

Entwicklungsfachleute geben heute unumwunden zu, daß von seiten der Kirche ein nicht zu ersetzendes Stück Entwicklungsarbeit geleistet wurde und geleistet wird. Das reicht von der Gründung von Genossenschaften über den Betrieb von Radioschulen bis hin zu Gesundheitsdiensten und Schulen. Innerkirchlich geht es derzeit in erster Linie um eine stärkere Berücksichtigung der Indio-Tradition und -Kultur, um die Schaffung einer einheimischen Kirche. Die gesamte Pastoral für die Indios wird neu überdacht, Priester aus ihren Reihen ausgebildet. Hier könnte die Kirche zugleich Vorbild für den staatlichen Sektor sein. Es geht um die Verbindung von Überlieferung und Moderne, um Integration ohne Bruch. So hat die Kirche bei ihrer Bestandsaufnahme davon auszugehen, daß für die Indios der katholische Glaube weiterhin vermischt ist mit Inka-Kultur und indianischen Gebräuchen. Sie haben weiterhin ihre „pachamama“ (Mutter Erde) und ihre „achechillas“ (Götter der Berge). Ein katholischer Indio erläuterte dies so: „Unser Volk nimmt vom Katholizismus, was es will ... Wir haben eben Jesus Christus an die Stelle der Sonne gesetzt“ (zit. nach LADOC, Jan./Febr. 1976).

Daß die Regierung den Standpunkt der Kirche auch heute noch nicht gänzlich unbeachtet lassen kann, zeigte sich

Ende vorigen Jahres. Unermüdlich hatten die Bischöfe darauf aufmerksam gemacht, daß die Regierung unter Druck ausländischer Regierungen und Hilfsorganisationen Familienplanungsprogramme übernommen hatte, die auf eine radikale Drosselung des Bevölkerungszuwachses hinauslaufen. Nachdem die Bischofskonferenz Kopien der entsprechenden Verträge publiziert hatte, aus denen klar hervorging, daß die Geburtenregelung als Bedingung für die Gewährung von Hilfe ausgehandelt worden war, gab die Regierung den Tatbestand zu und erklärte offiziell eine Rücknahme dieser Programme. Der Kirche ging es dabei nicht um eine erneute Kraftprobe, wohl auch weniger um *Humanae vitae*, sondern eher darum, herauszustellen, daß Bolivien in erneute Abhängigkeit gerät, daß hier einem Land der Dritten Welt in gewohnter Art von einem Industrieland etwas aufgezwungen wird. Schließlich aber hatten die Bischöfe das Argument auf ihrer Seite, daß Bolivien ja keineswegs überbevölkert ist und daß ein offensichtlicher Widerspruch zwischen dieser Politik und dem ständigen Werben der Regierung um – allerdings – weiße Einwanderer besteht. Der Erfolg der bischöflichen Aktion läßt zumindest hoffen, daß auch in Zukunft die unbequeme Stimme von dieser Seite noch gehört wird.

Norbert Sommer

## Themen und Meinungen im Blickpunkt

### Kirche und demokratischer Sozialismus

*Der folgende Artikel geht auf ein Gutachten zurück, das vom Vorsitzenden der Sozialistischen Partei Österreichs, Bundeskanzler Bruno Kreisky, im Rahmen der Vorarbeiten zur Revision des Parteiprogramms von 1958 erbeten worden war. Der Autor, P. Herwig Büchele, ist Direktor der Katholischen Sozialakademie Österreichs. Sowohl wegen seines pointierten theologischen Ansatzes wie in den Schlußfolgerungen für das Verhältnis von demokratischem Sozialismus und Kirche dürfte der Beitrag im gesamten deutschen Sprachraum von Interesse sein.*

#### A. Das Verhältnis Kirche und demokratischer Sozialismus, gesehen aus der Perspektive des Heilsauftrags der Kirche

1. Gott gibt in seiner Menschwerdung sich selbst: restlos und ungeteilt. Sein Wort ist unbedingte Handlung der Liebe, die nicht das Ihrige sucht, sondern um der Erlösung willen, mit dem Schicksal der Welt solidarisch wird. Die Kirche ist als „Subjekt“ die Gemeinschaft, die die göttliche Selbstmitteilung in der Geschichte verantwortet, und zwar

im vorbehaltlosen Mitvollzug dessen, was von Gott her an allen geschieht. Deshalb steht ihr Ja zum Dienst Gottes an der Welt im Ort des „ganzen Menschengeschlechts“ (Thomas von Aquin).

Kirche ist daher Mit-Dienst mit Christus an der Erlösung und Befreiung aller Menschen. „Wenn Gott in Christus sein Leben für uns dahingegeben hat, müssen auch wir unser Leben für die Brüder hingeben“ (1 Joh 3, 16). Die Aufgabe der Kirche (in der doppelten Bedeutung von Aufgabe: „Sich-weg-geben“ und „Worauf-hin“ als Ziel) liegt im alles verwandelnden Hineinsterven in die Welt, im Tun des unbedingten Einsatzes Gottes in Jesus Christus für die Welt, damit die Welt in das unbedingte Ich-Du-Wir der Liebe hinein transsubstanziert werde.

Das Wir der Liebe ist nicht in Sektoren zerspalten: die Bourgeoisie, das Proletariat, die Juden, die Heiden, die Sozialisten, die Revisionisten, die Konservativen, die Neger usw. Die Universalität des kirchlichen Wir der göttlichen Liebe ist mitten in allen Dissoziationen, Spaltungen, Feindschaften gekreuzigt und auferstanden gegenwärtig.

2. Jesus vertieft unseren sehr vordergründigen Begriff des

„Nächsten“ in einem grenzenlosen Sinn. Der Nächste ist nicht derjenige, den *wir* uns aussuchen, ins Kalkül unseres Gutseins im Sinne caritativer Zuwendung einbeziehen, in die Profitmaximierung unserer Werkgerechtigkeit verbrauchen können. Im „Nächsten“ kommt ER als der ganz Andere auf uns zu! Und dies in der Differenz von Liebe und Haß, Treue und Feindschaft, Unschuld und Schuld. Der geschlossene Kreis von „do ut des“, Liebe und Gegenliebe wird zerbrochen: ER spricht uns an als der Entstaltete, Gekreuzigte, Verworfene, als der „Verbrecher, der am Holz hängt“ (Röm.), der nicht mehr unterscheidet zwischen „meinem und deinem Schicksal“ oder „meinem und deinem moralisch-sittlichen Status“, sondern im Verzeihen auf der Seite derer steht, die ihn töten. Hier offenbart sich das, was Paulus die „Narretei der Liebe“ nennt, die sich in den Abgrund des Hasses hineinwagt, um *in* der Finsternis sich dem Willen des Vaters *aktiv* (!) zu überlassen und ihn zu erfüllen. Maßstab dieses Handelns ist das reine unbedingte *Umsonst*, das *Gratis* freiwilliger schöpferischer Hingabe mitten im Umsonst der Vergeblichkeit, in der alles Rechnen auf Gegenliebe losgelassen wird. So verschärft sich die Gestalt des Nächsten zum nicht mehr „idealisch“ einordnenbaren *Gegen* des Feindes, der nicht bloß als der persönliche Gegner auftaucht, den wir durch unser eigenes schuldhaftes Verhalten konstellieren, sondern als eben jener Andere, der sich der fleischgewordenen Liebe widersetzt. –

Indessen, ganz *abgesehen davon* weitet sich die Kontur des „Nächsten“ in einem geographischen und politischen Sinn. Er wird vom Vorzeichen des *Fernsten* geprägt. Wenn der Vorhang des Tempels zerreißt, ist *niemand* ausgeschlossen. In Jesu Handeln steht auf dem Spiel, ob der Christ bereit ist, jeden Menschen (auch seinen Feind) als von Gott unendlich geliebten Mitmenschen anzuerkennen und ihm umfassend zu dienen. Das Gebot der Feindesliebe stellt somit alle Beziehungen zwischen Menschen (gesellschaftlichen Gruppen oder Völkern) grundlegend in Frage, die dem Freund-Feind-Schema unterworfen sind. Aber, und das dürfen wir nicht aus Faulheit verdrängen: das Gebot ist kein sich unserem Nicht-Können von außen her auferlegendes Gesetz, eine realitätsfremde Utopie, ein Ideal in weiter Ferne, dem wir hilflos gegenüberstehen, sondern es ist durch die erlösende Tat Gottes an uns: unser *Können* in IHM geworden, wenn wir Sein Tun in Glaube, Hoffnung und Liebe vollziehen. Der Imperativ entspringt dem Indikativ unseres Christ-Seins. Darin gründet unser Vertrauen: „Ich kann alles in dem, der mich stärkt“, denn „die Kraft vollendet sich *in* der Schwachheit“, weshalb wir kein Recht haben, die Einheit von Können und Sollen, die Gott geschenkt hat, auseinanderzudividieren. So beten wir „Da, quod iubes, et iube quod vis“ (Augustinus). – Auf diesem Fundament wird allererst eine fruchtbare Kritik unseres alltäglichen intersubjektiven Verhaltens jenseits eines pseudoasketischen Sadismus und Masochismus möglich; sind wir aus der Todesdialektik der Spaltung von Gut „und“ Böse (vgl. die Versuchung des Menschen, Genesis!) befreit, aus der Mechanik von „Aktion und Reaktion“ erlöst. Denn diese Figuren unserer zerbrochenen

Sozialität eskalieren in die Positionen von Macht und Gegenmacht: jene Strukturen gegenseitiger Sicherung, die, im Blick auf die jeweils andere Seite, nur um so größere Angst und Unsicherheit erzeugen, die sich schließlich (um die Angst loszuwerden) in der aggressiv-vernichtenden Auslöschung des anderen entladen müssen. –

Ein Verhalten, das vom Freund-Feind-Schema besetzt ist, wird durch Vorurteile, Haß, Sündenbock-Projektionen vielfach aufgrund alter Gewöhnung, im „Lagerdenken“, durch Selbstgerechtigkeit, die dem Gegner die Alleinschuld zuweist und vor allem durch einen falschen Wahrheitsanspruch konsolidiert, in der Überzeugung: „allein für sich alle Wahrheit ganz zu besitzen“.

3. Im Licht der Wahrheit Gottes entdeckt und bekennt sich der Christ als Sünder. Nur ein Liebender kann das Schuldbekenntnis ohne Eigendünkel und nochmalige Selbstgerechtigkeit sprechen: mit allen Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Er existiert in der Liebessolidarität allseitiger Stellvertretung. Seine eigene Schuld ist quasi entprivatisiert, und zwar gerade in dem Maße, wie er sie auf sich nimmt und einsam (*nicht*: „vereinsamt“) verantwortet. Kein Mensch, keine gesellschaftliche Gruppe ist jemals allein schuldig, weil das Schicksal des einen immer auch mit dem Schicksal des anderen verbunden ist. Sünde und Schuld verengen die Wahrheit zur „perspektivischen Wahrheitssicht“, die Liebe „universalisiert“ sie ins Katholische („katholon“) hinein. Und eben darin liegt das *unterscheidend* (!) Christlich-Kirchliche: jenseits allen platten Konformismus, aller Up-to-date-Anbiederungen und verlogenen Kumpaneien immanenter Verbrüderungen, die den unbedingten Anspruch der Wahrheit verraten.

Freiheit, Toleranz und kommunikative Wahrheitssuche (als Vermittlungen eines authentischen Pluralismus) sind Weisen gelebter Wahrheit. Daraus folgt: Toleranz und Bekenntnis zum Pluralismus des in der Liebe frei-gegebenen Anderen sind praktizierte Anerkennung der Möglichkeit und Wirklichkeit, anders zu sein, zu denken und zu handeln. Toleranz und Bekenntnis zum Pluralismus bedeuten kein relativierendes Infragestellen der Wahrheit; sie meinen auch nicht Verzicht auf den notwendigen Austrag von Konflikten. Sie widersetzen sich vielmehr der rücksichtslosen Verteufelung dessen, der *nicht* „Ich“ ist und als dieses Nicht-Ich vor die Mauern der Stadt der „Gleichgesinnten“ gejagt wird. Sie überwinden den ideologischen Egoismus jeder perspektivischen Fixierung des anderen, die ihm schon vorweg die Möglichkeit der Wandlung, des Umdenkens, der Selbstentfaltung raubt, weil sie ihn in den registrierten status quo verbannt, unter das Verdikt „so warst du und bleibst du“ stellt und damit dem Fertig-sein unterwirft.

Toleranz schiebt den anderen nicht liberalistisch in seine Lebensform ab, gemäß der er nach eigenem Belieben „selig“ werden kann, wenn er dadurch nur nicht das Recht der anderen verletzt. Christlich gelebter und verantworteter Pluralismus impliziert *keine* soziale *Indifferenz*, ein faules Aufsichtberuhenlassen dessen, was „es“ in der Di-

mension der Gesellschaft an formierten Gruppen eben „gibt“. Die Vielheit gehört, wie Thomas v. Aquin tief erkannte, in die Sinngestalt des Guten („pluralitas pertinet ad rationem boni“). Pluralismus in authentischer Form ist der sozial vollzogene und anerkannte Inbegriff von gelebter Selbstmitteilung, die nicht repressiv sich ausbreitet, sondern in kommunikativer Freigabe des anderen sich vollzieht.

Hierin liegt der Aufruf zu individuell und personal spezifischer und in diesem Sinne gleichberechtigter, solidarischer Zusammenarbeit aller: in der Suche nach dem je besseren gemeinsamen Guten. Für den Christen heißt dies im Dienst am Ganzen: Suche nach dem Willen des Deo semper maior.

Das Sein der Kirche und die ihr daraus entspringende Aufgabe im skizzierten Sinn – in dieser Welt Zeuge zu sein für ihren Herrn – bestimmen nicht nur ihren Öffentlichkeitsauftrag und so ihr politisches Handeln, sondern stellen auch den Maßstab dar, nach dem ihr politisches Handeln im Spannungs- und Konfliktfeld von Staat und Gesellschaft zu beurteilen ist. Alle Imperative, die sich für unser Thema „Kirche und demokratischer Sozialismus“ ergeben, gehen aus der konkreten Wirklichkeit der christlichen Existenz in der Gesellschaft hervor. Im folgenden sei in einigen Aspekten versucht, diese innere Notwendigkeit christlicher Freiheit in einer geschichtlichen Situation und im Blick auf spezifische sozial-politische Bedingungen zu artikulieren.

## B. Das Verhältnis der institutionellen Kirche zum demokratischen Sozialismus, gesehen aus der Stellung der Kirche im Spannungs- und Konfliktfeld von Staat und Gesellschaft

1. Die Kirche kann von ihrer eigenen „politischen“ Implikation zumal als Institution nicht abstrahieren. Insofern kann ihr politisches Engagement auch kein „nachträgliches“ sein. Schon allein dadurch, daß sie *da* ist, thematisiert sie ihre Selbstaussage direkt oder indirekt immer politisch mit. Reflektieren wir jedoch auf eine besondere Situation, eine sich im politischen Umfeld de facto ergebende Konstellation, dann ist zu sagen, daß sie immer dann aufgrund ihrer *eigenen* Voraussetzungen politisch aktiv werden sollte, wenn sittliche Grundfragen durch politische Entscheidungen berührt werden. Dies bedeutet nicht, daß sie eine Lösung dieser Grundfragen rechthaberisch antizipieren und sie der Gesellschaft quasi durch Usurpation politischer Macht verordnen könnte. Niemand kann aus gutem Willen, der für den anderen „nur das Beste“ will, zum Heil gezwungen werden. Aber dies schließt den äußersten Einsatz für Wahrheit und Gerechtigkeit nicht aus, kraft der Gewaltlosigkeit Christi, dessen Reich *in* dieser Welt, aber nicht *von* dieser Welt ist. Andererseits wäre es falsch, aus Angst vor dem Zwielflicht konkreter Konfliktlösungen, sich in die Rolle eines zaghaften „Angebots“ zu flüchten, das die Arbeit an Ort und Stelle

scheut, „um sich nicht schmutzig zu machen“. Der Einsatz der Kirche entspringt der Mitte ihrer „Unabhängigkeit“, die keine privatistische Distanz zum politischen Geschehen bedeutet, sondern die positive Qualität ihrer Lebenswirklichkeit ausmacht. Glaubwürdigkeit und Recht des gesellschaftspolitischen Engagements der Kirche liegen in ihrer Selbständigkeit, in dem Umstand, daß sie dort, wo sie Partei ergreift, nicht „parteiisch“ ist, d. h. an ihrem uneigennütigen Dienst an der Wahrheit und Gerechtigkeit.

2. Alle sozialen Dokumente der Kirche seit „Pacem in teris“ (1963) ermahnen den Katholiken, beim Bemühen um mehr soziale Gerechtigkeit, Frieden und Freiheit auch mit all jenen Menschen zusammenzuarbeiten, „die den Schöpfer der Welt nicht anerkennen, nichtsdestoweniger aber in Achtung vor den menschlichen Grundwerten aufrichtig und auf sittlich bedenkenfreien Wegen nach mehr Gerechtigkeit suchen“ (Nr. 63).

3. Das letzte soziale Dokument der Kirche, das zur Frage des Verhältnisses der Kirche zum Sozialismus Stellung bezieht, ist „Octogesima adveniens“ (1971, Nr. 31). Der Papst hebt zum einen den Sozialismus klar vom Marxismus ab (Nr. 32–34), zum anderen betont er, man müsse heute – trotz der Tatsache, daß der Sozialismus „von Lehren ausgegangen ist oder heute noch ausgeht, die mit dem christlichen Glauben unvereinbar sind“ – je nach Kontinent und Kultur verschiedene geschichtliche Erscheinungs- bzw. Ausdrucksformen des Sozialismus unterscheiden. Die Entscheidung, wieweit der Christ sich in einer sozialistischen Bewegung engagieren könne, legt der Papst in die Verantwortung des Christen selbst, und zwar insofern, als er ihm für seine Entscheidung einige Kriterien an die Hand gibt: Eine für den Christen akzeptable sozialistische Bewegung muß „die Werte der Freiheit“, die „Verantwortung im Gewissen“ respektieren und „Raum für geistiges (geistliches) Leben“ gewähren. Die von Papst Paul VI. in Nr. 31 als Voraussetzung für ein Engagement eines Christen in einer sozialistischen Bewegung gestellten Bedingungen erfüllt die begriffliche Fassung des „Sozialismus“ des Godesberger Programms genauso wie die des Parteiprogramms der Sozialistischen Partei Österreichs aus dem Jahre 1958.

4. Die demokratischen Sozialisten verstehen sich als eine weltanschaulich offene Gruppierung. Unter dieser Rücksicht darf der Demokratische Sozialismus (vorausgesetzt, man nimmt seine eigene Interpretation ernst, ohne sie a priori zu verdächtigen) nicht als „Weltanschauung“, sondern als eine spezifische Methode der Gesellschaftsgestaltung gedeutet werden. Insofern befindet sich der demokratische Sozialismus in einem klaren Gegensatz zum marxistischen Sozialismus orthodoxer Prägung, nach dem sich politisches Handeln mehr oder weniger zwingend aus der materialistisch-dialektischen Philosophie ergibt (= totalitäre Ideologie). Andererseits betont der demokratische Sozialismus, daß

politisches Handeln der Sollens-Normen bedarf, die zu ihrer Verbindlichkeit einer sittlich vermittelten Begründung bedürfen. Diese sittliche Begründung kann nicht ideologisch deduziert werden. Daher erhebt sich für den demokratischen Sozialismus die *Gefahr* einer Induktion im Sinne einer Begründung von der Basis aus: die Geltung des Faktischen wird im Prozeß einer Verallgemeinerung zur Form eines verbindlichen Maßstabs erhoben. Damit wäre aber die sittliche Begründung nur eine verlängerte Herrschaft des Bestehenden und einem politischen Positivismus ausgeliefert.

Behält man dieses Dilemma im Auge, so wird die Begründung der sogenannten Grund-Werte im *positiven* Sinne frag-würdig! Sind die Grundwerte (Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität), zu denen sich der demokratische Sozialismus bekennt („Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität, die aus der gemeinschaftlichen Verbundenheit folgende gegenseitige Verpflichtung sind Grundwerte des sozialistischen Wollens“, Godesberger Grundsatzprogramm, 7), bloß ein formaler Raster, der sein Fundament weder in der Dimension der *Transzendenz* noch in der (ontologischen) *Wesens*-Verfassung der menschlichen Freiheit und ihrer Gesellschaftlichkeit voraussetzen darf? Geraten die Grundwerte dann nicht in Gefahr, *ideologisch* ihre Inhaltlichkeit zu gewinnen?

Der demokratische Sozialismus versucht dieses Dilemma dadurch zu lösen, daß er diese Werte und die Normen, in denen sie ausdrücklich werden, in ihrer gesellschaftlichen Verbindlichkeit von der weltanschaulichen Bildung trennt. Ihre Begründung, sei es durch vermittelnde Reflexion von Glaubensinhalten oder durch philosophische Erkenntnis (in welcher Form auch immer), bleibe dem einzelnen vorbehalten und ihm überantwortet.

Von bestimmten katholischen Kreisen wurde diese Position des demokratischen Sozialismus immer wieder angegriffen. Religion bzw. das Naturrecht falle hier als inneres Ordnungsgesetz für innerweltliche Ziele aus, dem politischen Handeln fehle daher auch der verbindliche Maßstab.

Zu diesem kritischen Punkt gibt Paul VI. in „Octogesima adveniens“ Nr. 25 eine sehr wertvolle Klärung. Der Papst betont, daß es weder Aufgabe des Staates noch der politischen Parteien sei, die letzten Grundüberzeugungen und Wertentscheidungen über Wesen, Ursprung und Ziel des Menschen zu erarbeiten und zu vertreten, sondern dies sei Sache „der kulturellen und religiösen Gemeinschaften“. Der Papst will damit zum Ausdruck bringen, daß es weder dem Staat noch einer politischen Partei zukomme, über die Richtigkeit einer Weltanschauung (Wahrheitsfrage) zu befinden.

Dies besagt: „Eine politische Partei, die zwar dringend wünscht, daß jedes ihrer Mitglieder und tunlichst jeder ihrer Wähler auf festem Weltanschauungsboden stehe und sich an letzte Wertanschauungen gebunden wisse, sich selbst aber auf das Bekenntnis zu vorletzten Werten und auf deren Verwirklichung beschränkt, kann sich gegenüber all den dagegen erhobenen Einwendungen und Bedenken auf dieses Papstwort berufen“ (Nell-Breuning).

5. Die entscheidende Unterscheidung von letztem und vorletztem Ziel ist *keine* formale. Sie bedeutet einmal, daß Staat und politische Parteien die Wertentscheidungen der kulturellen und religiösen Gemeinschaften *positiv* freizugeben haben: es handelt sich also nicht bloß um ein Zugeständnis, eine Art von Einräumen beliebiger Entscheidungen, sondern um eine *positive* Ermöglichung derselben unter dem Verzicht darauf, sich diese Entscheidungen nochmals rückläufig für immanente politische Ziele zweckzweck nutzbar zu machen, d. h. Wertentscheidungen als Funktionen politischer Macht zu mißbrauchen. (Vgl. dazu das in A 3 über den inneren Zusammenhang von Wahrheit, Freiheit, Toleranz und authentischem Pluralismus Ausgeführte.)

Zum anderen aber gewinnt eben dadurch die Sphäre der Grundwerte wirklichen *Inhalt* und gestaltet sich zu einer Dimension humaner Übereinkunft, die nicht nur formal „regulativ“ wirkt, sondern einen politischen Anspruch entwickelt, dessen Verbindlichkeit unabsehbare *produktive* Konsequenzen hat. Der abstrakte Formalismus der Grundwerte wird überwunden.

Was dabei jedoch nicht übersehen werden darf, ist die *Gefahr*, daß der Konflikt gleichsam auf höhere Ebene sich verlagern könnte: die Allgemeinheit der Grundwerte würde zum Schlachtfeld kultureller und religiöser Gemeinschaften entarten. Und gerade in diesem Punkt ist es notwendig, der Begründung der Grundwerte einen authentischen *natürlichen* Raum zu gewähren durch die Erörterung dessen: *was* und *wer* der Mensch *als Mensch* ist. Eine religiöse Gemeinschaft, die per definitionem ihr Verhältnis zur Welt dadurch bekundet, daß es ihrem Glauben um die positive Voraussetzung und Erlösung der verfallenen (und in diesem Sinne auch a-sozialen) menschlichen Natur geht, erfährt dadurch eine überaus „aktuelle“ Herausforderung.

6. Aus dem bisher Gesagten folgt aber auch, daß die Kirche ein negatives Gesamturteil über eine Partei, die sich zur rechts- und sozialstaatlichen parlamentarischen Demokratie bekennt, nicht fällen kann. Wozu sie kraft ihrer Autorität berufen ist, artikuliert sich in der maßgeblichen Feststellung (die aufgrund des Lebensvollzugs der Kirche in der Welt kein bloßes Registrieren von Tatsachen sein kann!), ob, inwieweit und warum eine Handlung, eine Handlungsweise, ein Projekt, eine programmatische Erklärung oder deren Unterlassung einer politischen Partei sittlich akzeptabel oder verwerflich bzw. mit Wahrheiten des katholischen Glaubens oder des Sittengesetzes vereinbar oder unvereinbar sind.

7. Wer die Grundfragen des Lebens ernst nimmt, kann nicht für einen „gleichen Abstand“ (Äquidistanz) der Kirche von den Parteien und ihren Konzeptionen sein. Eine solche Äquidistanz hätte zur Folge, daß die Kirche sich sukzessiv von ihrer eigenen Existenz und ihrem Auftrag distanzieren würde, wodurch ihr schließlich der Raum des Politischen gleich-gültig wäre. Notwendig ist die „gleiche“, d. h. ungeteilte und vorbehaltlose Nähe des An-

gebots kirchlicher Normbegründung und Imperative für alle Parteien und Gruppen der Gesellschaft: im Medium des gelebten Einsatzes der Kirche für die Welt. Notwendig sind Wahrhaftigkeit und Fairness der Kirche gegenüber allen gesellschaftlichen Gruppen.

8. Das Verhältnis von Kirche und demokratischem Sozialismus wird nach wie vor durch die tragische Entwicklung ihrer Beziehungen in der Vergangenheit belastet. Ein Ursachenherd dieses Mißverstehens – der auch heute noch gegeben ist – liegt in der weitgehend verschiedenen Betrachtungsweise der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Die Amtsträger der Kirche gingen – so das Bedenken vieler Vertreter des demokratischen Sozialismus – nicht selten in Analyse und Bewertung der gesellschaftlichen Wirklichkeit von der mehr oder weniger isoliert gesehenen „Freiheit“ des einzelnen aus; ihr politisches Reden beschränkte sich zu sehr auf den sozio-kulturellen Bereich – den Bereich der Sexualität, der Schule und der Familie, wodurch das ethische Denk- und Handlungsmodell gleichsam auf eine „Nachbarschaftsethik“ eingeengt werde.

Es wäre falsch, diese Haltung der Amtsträger der Kirche pauschal zu verwerfen; denn das „aktuelle“ politisch-soziale Engagement erschöpft sich manchmal in bloßen Weltverbesserungsutopien, in einer schlechten „Fernsten-Liebe“, die den Nächsten vergiftet und sich an das „Sie“ (3. Person Plural) wendet, weil man sich dadurch das Opfer in Fleisch und Blut vom Leibe halten zu können glaubt. Wir dürfen die Versuchung nicht übersehen, in die uns die Sucht nach globalen Strategien (zumal wenn sie bloß unter ökonomischen Gesichtspunkten erörtert und durchgeführt werden) hineinmanövrieren kann. Die demokratischen Sozialisten akzentuieren den Menschen gleichsam „immer schon“ in seiner politischen Verfaßtheit in dem Sinne, daß er durch eine Vielfalt institutionell-struktureller Dimensionen vermittelt ist.

Darin liegt die *Versuchung*, den Menschen mit der „Welt des Menschen“ (Staat, Sozietät: vgl. K. Marx, Frühschriften) in eins zu setzen und die personal-intersubjektiven Probleme von Anfang an bloß ökonomisch-gegenständlich aufzurollen und zu lösen. Diese Perspektive hat ihren tragenden Hintergrund in der von den demokratischen Sozialisten scharf kritisierten Tatsache, daß unsere gegenwärtige gesellschaftliche Ordnung entscheidend durch das ökonomische System, und zwar in seiner liberalistisch-kapitalistischen Ausprägung bestimmt ist.

Dieses ökonomische System sei durch einen immanent gegebenen Systemzwang gekennzeichnet, der dazu führe, daß der durch die Produktionsverhältnisse geprägte Kontext der *gegenständlichen Welt* des Menschen weithin die Sozialität des Menschen entfremdend beherrsche. Wünsche man also mehr sozial-verantwortete Freiheit, d.h. Selbstverwirklichung im sozio-kulturellen Bereich, so habe man in erster Linie bei der Änderung des ökonomischen Systems anzusetzen. Denn gerade so nehme man die Wahrheit ernst, daß der Mensch nicht als isoliertes Subjekt neben der Natur als einem Objekt, nicht als Ich außerhalb

des Wir, sondern konkret als „natürlicher Mensch“ und als Ich-Wir existiere.

In dieser Perspektive kommt zum Ausdruck, daß es gerade dort um das Schicksal des Menschen geht, wo er glaubt, *das* zu erblicken, was er als „Ich“ *nicht* ist (*der* Andere und *das* Andere). Hier enthüllt sich ein wesentliches Moment in Form der sowohl sozial als auch „natürlich“ vermittelten institutionell-strukturellen Dimension des menschlichen Daseins. Diese Sphäre „ergänzt“ nicht bloß das personal-ethische Denk- und Handlungsmodell, sondern ist ihm zutiefst innerlich. Immer, wenn ein Antagonismus (auch „dialektischer“ Art) zwischen diesen Dimensionen aufbricht, geschieht es zum Schaden beider!

Unter dem primären Akzent auf der institutionell-strukturellen politischen Dimension wird die Kirche von den demokratischen Sozialisten somit insofern kritisiert, als sie ihr vorwerfen, sich nur dann auf politische Fragen einzulassen, wenn sie im Raum von Staat und Gesellschaft ihre kirchliche Sendung beeinträchtigt sehe. Die Kirche trenne weithin inadäquat zwischen der politischen und religiösen Existenz. Sie erkenne nicht, daß die Verwirklichung ihres Sendungsauftrags *auch* von der freiheitlichen Gestalt des staatlichen Gemeinwesens und der sozialen Priorität der menschlichen Ordnung vor dem System der Macht der Sachen und des Profits abhängt.

9. Die Achillesferse des demokratischen Sozialismus (und dies ist die Kehrseite der obengenannten Ursachen des Mißverstehens) liegt keineswegs, wie in katholischen Kreisen manchmal propagiert wird, in der Versuchung des „Zurück zum orthodoxen Marxismus“, sondern in der liberalistischen Grundströmung, gerade auch im sozio-kulturellen Bereich – verkürzt und grob gesprochen: in der hedonistischen Grundhaltung. Die Frage, die an den demokratischen Sozialismus zu stellen ist, scheint uns zu sein: Ist die kommunikative Freiheit des demokratischen Sozialismus kommunikativ genug, um die Grenzen des gegenständlich auf die „Sachen“ fixierten sozialen und politischen Interesses in die Dimension der Zwischenmenschlichkeit konkreter personaler Freiheit zu übersteigen? (Vgl. dazu A 2). Die Freiheit des Christen gründet in der Selbstpreisgabe seines Daseins („Umsonst-Sein“); ihr Fundament ist ein Einsatz, der sich nicht dem Maßstab des Brauchbaren und Zählbaren unterwerfen läßt. Eine solche Haltung muß die abstrakte Emanzipationsideologie eines der Produktion von „Glück“ verschriebenen Sozialismus für schlechterdings unsinnig halten.

Insofern und insoweit man eine solche abstrakte Emanzipationsideologie vertritt, müßte man schließlich bei der Auffassung enden, daß es den Staat *überhaupt nichts* „angehe“, ob und wann abgetrieben wird, sexuelle Perversionen florieren, Pornographie verschlungen wird und die „Ehen auf Zeit“ zunehmen. Kann man aber derart von den konkreten Akten der Existenz abstrahieren *und* dabei von verpflichtenden *Grundwerten* sprechen, *ohne* diese zu abstrakter Unverbindlichkeit zu entleeren? Oder will man einen leiblosen, „ungegenständlichen“ Menschen konstruieren, den Marx ein „Unwesen“ nennt!?

Solche Prinzipien würden genau dem Hochliberalismus des 19. Jahrhunderts entsprechen, der die „soziale Verantwortung“ des einzelnen nicht wahrhaben wollte und deshalb den Staat zum „Nachtwächter“ degradieren mußte. Damals wie heute erwies es sich als unrichtig, daß aus der schrankenlosen Freiheit der einzelnen automatisch eine menschenwürdige Ordnung entstehen könne; diese Ordnung kann, wenn die Substanz der sittlichen Freiheit schwindet, auch nicht institutionell-strukturell, d. h. in der Sphäre des „Habens“ ökonomischer Verhältnisse, gewährleistet werden. Die Sozialität des Menschen ist auf diese Dimension hin nicht abbildbar.

Die hedonistische Grundhaltung des „sozialisierten Glücks“ führt, da die Freiheit nicht mehr individuell und sozial aus dem „freien Umsonst“ verantwortet wird, notwendig zu Funktionärsherrschaft und bürokratischen Pyramiden, zum „Verteiler-Staat“, einem „Staat der Vorsehung“, der für alles und jedes zu sorgen hat, aber unter dem Schein einer allseitig propagierten sozialen Gesinnung die kreative Freiheit in ihrer individuellen und so-

zialen Gestalt erwürgt. Der Schritt zur säkularisierten Staatstheokratie liegt nicht fern: durch die Errichtung „heiliger“ staatlicher und gesellschaftlicher Einrichtungen erhofft man sich die Erfüllung aller Verheißung. Diese besteht darin, daß der einmaligen, unverwechselbaren und unvertauschbaren Person, die vom Wesen her sozial verfaßt ist, gerade jener Einsatz (auch unter Opfern) abgenommen wird, der ihre Wirklichkeit ausmacht.

Im Geist der Brüderlichkeit, Wahrhaftigkeit und Toleranz sollte das Gespräch zwischen Vertretern der Kirche und des demokratischen Sozialismus in Zukunft auf den verschiedensten Ebenen intensiviert werden –, und dies nicht nur im Hinblick auf die Überwindung immer noch auf beiden Seiten gegebener Vorurteile und globaler Feindbilder, sondern um im gegenseitigen Voneinanderlernen ein gemeinsames Handeln zu initiieren, das dem Christen mit dem Mitmenschen *nur* gelingt, wenn er darin, daß er allen alles wird, das unterscheidend Christliche lebt.

Herwig Büchele

## Kirchliche Zeitfragen

### Roma locuta – causa finita?

#### Zur Argumentation der vatikanischen Erklärung über die Frauenordination

In einem förmlichen Beschluß hat die Päpstliche Bibelkommission in Rom bestätigt, daß aus der Heiligen Schrift keine zwingenden Argumente gegen die Frauenordination hergeleitet werden könnten (vgl. HK, März 1977, 152). Eine Reihe von katholischen Bischöfen und angesehenen Theologen ist in bezug auf die Heilige Schrift und die Tradition der Kirche zu demselben Ergebnis gekommen. Die Erklärung der Glaubenskongregation zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt kommt zu der These: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen“ (vgl. den vollständigen Wortlaut in HK, März 1977, 152ff.).

#### Neuscholastisches Argumentationsgefüge

Die Ergebnisse sind in beiden Fällen anscheinend entgegengesetzt. Da die Kongregation für die Glaubenslehre einleitend ausdrücklich feststellt, daß die verschiedenen Argumente kritisch geprüft worden seien und die ganze Erklärung streng argumentierend aufgebaut ist, legt es sich nahe, die Argumentationsweise der Erklärung zu

untersuchen und damit zugleich ihren Verbindlichkeitscharakter festzustellen.

Die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre stellt ein Musterbeispiel für eine theologische Argumentation neuscholastischen Typus' dar. Dieses Faktum erweist schon die streng systematische Gliederung der Erklärung. In der Einleitung wird der *status quaestionis* entwickelt. Diese Einleitung schließt mit der *These* ab, die es im folgenden zu begründen gilt. Diese These lautet: „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.“

Entsprechend der neuscholastischen Tradition folgt dann als erstes Argument der *Beweis aus der Tradition* (kirchliches Lehramt, Väter, mittelalterliche Theologen). Als zweites Argument wird nach der neuscholastischen Argumentationsmethode *das biblische Zeugnis* angeführt. Dieses biblische Zeugnis ist in der vorliegenden Erklärung in zwei Argumente aufgeteilt: a) die Praxis Christi, b) die Praxis der Apostel.

An diese Argumente schließen sich unter der Überschrift „Die bleibende Bedeutung der Verhaltensweise Jesu und