

Johannes Paul II. verkörperte für „seine“ Jugendlichen väterliche Autorität und Orientierungssicherheit. Man kann es auch so sehen, daß er in den Augen „seiner“ Jugendlichen ihren Mangel an Begegnungen mit Autorität sowie an Orientierungssicherheit ausgeglichen hat. Gäbe es diesen Mangel nicht, so hätte es vermutlich auch die Faszination in diesem Ausmaß nicht gegeben. „Seine“ Jugendlichen haben diesen Mangel gespürt, deutlicher als jene Erwachsenen (vor allem auch in Deutschland), denen gerade die von den Jugendlichen bewunderte Festigkeit des Papstes in moralischen Fragen ein Stein des Anstoßes war. Es schien, als ob diese Jugendlichen die Festigkeit dieses Papstes, seine Unbeugsamkeit in mancher Hinsicht, um so mehr bewunderten, je größer der Kontrast zu seiner körperlichen Verfassung wurde: Die Unbeugsamkeit des gebeugten Papstes habe die Jugendlichen besonders beeindruckt, so formulierte es ein Kommentator am Tag der Beisetzungsfeierlichkeiten für den Papst.

So macht das ungewöhnliche Verhältnis zwischen *Johannes Paul II.* und „seinen“ Jugendlichen auf einen Mangel aufmerksam, der in gesellschaftskritischen Analysen der jüngeren Zeit häufiger konstatiert worden ist, aber selten so überdeutlich wurde wie angesichts dieses Verhältnisses, dieses offenen Eingeständnisses junger – und durchaus nicht unkritischer – Menschen, wie sehr sie nach Autorität und Orientierung verlangen. An diesem Befund dürfen Gesellschaftskritiker, Erziehungswissenschaftler, Politiker und all diejenigen, die sich Gedanken über die Zukunft unserer Gesellschaft machen, nicht unbeachtet vorübergehen.

Väterlichkeit, Autorität, Orientierungssicherheit und Glaubwürdigkeit, jene Merkmale, die *Johannes Paul II.* so überzeugend verkörperte, sind nach den

Erkenntnissen der Humanwissenschaften für das Gelingen der Persönlichkeitsentwicklung junger Menschen von grundlegender Bedeutung. Dies hat unsere Gesellschaft einige Jahrzehnte lang weitgehend vergessen. Teilweise wurde eine systematische Demontage dieser Voraussetzungen einer gelingenden Persönlichkeitsentwicklung betrieben. Die Propagandisten „antiautoritärer Erziehung“ erklärten sie für nicht mehr zeitgemäß. Eine der Folgen dieser Demontage besteht in einer ständigen Zunahme von gravierenden Persönlichkeitsentwicklungsstörungen bei Kindern und Jugendlichen.

Gleichzeitig nehmen andere Angehörige derselben Geburtsjahrgänge weite Reisen auf sich, um dem Papst zu begegnen und in ihm jene Eigenschaften zu erleben, die sie in ihrer Gesellschaft vermissen. Diese „Papstbegeisterten“ signalisieren anthropologische Urbedürfnisse, die nicht hinreichend befriedigt werden. Sie halten ihren Gesellschaften, in denen sich ihre Sozialisation und Persönlichkeitsentwicklung vollzog, den Spiegel vor, indem sie auf Versäumnisse aufmerksam machen. Darüber hinaus bestätigen sie durch ihr Verhalten wichtige Erkenntnisse der Humanwissenschaften, die bis heute nicht die erforderliche Beachtung gefunden haben. Es lohnt sich, solche Einsichten im Hinblick auf die Bedingungen einer gelingenden Persönlichkeitsentwicklung unter Verweis auf das Phänomen der Faszination vieler Jugendlicher durch *Johannes Paul II.* erneut in Erinnerung zu rufen. Sie seien hier zunächst thesenartig formuliert:

- Junge Menschen haben ein Urbedürfnis nach Autorität.
- Junge Menschen sind auf Orientierungsvorgaben angewiesen, um ihren eigenen Weg durchs Leben relativ sicher finden zu können.
- Junge Menschen suchen sich Vorbilder, von denen sie „ablesen“ können, wie Leben geht und gelingen kann, und die sich ihnen zur Nachahmung empfehlen.
- Das Vorbild animiert junge Menschen um so mehr zur Nachahmung, je überzeugender und glaubwürdiger es ist.

Zur Bedeutung von Autorität

Der Grundirrtum aller Autoritätsfeinde ist anthropologischer Natur. Er besteht in einer Fehleinschätzung menschlicher Möglichkeiten im Hinblick auf den Status der Autonomie. Dieser Inbegriff einer gelungenen Persönlichkeitsentwicklung im Sinn weitgehender innerer Unabhängigkeit im Denken und Urteilen wird der Autorität oft irrtümlich entgegengesetzt: Danach wäre ein Mensch *entweder* auf Autoritäten fixiert und damit innerlich unfrei, weil abhängig im Denken und Urteilen – *oder* er wäre autonom und damit imstande, eigenständig zu denken und zu urteilen. Eine solche Entgegensetzung von Autorität und Autonomie verkennt die Voraussetzungen, unter denen der Mensch wirkliche Autonomie erlangen kann. Er kann sie gerade *nicht* erlangen, indem er sich jeder Autorität kategorisch verweigert und sich auch als junger Mensch „von niemandem etwas sagen läßt“ (wie manche uneinsichtige Eltern ihren Kindern als Maxime mit auf den Lebensweg geben), sondern er wird diesen Status nur dann erlangen, wenn er sich in der entscheidenden Phase seiner Persönlichkeitsentwicklung – das ist die Phase der Adoleszenz – von wirklichen Autoritäten, die „etwas zu sagen

haben“, bereitwillig „etwas sagen läßt“. Es geht hier um ein anthropologisches Paradox, das sich so formulieren läßt: Nur derjenige Mensch wird im weiteren Verlauf seines Lebens weitestgehend auf Autoritäten verzichten und „selbst denken“ können, der in seiner Jugend bereit war, auf wirkliche Autoritäten zu hören und sich von ihnen „etwas sagen zu lassen“.

Der Philosoph *Karl Jaspers* hat dieses „Autoritätsparadox“ besonders eindrucksvoll formuliert, indem er Autorität als unabdingbare Voraussetzung für die Erlangung von Autonomie bezeichnete. Die folgenden Sätze klingen vielen Zeitgenossen sicherlich schrill in den Ohren: „Der Mensch kann jederzeit nur leben unter Autorität. Die Täuschung, frei von aller Autorität zu sein, läßt in den absurdsten und vernichtendsten Gehorsam stürzen. Der Anspruch einer total freien Meinung jedes Einzelnen macht dumm und bewirkt irgendeine totale Unterwerfung. Der Mensch hat nur die Wahl, welche Autorität er zu ergreifen vermag, das heißt welcher Gehalt ihm der Grund seines Lebens wird. Es gibt keinen Standpunkt, von dem aus alle Autorität zu überblicken wäre, als ob man außerhalb stehe. Außerhalb stehen bedeutet: im Nichts stehen und blind sein.“⁵

Natürlich plädiert *Jaspers* mit diesen Sätzen nicht für eine unkritische Unterwerfung unter die erstbeste „Autorität“, die sich anbietet. Vielmehr legt er dar, daß die Wahl der Autorität ein Akt der bewußten Entscheidung nach einem Prozeß der Läuterung sein sollte. „Die Wahl der Autorität geschieht nicht durch Absicht, sondern durch Bewußtwerdung und Läuterung der Autorität, in der ich faktisch schon lebe, durch Erwecken der verschleierte Autorität, der Erinnerung des Grundes, aus dem ich bin. Ich kann diesen Grund nicht tief genug suchen, wenn ich mich vergewissere, was mir unbedingt gilt.“⁶

Die grundlegende Bedeutung von Autorität für die Erziehung und Persönlichkeitsentwicklung wird in den folgenden Sätzen verdeutlicht: „Freiheit, die wurde, indem sie Autorität ergriff, kann sich dann der Autorität (in bestimmten Erscheinungen) erwehren. Durch Autorität zu sich gekommen wächst der Einzelne aus der Autorität heraus. Es wird die Grenzvorstellung des Menschen möglich, der, reif geworden, ganz auf sich steht, des stets erinnernden, nichts vergessenden, aus tiefstem Ursprung lebenden Menschen, der doch in weitester Sicht entscheidungsgewiß zu handeln und tätig zu werden vermag, und der auf dem Grund der Autorität, die ihn hervorbrachte, sich selbst treu ist. In seiner Entwicklung braucht er den Halt; er lebte aus der Ehrfurcht und durch Bindungen; er stützte sich auf Entscheidungen anderer für ihn dort, wo er noch nicht aus eigenem Ursprung selbst entscheiden konnte. In der Stufenfolge der Befreiung erwuchs ihm der Ursprung im eigenen Innern zu entschiedener Kraft und Helligkeit, bis er mit voller Bestimmtheit in sich die Wahrheit hörte, die er nun in Freiheit selbst ergriffen auch gegen die von außen fordernde Autorität. Freiheit ist ihm die selbst ergriffene Notwendigkeit des Wahren geworden, Willkür überwunden; die Autorität ist in seinem Inneren die Transzendenz, die durch sein Selbstsein spricht.“⁷

Dabei war sich *Jaspers* der Autoritätskrise bereits zu seiner Zeit sehr wohl bewußt. Seine Ausführungen erklären sich somit nicht aus Realitätsblindheit, sondern aus seiner Überzeugung, daß die Autoritätskrise nicht einfach durch Ver-

zicht auf Autorität zu überwinden ist, sondern daß es darum gehen muß, Autoritäten „neuen Ursprungs“ zu suchen und zu schaffen, die der vorherrschenden „Universalkritik“ standhalten können. Denn die Autoritätskrise ist nach ihm entscheidend dadurch verursacht worden, daß die früheren Autoritätsformen bzw. -quellen dem „Feuer der Kritik“ des 19. Jahrhunderts nicht standhielten. Zuvor war Autorität nach *Jaspers* eine Form von „Bindung in Vertrauen; sie gab das Gesetz für Ungewißheit und verband den Einzelnen mit dem Seinsbewußtsein“. Diese Form schmolz im 19. Jahrhundert „im Feuer der Kritik“ endgültig dahin.

Damit sind zwei wichtige Einsichten formuliert: (1) Bindung an Autorität ist eine unabdingbare Voraussetzung dafür, daß der Mensch zur Autonomie gelangt. (2) Frühere Möglichkeiten der „Bindung in Vertrauen“ sind heute kaum noch gegeben. Das „Feuer der Kritik“ hat sie zum Verschwinden gebracht. Neue Möglichkeiten können nur aus „neuem Ursprung“ kommen. Sie werden sich angesichts fortdauernder totaler Kritik zu bewähren haben.

Werden sich solche neuen Möglichkeiten aus „neuem Ursprung“ entwickeln? Das ist eine der entscheidenden Fragen an die Zukunft der Erziehung und Persönlichkeitsentwicklung in den westlichen Gesellschaften. Natürlich ist hier an echte Autorität gedacht, wie *Johannes Paul II.* sie für junge Menschen überzeugend verkörperte. Die jungen Menschen spürten, daß er sie nicht bevormunden oder gar entmündigen, sondern sie ermutigen und ihnen bei ihrer Selbstfindung helfen wollte, indem er sie forderte und dadurch förderte. Darauf sind junge Menschen lebensnotwendig angewiesen. Sie werden dies auch in Zukunft bleiben, solange das Ideal der Autonomie und Mündigkeit fort dauert.

Die zahlreichen Formen gegenwärtiger Pseudo-Autoritäten, denen sich Menschen freiwillig unterwerfen und sich dabei selbst aufgeben - hier ist etwa an die künstlich erzeugten Idole der Unterhaltungsindustrie, aber auch an totalitär ausgerichtete Sekten zu erinnern -, sind natürlich kein Ersatz für fehlende wirkliche Autorität mit gleichzeitiger Binde- und Formkraft. Sie sind lediglich Symptome für das von *Jaspers* erörterte Problem fehlender wirklicher Autorität in der Gegenwart. Die Ausnahme-Erscheinung *Johannes Paul II.* hat gezeigt, daß es auch heute eine Autorität aus „neuem Ursprung“ im Sinn von *Karl Jaspers*, das heißt aus dem Innersten der Person heraus geben kann. Ähnliches gilt etwa von *Mutter Teresa* und *Roger Schutz*. Solche Ausnahme-Erscheinungen („Jahrhundertgestalten“) können zwar allein das Problem des Autoritätsmangels unserer Zeit nicht lösen. Aber sie können andere ermutigen, für junge Menschen Autoritäten sein zu wollen. Wahrscheinlich besteht das Hauptproblem des Autoritätsmangels darin, daß es vielen Erwachsenen heute überhaupt nicht mehr erstrebenswert erscheint, für junge Menschen Autorität sein zu wollen und für sich einen Erfahrungsvorsprung geltend zu machen, der sie verpflichtet, jungen Menschen voranzugehen, statt sich ihnen anzubiedern und mit ihnen „ewig“ jung bleiben zu wollen. Nirgendwo sonst wird das Problem des Autoritätsmangels so offenkundig wie in den unübersehbaren Infantilisierungsphänomenen unserer Gesellschaft, die aus der Weigerung einer anscheinend ständig zunehmenden Anzahl

von altersmäßig erwachsenen Menschen resultieren, wirklich erwachsen zu werden und sich wie Erwachsene zu verhalten.

Im Kontrast zur „vaterlosen Gesellschaft“

Johannes Paul II. sei für sie wie ein Vater gewesen; deshalb berühre sein Tod sie ebenso schmerzhaft wie der des eigenen Vaters, so haben Jugendliche ihr Verhältnis zum verstorbenen Papst umschrieben. Man konnte den Eindruck gewinnen, daß manche Jugendliche in ihm überhaupt erstmals einen Vater erlebt haben. Manche wirkten wie Kinder der „vaterlosen Gesellschaft“, deren Entstehung *Alexander Mitscherlich* vor Jahrzehnten bereits vorhergesagt und analysiert hat.⁸ Er begriff die „Vaterlosigkeit“ nicht in erster Linie als Folge individuellen Versagens, der Tatsache also, daß die Väter ihre Vaterrolle nicht mehr wahrnehmen wollen oder können, sondern als eine faktische Folge des Industriezeitalters mit der für dieses Zeitalter typischen Trennung von Lebens- und Arbeitswelt. Diese Trennung hat ein Verblässen des Vaterbildes zur Folge. Der Vater wird zum „unsichtbaren Vater“, so *Mitscherlich*. Das „Erlöschen des Vaterbildes“ sei „im Wesen unserer Zivilisation selbst begründet“. Es betreffe auch die „unterweisende Funktion“ des Vaters. „Gleichzeitig mit diesem von geschichtlichen Prozessen erzwungenen Verlust der Anschauung schlägt die Wertung um. Der hymnischen Verherrlichung des Vaters – und des Vaterlandes! – folgt in der Breite ein ‚sozialisierter Vaterhaß‘, die ‚Verwerfung des Vaters‘, die Entfremdung und deren seelische Entsprechungen: ‚Angst‘ und ‚Aggressivität‘.“⁹

Mitscherlich unterscheidet eine Vaterlosigkeit ersten und zweiten Grades: erstere ist nach ihm Folge der fortgeschrittenen Arbeitsteilung und Spezialisierung in der Industriegesellschaft und bedeutet für das Kind das „Unsichtbarwerden des leiblichen Vaters“; letztere „löst die personale Relation der Machtverhältnisse überhaupt auf: Man kann sich, obwohl man sie ungemildert erfährt, ‚kein Bild‘ von ihnen machen. Das vaterlose (und zunehmend auch mutterlose) Kind wächst zum herrenlosen Erwachsenen auf, es übt anonyme Funktionen aus und wird von anonymen Funktionen gesteuert. Was es sinnfällig erlebt, sind seinesgleichen in unabsehbarer Zahl.“¹⁰

Die Auswirkungen der „Entväterlichung“, der „Vaterlosen Gesellschaft“, sind durch jüngere Veröffentlichungen weiter verdeutlicht worden. „Glaubte man noch bis in die jüngste Zeit, die Mutter sei fast ausschließlich das Schicksal der Kinder, so melden sich in den letzten Jahren vor allem Richter, Heilpädagogen und Psychiater zu Wort und legen überzeugendes Material vor, aus dem das Versagen der Väter als Grund für Delikte, Fehlverhalten und allgemeine Desorientierung deutlich nachgewiesen wird.“¹¹ Während die Bedeutung der Mutter gründlich erforscht wurde, hat man eine systematische Erhellung der Bedeutung des Vaters für die Persönlichkeitsentwicklung des jungen Menschen lange vernachlässigt.

Dabei hatte *Mitscherlich* schon 1963 die weitverbreitete Auffassung vom Bedeutungsvorrang der Mutter zurechtgerückt, indem er auf die besondere Bedeutung des Vaters im Hinblick auf die Wertorientierung und Gewissensbildung des

Kindes hinwies: Die realen Erfahrungen mit dem Vater, so stellte er fest, seien entscheidend dafür, „wie im weiteren das soziale Feld erfahren werden kann. Insbesondere die emotionale Einstellung zur Berufswelt und das Engagement für die Gesellschaft im allgemeinen werden so strukturiert.“ Zwar seien die prägenden Einflüsse der Mutter die älteren, und alle gesellschaftlichen Bemühungen zur Angleichung der Berufsrollen, die darauf hinausliefen, den natürlichen, biologisch bedingten Unterschied beseitigen zu wollen, hätten unweigerlich „eine pathologische Entwicklung des einzelnen“ zur Folge. Denn „andere gesellschaftliche Einrichtungen können die Intimsphäre zwischen Mutter und Kind niemals gleichwertig ersetzen; Urvertrauen erwirbt das Kind nur im Umgang mit ihr und sonst mit niemandem.“

Auch für die Vater-Kind-Beziehung gebe es keinen vollgültigen Ersatz. „Versteht der Vater seine Rolle und weist er dem Kind die seine an, dann kann es ihm die Ansätze zu seiner eigenen planenden Weitsicht absehen und auch, wie man Fehlschläge erträgt. Der Vater muß frustrieren, aber er kann es auf eine nicht ersetzbare Weise, in der Forderungen versöhnlich bleiben. Es sind die wechselseitigen glückenden Gefühlsbindungen zwischen Mutter, Kind und Vater, für welche Vater wie Mutter die Erlebnisvoraussetzungen schaffen, die es ihnen erlauben, erziehend zu fordern und mit den Forderungen zu versöhnen.“¹²

Nach jüngeren Forschungsergebnissen zur Bedeutung des Vaters in der Entwicklung des Kindes hat der Vater für die Reifung seiner Kinder eine derart prägende Bedeutung, daß ein amerikanischer Richter forderte: „Macht den Vater wieder zum Oberhaupt der Familie.“¹³ Diese Prägung ist vor allem für die Entwicklung von Eigenständigkeit, Verantwortung, Selbststand und Individualität notwendig. Nimmt der Vater diese Brückenfunktion nicht oder nur schwach wahr, so besteht die Gefahr eines „desorientierten Verhältnisses zur außerfamiliären Welt. Wenn Mütter, aus welchen Gründen auch immer, zunehmend häufiger versuchen, im Maße ihrer außerhäuslichen Tätigkeit diese Funktionen zu übernehmen, so muß mit Nachdruck festgestellt werden, daß die Frau und Mutter in der Regel überfordert ist, wenn sie diese väterliche Funktion zu ihren notwendigen, wichtigen Aufgaben noch dazu übernehmen muß. Vor allem militante Emanzipationsverfechter übersehen in ihrer Forderung nach beliebigem Rollentausch diese Überforderung der Frau und verkennen die vorgegebenen Unterschiede von Mann und Frau, Vater und Mutter, die sicherlich nicht starr und exklusiv zu verstehen, aber doch real vorhanden waren, sind und sein werden.“¹⁴

Das amerikanische Forscher-Ehepaar *William* und *Nancy McCree*dy, das in bedeutenden Untersuchungen der Frage nachgegangen ist, inwieweit der Lebensweg kriminell gewordener Menschen durch elterliche Einflüsse mitbestimmt wird, stellt fest: „Wenn beim Einfluß der Eltern zwischen dem Beitrag des Vaters und dem der Mutter unterschieden wird, so haben in jedem Fall die Väter mehr Einfluß auf ihre Kinder als ihre Mütter.“¹⁵ Vor allem in der Gewissensbildung kommt dem Vater – neben der wichtigen Aufgabe der Mutter beim Wertnehmen – die normative Instanz zu. Auch dies ist nicht exklusiv zu verstehen. Der Vater ist aber die Primärgestalt für die Entscheidungsfähigkeit, für die Entfaltung der Initiativen. „Wird der Vater aus Mangel an eigener Reife und Ent-

scheidungs-fähigkeit dieser Aufgabe nicht oder nur unzureichend gerecht, so wird das Kind – wenn überhaupt – nur auf Umwegen über Vater-Stellvertreter fähig werden, Entscheidungen sachgerecht und personengemäß zu fällen. Entscheidungsunsichere Menschen verweisen in der Regel auf eine schwach erlebte Vatergestalt.“¹⁶

Im elterlichen Rollengefüge der beiden Geschlechter „verkörpert der Vater Wort und Gesetz, Entschiedenheit, Mut, Entschlossenheit und Lebenskraft, ist er der Garant für Ordnung und Sich-Entscheiden. Er verhilft zum Glauben, zum Gehorsam und zur Ausbildung des Gewissens, wobei Stellvertretungen und subsidiäre Kompensierungen möglich sind. Diese letzten Aussagen verweisen auf die große Bedeutung des Vaters in der Entfaltung des religiösen Leben, des Glaubens. Margret Erni hat sich eigens mit der Entstehung des Gottesbildes in Zusammenhang mit dem Erlebnisbild des Vaters befaßt und kommt zu bemerkenswerten Ergebnissen, die die Religionspädagogik nicht unberücksichtigt lassen darf.“¹⁷

Alexander Mitscherlich spricht mit Blick auf vaterlos aufgewachsene Menschen von der „Mobilität radargesteuerter Konformisten“, die oft angepaßt und heimatlos seien. „Reifung und Wandlung geraten aus dem Blick, ja sie werden ausgeblendet. Eine Angst vor dem Altern ist beinahe immer festzustellen. Sie liegt in der mangelnden Bereitschaft oder Fähigkeit, sich zu wandeln, begründet.“¹⁸ Auch Abkehr von Traditionen deutet er als „Entväterlichung“.

Der Psychologe *Horst Petri* hat in Anknüpfung an *Mitscherlichs* Analyse 1999 ein Buch veröffentlicht mit dem Titel „Das Drama der Vaterentbehmung“.¹⁹ Darin analysiert er die „Vaterentbehmung“ vieler junger Menschen als Folge der „Aufkündigung des patriarchal definierten Geschlechtervertrages“. Er schreibt: „So überfällig sie war und der Frauenbewegung als unzweifelhaftes Verdienst anzurechnen ist, so sichtbar werden allmählich die verheerenden Folgen für die nachwachsenden Generationen.“²⁰ Jede revolutionäre Erneuerung bringe eine „chaotische Übergangsphase“ als Preis mit sich. In diesem Falle sei es der Preis für die Emanzipation der Frau. Der Geschlechterkampf sei noch immer von „wechselseitiger Entfremdung“ bestimmt. Anzeichen für eine „kreative Neuordnung des Chaos“ seien erst vereinzelt erkennbar. Aber „das ernsthafteste Problem, das die Geschlechtertrennung produziert hat, die Vaterentbehmung, läßt sich nur als gesamtgesellschaftliche Aufgabe lösen. Die wichtigste Voraussetzung dafür ist ein neuer Geschlechtervertrag.“ Mit ihm aber sei erst zu rechnen, „wenn das Massenphänomen in seiner ganzen Tragweite durchdacht und das dabei auftretende Erschrecken zum Motiv und zur Bereitschaft für einen Wandel der Anschauungen und Verhaltensstrukturen wird.“²¹

Petri verdeutlicht die gravierenden Folgen der „Vaterentbehmung“ für die Persönlichkeitsentwicklung junger Menschen, insbesondere junger Männer. Er macht darauf aufmerksam, daß die gängige Meinung, Kinder könnten den Vater leichter entbehren als die Mutter, falsch ist. Insbesondere in der Pubertätskrise „benötigen die Jugendlichen die Väter stärker als die Mütter“. Dies erkläre sich aus der komplementären Mutter- und Vaterrolle. „Während die Mutter in ihren biologischen und sozialen Funktionen ab der Geburt die wichtigste Person darstellt, teilen die Eltern im idealtypischen Fall während der ersten ödipalen Phase die

unterschiedlichen Erziehungsaufgaben. Für den Vater gipfeln sie in seiner Verantwortung für die Kinder in der Pubertät und Adoleszenz [...]. Hier tragen die Väter die Hauptlast. In einer funktionierenden Familie gibt es - entgegen aller Propaganda - einen gerechten Ausgleich in der Versorgung und Verantwortung für die Kinder; er ist zwischen Müttern und Vätern nur auf einer Zeitachse verschoben.“

Die Verehrung *Johannes Pauls II.* als Vater durch Jugendliche kann durchaus als Rebellion gegen die „Vaterlosigkeit“ unserer Gesellschaft und in vielen Fällen wohl auch als Kompensation einer persönlichen „Vaterentbehmung“ verstanden werden. Zugleich wird damit deutlich, daß sich anthropologische Urbedürfnisse allenfalls kurzfristig überdecken, aber nicht längerfristig unterdrücken lassen. Dies sollten alle bedenken, die glauben, sich bei ihren Gesellschaftsentwürfen leichtfertig über anthropologische Erkenntnisse hinwegsetzen zu können.

Zur Bedeutung des Vorbilds

Viele Jugendliche haben erklärt, der Papst sei für sie ein Vorbild an Geradlinigkeit, Konsequenz und Glaubwürdigkeit. Es ist in heutiger Zeit alles andere als selbstverständlich, daß Jugendliche sich überhaupt zu einem Vorbild bekennen. Auch dieser Begriff erscheint vielen nicht mehr zeitgemäß. Es gibt die weitverbreitete irriige Meinung, Orientierung an einem Vorbild sei das Gegenteil von „Selbstbestimmung“ und „Selbstverwirklichung“. Die Auffassung, sie selbst wüßten am besten, was gut für sie sei und was sie infolgedessen zu tun und zu lassen hätten, ist bei jungen Menschen heute weit verbreitet. Und viele Erwachsene bestärken sie in dieser Auffassung.

Die Erkenntnisse der anthropologischen Wissenschaften lauten anders: „Ohne Vorbilder bleiben Jugendliche in eine ziellose Bewegung gefesselt“, schreibt der Jugendforscher *Jörg Bopp*. „Es entsteht in ihnen ein Gefühl der seelischen und sozialen Leere. Das lebendige Interesse an sich selbst, an den Mitmenschen und an der Gesellschaft geht verloren, wenn es weder Anregung noch Bestätigung findet. Die Vorbilder sind ein Schutz vor Selbstverachtung, Selbsterstörung und richtungsloser Feindlichkeit – es sei denn, daß sie gerade dies Ziel verkörpern.“²²

Dabei ist zwischen Vorbildern und Idealen zu unterscheiden. Zwischen beiden besteht ein grundlegender Unterschied, der oft übersehen wird. Ideale sind Vorstellungen, die als Wertmaßstäbe dem menschlichen Erleben und Handeln zugrunde gelegt werden: Grundsätze oder Prinzipien, die für das Handeln richtungsweisend sind. Vorbilder dagegen sind konkrete Personen, lebende oder verstorbene, die Ideale im unmittelbaren Wortsinn „verkörpern“. Sie sind sinnlich und emotional unmittelbar erfahrbar. Als leibhaftige Modelle stellen sie eine Verbindung von Lebensführung und Ideal her. „Vorbilder kann man bewundern und nachahmen; denn sie verfügen über Eigenschaften, die man selbst gern hätte. Ideale dagegen kann man weder bewundern noch nachahmen; man kann sich höchstens für sie begeistern und sie verwirklichen. Sie können den Menschen fesseln wie eine vorbildliche Person, ohne über deren Anschaulichkeit zu verfügen. 'Freiheit' ist kein Vorbild, und Martin Luther King kein Ideal.“²³

Die Aneignung von Idealen allein genügt nicht als Voraussetzung für eine gelingende Persönlichkeitsentwicklung. Der Anreiz zur Verwirklichung der Ideale – unter Umständen auch gegen Widerstände und unter Inkaufnahme von Unannehmlichkeiten – muß hinzukommen. Diesen Anreiz wecken Vorbilder. „Sie geben dem Heranwachsenden ein Gefühl der Sicherheit, auf dem richtigen Weg zu sein. Sie bestätigen, daß die bevorzugten Ideale auch in der Lebensführung eingelöst werden können. Schließlich bieten sie Hilfe und Ermutigung in Situationen der Unsicherheit und des Mißerfolgs.“²⁴

Problematisch wirkt sich auch in dieser Hinsicht das Medienzeitalter aus, denn es konfrontiert junge Menschen ständig mit einer Fülle von teils fragwürdigen „Idealen“ und „Vorbildern“, die sich teilweise widersprechen oder sich gar gegenseitig entwerten. „Unsere Gesellschaft erlebt nicht das Ende der Vorbilder, sondern eine inflationäre Vermehrung“, schreibt *Bopp*. „Die Jugendlichen erfahren ständig eine Invasion von Idealen in ihrem privaten Raum.“ Die Wirkung dieses aufdringlichen Massenangebots ist zwiespältig. Einerseits erhalten die Heranwachsenden eine Fülle von Anregungen und die Möglichkeit, kritische Maßstäbe gegenüber einzelnen „Sinnangeboten“ zu entwickeln. Dadurch können sie größere Unabhängigkeit erlangen. Andererseits sind sie ständig in der Gefahr, „daß ihr seelisches Leben von fremden Interessen besetzt wird“. Sie stehen außerdem unter dem Druck, „sich vor dem Überangebot zu retten und gleichzeitig das auszuwählen, was das Wachstum ihres Ich-Ideals und ihres Ichs fördert und festigt. Es ist schwer für sie, ihre Verselbständigungs- und Orientierungswünsche miteinander zu verbinden. Es ist noch weitgehend unbekannt, welche Techniken der Auswahl aus der Vielfalt die Jugendlichen gebrauchen. Und es ist noch unklar, welche Methoden des inneren Widerspruchs Jugendliche anwenden, um sich in dem weltanschaulichen Überangebot nicht zu verlieren.“²⁵

Auch eine abstrakte Erörterung von Wertfragen – etwa im schulischen Unterricht – ist kein Ersatz für die Werterfahrungen, die Vorbilder jungen Menschen vermitteln. Denn die Werterfahrung im Umgang mit Vorbildern wirkt überzeugender und nachhaltiger als eine theoretisch-abstrakte Erörterung von Wertfragen ohne konkreten Lebensbezug. Das Resultat einer gelungenen Wertevermittlung wird oft mit dem Begriff „Internalisierung“ bezeichnet. Dieser Begriff bezeichnet den Vorgang der „Verinnerlichung“ der „von außen“ auf den jungen Menschen treffenden Werte und Normen – letztere in Form von gesellschaftlichen Forderungen und/oder Verboten –, so daß daraus schließlich „im Innern“ des jungen Menschen Motive des eigenen Handelns werden.

Es ist von entscheidender Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung des jungen Menschen, ob er sich Vorbilder sucht, die ihn zur „Aufwärtsentwicklung“ ermutigen und herausfordern und ihm dadurch bei seiner Persönlichkeitsentwicklung behilflich sind – oder solche, die ihm solche Herausforderungen „ersparen“. Denn Vorbild ist nicht gleich Vorbild. Die Wahl seiner Vorbilder hat geradezu schicksalhafte Bedeutung für den jungen Menschen. Er kann sich seine Vorbilder in einer Traumwelt suchen und sich damit für ein Ich-Ideal entscheiden, das ihm nicht nur nicht hilft, sondern ihn gerade an einer erfolgreichen Persönlichkeitsentwicklung hindert, weil es keinerlei Anforderungen stellt. Oder er

kann sich seine Vorbilder in der konkreten Welt suchen: Menschen aus Fleisch und Blut, die ihm keine Traumwelt vorgaukeln, sondern ihn an die Realität des Lebens heranführen und ihn zu einer erfolgreichen Bewältigung des Lebens im moralischen Sinn befähigen.

Ein Vorbild wirkt nicht nur dadurch, daß es Forderungen stellt und zur Selbstentscheidung auffordert, sondern insbesondere auch dadurch, daß es zur Nachahmung anregt bzw. einlädt und damit dem natürlichen Nachahmungstrieb des Menschen (Mimesis) Rechnung trägt. Dies ist für den Prozeß der Vermittlung von Werten und Normen von besonderer Bedeutung. Denn Werte und Normen werden nicht abstrakt vermittelt, sondern durch „gelebte“ Vorbilder, in denen sie konkret erfahrbar werden, die sie glaubhaft und überzeugend vorleben und dadurch unausgesprochen oder auch ausgesprochen für diese Werte werben, sie attraktiv machen.

Unsere Gesellschaft wäre gut beraten, die folgende Feststellung des Sozialpsychologen *Peter Hofstätter* zu beherzigen: „Letzten Endes ist jedes Erziehungs- und Bildungssystem danach zu beurteilen, ob es noch in der Lage ist, wirksam Vorbilder anzubieten.“ Zum Wesen einer jeden Kultur gehöre „die Möglichkeit eines Konsenses bezüglich der Vorbildlichkeit von Personen, Taten und Werken“, konstatierte er und fragte gleichzeitig besorgt, „ob wir überhaupt noch zu einer solchen Einigung gelangen können.“²⁶ Damit formulierte er eines der Grundprobleme der heutigen Erziehungsmisere in unserer „wertunsicheren Gesellschaft“ (*Wolfgang Brezinka*).

Folgerungen

Aus der Analyse der Gründe für die Faszination, die *Johannes Paul II.* auf „seine“ Jugendlichen ausübte, lassen sich in sozialisationstheoretischer Perspektive wichtige Folgerungen im Hinblick auf die gegenwärtigen Situation der Jugendlichen in unserer Gesellschaft, vor allem im Hinblick auf die Sozialisationsbedingungen, die unsere Gesellschaft ihrem Nachwuchs bietet, ableiten:

1. Junge Menschen haben ein anthropologisches Urbedürfnis nach Väterlichkeit, Verlässlichkeit und Orientierungssicherheit. Diese Urbedürfnisse finden sie in unserer Gesellschaft unzureichend berücksichtigt.
2. Junge Menschen haben ein anthropologisches Urbedürfnis nach einer Ausrichtung ihres Lebens an Werten, die ihr Leben auf ein höheres Niveau heben. Sie beklagen die vielfältigen Formen der Zerstörung von Werten in unserer Gesellschaft und den daraus resultierenden Mangel an Werterfahrung.
3. Junge Menschen sehnen sich nach der Begegnung mit reifen, wertüberzeugten Menschen, die öffentlich zu ihren Wertüberzeugungen stehen, sie glaubhaft verkörpern und vorleben und dadurch für „ihre“ Werte „werben“, so daß in den jungen Menschen der Wunsch geweckt wird, diese Vorbilder nachzuahmen und sich deren Werte zu eigen zu machen.

Die von den „papstbegeisterten“ jungen Menschen beklagten Mängel in den Bedingungen ihrer Persönlichkeitsentwicklung sollten unsere Gesellschaft auf-

rütteln und zum Überdenken der Sozialisationsbedingungen anregen, die sie ihrem Nachwuchs bietet. Unsere Gesellschaft sollte erkennen, daß die von diesen jungen Menschen beklagten Mängel zugleich eine Antwort enthalten auf die gegenwärtig viel erörterte Frage nach den tieferliegenden Ursachen der augenblicklichen „deutschen Misere“.

Anmerkungen

- 1) „Die Welt“ vom 4. April 2005.
- 2) Zitiert nach der „Welt“ vom 4. April 2005.
- 3) Zitate nach einer chronologischen Übersicht der Weltjugendtage des Weltjugendtagsbüros Köln, zusammengestellt von Matthias Kopp: Offizielle Website des XX.WJT in Köln.
- 4) Pressemeldung des Weltjugendtagsbüros Köln vom 4. April 2005.
- 5) Karl Jaspers: Was ist Erziehung? Ein Lesebuch. Textauswahl und Zusammenstellung von Hermann Horn. München (Serie Piper 1513) 2. Aufl. 1992, S. 91.
- 6) Ebenda, S. 91f.
- 7) Ebenda, S. 97.
- 8) Vgl. Alexander Mitscherlich: Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. München 1963; Neuausgabe 1973 (Serie Piper 45); nachfolgende Zitate nach dieser Ausgabe.
- 9) Ebenda, S. 177.
- 10) Ebenda, S. 338.
- 11) Hermann Wesseln: Der Vater in der Erziehung, in: Erziehung in Verantwortung. Grundlagen, Aufgaben, Erfordernisse, hrsg. von Manfred Balkenohl und Hermann Wesseln. Hamm 1982, S. 142ff., hier S. 143.
- 12) Alexander Mitscherlich, a. a. O., S. 342f.
- 13) Zitiert von Wesseln, a. a. O., S. 145.
- 14) Wesseln, a. a. O., S. 145.
- 15) Ebenda, S. 145.
- 16) Ebenda.
- 17) Ebenda, S. 146.
- 18) Zitiert nach: Wesseln, a. a. O., S. 151.
- 19) Vgl. Horst Petri: Das Drama der Vaterentbehrung, Freiburg- Basel- Wien 1999.
- 20) Ebenda, S.10.
- 21) Ebenda, S.11.
- 22) Jörg Bopp: Jugend. Stuttgart 1983, S. 114.
- 23) Ebenda.
- 24) Ebenda.
- 25) Ebenda, S. 122.
- 26) Peter Hofstätter: Brauchen wir Vorbilder? In: Familiensoziologie. Probleme – Daten – Aufgaben. Hrsg. von Frank Baumgärtel, Braunschweig 1979, S. 342 und 344.

Dr. Johannes Schwarte, Studiendirektor a.D., arbeitet als Sozialisationsforscher und Sozialethiker in Münster.

Bericht und Gespräch

Stefan Hartmann

Joseph Ratzingers Ekklesiologie

Es ist immer ein Risiko, über zeitgeschichtliche Personen ein akademisch ausgewogenes Urteil zu finden. Das gilt natürlich auch für Entwicklungen der Kirche und ihrer Lehre. Mitten in einem Wirkungs- und Rezeptionsprozeß ist es nicht unproblematisch, bereits zu wertenden historischen Einordnungen zu kommen. So stellt sich auch die Frage, ob die vom bekannten italienischen Kirchenhistoriker *Giuseppe Alberigo* geleitete Historikerkommission mit ihrer mehrbändigen (und bereits weitgehend übersetzten) Veröffentlichung „*Storia del Concilio Vaticano II*“ nicht unter mangelnder Distanz zum von ihr untersuchten Gegenstand zu leiden hat

Daher ist es auch ein Wagnis, über einen am Konzilsgeschehen aktiv beteiligten und nicht nur noch lebenden, sondern theologisch und kirchenamtlich (Präfekt der Glaubenskongregation; Dekan des Kardinalskollegiums, seit dem 19. April 2005 nun als Papst *Benedikt XVI.*) wirkenden Mann der Kirche wie *Joseph Ratzinger* eine ekklesiologische Arbeit zu verfassen. Dem aus dem oberfränkischen Kronach gebürtigen derzeitigen Prior des Zisterzienserklosters Bochum-Stiepel, *P. Maximilian Heinrich Heim*, ist dieser Versuch gelungen, wie eine Durchsicht der aus drei Teilen bestehenden Grazer Dissertation (unter der Betreuung von Prof. Dr. *Bernhard Körner*) bestätigen kann.

Maximilian Heinrich Heim, Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von *Lumen gentium*. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. 2. korrigierte und ergänzte Auflage, Frankfurt am Main u.a. (Peter Lang) 2005, 521 Seiten (Bamberger theologische Studien Bd. 22), €38.00

Heim stellt nicht das seit 1981 bestehende Wirken des Präfekten der römischen Glaubenskongregation in den Mittelpunkt seiner Untersuchung, sondern *Joseph Ratzinger* als „existentiellen“ und eigenständigen, aber in den lebendigen „Selbstvollzug der Kirche“ (wie *Karl Rahner* einmal sagte) eingegliederten Denker und Schriftsteller. Die Motivation für seine Arbeit entnimmt er den von der Erklärung „*Dominus Jesus*“ ausgelösten ökumenischen Irritationen, die durch eine gewissenhafte *relecture* von „*Lumen gentium*“ (Erster Teil) und die sich daran anschließende Interpretation der ekklesiologischen Schriften und Stellung-

nahmen *Ratzingers* (Zweiter Teil) aufgefangen und geklärt werden, um sodann in eine organische „Zusammenschau“ (Dritter Teil) einzumünden.

Der erste Teil „Das Selbstverständnis der Kirche nach *Lumen gentium*“ (S. 33-142) kann als ein sehr hilfreicher nachträglicher Kommentar der Konzilskonstitution gelten. Dabei wird entgegen mancher Einseitigkeiten sowohl vom Mysterium der Kirche als Leib Christi, als auch von ihrer *communio*-Struktur und ihrem heilsgeschichtlichen Erscheinen als „Volk Gottes“ gehandelt. *Heim* betont im Rückblick auf die Konzilslehre das Sein der Kirche als „komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8). Im zweiten Teil „Joseph Ratzinger - Kirchliche Existenz und existentielle Theologie“ (S. 143-457), eine an *Romano Guardini* gemahnende Überschrift, wird biographisch (S. 143-217) und werkgeschichtlich dem Werden der Ekklesiologie *Ratzingers* nachgegangen. *Heim* schildert besonders *Ratzingers* Herkunft und akademische Laufbahn, seine Mitwirkung am Konzilsgeschehen und seine Erfahrungen als Universitätsprofessor in Münster, Tübingen und Regensburg bis zum Bruch mit der Zeitschrift „*Concilium*“ (1972). Dabei könne man nicht von einer „Wende“ im Denken *Ratzingers* sprechen, wohl aber von „unterschiedlichen Akzentuierungen“ theologischer Erkenntnisse und „Korrekturen durch Veränderung der Perspektive“ (S. 185).

Knapp behandelt werden auch die Zeit als Erzbischof von München und Freising und Schwerpunkte im römischen Amt: die Entstehung des Weltkatechismus, die Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ und dem „Traditionalismus“ des Erzbischofs *Lefèbvre*. Im Abschnitt „Längsschnitte durch die Ekklesiologie Joseph Ratzingers“ wird diese unter dem Anspruch und der Vorgabe von „*Lumen gentium*“ gedeutet. Die Leib-Christi-Lehre wird dabei auf ein eucharistisches Kirchenverständnis in einer *Communio*-Einheit hin ausgelegt. Besonders behandelt *Heim* die oft mißverständene und von *Ratzinger* mehrfach erörterte Differenz zwischen „*subsistit*“ und „*est*“ bei der Definition der Kirche (LG 8) und setzt sich mit der jüngsten Interpretation *A. von Teuffenbachs* (München 2002) kritisch auseinander (S. 219-309).

Ein eigenes Kapitel behandelt dann „Kirche als Volk Gottes“ (S. 310-397), wo auch ausführlich auf die im Heiligen Jahr 2000 ausgetragenen Dispute mit Cardinal *Walter Kasper* über die „Vorgängigkeit der Gesamtkirche vor den Ortskirchen“ eingegangen (S. 333-354) und schließlich *Ratzingers* Kritik der politischen Mißverständnisse der „Volk-Gottes-Theologie“ aufgezeigt wird. „Die gemeinsame Berufung zur Heiligkeit“ (S. 367-397) ist sodann der Hauptgrund für die Integration der Mariologie in die Kirchenlehre, wie sie von „*Lumen gentium*“ vorgenommen wurde.

Ein Schlußkapitel über „hierarchische Verfassung und bischöfliche Kollegialität“ (S. 398-457) schildert auch *Ratzingers* wachsende Sorge um die Entstehung bürokratischer und apersonaler Zwischeninstanzen zwischen dem einzelnen Bischof und dem Bischof von Rom als Nachfolger Petri. Grundanliegen ist *Ratzinger* immer wieder die Einheit der Kirche in der Wahrheit des Glaubens.

In „Zusammenschau und Resümee“ (Seite 459-480) versucht *Heim* abschließend, eine differenzierte Antwort auf die Problematik der Kontinuität bzw. Diskontinuität im Denken *Ratzingers* zu geben. Auch die herangezogenen Konzilstexte zeigen einen Kompromißcharakter und haben unterschiedliche Ausrichtungen. *Ratzinger* verändert seine Interpretationsschwerpunkte aufgrund „geistesgeschichtlicher Problemstellungen“ (S. 467) und bestimmter Gefährdungen, die sich aus ihnen ergeben könnten (vgl. dazu ausführlicher die Arbeit von *P. G. Sottopietra*, *Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg* im Werk von Joseph Ratzinger, Eichstätter Studien Bd. 51, Regensburg 2003).

Diese von *Heim* ohne Scheu angesprochenen Akzentverschiebungen machen aus dem Theologen und Kirchenmann *Joseph Ratzinger* eben eine „kirchliche Existenz“ und aus seinem Denken eine „existentielle Theologie“. Ihr Anliegen mündet zuletzt in die Liturgie als „Ausdruck des ‚Universalen‘“ und „*actio* des Ganz-Anderen“ (S. 475-480). *Karl Barth*, der 1933 sein bekennendes Buch „Theologische Existenz heute!“ veröffentlichte und eine „Kirchliche Dogmatik“ verfaßte, hätte an der zünftigen und auch in der Ekklesiologie zutiefst christozentrischen Theologie *Benedikts XVI.* sicher seine Freude gehabt, so daß sie auch unter ökumenischen Aspekten neu zu rezipieren wäre. Eine Hinführung zu dieser Freude, die das Kreuz des Widerspruchs und des Ärgernisses nicht verdrängt, kann das hier vorgestellte lehrreiche Werk des Bochumer Zisterzienserpriors sein. Es wurde 2004 bereits in Wien mit dem „Kardinal-Innitzer-Förderpreis“ und in Kronach mit dem „Johann-Kaspar-Zeuß-Preis“ ausgezeichnet und hat durch die Papstwahl *Joseph Ratzingers*, der für die zweite Auflage an Maria Lichtmeß 2005 noch ein eigenes Geleitwort verfaßte, ganz besondere Aktualität gewonnen.

Lic. theol. Stefan Hartmann wirkt als Pfarrer und Publizist in Oberhaid.

Andreas M. Rauch

Erinnerung und Identität Johannes Pauls II.

Am 2. April 2005 um 21.37 Uhr starb *Karol Józef Wojtyła* (1920-2005) im Apostolischen Palast in der Vatikanstadt. Als Papst *Johannes Paul II.* (1978-2005) leitete er fast 27 Jahre die römisch-katholische Kirche. Es handelt sich um die drittlängste Amtszeit eines Papstes überhaupt nach dem Heiligen Petrus (gestorben um das Jahr 65) und dem von *Johannes Paul II.* seliggesprochenen *Pius IX.* (1846-1878). Zu den zentralen Themen seines Pontifikats gehören „Frieden“ und „Menschenrechte“, „Einheit der Christen“ und „Dialog mit den Weltreligionen“. Sein theologisches Buch „Erinnerung und Identität“ erschien nur wenige Wochen vor seinem Tode und kann als das geistige Vermächtnis von Papst *Johannes Paul II.* angesehen werden – gerade angesichts seines weltweiten Bemühens um Aussöhnung und seinem „*mea culpa*“ am 12. März 2000 für die Verfehlungen von Christen wie etwa bei den Glaubenskriegen, den Judenverfolgungen und der Inquisition.

Johannes Paul II.: Erinnerung und Identität – Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden. Weltbild Buchverlag: Augsburg, 2005. 224 Seiten, ISBN 3-89897-170-8.

Mit seiner Enzyklika „*Redemptor hominis*“ (Der Erlöser des Menschen) hat *Johannes Paul II.* als erste von vierzehn Enzykliken sein päpstliches Amt angetreten; in dieser Erstlings-Enzyklika von 1979 legte er sein theologisches Programm vor: Es besteht zum einen in einer Rückbesinnung auf Christus als Zentrum der Kirche und Ausgangspunkt der Theologie, zum anderen stellt es den Menschen in seiner personalen Existenz in den Vordergrund, ganz im Sinne seiner Habilitationsschrift über *Max Scheler*.

Mit seiner Veröffentlichung „Erinnerung und Identität“ schließt sich nun der Kreis dieses lang andauernden, theologisch facettenreichen Pontifikats, indem er auf das Thema zu sprechen kommt, das ihn bereits zu Beginn seines Amtsantritts bewegte: Jesus, der Christus, der Erlöser der Menschen. So heißt es zu Ende des Buches „Erinnerung und Identität“: „In der Liebe, die ihre Quelle im Herzen Christi hat, liegt die Hoffnung für die Zukunft der Welt. Christus ist der Erlöser der Welt: ‚Durch seine Wunden sind wir geheilt‘ (Jes. 53,5).“

Nur durch die christliche Friedensbotschaft und Auferstehungshoffnung erfährt menschliches Wirken Sinn und Zielrichtung. Die Publikation „Erinnerung und Identität“ kann als das politisch-philosophische Erbe des im Alter von 84 Jahren verstorbenen Papstes gewertet werden. *Johannes Paul II.* blieb in seinem weltkirchlichen Engagement für die katholische Universalkirche in seinem Herzen Pole, in seinem Denken Europäer und in seinem Handeln Weltbürger. In der vorliegenden Veröffentlichung spricht *Johannes Paul II.* alle wichtigen Fragen

der Menschheit aus Sicht der in Deutschland oft geschmähten katholischen Soziallehre an – also an Themen wie Frieden und Freiheit, Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, die internationale soziale Frage und das Gemeinwohlprinzip, Bewahrung der Schöpfung und Umweltschutz, Religionsfreiheit und Menschenrechte sowie das Verhältnis von Kirche und Staaten: Fragen also, die für alle Menschen nach ersten Schritten in das dritte Jahrtausend von entscheidender und bleibender Bedeutung sind.

I. Geschichtliche Auseinandersetzungen mit dem Bösen

In „Erinnerung und Identität – Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden“ schildert der *Pontifex Maximus* seine Gedanken über die Phänomene der Gegenwart im Lichte geschichtlicher Ereignisse – als eine Persönlichkeit, die ganz unstrittig selbst Weltgeschichte prägte. Dabei versucht er, in geschichtlichen Ereignissen die Wurzeln dessen zu entdecken, was in der Welt des 20. Jahrhunderts geschah und sich heute noch immer ereignet. So möchte er seinen Mitmenschen – und zwar Einzelpersonen und Völkern – die Möglichkeit bieten, über eine Neuinterpretation von einer in der Geschichte wurzelnden Erinnerung zu einem lebendigeren Bewußtsein der eigenen Identität zu gelangen. Bei der Behandlung dieser Inhalte geht es in einer moraltheologischen Wahrnehmung um eine Bewertung von guten und bösen Handlungen.

Papst *Johannes Paul II.* hat den Druck der vielfältigen Erscheinungsformen des Bösen in seinem Leben persönlich erfahren, etwa bei der Zwangsarbeit im Steinbruch oder beim Besuch eines geheimen Priesterseminars in Krakau. Die Zeit als Priester im kommunistisch regierten Polen hat ihn zutiefst geprägt. Als ein Mann, der im polnischen, von jüdischer Kultur stark beeinflussten Wadowice geboren wurde, hat *Karol Wojtyla* die Schrecken nationalsozialistischer Herrschaft wie auch des russischen Despotismus, also vielfältige Formen des Bösen, persönlich erfahren und erlitten. „Die Menschenrechte sind das Fundament jeder Zivilisation: Diese Überzeugung habe ich aus Polen mitgenommen, von den Auseinandersetzungen mit dem sowjetischen System und dem kommunistischen Totalitarismus“, sagte der Papst am 21. Januar 1998 auf dem Flug zum kubanischen Havanna. Sein Wirken blieb nicht wirkungslos: Jener *Fidel Castro*, der jahrzehntelang Atheismus propagiert und den Klerus verfolgt hatte, ordnete angesichts des Todes von *Johannes Paul II.* eine dreitägige Staatstrauer an.

Karol Wojtyla studierte zunächst Philosophie und Literatur, war Schauspieler in der Experimentaltheatergruppe „Studio 38“ in Krakau und einer der führenden Köpfe des illegalen „Rhapsodie Theaters“. *Wojtyla* schrieb Gedichte und Theaterstücke („Der Bruder unseres Gottes“, „Der Laden des Goldschmieds“, „Strahlung des Vaters“); im März 2003 veröffentlichte er den Gedichtband „Römisches Triptychon“. In seiner Freizeit widmete sich *Wojtyla* dem Sport, etwa Schwimmen, Skifahren oder Wandern. Nach seinem Theologiestudium, das wegen der deutschen Besatzung in Polen weitgehend im Untergrund stattfinden mußte, wurde er 1946 zum Priester und 1958 zum Bischof geweiht. Ab 1964 war er Erzbischof von Krakau, wurde 1967 zum Kardinal ernannt und 1978 als Nach-

folger von Papst *Johannes Paul I.* gewählt. *Johannes Paul II.* ist der erste polnische und seit dem Niederländer *Hadrian VI.* (gestorben 1523) der erste nicht-italienische Papst.

Das Buch „Erinnerung und Identität“ fußt auf Gesprächen, die der *Pontifex* 1993 in Castel Gandolfo mit zwei polnischen Philosophen führte: *Józef Tischner* und *Krzysztof Michalski*, den Gründern des Wiener Instituts für die Wissenschaften vom Menschen. Diese Gespräche hat der Heilige Vater überarbeitet und aktualisiert. „Es ist ein literarischer Dialog, der nach den Wurzeln und dem Sinn der Geschichte sucht“, sagt der Pressesprecher des Papstes *Joaquin Navarro-Valls*. Als Manifestationen des Bösen, so *Navarro-Valls*, sehe der Papst die politischen Systeme des Nationalsozialismus und des Kommunismus an; in ihnen finden sich Formen von totalitärer Herrschaft und von Staatsterrorismus. Das Buch wende sich in besonderem Maße – so der Pressesprecher – an die jungen Menschen, die dem Heiligen Vater gerade im Jahr des XX. Weltjugendtages in Köln am Herzen liegen.

II. Christliche Friedenshoffnung gegen Terror und Gewalt

Terror und soziale Ungerechtigkeit verleihen der Frage nach dem Bösen zu Beginn des dritten Jahrtausends brennende Aktualität. Hierbei ist zu realisieren, daß wenn *Johannes Paul II.* vom „Bösen“ und vom Terror spricht, diese für ihn keine abstrakten, keine akademischen Themen sind, sondern ganz persönlich erfahren wurden. Dies betrifft neben den angesprochenen Formen des Staatsterrorismus auch den religiös und politisch motivierten Terrorismus einzelner Gruppen oder Personen als einem zentralen politischen Problem der Gegenwart.

Erinnert sei daran, daß der Papst 1981 bei einem Attentat auf dem Petersplatz schwer verletzt wurde. Eine persönliche Sensibilität und Betroffenheit für alle Formen von Gewalt und Terror konnte bei *Johannes Paul II.* auf jeden Fall vorausgesetzt werden. So wie in anderen Kapiteln des Buches auch, steht dabei das christliche Glaubenszeugnis im Vordergrund, also eine kirchliche Sichtweise und Beurteilung. Dies wird vor allem im Schlußkapitel, dem Epilog mit der Überschrift „Jemand hatte diese Kugel geleitet ...“ deutlich: „All das war ein Zeichen der göttlichen Gnade. ... Agca wußte, wie man schießt; er schoß zweifellos, um zu treffen. Nun, es war, als hätte ‚jemand‘ diese Kugel geleitet und umgeleitet ... Ich war praktisch schon auf der anderen Seite. Möglicherweise hatte Ali Agca intuitiv erfaßt, daß es über seiner Macht, jenseits der Macht, zu schießen und zu töten, eine höhere Kraft gab. ... Ich lebe in dem ständigen Bewußtsein, daß in allem, was ich in der Erfüllung meiner Berufung und Sendung und meines Amtes sage und tue, etwas geschieht, was nicht ausschließlich meine Initiative ist.“ So hat der Papst den Schutz vor dem Bösen in einer persönlich dramatischen Weise erlebt, als er das Attentat – am Jahrestag der Offenbarung von Fatima – überlebte. Seither fühlte er sich in besonderer Weise von Gott begleitet.

Johannes Paul II. behandelt in seiner Publikation die dem Bösen gesetzten Grenzen und setzt dabei die Ideologien des Bösen dem Mysterium der Erlösung gegenüber. Gerade diese gedankliche Vorgehensweise reflektiert den persönli-

chen Werdegang von *Karol Wojtyła*. In weiteren vier Kapiteln kommt der Autor auf den Zusammenhang von Freiheit und Verantwortung zu sprechen, der doch an die wissenschaftliche Arbeit des ehemaligen Universitätsprofessors anzuknüpfen scheint. Sodann folgen fünf Kapitel zu den Begriffen von Vaterland, Nation und Geschichte, die vor allem auf die christliche Gesellschaftslehre Bezug nehmen. Wenn der Papst hierbei von Geschichte spricht, so ist keine akademische Geschichts- oder Politikwissenschaft gemeint, sondern eine Reflexion dieser Begriffe im Lichte der kirchlichen Lehre.

In sechs weiteren Kapiteln geht es um Gedanken zu Polen, Europa und der Kirche, wobei der polnische Patriotismus wie in früheren Schriften des Papstes ein deutlich sichtbares Element bildet. Vielleicht handelt es sich bei *Johannes Paul II.* um den letzten Papst, bei dem patriotische Gefühle eine große Rolle spielen. In diesem Zusammenhang werden auch die besonderen Beziehungen zwischen Staat und Kirche im „christlichen Europa“ reflektiert, welches sich mit den Herausforderungen von Säkularisierung und Wertewandel konfrontiert sieht. Diese Überlegungen stehen im Kontext seiner Enzyklika „*Slavorum apostoli*“ (1985), in denen die kulturellen Wurzeln der Kirche in Osteuropa und die Slawenapostel *Cyryllus* und *Methodius* als Patrone für das Zusammenwachsen von Ost- und Westeuropa gewürdigt werden. In vier weiteren Kapiteln geht es um die Rolle der Demokratie und um die Frage der Identität Europas, vor allem als christliches Abendland – gerade vor dem Hintergrund eines starken christlichen Glaubens in vielen Staaten Afrikas und Lateinamerikas, trotz und vielleicht gerade wegen der dortigen, äußerst bescheidenden, materiellen Rahmenbedingungen.

In der deutschen Öffentlichkeit verbindet sich mit dem Begriff des „Bösen“ sehr eng jener Terminus von der „Achse des Bösen“ bei *Bush junior*, der ihn aus dem christlichen Fundamentalismus der amerikanischen Südstaaten entnahm. Doch mit einer derartigen apodiktischen Argumentation oder gar einer „Philosophie des Bösen“ oder des „Teuflischen“ haben die Überlegungen des Papstes nichts zu tun. Es ließe sich nun vieles zu den Enzykliken, Schriften und Briefen des Papstes sagen, doch gemeinsam ist ihnen, daß sie stets einen klaren, nachvollziehbaren Gedanken entwickeln und reflektieren – so wie auch in der vorliegenden Veröffentlichung. Der Papst gesteht der Französischen Revolution von 1789 und der Aufklärung eine positive Wirkung zu, weil sie einen entscheidenden Beitrag leisteten für eine Stärkung der Würde und Rechte des Menschen. Andererseits macht der Papst die Französische Revolution verantwortlich für einen bis heute anhaltenden Prozeß der Säkularisierung Europas und großer Teile dieser Welt.

Geistige Heimat findet der Papst in jener Region, aus der er selber stammt, aus dem katholischen Polen, das deutlich von einer Mystik geprägt ist, die sich der Gottesmutter Maria verpflichtet, ganz so, wie es in der zweiten, von polnischer Mystik inspirierten Enzyklika „*Dives in misericordia*“ (1980) thematisiert wird: In Christus erweist sich den Menschen die Barmherzigkeit Gottes des Vaters, die alle Sünden und alles Böse überwindet. Die Erlösung und die mit ihr verbundenen heilbringenden Gaben und Aufgaben für den Menschen dienen als dem Bösen gesetzte göttliche Grenze: „Im Mysterium der Erlösung ist der Sieg Christi

über das Böse dem Menschen nicht nur als persönlicher Gewinn gegeben, sondern auch als Aufgabe. Der Mensch übernimmt diese Aufgabe, indem er sich auf den Weg des inneren Lebens begibt, daher auf den Weg eines bewußten Arbeitens an sich selbst – eines Arbeitens unter der Anleitung des Lehrmeisters Christus.“ Der einzelne Mensch ist dem Bösen nicht machtlos ausgeliefert; auch sind Menschen oder ganze Völker grundsätzlich nicht abgrundtief böse, weshalb das Reden von einer „Achse des Bösen“ in der christlichen Anthropologie nicht zu finden ist. Vielmehr muß das gelungene menschliche Leben als eine Aneinanderreihung von guten Taten verstanden werden, eben als Ausdruck von Gottes- und Nächstenliebe, wodurch dem Bösen Einhalt geboten wird.

III. Entwicklungs- und sozialpolitische Herausforderungen

Wer Rezensionen zu „Erinnerung und Identität“ liest, stellt rasch fest, daß vielfach auf die zeitgeschichtliche Rolle des Papstes im Kontext des Ost-West-Konflikts und die Befreiung Osteuropas von der kommunistischen Hegemonialmacht Sowjetrußland abgehoben wird, natürlich auch auf die Unterstützung der polnischen Gewerkschaftsbewegung „Solidarnosc“ durch den Heiligen Stuhl und ihm verbundener Kreise. Der Name des polnischen Papstes ist eng mit den Umbruchjahren 1989/90 verknüpft, und auch die Enzyklika „Laborem exercens“ (1981) zielt aus damaligem aktuellen Anlaß stark auf die Situation der revoltierenden Arbeiter in Polen, die mit ihrer Gewerkschaft „Solidarnosc“ den Ostblock erschütterten. In „Laborem exercens“ erklärt der Papst das Recht auf Gewerkschaften zum unantastbaren Grundrecht und versucht, einen „dritten Weg“ zwischen Kapitalismus und Kommunismus zu entwerfen. Das Pontifikat von *Johannes Paul II.* war nicht nur lang, sondern auch geschichtsträchtig, und wenn er von „Erinnerung und Identität“, vor allem von der christlichen Identität Europas spricht, so gewinnen diese Aussagen aus seinem Munde ihre spezifische, zeitgeschichtliche Bedeutung.

Leicht wird in Besprechungen übersehen, daß *Johannes Paul II.* keinesfalls nur in europäischen Kategorien dachte, sondern er als Oberhaupt einer Weltkirche und als Stellvertreter Christi auf Erden die Botschaft von der Erlösung des Menschen an alle Menschen allerorts richtete, und zwar auch an jene Menschen, die vom Nord-Süd-Konflikt betroffen sind, wie er dies in seiner Enzyklika „*Centesimus annus*“ (1991) reflektiert. Eben diese Sichtweise führt zu einer sozialen Verantwortung der katholischen Kirche, die sich sorgt um Menschen in Entwicklungsländern, vor allem in schwachen, gescheiterten Staaten von Afghanistan, Tschetschenien bis nach Haiti. Der Papst erkennt zu Recht, daß in sozialen Fragen und Konflikten auch Ursachen des internationalen Terrorismus zu suchen sind. Terroristen erhalten Ausbildungen in schwachen Staaten wie im Libanon oder in Afghanistan – aber auch in Rußland, wo viele Soldaten überhaupt nicht oder mit großer Verspätung ihren Sold erhalten und deshalb Armeebestände verkaufen. Die Gefahr existiert, daß radioaktives Material für „schmutzige Bomben“ aus diesen schwachen Staaten in terroristische Hände fällt. Für den Papst sind mit der Stärkung eines Weltgemeinwohls die Förderung von Rechtsstaatlichkeit und Völkerrecht gemeint, aber eben auch die Anmahnung von politi-

schen Lösungen angesichts des Vorhandenseins von extremer Armut und schweren sozialen Konfliktlagen.

Die Gespräche mit den beiden polnischen Philosophen lassen erkennen, daß im Zentrum seiner Überlegungen die Sorge um die „Strömung der Anti-Evangelisierung“ in Europa steht, die einen Kampf „gegen das Leben in seinem Anfangsstadium wie in seiner Endphase“ führe. Diese Richtung verfüge über „große Zentren ökonomischer Macht, mit deren Hilfe sie versucht, den Entwicklungsländern die eigenen Konditionen aufzuzwingen“. Und der Heilige Vater, der wirklich weit davon entfernt ist, demokratische Regierungsformen zu kritisieren, fragt eben auch ganz im Sinne der Politikwissenschaftlerin und Totalitarismusforscherin *Hannah Arendt*, ob es nicht „unter dem Anschein der Demokratie“ eine „andere Form des Totalitarismus“ geben könne oder vielleicht schon gibt. Mit diesen Überlegungen befindet sich der Papst im Zentrum aktueller politischer Überlegungen, sowohl in Fragen des Schutzes von ungeborenem Leben wie in Fragen europäischer Kinder-, Jugend- und Seniorenpolitik, die sehr ernst zu nehmen sind. Gerade im Zeichen der Enzyklika „*Redemptor hominis*“ und im Blick auf das Kreuz und die Erlösungsbotschaft Jesu gilt es, allen Formen des Totalitarismus entgegenzutreten.

IV. Brücken bauen: die Friedensgebete in Assisi

Terrorismus und religiöse Radikalisierung ließen in den vergangenen Jahren beim verstorbenen Papst ein Grundanliegen aktueller werden denn je: den interreligiösen Dialog. So äußerte *Johannes Paul II.* tiefe Sorge über „die dramatische Konfrontation zwischen den Kulturen und den Religionen“ und er geht weiter und energischer als seine Amtvorgänger auf andere Religionsgemeinschaften zu. Lange bevor *Samuel Huntington* mit seinen Überlegungen von einem Kampf der Kulturen (*clash of civilizations*) auf sich aufmerksam machte, warnte der Heilige Vater vor „Religionskriegen“.

Diese weitgehend in der Öffentlichkeit verdrängte Tatsache macht die problematische Bedeutung des Wissenschaftspopulismus in unserer modernen Medienwelt deutlich. So wird Papst *Johannes Paul II.* vielfach als „traditionell“ in den Medien dargestellt, weil er durch die Marienfrömmigkeit und die katholische Mystik seiner Heimat Polen geprägt ist. Auf dem Gebiet des interreligiösen Dialogs jedoch erscheint der Papst als eine ganz „moderne“, nach vorne gerichtete Persönlichkeit. Wann hat es das in der Vergangenheit zuvor gegeben, daß sich ein großer Religionsführer aktiv um den Dialog mit anderen (Welt-)Religionen bemüht, die doch in gewisser Weise auch Konkurrenz bedeuten?

Als Ausgangspunkt dieses interreligiösen Engagements des Papstes ist das Assisi-Treffen aus dem Jahr 2002 zu nennen, auf dem im Sinne einer vorläufigen Bilanz gefragt wurde: Wo steht die katholische Kirche heute im Dialog der Religionen? Insgesamt gab es drei Assisi-Treffen. Kam es bei Assisi I. am 27. Oktober 1986 eher zu einer Beschäftigung mit dem Thema Frieden auf einer religiös-spirituellen Ebene, so gelang bei Assisi II. am 9./10. Januar 1993 eine Konturierung der Zusammenkunft, die stärker in den gesellschaftlichen Raum hinein-

wirkt. Vor dem Hintergrund der Konflikte auf dem Balkan wurden auch Religionsvertreter aus dieser Region eingeladen. Zu Beginn von Assisi II. stand die Anhörung der Zeugnisse von Personen, die von Krieg und Gewalttaten betroffen sind. *Johannes Paul II.* erläutert den Zweck von Assisi II.: „Alle Männer und Frauen in Europa, die für religiöse Werte aufgeschlossen sind, sollten gleichsam am eigenen Leib die Wunden des Krieges empfinden. ... Angesichts einer solchen Tragödie können wir nicht gleichgültig bleiben und die Augen schließen.“ Mit Assisi II. setzte der Papst ein sichtbares Zeichen für Frieden und Versöhnung.

Am 24. Januar 2002 fand Assisi III. statt, welches von Friedensappellen und symbolischen Gesten geprägt war. Über 250 Vertreter von Religionen aus aller Welt, Delegationen von Hindus, Buddhisten, Schintoisten, Konfuzianern und Naturreligionen folgten der Einladung des Papstes, um zu unterstreichen: In manchen Situationen hilft nur noch das Gebet! Kurz vor ihrer Rückreise verpflichteten sich die Religionsvertreter in einer offiziellen Erklärung zur Bewahrung und Sicherung des Friedens in einer Abwandlung des von *Immanuel Kant* formulierten ethischen Grundsatzes: „Was du von einem anderen erwartest, das tu auch für ihn.“ Alle Formen von Gewalt und Terrorismus werden in dieser Stellungnahme ebenso verurteilt wie der Rückgriff auf Gewalt und Krieg im Namen Gottes: „Nie wieder Gewalt! Nie wieder Krieg! Nie wieder Terrorismus! Im Namen Gottes bringe jede Religion der Welt Gerechtigkeit und Frieden, Vergebung und Leben, Liebe!“

Festgehalten werden kann die große Sympathie von *Johannes Paul II.* gegenüber den anderen Weltreligionen. Als vier wichtige Höhepunkte seines Pontifikates sind in diesem Zusammenhang zu nennen: seine Rede vor 100.000 muslimischen Jugendlichen im Sportstadion des marrokanischen Casablanca am 20. August 1985, sein Besuch in der jüdischen Synagoge von Rom am 14. April 1986, seine Vergebungsbitte für die Sünden an den Orthodoxen am 4. Mai 2001 in Griechenland und sein Besuch der muslimischen Omajaden-Moschee zu Damaskus am 6. Mai 2001.

V. Das Vermächtnis: Mahnung zum Frieden an alle Menschen

„Öffnet, ja reißt die Tore weit auf für Christus“, rief *Johannes Paul II.* bei seiner Amtseinführung am 22. Oktober 1978. Der Papst verstand sein Amt und den Auftrag zum Frieden politischer als seine Vorgänger: „Öffnet seiner rettenden Macht die Grenzen der Staaten, die wirtschaftlichen und politischen Systeme, die weiten Bereiche der Kultur, der Zivilisation und des Fortschritts.“ Die politische Dimension seines Friedensengagements wurde sichtbar in seiner Unterstützung des polnischen Widerstandes gegen das kommunistische Regime und der Gegner des Irak-Feldzuges der USA einige Jahre später. Sein Engagement für den Frieden war bestimmt durch Versöhnung und die Erinnerung an die Opfer der Geschichte, wie etwa den jüdischen Opfern in der nationalsozialistischen Ära, so wie er dies in einer Ansprache in Jerusalem am 23. März 2000 zum Ausdruck brachte: „Ich bin nach Yad Vaschem gekommen, um der Millionen zu gedenken,

denen alles geraubt wurde, vor allem ihre menschliche Würde, und die im Hobcaust ermordet wurden.“

Der Tod von *Johannes Paul II.* bedeutet Abschied nehmen von einem Papst, der sich dem Frieden verpflichtete. Zugleich ist es für viele Menschen ein Abschied von einem Lebensabschnitt, auf den der Papst sie durch seine Medienpräsenz begleitete und auch von vielen Gläubigen begleitet wurde. Die tiefe Anteilnahme, die viele Menschen an seinem jahrelangen Leiden, seinem Sterben und seinem Tod nahmen, liegt auch darin begründet, daß *Johannes Paul II.* jenen Weg durchschritt, den alle Menschen auf die eine oder andere Weise gehen müssen, stets die Hoffnung auf Erlösung durch den Auferstandenen im Blick.

Bis zuletzt war das päpstliche Wirken von einem hohen Maß an Willensstärke gekennzeichnet. „Ausruhen kann ich mich im Paradies“, sagte der „Diener der Diener Gottes“ einmal. Anlässlich des Todes von *Johannes Paul II.* unterstrich *Karl Cardinal Lehmann*, daß der Papst ein mutiger Zeuge des Evangeliums, einer der Großen der Weltgeschichte und ein bleibendes Vorbild nicht nur für die katholischen Christen gewesen sei. Seine Krankheit und seine gesundheitliche Leiden hatte der Papst nicht versteckt, sondern angenommen und in der Öffentlichkeit gezeigt: Dadurch wurde er sichtbarer Ausdruck christlicher Friedenserwartung im Zeichen des Kreuzes – und einer „Liebe, die Herzen bekehrt und Frieden schenkt“ (so Papst *Johannes Paul II.* in einer letzten Botschaft).

Dr. Andreas M. Rauch, Professor ehrenhalber, lehrt Politische Wissenschaft an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Wolfgang Picken

Priestermangel

Bedingungsfaktoren aus sozialwissenschaftlicher Sicht

Die meisten Gemeinden in Deutschland spüren bereits schmerzlich, was seit Jahren statistisch vorausgesagt worden ist: Der Nachwuchsmangel in den katholischen Priesterseminaren trägt zu massiven Veränderungen in den Seelsorgestrukturen bei. In den zurückliegenden 20 Jahren hat sich die Anzahl der Priesteramtskandidaten halbiert. 1980 lebten 2.368 junge Männer in Priesterseminaren. Im Jahr 2001 waren es nur noch weniger als die Hälfte, nämlich 1.105. Ähnlich drastisch ist der Rückgang der Priesterweihen. 155 Neupriester im Jahr 2001 standen 252 im Jahr 1980 gegenüber. Die Statistiken weisen für die letzten Jahre eine Stabilisierung auf niedrigem Niveau aus. Der Trend mit seinen Folgen für die Pastoral kann damit aber nicht aufgehalten werden. Der Blick auf die Situation der evangelischen Kirche und die rückläufigen Eintritte auch in ihre Predigerseminare erlaubt eine Gesamteinordnung: Beide grossen Kirchen stehen vor einem Nachwuchsproblem - und das nicht nur hinsichtlich ihrer Bewerberzahlen für das geistliche Amt. Eine Lösung ist nicht in Sicht. Die erdrückende Last des Zahlenmaterials und eine nüchterne Bestandsaufnahme zerschlagen jede Hoffnung, dieser Prozeß könne kurz- oder mittelfristig aufgehalten oder sogar umgekehrt werden. Im Gegenteil: Die Auswirkungen dieses Prozesses werden die Gemeinderealität erst noch im vollen Umfang erreichen. Die Zahl der Priester in der Seelsorge wird in den kommenden Jahren noch zusätzlich sinken, denn starke Priesterjahrgänge werden in den Ruhestand entlassen. Das wird weitere Lücken in die Personalpläne der Deutschen Diözesen reißen.¹

Priestermangel und priesterliche Lebensform

Die wissenschaftliche Literatur hat diese Entwicklung vielfach untersucht und verschiedene Bedingungsfaktoren benannt, darunter die Säkularisierung, den allgemeinen Glaubensschwund und die Überalterung der Gemeinden. Besonders häufig wird in den wissenschaftlichen Überlegungen und öffentlichen Debatten allerdings auf die Modernitätsunverträglichkeit der ehelosen Lebensform des Priesters hingewiesen. Entsprechend wird nicht selten die Abschaffung des Zölibats verlangt. Übersehen wird dabei jedoch geme, daß die priesterliche Lebensform nicht nur von der Ehelosigkeit, sondern ebenso vom Gehorsamsversprechen und der Verpflichtung zum Stundengebet bestimmt wird. Diese beiden Bestimmungsfaktoren priesterlicher Existenz jedoch sind nicht minder weit vom „Puls der Zeit“ entfernt als das Zölibat.

Es ist unbestreitbar, daß die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen und die priesterliche Verfügbarkeit kaum eine Entsprechung in der Lebenspraxis junger

Menschen finden. Die Bedeutung, die der Sexualität gegenwärtig im gesellschaftlichen Leben zukommt, und die Selbstverständlichkeit, mit der man eine „freie und ungehemmte“ Sexualpraxis dem normalen Lebensgefühl und -vollzug zurechnet, lassen das Singledasein und die Ehelosigkeit zunehmend zur Normalität werden. Keuschheit und Verzicht jedoch erscheinen als so gestrig und unzeitgemäß wie das Verschicken der Post mit einer Briefftaube.

Der Gehorsam und damit das dem Priester abverlangte Selbstverständnis, als einzelner „nur“ ein Teil im Ganzen der Kirche zu sein, stehen dem gesellschaftlichen Trend nicht minder entgegen. Sozialforscher beobachten unter jungen Menschen eine zunehmende Tendenz zum „egomanischen Hedonisten“. Es zählt, was dem eigenen Interesse und Vorteil dient. Selbstverwirklichung und das Streben nach Karriere erhalten Bedeutung. Pflicht- und Akzeptanzwerte, damit auch der Gehorsam, stehen nicht hoch im Kurs.

Ähnlich verhält es sich mit der Verpflichtung des Priesters, regelmäßig im Gebet die Verbindung und Beziehung zur Person Gottes zu pflegen. Auch das stößt auf deutliche Widerstände im Zeitgeist. Die große Hektik und das Überangebot einer lauten Unterhaltungs- und Spaßgesellschaft lassen die Rückzugsräume weniger werden, in denen Gebet und Stille gelingen könnten. Das religiöse Bedürfnis wird vom Überangebot der Konsumwelt überdeckt und transformiert. Die Gebetspraxis schwindet. Selbst in innerkirchlichen Gesellschaftsgruppen wird hier ein starker Rückgang verzeichnet.

Die Bestandsaufnahme läßt deutlich werden: Es ist nicht – wie gelegentlich behauptet – allein die Ehelosigkeit des Priesters, an der sich der Zeitgeist reibt. Vielmehr stößt das Gesamtbild priesterlicher Identität auf das Unverständnis, zum Teil auch auf das Unvermögen einer modernen Lebenskonzeption und -gestaltung. Nicht marginale oder vereinzelt Veränderungen an den Zulassungsbedingungen, sondern – soviel kann sozialwissenschaftlich als erwiesen angesehen werden – nur die umfassende Neudefinition priesterlicher Existenz könnte dem Priesterberuf kurzfristig eine neue Attraktivität verleihen. Völlig ungeklärt bliebe jedoch, welche Lebensform statt dessen dem hohen Anspruch der priesterlichen Sendung entsprechen und die Würde des Amtes nach außen angemessen und bleibend transparent werden lassen könnte. Diese Frage aber kann evidenter Weise nicht aus der Perspektive der Sozialwissenschaft beantwortet werden. Ein rein nach den Anforderungen und dem Verständnis der gegenwärtigen Zeit definiertes Priesterbild wäre nicht nur kurzlebig, sondern würde eine geistliche Definition des Amtes vollkommen vernachlässigen. Dem geistlichen Anspruch des Priestertums scheint jedoch nichts mehr zu entsprechen als eine innere Verbundenheit zum Urbild des Priesteramtes selbst, Jesus Christus. Damit aber wäre man schließlich wieder bei den Merkmalen angekommen, die gegenwärtig die priesterliche Lebensform ausmachen.²

Priestermangel und das kirchliche Binnenklima

Ein bisher wenig beachteter, aber sozialwissenschaftlich auffälliger Bedingungsfaktor für die rückläufige Attraktivität des priesterlichen Dienstes findet sich im

öffentlichen Image des Priesteramtes und im Selbstverständnis der Priester. „So laut wie das Geläut zum Hochamt, ist das Gestöhne des Pastors,“ solche und ähnliche Aussage auf den Kirchplätzen erscheinen als symptomatisch. Die gegenwärtige (Selbst)darstellung des priesterlichen Standes macht den Beruf nicht attraktiver. Im Gegenteil. Das konzertante Wehklagen – oft im Chor mit den Gremien der Gemeinden – wird das Problem des Nachwuchsmangels mittel- und langfristig weiter verstärken. Je mehr die „Unzumutbarkeit“ des priesterlichen Dienstes hervorgehoben wird und unartikuliert bleibt, warum man in den Gemeinden den Priester für unentbehrlich hält, um so unglaubwürdiger muß die Nachfrage nach Berufungen erscheinen. Es entspricht geradezu dem Gesetz des Marktes von Angebot und Nachfrage, daß einer unwirklichen Nachfrage kein wirkliches Angebot folgen wird. Damit ist nicht gesagt, daß das Verhalten der Gemeinden und Priester vor Ort der entscheidende Grund für den Mangel ist. Er ist aber unbestreitbar ein nicht unwesentlicher Bestimmungsfaktor.

Junge Seminaristen berichten aus ihren Heimatgemeinden, daß der gleiche Personenkreis, der sonst über die Folgen des Nachwuchsmangels klagt, ihrer Berufung kritisch und ablehnend begegnet. Eine Schizophrenie! Die Gemeinden sind die Primärbetroffenen des Priester mangels und müßten deshalb leidenschaftlich an einem Stimmungswechsel interessiert sein. Sie sollten deshalb ihren Sprachgebrauch überprüfen und ernsthaft darüber nachdenken, wie man jungen Menschen glaubhaft vermitteln möchte, daß man dem priesterlichen Amt Wertschätzung entgegenbringt und warum man ihm Bedeutung beimißt. Priesterberufungen fallen nicht vom Himmel. Sie erwachsen zumeist aus dem Inneren der Gemeinden. Man wird folglich in die Gemeinden hineinrufen müssen, wenn aus ihnen Berufungen heraustreten sollen. Das sonntägliche Gebet um geistliche Berufe beispielsweise – ob in den Fürbitten oder im Kanon des Hochgebets – könnte diesen Gedanken durchaus wirkungsvoll aufgreifen. Die Sorge um geistliche Berufe würde so wieder verstärkt ins Bewußtsein der Gemeinde gehoben und zum ihrem gemeinsamen Anliegen gemacht.

Priestermangel und Motivationskrise

Die Feststellung der Zustände in den Gemeinden und im Klerus jedoch sollte auch die Verantwortlichen in den Deutschen Diözesen zu noch größerer Nachdenklichkeit anregen. Bemühungen um Priesterberufe, Aktionstage und -jahre müssen erfolglos bleiben, wenn sie nicht von der allgemeinen Stimmung gedeckt und mitgetragen werden. Die Diözesanleitungen stehen zweifelsohne vor einem Dilemma: Sie können die Strukturprobleme der Pastoral nicht lösen und stehen stets vor neuen Problemen. Immer mehr Aufgaben müssen auf immer weniger Personal verteilt werden. Eine Veränderung des Gesamtklimas scheint deshalb unmöglich.

Gleichwohl wird man fragen müssen, ob die Ordinariate der schlechten Stimmung – insbesondere im Klerus – ausreichend begegnen. Wissenschaftler haben für den Bereich der Wirtschaft nachgewiesen, daß die Motivation und Zufriedenheit der Mitarbeiter ihre Leistungsfähigkeit beeinflußt. Sie stellen weiter fest,

daß Unternehmen durch ihre Personalführung steuernd auf die Motivation der Mitarbeiter und damit auf deren Leistungsfähigkeit Einfluß nehmen können. Diese Erkenntnisse lassen sich auf die Kirche übertragen. Eine hohe Motivation der Priester und ihre intensive Identifikation mit der Kirche und der eigenen Berufung steigern ihre pastorale Leistungsfähigkeit. Eine wachsende Zufriedenheit prägt ein Priesterbild, das für die Berufungspastoral hilfreich und nützlich ist. Eine kritische Bestandsaufnahme läßt jedoch erkennen, daß es an Motivation und Zufriedenheit im Klerus mangelt. Folglich ist zu prüfen, welche Faktoren den Motivationsrückgang beeinflussen und ob kirchliche Unternehmens- und Personalführung ausreichend ihre Instrumente nutzt, um einen weiteren Motivationsrückgang zu verhindern.³

In Anlehnung an die Erkenntnisse modernen Personalmanagements kann man drei Motivationsfaktoren hervorheben: die Motivation, die sich durch die Bedeutung der eigenen Tätigkeit ergibt, die Motivation, die aus der eigenen Einstellung hervorgeht, und die Motivation, die durch die Unternehmensführung erreicht werden kann.⁴ Auf die Kirche und den Priesterstand ließe sich hinsichtlich dieser drei Motivationsfaktoren Folgendes sagen:

Motivation der Priester und der Bedeutungsverlust des Amtes

Die Motivation, die sich durch die Bedeutung der eigenen Tätigkeit ergibt, sinkt. Die priesterlichen Dienste stoßen auf schwindende Resonanz. Der Sakramentspendung steht die Krise der Sakramente gegenüber, der Verkündigung die Erwartungshaltung einer medial überversorgten Gesellschaft, der Liturgie die effektvolle Inszenierungen von Shows und Events, der diakonalen Arbeit ein professionalisierter Sozialstaat. Die „Produkte“ und die Aufgabe des Priesters verlieren – trotz allen Bemühens – beständig an Nachfrage. Das wiederum hat Auswirkungen auf die „innere Motivation“, sie sinkt parallel. War der Priester früher von einer Gemeinschaft des Klerus getragen, so lebt er heute vereinzelt. Gab es lange Zeit keine Fragen und Zweifel am Glauben, so steht der Priester jetzt im Zenit einer harten und ununterbrochenen Auseinandersetzung über die Glaubensinhalte. Die Vereinsamung und der beständige und demütigende Rechtfertigungsdruck wirken auf die geistige Disposition und strapazieren die Identifikation des Priesters mit der Kirche und seiner Berufung.

Diese Beobachtungen skizzieren, daß zwei Faktoren (Bedeutung der eigenen Tätigkeit/individuelle Einstellung zur Tätigkeit), welche die Motivation des priesterlichen Dienstes maßgeblich bestimmen, starken Erschütterungen ausgesetzt sind. Die Veränderung beider Bedingungsfaktoren ist eng miteinander verknüpft und bedingt einander. Sie ist nur schwer von außen zu steuern und zu verändern. Gleichwohl könnte eine kirchliche „Unternehmensführung“ durch klare Zielformulierungen und strategische Konzeptionen diesem schleichenden Prozessen begegnen. Sie müßte verstärkt Wege weisen, die den Transporteuren religiöser Inhalte und den Vertretern kirchlicher Seelsorge zunehmend das Vertrauen in ihre ureigenen „Sache“ zurückschenkt. Das Vertrauen und die Zufriedenheit mit der eigenen Aufgabe ließe sich zurückgewinnen, wenn man die Ergebnisse wis-

senschaftlicher Untersuchungen auswerten und vermitteln würde, die den Kirchen Mut zur Zukunft machen. Danach besteht eine Nachfrage nach dem, was das Wesen priesterlicher Identität ausmacht. In der Bevölkerung gibt es ein – wenn auch diffuses – Suchen nach Transzendenz. Viele Menschen beklagen, daß ihnen Zuwendung fehlt und es ihnen an einem „Zuhörer“ mangelt. Allenthalben wird ein Fehlen von Leitbildern und Autoritäten beklagt. Diese und andere gesellschaftlichen Bedürfnisse verlangen nach einer präzisen Analyse, um entsprechende Möglichkeiten und Chancen priesterlicher Existenz aufweisen zu können. Auch die Angebote kirchlicher Seelsorge haben ihren Bezug zur modernen Lebenswirklichkeit nicht verloren. Die Sakramente berühren nach wie vor zentrale Lebenswenden und Fragestellungen des menschlichen Lebens. Vereinfacht ließe sich sagen: die Produkte der Kirche sind marktgerecht und die Aufgabe des Priesters hat Zukunft, nur die Präsentation und Präparation sind vielerorts unangemessen. Solches Vertrauen wieder gezielt zu vermitteln, müßte verstärkt Aufgabe kirchlicher Verwaltung sein und würde entscheidenden Einfluß auf die Motivation des Klerus nehmen.⁵

Motivation durch kirchliche Unternehmens- und Personalführung

Damit kommt verstärkt die Motivation in den Blick, die durch die Unternehmens- und Personalführung erreicht werden kann. Hier sind zuerst die administrative Unterstützung und die Anerkennung der Arbeitsleistung zu nennen. Beides wird im Raum der Kirche wegen sinkender Finanzmittel auf absehbare Zeit rückläufig sein. Ein hohes logistisch-administratives Niveau, an das der Klerus gewöhnt ist, wird zunehmend abgebaut werden müssen. Die Einsparungen in den Folgediensten wird die Überforderung und Demotivation steigern. Auch eine Motivation, wie sie durch aufstiegs- und fähigkeitsorientierte Entwicklungsmöglichkeiten sowie durch finanzielle Anreize möglich wäre, bleibt aus. Über berufliche Perspektiven darf innerhalb der Kirche kaum gesprochen werden, weil es dem Verständnis priesterlicher Demut und Verfügbarkeit entgegenzustehen scheint. Statt eines „job enrichments“ gibt es für die meisten Priester nur ein „job enlargement“. Der Priester wird sukzessive Pfarrer einer immer größeren Anzahl von Gemeinden, seine Karriere ist nicht vertikal, sondern horizontal. Er gewinnt zwar ein Mehr an Aufgaben, aber nicht an Kompetenz und Vollmacht. Individuelle Grenzen und Fähigkeiten finden im Prozeß der Mangelverwaltung immer weniger Berücksichtigung. Das muß auf Dauer kontraproduktiv und entkräftend wirken. Eine offene Personalplanung und transparente Personalentwicklung müßte dem entgegensteuern. Mehr denn je sollte die bischöfliche Verwaltung mit den Priestern gemeinsam ihre Zukunft planen und von einem rein bedarfsorientierten Einsatz Abstand nehmen.⁶

Umsicht empfiehlt sich auch in der zukünftigen Bemessung der Gehälter. Es wird erwartet, daß Priester nicht primär für Geld arbeiten, sondern als Idealisten tätig sind. Wenn ihre Bezüge sich jedoch – trotz zunehmender Arbeit – zukünftig rückläufig entwickeln, könnte das mehr Wirkung zeigen, als man gegenwärtig annimmt. Auch Priester sind Kinder ihrer Zeit und nicht ohne Bedürfnisse gegenüber den Angeboten und Möglichkeiten einer Konsumwelt. Eine Reduktion

der Gehälter in Folge der Sparzwänge könnte zu einer weiteren, nicht unerheblichen Demotivation beitragen. Mehr Arbeit und Verantwortung für weniger Geld: Der innere Exodus, die innere Kündigung der Priester, könnte – vergleichbar anderen Berufsständen – zunehmen.⁷

Ein weiterer und zentraler Aspekt der Motivation durch die Unternehmens- und Personalführung ist das Feedback. Anerkennung und kritische Rückmeldung haben hohen Motivationswert. Sie bedeuten, daß Arbeit zur Kenntnis genommen wird und der Rede wert ist. Hier liegen enorme Versäumnisse in der kirchlichen Verwaltung. Viele Priester – auch andere Hauptamtliche – erleben die bischöfliche Behörde nur im Beschwerdefall. Gerade aber wenn andere Motivationsfaktoren ausfallen, bekommt das Feedback eine besondere Bedeutung. Die Mitarbeitermotivation in Gestalt des Feedback sollte deshalb professionell organisiert und eingesetzt werden. Eine Personalführung muß sich zunehmend mehr in diese Richtung entwickeln und vom System einer Personal- und Stellenverwaltung abrücken. Die zentrale Fragestellung sollte sein: Was tun wir für die Anerkennung der Arbeit unserer Mitarbeiter? Kein gelungenes pastorales Projekt, auch kein Problem in der Seelsorge dürfte der Aufmerksamkeit der bischöflichen Behörden entgehen. Das meiste verdient wohlwollende Reaktion. Eine so organisierte behördliche Rückmeldung hätte den zusätzlichen Nutzen, daß Erfolge und positive Ereignisse aus der Summe negativer Erfahrungen hervorgehoben würden und pastorale Erfahrungen für andere nützlich gemacht werden könnten.⁸

Schließlich gilt die „Informationstransparenz“ als weiterer Faktor einer Motivation durch die Unternehmensführung. In der Informationsgesellschaft zählen Schnelligkeit und Aktualität. Informationen müssen zuverlässig und umgehend transportiert werden. Das gilt besonders, weil die Identifikation von Mitarbeitern mit ihrem Unternehmen in dem Maße steigt, wie sie sich an den Informationsfluß angeschlossen fühlen. Erfahrungen hingegen, in denen kirchliche Mitarbeiter auf Gerüchte angewiesen sind oder wo sie kirchliche Meldungen den öffentlichen Medien entnehmen müssen, bewirken das Gegenteil. Ein Wissensvakuum geht stets zu Lasten der Motivation und läßt gravierende Unterschiede offenkundig werden zwischen denen, die stets gut informiert sind, und solchen, die am Informationsprozeß nicht teilnehmen können.

Es sollte daher im Kommunikationszeitalter gelten und möglich sein, daß die unmittelbaren Mitarbeiter des Bischofs in der Seelsorge direkt mit der Behörde vernetzt sind und gleichberechtigt und unverzüglich Informationen erhalten. Die Tatsache, daß der Klerus – das gilt auch für alle anderen Hauptamtlichen – nicht über Intranet oder Internet verbunden sind und eine solche Kommunikationsplattform nicht genutzt wird, vernachlässigt die Bedeutung, die ein schneller Informationsfluß und -austausch besitzt. Eine systematische und organisierte Nutzung dieses Mediums hingegen würde nicht nur den Austausch zwischen dem Bischof und seiner Behörde einerseits und dem Klerus andererseits ermöglichen, sondern auch gestatten, daß Informationen über Projekte der Seelsorge etc. allen in gleicher Weise zur Verfügung stehen. Kreatives Potential, Ideen, Problemstellungen und Erfahrungen – entsprechend systematisiert – ließen sich so allgemein nutzbar machen. Solche Hilfestellungen – Dokumentationen aus

der Praxis – könnten in der Überforderungssituation der Seelsorge nützlich und motivierend sein. Gegenwärtig jedoch bleibt ein Informationsfluß dieser Art dem Zufall überlassen. Das verstärkt den Eindruck der Vereinzelung, gegebenenfalls sogar der Vereinsamung, weil der einzelne auf sich gestellt und von Prozessen an anderen Orten abgeschnitten bleibt. Auch das zeigt Wirkung auf die Motivation.⁹

Motivation der Priester und die Berufungspastoral

Es steht außer Zweifel, daß Bemühungen um die Motivation der kirchlichen Mitarbeiter – sei es durch die bischöfliche Behörde oder durch die Gemeinden selbst – starke Auswirkungen auch auf das Selbstverständnis der Seelsorger und Priester entwickeln. Eine steigende Motivation wiederum wird mittelfristig deutliche Wirkung auf das Priesterbild und die Attraktivität des priesterlichen Berufs zeigen. Die verheerende Nachwuchssituation und die depressiven oder demotivierenden Tendenzen im Priesterstand zwingen dazu, sich intensiv mit der Frage zu befassen, wie die Motivation – unabhängig von allen vermeintlichen Sachzwängen der Gemeindepastoral und von den Sparzwängen der Diözesen – gehoben werden kann. Die Stimmung im Klerus wird zukünftig entscheidend dafür sein, ob Berufungen zum priesterlichen Dienst entstehen können und es zu einer Trendwende kommen kann.

Anmerkungen

- 1) vgl. Statistisches Material der Zentralstelle für Geistliche Berufe, Freiburg.
- 2) vgl. Deutsche Shell (Hg), Jugend 2002, 14. Shelljugendstudie (Frankfurt 2002); vgl. auch Klages H, Hippler H.-J., Herbert W., Werte und Wandel. Ergebnisse und Methoden einer Forschungstradition, Frankfurt/New York 1992; Meulemann H., Werte und Wertewandel. Zur Identität einer geteilten und wieder vereinten Nation, München 1996.
- 3) vgl. Personalführung 2/2003, 6; Personalführung 8/2001, 12; Personalführung 12/2001, 14.; vgl. auch Kleinbeck, U., Arbeitsmotivation. Entstehung, Wirkung und Förderung, Weinheim 1996.
- 4) vgl. Personalführung 2/2003, 6; vgl. auch Vroom, V.H., Work and motivation, New York 1964.
- 5) vgl. Personalführung 2/2003, 6.
- 6) vgl. Personalführung 2/2003; Personal 12/2002, 25f.; vgl. auch Nerdinger, F., Motivation und Handeln in Organisationen, Stuttgart 1995.
- 7) vgl. Personal 07/2003, 39; vgl. auch Personal 12/2002, 26; vgl. auch Neuberger O., Messung der Arbeitszufriedenheit. Verfahren und Ergebnisse = Sozioökonomie 8, Stuttgart 1974. Vgl. auch Schröder C., Entwicklung und Struktur der Personalzusatzkosten, in: Personal 6/2001, 312-316.
- 8) vgl. Personal 12/2002, 26.
- 9) vgl. Personalführung 9/2003, 29; vgl. auch Studie „Neue Möglichkeiten durch Mitarbeiterportale“ von Cap Gemini Ernst&Young, siehe: www.de.cgey.com/servlet/PB/show/1005740/B2E_Studie.pdf

Dr. Wolfgang Picken wirkt als katholischer Pfarrer in Bonn.

Ansgar Lange

Der konservative Moralist

Erinnerung an Matthias Walden

Um *Matthias Walden* ist es still geworden. Zum 20. Todestag am 17. November 2004 erinnerte keine größere Zeitung oder Zeitschrift an den Publizisten. Einzige Ausnahme: Die Tageszeitung DIE WELT, als deren Herausgeber *Walden* tätig gewesen war, brachte einen Artikel des großen alten Mannes des Springer-Verlags, *Ernst Cramer*, der des verstorbenen Weggefährten gedachte. Vor fünf Jahren hatte *Bettina von Saß* noch einmal den Versuch unternommen, mit einem Buch ein wenig Aufmerksamkeit für das Lebenswerk ihres 1984 an Krebs gestorbenen Vaters zu erreichen. Die Resonanz beim Lesepublikum war eher bescheiden, obwohl kein geringerer als Alt-Kanzler *Helmut Schmidt* ein Vorwort zu dieser Publikation beisteuerte. Er, der von *Waldens* scharfer Feder häufig mit Kritik bedacht worden war, äußerte sich folgendermaßen: „Matthias Walden war ein großer Journalist, ein sehr begabter Autor, der brillant und gleichzeitig doch allgemein verständlich formulierte. Durch oftmals überpointierte Sätze präsentierte er seine Meinung der Leserschaft und provozierte zustimmende, aber auch ablehnende Reaktionen.“ *Schmidt* stellte *Walden* in eine Reihe mit *Paul Sethe*, *Sebastian Haffner*, *Kurt Becker* und – etwas unglücklich – dem unsäglichen *Henri Nannen*. „Matthias Walden war ein Konservativer im besten Sinne des Wortes. Dies führte dazu, daß undifferenziert denkende sogenannte Linke ihn oftmals als Rechten bezeichnet und angegriffen haben. Walden begriff aber sich selbst als einen Mann der Mitte, der sowohl den Nationalsozialismus und jeglichen Nationalismus als auch den Kommunismus vehement ablehnte.“

Daß der Vergleich mit *Nannen*, einem der überschätztesten Journalisten der alten Bundesrepublik, so fehl am Platze ist, zeigt ein Blick in *Waldens* Buch „Kassandra-Rufe. Deutsche Politik in der Krise“ von 1975. *Nannen* ist für *Walden* ein Opportunist reinster Güte, der erst mit den Nazis mitmarschierte – schließlich schaute er weit „arischer“ und germanischer aus als die Herren *Goebbels* oder *Hitler* –, sich dann auf die Seite der Nachkriegsdemokratie schlug, um schließlich die Bundesrepublik verächtlich zu machen. Was *Nannen* als Gesinnung ausgab, war wohl eher Geschäft. In den siebziger Jahren war es „in“, sozusagen „westwärts zu treten und sich ostwärts zu verbeugen“. *Walden* porträtierte *Nannen*, diesen „Kolporteur der Gesinnungsschwankungen“, ohne Gnade: „Seine Gesinnungsshow bestimmte die Atmosphäre mit, in der in jenen Jahren der Opportunismus in's Unkraut schoß. Sie brachte, weil sie feucht war und föhnlig, den Schwamm in's demokratische Haus, Stockflecken an die Wände, den Wurm in's Gebälk.“ Die *Stern*-Leser hätten den „parfümierten Föhn“ bedauerlicherweise für „frischen Wind“ gehalten. Der Illustrierten-Boß sei zwar ein „partiell hochintelligenter Mann“ gewesen und ein außergewöhnlich begabter Blattmacher: „Aber als schreibender Moralist fehlt ihm etwas ganz Entscheidendes: die Moral. Sie ist durch Ironie, Zynismus, Geschmacklosigkeit und kritisch

verkleidete Anpassung nicht zu ersetzen.“ In diesen Sätzen leuchten alle Stärken *Waldens* auf: Seine klare und zugleich bildkräftige Sprache und der Mut, die Wahrheit zu sagen, auch wenn sie unbequem ist. Heutige Journalisten wie beispielsweise ein *Patrick Bahners* hätten für eine solche Aussagen mehrere Bleiwüsten-Spalten in der FAZ verbraucht, akademisch gestammelt und beim Leser Zustände der Gehirnlähmung ausgelöst.

Walden, ein Meister der Feder

Warum lohnt es sich, zwanzig Jahre nach *Waldens* Tod ein Autorenportrait des langjährigen Chefkomentators des Senders Freies Berlin und Mitarbeiters von WELT und WELT AM SONNTAG zu veröffentlichen? Es lohnt sich, weil *Walden* eine faszinierende Persönlichkeit ist. Die Fotos der frühen Jahre, als er beispielsweise Kolumnen für die Illustrierte QUICK schrieb, zeigen eine blendende äußere Erscheinung. Ein sehr gut aussehender Herr, der gar nicht wie ein scharfer kalter Krieger aussieht, sondern eher wie ein sensibler Schöngeist. Auf seine von der Natur nicht so verwöhnten Gegner wie *Günter Grass*, *Heinrich Böll*, *Günter Gaus*, „*Dany*“ *Cohn-Bendit* oder *Karl-Eduard von Schnitzler* hat dieser sächsische Edelmann, der als *Otto Baron von Saß* am 16. Mai 1927 in Dresden zur Welt gekommen ist, sicherlich irritierend gewirkt. Ein wenig von dieser Ambivalenz drückt sich in dem Nachruf des Nachrichtenmagazins DER SPIEGEL aus: „Der Dresdner, der alle sächsischen Trübungen aus seiner Aussprache poliert hatte, sprach seine auf lapidare Prägnanz getrimmten Texte unterkühlt und scheinbar distanziert – ein Herrenreiter am Mikrofon. Wenn er von seinem ideologischen Roß herunterstieg, gelang ihm Eindrucksvolles: zum Beispiel Fernsehfeatures über das Leben prominenter Politiker.“ Mit Verlaub: Die Bezeichnung „Herrenreiter“ ist Schwachsinn pur. Nun war *Walden* zwar leidenschaftlicher Reiter und stand – für den bekennenden Nicht-Vereinsmenschen *Walden* ein kleines Wunder – eine zeitlang einem Berliner Reitclub vor. Aber ein Herrenreiter war dieser sensible Gentleman mit Sicherheit nicht.

Schaut man sich die Nachrufe an, die nach dem 17. November 1984 geschrieben wurden, so fällt auf, daß *Walden* polarisierte. Er war nicht lau, kein Eunuch der Feder, sondern ein meinungsstarker Kommentator, der kein Blatt vor den Mund nahm. Kein Wunder, daß ihm entweder starke Zustimmung oder haßerfüllte Ablehnung entgegenschlug. Die FAZ schrieb: „Eine gerechte Würdigung des Polemikers *Walden* wird eines Tages Mann und Meinung in Ruhe besehen müssen.“ Für die FAZ, die einen bisweilen ermüdenden Sowohl-als-auch-Journalismus pflegt und damit einem so profilierten Schreiber wie *Walden* keinen Platz geboten hätte, war der Baron ein „liberaler Konservativer“.

Nach zwanzig Jahren kann eine gerechte Würdigung vorgenommen werden. Und dabei wird klar: *Walden* hat in vielem recht behalten. Sein unbeirrbares Eintreten für die Einheit der Nation wurde 1989 mit dem Fall der Mauer „belohnt“ und bestätigt. Anders als die ostpolitischen Lautsprecher und Geschichtsklitterer *Bahr* und *Gaus* durfte er dieses glückliche Ereignis nicht erleben. Sein Plädoyer für eine enge transatlantische Zusammenarbeit, sein Anti-Totalitarismus, das Bekenntnis zur Partnerschaft mit Israel, die Warnung vor einem überbordenden Sozial- und Wohlfahrts-

staat: Wo andere Irrtum auf Irrtum anhäuferten, kann über *Walden* gesagt werden, daß er meistens richtig gelegen hat mit seinen Thesen und Einschätzungen.

Die „geleckten schwarzen Stiefel des Herrenmenschen“

Erich Böhme, der als Chefredakteur des SPIEGEL bekanntlich nicht „wiedervereint“ werden wollte, langte im Jahr 1981 kräftig unter die Gürtellinie. In schönster Gossensprache phantasierte *Böhme* von den „geleckten schwarzen Stiefel(n) des Herrenmenschen Matthias Walden“, der sich im „Stechschritt“ bewege. Noch tiefer langte das ehemalige linke Pornoblatt KONKRET, das eine widerliche Todesanzeige abdruckte: Oben liest man „Zwei Mann in einem Sarg“. Darunter ist die Todesanzeige des Gerling-Konzerns zu sehen, wo neben dem ursprünglichen Namen *Otto Baron von Saß* auch das Pseudonym *Matthias Walden* zu lesen ist. KONKRET schmierte darunter: „Wer darf am Fenster sitzen?“

Zutreffender und gerechter fallen andere Würdigungen des Verstorbenen aus. Der sozialdemokratische Journalist *Jens Feddersen* nannte ihn einen „Patrioten der deutschen Sache“. *Richard von Weizsäcker* hielt ihn für einen festen Charakter und „nobl und bescheidenen Menschen“. Für *Ernst Cramer* war er ein „gottbegnadeter Schreiber“, den sowohl die Putzfrau wie der Professor verstehen konnte. Und *Heinz Galinski*, der damalige Vorsitzende der Jüdischen Gemeinde in Berlin, stellte fest: „Die jüdische Gemeinde zu Berlin hat mit Matthias Walden einen ihrer besten Freunde verloren. Ich kenne kaum einen Menschen, der sich so unbeirrbar, leidenschaftlich und kompromißlos für die Belange des Staates Israel eingesetzt hat.“

Doch zurück zum Anfang. *Matthias Walden* wurde am 16. Mai 1927 als *Otto Baron von Saß* in Dresden geboren. Sein Vater schrieb – wie man heute sagen würde – „Frauenromane“. Anders als viele linke Weggefährten und Gegner hatte *Walden* später keine Vergangenheit zu „bewältigen“. Sein Elternhaus war strikt antinazistisch. Der Brand der Dresdner Synagoge, den der kleine *Otto Baron von Saß* gemeinsam mit seinem Vater entsetzt betrachtete, zeigte den Beobachtern die ganze Gottlosigkeit des Dritten Reiches. Die Jugendzeit prägten jedoch in erster Linie schulische Nöte, die die politischen Vorgänge bisweilen überdeckten. In dem 1963 erschienenen Buch „ost blind – west blind“ schildert der 36-jährige erfolgreiche Journalist die unschönen Seiten der eigenen Schulzeit: „In den folgenden Jahren bedrückte mich die Schule mehr als die Politik, zumal ich ein sehr schlechter Schüler war und die Lehrer mir Schlimmes für die Zukunft voraussagten. Nur wenn mein Vater Hitler einen Verbrecher nannte, empfang ich frühe politische Impulse. Ich sehe noch deutlich seine Hände vor mir. Sie waren oft zur Faust geballt und die Knöchel schimmerten weiß. Seinen Zorn zu begreifen, gelang mir erst viele Jahre später.“

Mit 15 Jahren kam *Otto Baron von Saß* zur Heimatflak. Eher unsportlich und von schwacher Konstitution, konnte er sich für das Kriegshandwerk an der Heimatfront nicht so recht begeistern. Von dem ganzen Militär- und Uniformbrimborium der Nazis, von dem sich viele Hitlerjungen blenden ließen, weil sie es als Spiel und Spaß mißverstanden, fühlte er sich zu keinem Zeitpunkt angezogen. Der Film „Napola“ hat ja jüngst gezeigt, daß sich viele junge Menschen von dem totalitären Regime durchaus blenden und verführen ließen. Und von der mediokren Figur an der Staats-

spitze, dem die eigene Lächerlichkeit mit schmieriger Haartolle und peinlichem Schnauzbart ins Gesicht geschrieben war, ließ sich der junge Edelmann schon gar nicht faszinieren. Ja, er leistete sogar in bescheidenem Rahmen tapferen Widerstand: „An Hitlers Geburtstag, den 20. April 1943, nahmen wir in unserer Baracke feierlich das Führerbild von der Wand, sangen (weil uns keine andere Geste des Protestes einfiel) die englische Nationalhymne und warfen das Bildnis des Adolf Hitler in den kleinen Kanonenofen, auf dem die große Kaffeekanne dampfte. Es war ein schöner Tag und keiner hat etwas verraten.“

Schon früh hatte *Walden* den Wunsch, als Journalist zu arbeiten. Doch seine „äußerst mangelhaften schulischen Erfolge“, die sich im „Trauma des blauen Briefes“ zeigten, nahmen ihm „Mut und Lust“, das journalistische Handwerk auf dem akademischen Weg zu erlernen. Sicherlich hat er unter dem Unverstand seiner Mitschüler und seines Lehrers gelitten, die ihm diesen Beruf nicht zutrauten: „Ich gab arglos Auskunft über meine Absicht, Journalist zu werden und erntete unerwartet das brüllende Gelächter aller. Als es viel zu spät verstummte, belehrte mich der Klassenlehrer, der sich der allgemeinen Heiterkeit nicht entzogen hatte, über den Umstand, daß der Beruf des Redakteurs umfassendes Wissen, Kenntnisse auf nahezu allen Gebieten, sowie außergewöhnlichen Fleiß verlange. Er riet mir ab und sagte Schlimmes voraus, falls ich meiner Illusion weiter nachhängen sollte. Erst nach vielen Jahren der Berufspraxis gelang es mir, mich innerlich von dieser Entmutigung freizumachen. Aber an Gymnasien und Universitäten beschleunige ich noch heute unwillkürlich meinen Schritt, obwohl ich mir nicht verhehle, einem Vorurteil erlegen zu sein.“

Es macht die Menschlichkeit *Matthias Waldens* aus, daß er sich später nicht zum Überflieger stilisierte und zu den eigenen Schwächen stand. In der Illustrierten *QUICK* plauderte er in seiner regelmäßigen Kolumne, die stets mit einem attraktiven *Walden*-Konterfei versehen war, über die schulischen Sorgen seiner Töchter und bekannte seine Schwierigkeiten, ihnen bei den Hausaufgaben die mit Punischen Kriegen, Logarithmentafeln, der Zahl der Staubgefäße der Sumpfdotterblumen und dem Auswendiglernen von *Schillers* „Glocke“ gespickt waren, wirklich zu helfen. *Walden* schrieb: „Unsere Gegenwart platzt aus allen Nähten vor Problemen, mit denen unsere Kinder einmal fertig werden müssen – aber sie erfahren darüber in den Schulen so gut und so schlecht wie nichts. Statt dessen werden sie beziehungslos in fossile Welten hineingewühlt.“ Ist das heute so anders? Während die Zeit des Dritten Reiches immer noch hoch- und runtergebetet wird, schweigen sich unsere Pädagogen über die geglückte Geschichte der Bundesrepublik aus und wissen zur Geschichte des wiedervereinigten Deutschlands fast gar nichts zu sagen. Und statt über wirtschaftliche Zusammenhänge sachlich zu informieren, üben sich die staatlich alimentierten Pädagogen lieber in Kapitalismus- und Globalisierungskritik.

Ein glühender Patriot, aber kein Nationalist

Warum hat es den glühenden Patrioten *Walden* schon kurz nach Gründung der Bundesrepublik nach West-Berlin verschlagen? Als blutjunger Redakteur hatte *Walden* zunächst für die Dresdner „Union“, dem sächsischen Zentralorgan der von *Jakob Kaiser*, *Ernst Lemmer* und *Otto Nuschke* für ganz Deutschland gegründeten CDU

geschrieben. Doch die Freiheit des Wortes war ihm dort nicht garantiert. Als die Schwierigkeiten unüberwindlich wurden, kaufte er sich eine Flugkarte nach Westdeutschland und meldete sich beim Ministerium für gesamtdeutsche Fragen, wo er einige Monate in der Pressestelle arbeitete. Im Herbst 1950 suchte der „Rias“ einen Redakteur. *Walden* sprach als Rias-Kommentator sechs Jahre lang zur Zone. Wie jeder aus der Ostzone geflohene Rias-Redakteur mußte der *Baron von Saß* ein Pseudonym annehmen, um die zurückgebliebenen Eltern zu schützen. Aus *Otto Baron von Saß* wurde – so teilte es mir die Tochter *Bettina von Saß* mit – *Matthias Walden*; eine Figur aus einem Kriminalroman, den er als Junge geschrieben hatte, lieferte die Vorlage für diese Namenswahl.

1956 ging *Walden* schließlich zum Sender Freies Berlin und arbeitete bis zu seinem endgültigen Einstieg beim Axel-Springer-Verlag im Jahr 1980 für Rundfunk und Fernsehen. Beim SFB war er zuerst stellvertretender Chefredakteur, dann Chefkommentator. Für dieses Autorenportrait habe ich vor allem die vielen Texte berücksichtigt, die *Walden* im Laufe seines fast vier Jahrzehnte währenden Journalistenlebens verfaßt hat und die im Unternehmensarchiv des Springer-Verlages zugänglich sind. Seine Tätigkeit für Rundfunk und Fernsehen ist ein eigenes Kapitel. Doch wer beispielsweise nur *Waldens* Film über den Bau der Berliner Mauer gesehen hat, ist von seiner hohen Kunst und der Suggestivkraft dieser Arbeit gefangen. *Walden* trat nicht als polternder kalter Krieger auf, sondern als betont sachlich, aber dennoch emotional und mit eher leiser, sehr angenehmer Stimme sprechender Kommentator auf. Die schrecklichen Bilder vom Mauerbau und von den Greueln an der Demarkationslinie treten dadurch um so stärker ins Bewußtsein des Zuschauers und berühren ihn zutiefst, da sie von dieser sanften Stimme erläutert werden. Dies hob sich wohlthuend ab von der kalten und demagogischen Propagandasprache des Ostens.

Die Mitte der sechziger Jahre veröffentlichten Beiträge in der Illustrierten QUICK verdeutlichen *Waldens* Geschick, auf knappem Raum in pointierter Sprache einem aktuellen Thema zu Leibe zu rücken. Bei der Lektüre erkennt der unbefangene Leser, daß die verbiesterten Gegner, die *Walden* als Rechten abstempeln wollten, völlig fehl liegen. So plädierte er im September 1965 für eine Große Koalition und hielt es für ein Verhängnis, wenn die SPD noch einmal für vier Jahre in die Wüste namens Opposition geschickt werden sollte. Und anders als konservative Publizisten wie *Armin Mohler*, *Winfried Martini*, *Hans-Georg von Studnitz* oder *Emil Franzel* veranstaltete *Walden* keine Eiertänze des vormaligen Mitläufers, wenn es um NS-Themen ging. Natürlich hatte er nur Verachtung übrig für die verlogenen Vorhaltungen aus Pankow, in Bonn residierten die legitimen Erben *Adolf Hitlers*. Er war aber ganz entschieden der Meinung, daß es in der Bundesrepublik zu wenig „Anti-Nazis“ gebe. Am Beispiel der beiden Politiker *Richard Jaeger* und *Hans-Christoph Seebohm* wird das deutlich: „Der eine wurde als Fürsprecher des staatlichen Fallbeils Justizminister in einer Demokratie, deren Parlament die Todesstrafe abschaffte, und bekundete politische Sympathie für die Diktaturen in Spanien und Portugal. Der andere verteidigte das Münchner Abkommen, in dem Hitler den Westmächten das Sudetenland abpreßte, als geltendes Recht. Beide Männer passen zusammen, aber sie passen nicht in die Regierung der Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1965.“

Ebenso entschieden fiel seine Verteidigung des Emigranten *Willy Brandt* aus, über den er – nachdem unter tätiger Mitwirkung von Unionschristen Dreckkübel über ihn ausgegossen worden waren – sagte: „Ein Emigrant ist einer, der sein Vaterland verläßt. Er verläßt es nicht, um ihm untreu zu werden, sondern meist, weil es ihm untreu geworden ist.“ Mit wenigen Worten beschreibt *Walden* einen Sachverhalt, für den andere ein paar Seiten benötigen. Und er wurde noch deutlicher: „Es war damals zwischen 1933 und 1945 ehrenhafter für einen Deutschen, eine norwegische Uniform zu tragen als eine braune deutsche oder eine schwarze deutsche oder auch, in vielen Fällen, eine feldgraue deutsche. (...) Wähler, die einen Kandidaten nicht wählen, nur weil er ein Emigrant war, müssen Nationalisten extremen Schlages sein. Wer den Gedanken eines norwegischen Uniformrockes auf eines deutschen Mannes Schultern nicht erträgt, steht ganz unten rechts und malt in Gedanken statt des Kreuzes ein Hakenkreuz auf seinen Wahlzettel.“ Sind das, verehrte linke Kritiker, die Worte eines faschistoiden Herrenreiters, der ganz weit rechts steht und – so die niveaulose Wortwahl *Erich Böhmes* – im „Stechschritt“ marschiert? Aber mit liebevollen Vorurteilen lebt es sich einfach unbeschwerter.

„Ich bin nicht stolz, ein Deutscher zu sein“

Ein besonders auffälliges Exempel von mangelnder Sachkenntnis aufgrund ideologischer Verblendung ist das Buch „Der Springer-Konzern“ von *Hans Dieter Müller* aus dem Jahr 1968, das im Piper-Verlag (!) erschienen ist. Der hilflose *Müller* rührt alles zusammen und erkennt bei der Tageszeitung DIE WELT in den sechziger Jahren eine „neokonservative“ Verschwörung. Die brillanten Federn *Winfried Martini* und *Armin Mohler*, die zu kurz gekommenen *Günter Zehm* und *Hans-Dietrich Sander*, die eher leichtgewichtigeren *William S. Schlam* oder *Hans-Georg von Studnitz* und *Matthias Walden*, der in diese Reihe überhaupt nicht gehört, alle werden von *Müller* auf einen Nenner gebracht. *Walden* ist für *Müller* ein „rechter Schriftsteller“, bei dem Bilder von „Hygiene und Sauberkeit eine große Rolle“ spielen. Unter der Hand wird hier der Vorwurf erhoben – wobei *Müller* zu feige ist, es deutlich auszusprechen –, daß *Walden* eigentlich eine Art Nazi ist oder sich zumindest der Nazi-Terminologie befleißigt. Nicht nur die oben angeführten Zitate verdeutlichen, daß dies alles ein ganz grober Unfug ist. Um nur noch ein weiteres Zitat anzuführen, sei eine Passage aus dem Artikel „Der Stoßtrupp von rechts“ zitiert, mit dem sich *Walden* in QUICK über die Erfolge der NPD im Jahre 1966 äußerte: „Ich bin keineswegs stolz darauf, ein Deutscher zu sein. Es ist mir aber recht, ich habe nichts dagegen. Stolz kann ich nur auf einige Eigenschaften und Fähigkeiten sein, die ich erworben habe. Daß ich Deutscher bin, ist ein Zufall, und ich fände es töricht, auf Zufälle stolz zu sein.“

Das Magazin QUICK mag von manchem „Intellektuellen“ nicht für voll genommen werden. Da hält man doch lieber auf die feine ZEIT oder die umständlich-betuliche FAZ. Allerdings fände sich wohl heutzutage keine Illustrierte, die über einen so begabten Polemiker und Stilisten wie *Walden* verfügt. Als Printjournalist ist er aber vor allem als Autor des Springer-Verlags hervorgetreten. Schon in den fünfziger Jahren finden sich erste Artikel in WELT und WELT AM SONNTAG Und hier erkennt man selbstverständlich den konservativen *Walden*, der in der Kanzlerzeit von

Willy Brandt die zunehmende Geringschätzung der Leistung beklagt, unter der wir noch heute leiden. Wie für *Churchill*, so ist auch für *Walden* der Sozialismus das „Glaubensbekenntnis des Neides“. Er beklagte, daß das Bild des Unternehmers zur Karikatur geworden sei: „Ja sicher, es gibt da ganz schlimme Typen. Doch sind sie viel weniger interessant als die Tatsache, daß die meisten der verachteten Millionäre sehr hart gearbeitet und durch Ideen, Begabung, Leistungsbereitschaft und ganz sicher auch durch persönliches Gewinnstreben Arbeitsplätze geschaffen, für soziale Sicherheit gesorgt und zur Steigerung der Lebensqualität vieler vieles beigetragen haben. Ein einziger Unternehmer ernährt mit seinen Steuern Hunderte oder Tausende asiatischer Kinder, der leistungsfeindliche Straßendemonstrant nicht eines.“ Ein Beispiel zur Illustration: Nach Angaben des Wirtschaftsjournalisten *Max A. Höfer* ist die akademische 68er Generation beinahe geschlossen in den öffentlichen Dienst gegangen. Die Jahrgänge um 1950 sind viermal so oft im Staatsdienst vertreten wie die Jahrgänge um 1970.

Waldens Gegner hatten ein Problem mit der Freiheit

Schon 1982 mahnte *Walden* in der WELT AM SONNTAG, daß wir uns ein Mehr an Sozialleistungen und ein Weniger an Arbeit nicht leisten könnten. Das Haushaltsdefizit sei riesig, und die Gewerkschaften sollten nicht immer nur blockieren, sondern konkret sagen, woher das Geld für soziale Wohltaten kommen solle. Mit leichtem Befremden liest man im Jahr 2005 diese Zeilen. Hat sich in unserem Land so wenig verändert? *Waldens* Kommentar scheint frisch aus dem Druck zu kommen und ein Beitrag zur derzeitigen Reformdebatte zu sein. Und man erkennt: Deutschlands Problem ist vor allem ein mentales. Warum hatten all die *Gaus*, die „Wohnküchenliteraten“ *Grass* und *Böll*, die Gewerkschaften, die Linken, die Prediger des „Wandels durch Anbiederung“, die 68er und wie diese Personen oder Gruppen auch immer heißen mögen, ein so großes Problem mit *Walden*? Sie hatten ein Problem mit *Walden*, weil sie ein grundsätzliches Problem mit der Freiheit hatten und haben. *Matthias Walden* war nämlich sowohl in politischen wie auch in gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Fragen ein leidenschaftlicher Vertreter der Freiheit. Gott hat die Menschen unterschiedlich erschaffen, sie sind nicht gleich: Dies war seine tiefe Überzeugung, die den sozialromantischen und entspannungseuphorischen Gleichheitspredigern in Deutschland ein ständiger Stein des Anstoßes sein mußte.

Dieses Déjà-vu-Erlebnis stellt sich ebenfalls ein, wenn *Walden* über US-Präsident *Reagan* schreibt: „Er kennt – im Gegensatz zu manchen flinken, wendigen und windigen Tagespolitikern Europas – die historische Aufgabe der westlichen Welt: Im Ringen zwischen Freiheit und Diktatur, zwischen Recht und Unrecht, zwischen Würde und Entwürdigung zu bestehen. Er will, daß Amerika wieder führt. Eine deutsche Politik, die sich dem zu entziehen versuchte, wäre verhängnisvoll. Darin zu folgen – nicht im Sinne der Folgsamkeit, sondern der Gefolgschaft – wird uns vor Verführbarkeit bewahren.“ Fast ein Vierteljahrhundert, nachdem *Walden* diese Zeilen veröffentlichte, ist seine Befürchtung Wirklichkeit geworden: Deutschland hat sich von den Vereinigten Staaten abgewandt und fühlt sich in der Kumpanei mit der diktatorischen Nomenklatura Chinas oder dem „lupenreinen Demokraten“ (*Gerhard*

Schröder) *Putin* wohler als im Umgang mit dem Führer der westlichen Welt, *George W. Bush*.

„Walden nach Südafrika“

Nicht zu kurz kommen sollte auch der Mensch *Matthias Walden*. Er, der auch dann noch zu seiner Haltung des Antikommunismus und Antitotalitarismus stand, als dies in Bonn nicht mehr schick war, war keine zynischer Mensch, der sein Augenmerk nur auf Macht- und Realpolitik richtete. Anders als zum Beispiel sein intimer Gegner *Heinrich Böll*, der in der Frage des deutschen Linksterrorismus nicht nur die Verunft, sondern auch die Humanität fahren ließ, relativierte *Walden* niemals die Gewalt. Das Portugal *Salazars* und das Spanien *Francos* waren ihm genauso zuwider wie die Kleinbürgerdiktatur *Erich Honeckers*, die in mausgrauen Farben erstrahlte und Menschen an der Mauer ihr rotes Blut vergießen ließ. Sein unbedingtes Eintreten für die Einheit der Nation brachte ihm den Vorwurf ein, er verfüge über keinen Humor und sei ein bierernster Ideologe und kalter Krieger.

Bettina von Saß erinnert sich an ihren Vater als einen Mann mit viel Humor und Wortwitz. Und wenn man seine Bücher und Artikel aufmerksam liest, kann man diesen Eindruck bestätigen. Auch wenn *Axel Springer* seinen Freund *Matthias Walden*, dessen früherer Krebstod am 17. November 1984 ihn ähnlich tief traf wie der Suizid des eigenen Sohnes, zu seinem Nachfolger auserkoren hatte: Am wichtigsten war *Walden* nicht die Arbeit, sondern die eigene Familie, bestehend aus seiner Frau und drei Töchtern. In seinen Artikeln finden sich unzählige Anspielungen auch auf private Erlebnisse.

Seine exponierte Tätigkeit insbesondere für den von der Linken boykottierten und bekämpften Springer-Verlag hat diese Privatsphäre bedroht. Die Familie hatte eine geheime Telefonnummer. Als *Bettina von Saß* mit ihrem Vater in Berlin spazieren ging und eine Gruppe von Anti-Vietnamkriegs-Demonstranten *Walden* erkannte, erschall der Ruf „Walden nach Südafrika“. Und das *Waldensche* Reihenhaus hatte einen versteckten Durchbruch zum Nachbarhaus, um eine Flucht zu ermöglichen. Die Unterlagen im Springer-Unternehmensarchiv zeigen, daß mutige Männer wie *Walden*, die nur mit der Feder kämpften, massiv bedroht wurden von einer geistig verwirrten Linken. Zwanzig Jahre nach seinem allzu frühen Tod ist es nur recht und billig, das publizistische Wirken von *Matthias Walden* fair und objektiv zu beurteilen.

Publikationen von Matthias Walden

ost blind – west blind, Ernst Staneck, Berlin 1963.

Kassandra-Rufe. Deutsche Politik in der Krise, Langen-Müller, München-Wien 1975.

Die Fütterung der Krokodile. Ansichten-Einsichten, Ullstein, F. a. M.-Berlin-Wien 1981.

„Von Wölfen und Schafen“, Ullstein, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1983.

Ansgar Lange ist Politikwissenschaftler und redigiert die Zeitschrift „*Criticón*“ in Bonn.

Wolfgang Bergsdorf

Politische Kultur der christlichen Demokratie

Vor mehr als 70 Jahren schrieb der spanische Kulturphilosoph *Ortega y Gasset* in seinem Bestseller „Aufstand der Massen“: „Spanier, Deutsche, Engländer, Franzosen sind und bleiben so verschieden, wie man nur will, aber sie haben dieselbe psychische Struktur und sind vor allem auf die gleichen Inhalte bezogen. Machten wir heute eine Bilanz unseres geistigen Besitzes, Theorien und Normen, Wünsche und Vermutungen, so würde sich herausstellen, daß das meiste davon nicht unserem jeweiligen Vaterland, sondern dem gemeinsamen europäischen Fundus entstammt. In uns allen überwiegt der Europäer bei weitem den Deutschen, Spanier, Franzosen.“

In der Tat hat das griechisch-römische und das jüdisch-christliche Erbe dem Antlitz unseres kleinen Kontinents in den letzten 20 Jahrhunderten eine charakteristische Prägung gegeben. Den Griechen verdanken wir den Ideen der Schönheit, der Kunst und der Wissenschaft. Den Römern das Recht, die Ordnung, die Verwaltung und das Staatswesen und die Toleranz. Der jüdisch-christlichen Tradition die Idee eines einzigen Gottes, Spiritualität, Innerlichkeit und die Nächstenliebe, die sich politisch gewandelt im modernen Sozialstaat niederschlägt.

So können als wesentliche Bestandteile des europäischen Denkens Religion, Recht und Staat, die philosophische, künstlerische und wissenschaftliche Kultur, und schließlich die ökonomische und technologische Entwicklung angesprochen werden. Das Christentum hat das europäische Denken in ganz besonderer Weise geprägt, auch wenn es in sehr verschiedenen Formen lebte und lebt: in der liturgischen Form des byzantinischen Ostens, in der sakramentalen und caritativen Tradition des römischen Katholizismus, in der nordischen Innerlichkeit der protestantischen Tradition und endlich auch in den laizistischen und sogar agnostischen Formen eines durch und durch säkularisierten Christentums.

Man muß sich darüber klar werden, daß Freiheit, Frieden und Demokratie natürlich einer rechtlichen Form bedürfen, aber nicht im Recht wurzeln. Vielmehr wurzeln sie in der christlich geprägten Kultur Europas. Das ist der Grund dafür, daß unsere Verfassung nicht für jede multikulturelle Beliebigkeit offen ist, daß sie vielmehr in der festen Verankerung einer christlich geprägten Rechtstradition ihrer eigenen Prinzipien so gewiß ist, daß sie auf dieser Grundlage das Andere, das Fremde, das Ungewohnte als Anregung und Bereicherung wünschen und willkommen heißen kann, wie *Paul Kirchhoff* hervorhebt.

Wer zu Beginn des 21. Jahrhunderts einen Blick auf die religiöse Karte Europas wirft, um die Chancen für die politische Kultur der christlichen Demokratie abzuwägen, dem fallen einige Auffälligkeiten ins Auge, z. B. daß die Zahlen der Konfessionslosen in dem von der Orthodoxie dominierten Griechenland mit

0,75% am geringsten ist, gefolgt vom fast ausschließlich protestantischen Schweden mit 3,8%. Es schließt sich an das katholische Spanien mit 5,1% Konfessionslosen. In den ebenfalls katholischen Ländern Irland und Portugal sind es 7,4% bzw. 7,5%. In den Ländern, in denen der Anteil der dominanten Religionsgemeinschaft um 80% ausfällt, wie in Belgien (81%), Österreich (77%) und Frankreich (67%) schießen die Zahlen an Konfessionslosen in die Höhe: Belgien 13,7%; Österreich 13,9%, Frankreich 21%.

Nach der deutschen Wiedervereinigung ähneln sich Deutschland und die Niederlande religionssoziologisch. Protestantische Denominationen und Katholizismus sind in beiden Ländern annähernd gleich stark, die Konfessionslosen bilden die dritte große Gruppe. Einen Sonderfall bilden die Länder des ehemaligen Ostblocks. Im katholisch dominierten Polen kommen die Konfessionslosen auf 11%; im orthodoxie-dominierten Rußland bilden sie mit 53,8% die absolute Mehrheit. In der Ukraine bekennen sich zur Orthodoxie nach 7 Jahrzehnten Kommunismus nur noch 22% der Bevölkerung, konfessionslos sind 70% der Bevölkerung. Das ehemals katholische Tschechien bildet mit 76% Konfessionslosen die Spitze (alle Zahlen nach Fischer Weltalmanach 2002). Die Zahlen verdeutlichen die höchst unterschiedlichen Resonanzböden für die christliche Demokratie und ihre politische Kultur in den Ländern Europas.

„Christliche Demokratie“ ist ein stark interpretationsanfälliger Begriff. Als erstes muß das Mißverständnis ausgeschlossen werden, dieser Terminus bilde eine wie auch immer geartete Alternative zur Demokratie als einer Regierungsform, die mit der Implosion des kommunistischen Systems ihren weltweiten Siegeszug angetreten, aber noch lange nicht beendet hat. Vielmehr meint „christliche Demokratie“ die Anstrengungen von christlich inspirierten Menschen, sich zu Parteien zusammenzuschließen, um ihre vom Christentum geprägten Positionen in den politischen Prozeß einzubringen. Was unter diesem Begriff zusammengefaßt wird, ist das Ergebnis der politischen Geschichte Kontinentaleuropas. Die Tradition Großbritanniens, überhaupt das politische Denken der angelsächsischen Welt, aber auch Skandinaviens, können mit dem Begriff „christliche Demokratie“ bis heute nichts anfangen. Das hat historische und kulturelle Gründe.

Denn dort, wo es nationale Staatskirchen gab, wie z. B. in Großbritannien und in Skandinavien, oder dort, wo die Kirche gesellschaftlich und politisch bis in die neueste Zeit hinein mächtig und bestimmend blieb, wie in Spanien oder Polen, gab es keinen Anlaß für die Gründung von politischen, den Kirchen verbundenen Laienbewegungen zur Verteidigung christlicher Anliegen.

Tatsächlich entwickelten sich christlich-demokratische Parteien in Italien, Frankreich, Deutschland, Österreich und den Benelux-Ländern durchweg aus konfessionellen, vor allem – aber nicht nur – katholische Bewegungen. Sie waren zu meist schon im 19. Jahrhundert entstanden als Reaktion auf laizistische oder antiklerikale Tendenzen des modernen Staates. Später wurden daraus – vor allem nach dem Ende des 2. Weltkrieges – interkonfessionelle christliche Parteien. Sie geben die frühere Abwehrhaltung auf und entwickelten in der Auseinandersetzung mit Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus ein eigenes Projekt, ein modernes Programm und ein unverwechselbares Profil. Dadurch

befähigten sie sich, Regierungsverantwortung zu übernehmen. Sie erleichterten so die Versöhnung der Kirchen und ihrer Anhänger mit dem modernen Staat.

Auf der Grundlage ihrer Regierungserfahrung und als Konsequenz der damit verbundenen Verantwortung erfolgte in den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts eine weitere Öffnung: Es engagierten sich in den christlich-demokratischen Parteien Menschen, für die der konfessionelle oder ideologische Impuls im Sinne einer „Ethik der Gesinnung“ nicht mehr im Vordergrund stand, sondern ein mehr pragmatischer oder rationaler Impuls im Sinne einer „Ethik der Verantwortung“. Dies hatte zur Konsequenz, daß die christlich-demokratischen oder christlich-sozialen Parteien in völliger Unabhängigkeit von den Kirchen Verantwortung in Staat und Gesellschaft übernahmen.

Die politische Kultur der christlichen Demokratie basiert auf einer Idee, einer politischen Philosophie und einer Vorstellung von der Art, wie Politik gestaltet werden soll. Die Idee ist das christliche Menschenbild, nach dem der Mensch sich vor Gott für sein Tun und Lassen zu verantworten hat und politisch der Gemeinschaft verantwortlich ist. Weil der Mensch zur Freiheit verurteilt ist, hat er die Wahl zwischen Gut und Böse, zwischen Richtigem und Falschem. Deshalb will und kann eine am christlichen Menschenbild orientierte Politik niemals einen totalen oder gar totalitären Anspruch auf ihre allumfassende Geltung beanspruchen. Eine solche Politik ist immer antitotalitär, weil sie sich der möglichen Fehlerhaftigkeit des menschlichen Erkennens im Diesseits bewußt ist. Mindestens die Idee des möglichen Irrtums ist ein gemeinsamer Kompaß der christlichen Demokratie.

Deshalb stehen nicht die Interessen einzelner Klassen oder gesellschaftlicher Gruppen im Vordergrund der Aspirationen christlicher Demokraten, sondern die Gesellschaft des Ganzen. Dies erlaubt es den christlich-demokratischen Parteien, sich als Volksparteien zu bezeichnen. Als Volksparteien bemühen sie sich um die Integration unterschiedlichster Interessen durch Ringen um Konsens. Die Konsensbildung, also die ständige Anstrengung nach Ausgleich und Verständigung unterschiedlicher und widersprüchlicher Interessenlagen, ist deshalb ein grundlegendes Element der christlich-demokratischen Philosophie. Auch das von christlich-demokratischen Wissenschaftlern und Politikern in Deutschland entwickelte Konzept der Sozialen Marktwirtschaft zieht den Ausgleich zwischen den Erfordernissen ökonomischer Effizienz und der labilen sozialen Gerechtigkeit, es will die Gesetze des freien Marktes mit den Geboten der sozialen Verantwortung und der ökologischen Erfordernisse versöhnen.

Die Konsensbildung setzt die Fähigkeit und die Bereitschaft zum Kompromiß voraus, mit dem in vielen Teilen Europas immer noch das Prädikat „faul“ assoziiert wird. Dabei ist die Kompromißfähigkeit eine der zentralen Kategorien freiheitlicher Politik, ohne die die Demokratie auf Dauer beschädigt werden muß. So ist der Kompromiß auch ein Erfordernis der Tugend politische Klugheit.

Ein weiteres zentrales Element der politischen Kultur der christlichen Demokratie ist der Föderalismus. Er wird als Methode verstanden, die Notwendigkeit der Einheit mit dem Respekt vor der Verschiedenheit zu verbinden. Einheit ohne

Vielfalt, sagt *Descartes*, ist Diktatur, Vielfalt ohne Einheit ist Chaos. Es ist deshalb kein Zufall, daß der europäische Einigungsprozeß in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts durch drei herausragende christdemokratische Staatsmänner in Gang gesetzt wurde, den Italiener *Alcide de Gasperi*, den Franzosen *Robert Schumann* und durch den Deutschen *Konrad Adenauer*. Alle drei stammten aus Randregionen ihres Landes und hatten so sehr früh und sehr intensiv Kontakt mit der Kultur ihrer Nachbarn machen können. Alle drei haben aus der an Kriegen, Brüchen und nationalistischen Simplifikationen in der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts den Schluß gezogen, daß allein der Zusammenschluß Europas unserem Kontinent eine sichere wie gute Zukunft zu geben vermag.

Alle drei waren der festen Überzeugung, daß nach der nationalistischen Überhebung nur die Zugehörigkeit zu einer größeren Gemeinschaft die Identität der verschiedenen Nationen und Völker bewahren und entfalten kann. Die Vision der christlichen Demokratie für Europa ist deshalb eine föderalistische. Die Europäische Union ist demnach weder ein Staatenbund noch ein Bundesstaat, sondern ein Gebilde *sui generis*, das nach den Prinzipien von Subsidiarität und Solidarität gestaltet werden soll.

Solidarität und Subsidiarität sind komplementäre Prinzipien, basierend auf der katholischen Soziallehre und weiterentwickelt durch die Programmatik und Praxis der christlichen Demokratie. Sie verweisen auf das gegenseitige Angewiesensein von Personen und Gemeinschaften.

Subsidiarität heißt bei der Gestaltung des politischen Systems, daß die politischen Probleme auf der Ebene gelöst werden sollen, auf der sie entstehen oder am wirksamsten bekämpft werden können. Dabei müssen diejenigen, die von den Problemen selbst oder ihrer Lösung unmittelbar betroffen sind, beteiligt werden.

Solidarität ist das komplementäre Prinzip, das denjenigen Hilfe anbietet, die sich nicht selbst helfen können. Solidarität wird im nationalen wie im internationalen Kontext von den Christlichen Demokraten gefordert und gefördert. Der Sozialstaat wie die Zusammenarbeit mit den Ländern der dritten und vierten Welt verdankt diesem Prinzip unablässige Impulse.

Christlich-demokratische und christlich-soziale Parteien in den Regierungen Kontinentaleuropas nach 1945 haben ihren wesentlichen Beitrag zur Festigung der freiheitlichen Demokratie, zum Wohlstand, zum Aufbau des Sozialstaates, zur Sicherheit Europas und zum Ausbau der Beziehungen mit den schwächer entwickelten Ländern geleistet. Nach dem Einsturz der kommunistischen Strukturen findet sich in Osteuropa eine hohe Resonanzbereitschaft auf die Botschaft der christlichen Demokratie. Sie verdankt diese Attraktivität bedauerlicherweise weniger einer revitalisierten christlichen Substanz in der Bevölkerung als ihrer unmißverständlichen europäischen Orientierung.

Dies ist ein Feld ist, auf dem künftig Wahlen gewonnen werden müssen und Wahlen gewonnen werden können. Die Säkularität des Staates, also sein Verzicht auf eigene religiös-transzendente Kompetenz, ist kein historischer Zufall, sondern logische Konsequenz des christlichen Menschenbildes. Der den Bürgern

vom Staat gewährten Religionsfreiheit liegt die vom Christentum getroffene Distinktion von Immanenz und Transzendenz zugrunde, wie sie im Neuen Testament anhand der Geschichte mit der Steuermünze, die des Kaisers ist, oder in den Petrus- und Paulus-Briefen angelegt ist. Diese Distinktion soll den Messianismus auf das Religiöse konzentrieren und die Politik aussparen. Die Absage an die Totalität des Politischen ist eine Leitidee der christlichen Demokratie für die Politik, auf die sich der freiheitliche Staat verlassen kann.

Das Christentum hat von Anfang an darauf bestanden, das Politische im Geltungsbereich der Rationalität und des Ethos zu belassen, und die Hinnahme des Unvollkommenen gelehrt und ermöglicht. Das sind Leistungen von großer politischer Relevanz, auf die die Demokratie ebenso wenig verzichten kann wie auf die Gewissensbildung und Ethosbegründung durch den christlichen Glauben. Dies verpflichtet den säkularen Staat zu der Erkenntnis, daß es einen Wahrheitsbestand gibt, der dem demokratischen Minimalkonsens nicht unterworfen ist, sondern ihm vorausgeht und ihn dadurch ermöglicht.

Die Kirchen wiederum werden hierdurch ermutigt, von der stärksten Kraft öffentlich Gebrauch zu machen, über die sie verfügen: die Kraft ihrer inneren Wahrheit. Vermögen sie diese Überzeugungskraft nicht aufzubringen, entziehen sie der pluralistischen Gesellschaft und dem ungeheuren Orientierungsbedarf ihrer Menschen das, was niemand anders zu leisten vermag: ihre geistigen Grundlagen, ihre Spiritualität, ihre Menschlichkeit und ihre Freiheit. Die Kirchen müssen gerade in der pluralistischen Gesellschaft verdeutlichen, daß die Bedeutungskerne vieler scheinbar weltlicher Begriffe wie Menschenwürde, Menschenrechte, Freiheit und Frieden auf die christliche Botschaft, auf christliche Motive wie Gottesebenbildlichkeit, Nächstenliebe, die Freiheit zu Gott und das göttliche Friedensgebot zurückgehen.

Die Kirche wäre schlecht beraten, sich der Säkularisierungstendenz *no lens w- lens* anzupassen und die Spiritualität in den Hintergrund geraten zu lassen: Das wäre möglicherweise das Resultat, wenn sie sich – wie dies in Amerika bei einigen Religionsgemeinschaften geschehen ist – zu einer Sozialagentur degradieren ließe, die jenes Mindestmaß an Menschlichkeit anbietet, das die Gesellschaft anders nicht zu erzeugen versteht.

Selbstsäkularisierung der Kirche hätte auch eine Politisierung des Glaubens zur Folge, einen Mißbrauch der christlichen Botschaft für politische Zwecke welcher Art auch immer. Die Verkündigung verfehlte ihr Ziel, wenn sie sich vom Absoluten wegbewegte und sich auf das Relative konzentrierte; sie entzöge damit der Demokratie den ethischen Dienst, auf den diese Staatsform mehr als andere angewiesen ist. Das heißt natürlich nicht, daß die Verkündigung das geschichtliche Wirkungsfeld abwerten oder sich darin verlieren dürfte. Sie hat sich vielmehr darin zu bewähren, daß sie in der geschichtlichen Wirklichkeit das Absolute zu einer gestaltenden und leitenden Kraft werden läßt.

Der Kirche gilt der Rat, zu verstehen, daß die pluralistische Demokratie trotz der Säkularität des Staates ihr bester Verbündeter sein kann, wenn es darum geht, aus der Orientierungsnot der Menschen herauszufinden. Denn keine andere

Staatsform garantiert der Verkündigung auf Dauer bessere Chancen. Es trifft zu: Die Demokratie beschäftigt sich mit den Fragen nach dem Richtigen, indem sie begrifflich Wahrheit durch Mehrheit ersetzt. Sie hetzt von Wahltermin zu Wahltermin und hat nur eine begrenzte Leistungsfähigkeit.

Diese Unzulänglichkeiten der Demokratie bewirken allerdings auch ihre größte Leistung: Die Demokratie verhindert, daß sich eine politische Idee verabsolutiert; sie trägt dafür Sorge, daß die Konkurrenz der Ideen um die beste Gestaltung der Politik zu einem lebendigen wie gedeihlichen Austrag gelangt - und in dessen Folge ein menschenwürdiges Zusammenleben möglich wird. Demokratische Herrschaft bedeutet nicht nur Herrschaft auf Zeit, sondern auch politisch begrenzte Herrschaft.

Demokratische Politik muß allerdings Tabuzonen berücksichtigen, sie kann nicht in die dem Bürger vorbehaltenen Entscheidungsbereiche eingreifen, sie darf sich den Menschen nicht als Objekt total verfügbar machen. Und das ist der Grund, weshalb der universale, der transzendente Anspruch des christlichen Glaubens und der zeitlich und inhaltlich begrenzte Anspruch demokratischer Politik einander bedingen.

Nur die pluralistische Demokratie erlaubt uns auf Dauer, unserer Wahrheit gemäß zu leben, für die christliche Botschaft einzutreten, für unseren Glauben auch im Alltag und in der Öffentlichkeit einzustehen. Das ist eine ungeheure Chance für die christliche Demokratie, ihre Positionen in das Spannungsfeld von Gesellschaft und Politik einzubringen. Dies wird allerdings in der pluralistischen Gesellschaft nur dann gelingen, wenn Christen das Paulus-Wort ernstnehmen: „Ich glaube, darum rede ich“ (2. Kor. 4.13).

Der österreichisch-amerikanische Wissenssoziologe *Peter L. Berger* hat schon vor über zwanzig Jahren unter dem schönen Titel „Auf den Spuren der Engel“ die Wiederentdeckung der Transzendenz in der modernen Industriegesellschaft analysiert und prognostiziert. Er berichtet darin die Geschichte eines Arbeiterpriesters im Elendsquartier einer europäischen Großstadt. Gefragt, warum er sich gerade diese Mühsal ausgesucht habe, antwortete er: „Damit das Gerücht von Gott nicht verlorengeht.“ Gerüchte als Spuren der Transzendenz heute – sorgen wir dafür, daß diese Engelsspuren unübersehbare, nicht zu überhörende und damit wirkungsmächtige Zeichen der christlichen Botschaft für die moderne Gesellschaft werden. Der Zusammenbruch der kommunistischen Diktaturen in Osteuropa und der Sowjetunion, die Befreiung von vielen Millionen Menschen aus den Fesseln des Totalitarismus sind auch religiös zu entziffernde Spuren, die auf das Prinzip Hoffnung verweisen, von dem die politische Kultur der christlichen Demokratie lebt.

Prof. Dr. Wolfgang Bergsdorf, Ministerialdirektor a.D., ist Präsident der Universität Erfurt.

