

Sehr dezidiert sind die Aussagen von „Fides et ratio“ über die Bedeutung der Philosophie, genauerhin gesagt des metaphysischen Denkens, für die Theologie. Unter Rückgriff auf die einschlägigen Aussagen des Ersten Vatikanums in seiner Konstitution „Dei Filius“ über Vernunft und Offenbarung warnt Johannes Paul II. vor „Versuchungen“, die es auch heute wieder in der Theologie gebe: Einem „gewissen Rationalismus“, der „angeblich philosophisch begründete Aussagen“ als normativ für die theologische Forschung übernehmen, oder einem „Biblizismus“, dessen Bestreben dahin gehe, „aus der Lesung der Heiligen Schrift bzw. ihrer Auslegung den einzigen glaubhaften Bezugspunkt zu machen“ (Nr. 55).

Philosophie, Theologie und Lehramt

Der Papst verweist auf die Grenzen von Hermeneutik und Sprachanalyse für die Auslegung der Glaubensbotschaft und fordert ein theologisch-philosophisches Denken, das nicht bei Bedeutungen und Erfahrungen stehenbleiben dürfe, sondern zur objektiven Wahrheit durchstoßen müsse. So setzt für ihn die spekulative dogmatische Theologie implizit eine „auf die objektive Wahrheit gegründete Philosophie vom Menschen, von der Welt, und radikaler, vom Sein voraus“ (Nr. 66). Für die Bedeutung der Philosophie für die Moraltheologie beruft er sich auf seine Enzyklika „Veritatis Splendor“ von 1993 (vgl. HK, November 1993, 569 ff.).

Innerhalb des in der Enzyklika mit Nachdruck vertretenen Grundkonzepts des Verhältnisses von Theologie und Philosophie sind die Ausführungen Johannes Pauls II. zur Begegnung des Glaubens mit *außereuropäischen Kulturen und Philosophien* konsequent. Auf der einen Seite würdigt der Papst mehrfach ausdrücklich die großen eigenständigen philosophischen Traditionen Asiens, besonders Indiens.

Auf der anderen Seite wird betont, eine Kultur dürfe niemals zum Urteilskriterium oder gar letzten Wahrheits-

kriterium gegenüber der Offenbarung Gottes werden. Wenn die Kirche mit großen Kulturen in Kontakt trete, „mit denen sie vorher noch nicht in Berührung gekommen war“, dürfe sie sich nicht von dem trennen, „was sie sich durch die Inkulturation ins griechisch-lateinische Denken angeeignet hat“ (Nr. 72).

Die Enzyklika widmet sich nicht nur früheren Äußerungen des Lehramts zum Verhältnis von Glaube und Vernunft, Philosophie und Theologie. Es wird auch als heute gültiger Grundsatz unterstrichen: „Das kirchliche Lehramt kann und soll daher im Lichte des Glaubens autoritativ seine kritische Unterscheidungskraft gegenüber den Philosophien und Auffassungen ausüben, die nicht mit der christlichen Lehre übereinstimmen“ (Nr. 50). In Ausführung dieses Programms unternimmt „Fides et ratio“ Abgrenzungen gegenüber einem philosophischen Eklektizismus (Nr. 86), einem Historizismus (Nr. 87), Szientismus (Nr. 88) und Pragmatismus (Nr. 89) als für ein angemessenes Glaubensdenken gefährlich bzw. unzureichend vor.

Der Grundton von „Fides et ratio“ ist trotz mancher Warnungen und Kritikpunkte an die Adresse der Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen und Methoden und der deutlichen Ein-

schärfung der lehramtlichen Kompetenz auch für die mit der Auslegung der Offenbarung verbundenen philosophischen Fragen *positiv*: Es handelt sich um eine eindringliche, an manchen Stellen geradezu beschwörende Einladung an die heutige Philosophie und Theologie, auf der Grundlage des großen Erbes neue Synthesen zu wagen, gemeinsam die eine und objektive Wahrheit anzustreben.

Es bleibt die Frage, wer wie dieser Einladung Folge leisten kann und will. Johannes Paul II. weiß, daß sich die hochmittelalterliche Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft nicht reprimieren läßt. Aber sein Programm in „Fides et ratio“ wirkt ungeachtet aller Appelle für eine neue gemeinsame Zukunft von Theologie und Philosophie, Vernunft und Offenbarung, doch eher *rückwärtsgewandt* bzw. erscheint als ein zwar faszinierendes, aber kaum einlösbares *Wunschbild*. Ein großartiger Satz wie der aus Nr. 48, daß der Freimütigkeit des Glaubens die Kühnheit der Vernunft entsprechen müsse, ist eine Sache. Die mühsame Suche nach Verständigungsmöglichkeiten zwischen Theologie und Gegenwartsphilosophie bzw. um ein tragfähiges philosophisches Fundament für die Auslegung des Glaubens ist eine andere.

U. R.

Deutschland: Wie das Sozialwort weiterdenken?

Das vor anderthalb Jahren veröffentlichte Gemeinsame Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland sowie dessen Rezeptionsprozeß werfen eine Fülle von Fragen auf. Diese bündelte eine sozialetische Fachtagung zu der Frage: „Kann Kirche Politik möglich machen?“

Nicht nur, daß die Kirchen selbst in ihrem Gemeinsamen Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland ausdrücklich betont haben, man wolle dieses keineswegs als letztes Wort verstanden wissen, es solle vielmehr Teil eines weitergehenden öf-

fentlichen Gespräches sein (vgl. HK, April 1997, 177 ff.). Mit dieser für beide Kirchen einzigartigen Stellungnahme sowie dem ihr vorangegangenen Konsultationsprozeß stellen sich eine Fülle von Fragen, allen voran die nach den Wirkungschancen und der tatsächli-

chen Wirkung der Kircheninitiative. In der offiziellen Zwischenbilanz beider Kirchen anlässlich des Jahrestages der Veröffentlichung war das Urteil über die bisherige Wirkung des Wortes jedenfalls recht nüchtern ausgefallen (vgl. HK, April 1998, 167 f.).

Welches Politikverständnis leitet die Kirchen?

Aber nicht nur die vielfältigen Reaktionen auf das Wort verlangen nun ihrerseits von den Kirchen eine Reaktion: eine Auseinandersetzung mit der enormen Resonanz, die das Wort unmittelbar nach seiner Veröffentlichung in der Medienöffentlichkeit, bei Parteien, Verbänden und Organisationen fand; die Konfrontation mit der meist dann doch im Vordergrund bleibenden weiteren Diskussion, mit den von den Kirchen beklagten parteipolitischen Vereinnahmungsversuchen. Ebenso ist nun vor allem auch ein offensiver Umgang mit der – in einer zweiten Rezeptionsphase – pointierten Kritik an einzelnen Aussagen, an Widersprüchlichkeiten, an dem Konsenscharakter des Wortes gefordert, auch mit der harschen Kritik aus den Reihen der Wirtschaft und der Fachökonomien, die sich an dem „strukturkonservativen Charakter“ oder an der einseitigen Orientierung an Verteilungsfragen stießen (vgl. HK, September 1997, 441 ff.).

Unter dem Titel „Kann Kirche Politik möglich machen? Die christliche Sozialethik nach dem gemeinsamen Wort der Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ griff Anfang Oktober eine Fachtagung in Bad Honnef aber auch einige für das Selbstverständnis der Kirche noch grundlegendere Fragen auf: die nach Formen und Chancen, nach Kompetenz, Grundlagen und Voraussetzungen des kirchlichen Beitrags zur politischen Willens- und Meinungsbildung. Es gelte, dies betonte der Vorsitzende der veranstaltenden, für gesellschaftliche und soziale Fragen zuständigen Kommission der Bischofskonferenz der Hildesheimer Bischof *Josef Homeyer*,

den theologisch-politischen Richtungssinn kirchlicher Weltsendung sensibel und klar abgegrenzt auszuweisen, wolle man „jakobinischem Rigorismus und fundamentalistischer Verlockung ebenso wehren, wie der vorausseilenden Sanktionierung des jeweiligen Status quo“. Ausdrücklich sollte bei der Tagung jedoch nicht Bilanz gezogen, stattdessen das Gemeinsame Wort und das dahinterliegende Anliegen weitergedacht werden. Konkrete Schritte zu einer weiteren Umsetzung wurden nicht diskutiert.

Der programmatische Titel der Tagung war dabei in Anspielung auf eine ebenso vielzitierte wie vieldiskutierte Formulierung des Wirtschafts- und Sozialwortes selbst gewählt worden: „Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen.“ (Nr. 4). Mit dieser Formulierung suchten die Kirchen schon in der sogenannten „Hinführung“ des Gemeinsamen Wortes ihre spezifische Kompetenz – nämlich Bewußtseinsbildung und Öffnung neuer politischer Handlungsräume – gegenüber möglichen Mißverständnissen abzusichern. Diese Aussage blieb jedoch nicht unwidersprochen: Einen zu engen Politikbegriff monierten etwa die Bamberger Sozialethikerin *Marianne Heimbach-Steins* und *Andreas Lienkamp* in dem von ihnen herausgegebenen Text- und Kommentarband (Bernward bei Don Bosco Verlag, München 1997, S. 63). Dem Gemeinsamen Wort mangelte es überhaupt an einem einheitlichen Verständnis von Politik, kritisierte auch der Frankfurter Sozialethiker *Friedhelm Hengsbach*: „Ein weiter, zivilgesellschaftlicher Politikbegriff steht einem engen, staatsbezogenen Politikbegriff gegenüber“, beklagt er in einem Kommentar zum Gemeinsamen Wort (Reformen fallen nicht vom Himmel, Freiburg 1997, S. 91).

Auch die Diskussion unter den etwa hundert Sozialethikern und Vertretern kirchlicher Verbände und Organisationen in Bad Honnef spiegelte zu den verschiedenen Diskussionspunkten eine große Meinungsvielfalt wider – nicht zuletzt in der von Zustimmung bis hef-

tiger Ablehnung reichenden Reaktion auf eine bewußt provokant gestaltete Stellungnahme des Kölner Ökonomen *Carl Christian von Weizsäcker*.

Er warf dem Gemeinsamen Wort fundamentale Schwächen in der Analyse und eine einseitige Rezeption volkswirtschaftlicher Daten vor. Diese sei nicht zuletzt auch durch den fehlenden Blick über den Tellerrand, den ausbleibenden Vergleich mit den europäischen Nachbarländern und den USA befördert worden. Viel zu sehr konzentriere sich die kirchliche Stellungnahme, diesen Punkt führte Weizsäcker exemplarisch aus, auf die Massenarbeitslosigkeit als ein Verteilungsproblem und übersehe so deren eigentliche Ursache: ein zu geringes *Arbeitsvolumen* in Deutschland, das von einem durch Überregelung extrem verzerrten Arbeitsmarkt herrühre.

Atmosphärischer Terraingewinn

Offen und vielschichtig fiel auch die Einschätzung des bisherigen Rezeptionsprozesses insgesamt aus. Der frühere Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, *David Seeber*, gelangte in einer Skizze der verschiedenen Rezeptionsphasen und -muster zu der verhalten optimistischen Einschätzung: Die Wirkung des Gemeinsamen Wortes liege in erster Linie in einem „atmosphärischen Terraingewinn“, sowohl in binnenkirchlicher wie in zwischenkirchlicher als auch in gesellschaftlicher Hinsicht: Das Gemeinsame Wort und der vorausgegangene Konsultationsprozeß hätten für die Kirchen selbst ein Stück *Selbstvergewisserung* im sozialen Wandel der Zeit geleistet. In bezug auf die Ökumene habe der ganze Prozeß einen Zugewinn an gemeinschaftlichem Bewußtsein in sozialetischen Fragen gebracht. Und gesellschaftlich hätten die Kirchen an Öffentlichkeit gewonnen, politisch an kirchlicher Selbständigkeit und parteipolitischer Unabhängigkeit.

Vor diesem Befund unternahm der Freiburger Religionssoziologe *Michael N. Ebertz* den Versuch einer Situ-

ierung der Kirchen im Spannungsfeld von Politik, Staat und Gesellschaft, zugespitzt zu der Frage: Wie steht es um das politische Potential zur Unterstützung kirchlicher Positionen? Das Gemeinsame Wort zeige exemplarisch, daß sich nicht nur die Inhalte kirchlicher Einrede, sondern auch deren Formen, Bedingungen und Chancen gewandelt hätten. In jenem Wechsel der kirchenoffiziellen Kommunikationsform manifestiere sich auch ein Wandel der kirchlichen Sozialform, ein Wandel des gesellschaftlichen Kontextes der Kirche.

Entwicklungsperspektiven für eine Christliche Sozialethik

In einer als insgesamt ambivalent beschriebenen Umbruchsituation – die politische Unterstützung der Kirche ist zwar geschwächt und ihr persönlicher Nutzen wird als relativ begrenzt veranschlagt, dem gesellschaftlichen Nutzpotehtial der Kirche aber traue man in weiten Bevölkerungskreisen noch einiges zu – sieht Ebertz vor allem eine Verlagerung des öffentlichen Engagements der Kirche, von der staatlich-politischen „Arena“ zur zivilgesellschaftlichen: Auch wenn die Kirche in Deutschland als direkter Akteur ebenso wie als indirekter Akteur über eine bestimmte Partei, Verbände und eigene Massenmedien auf der politischen Ebene geschwächt sei, heiße dies nicht, auf den Anspruch zu verzichten, in Wort und Tat in das öffentliche Geschehen einzugreifen. Nur müsse dieser Anspruch auf Weltmitgestaltung politisch anders organisiert werden, im Sinne einer stärkeren Verortung im *zivilgesellschaftlichen* Raum.

Demgegenüber mahnte in radikaler Diktion der Bayreuther Politologe *Michael Zöller* die Kirche, die Grenzen direkter politischer Einflußnahme entschiedener zur Kenntnis zu nehmen. Mit dem Verweis auf Toquevilles Diktum von der „Herrschaft über die Herzen“ unterstrich Zöller, die kulturelle Formung und Prägung durch die Kirche könne nur über das einzelne

Individuum geschehen. In jeder öffentlichen Äußerung der Kirche müsse vor allem das spezifisch Christliche erkennbar, müßten die eigenen Prinzipien klar formuliert sein.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Verschiebungen und Veränderungen bei den Bedingungen, Grenzen und Chancen politischer oder zivilgesellschaftlicher Einmischung der Kirchen sollte die Tagung auch einen Beitrag zur Aufgabenbestimmung, Rollen- und Funktionsklärung der Christlichen Sozialethik, auch als theologischer Fachdisziplin leisten (vgl. HK, Juli 1998, 351 ff.). Nicht zuletzt hatte der Konsultationsprozeß und das Gemeinsame Wort gerade innerhalb der Zunft der katholischen Sozialethiker sehr unterschiedliche und kontroverse Bewertungen gefunden (vgl. dazu auch die dem Gemeinsamen Wort gewidmeten Themenhefte der Zeitschrift für Evangelische Ethik 41. Jhg. Heft 4 [Oktober bis Dezember 1997] und Die Neue Ordnung 51. Jhg. Heft 2 [April 1997]).

Wie lassen sich normativ-ethische Orientierungen, die für die Identität von Christen und Kirche grundlegend sind, im öffentlichen Gespräch einer pluralen Gesellschaft geltend machen? Einem ausschließlich „katholisch“ besetzten Podium war daher übertragen worden, zentrale Entwicklungsperspektiven der katholischen Sozialethik und Zukunftsmöglichkeiten einer sozialethischen „Einmischung“ in gesellschaftliche Prozesse zu prüfen und zu skizzieren. Der Münchner Sozialethiker *Alois Baumgartner* zeigte sich dabei vorsichtig und besonders zurückhaltend gegenüber konkreten Festlegungen. Eine ethische Reflexion dürfe den gesellschaftlichen Teilbereichen mit ihrer je eigenen Rationalität und Moral nicht von außen übergestülpt werden; christliche Sozialethik könne solche Reflexionsprozesse aber initiieren und dazu ethische Grundkategorien anbieten. Der Hamburger Sozialethiker *Thomas Hoppe* unterstrich die Herausforderung, solche ethischen Einmischungen im Sinne eines „Engagements für die Überwindung leidverursachender Situationen“, zuallererst

in einer Sprache zu formulieren, die auch außerhalb des kirchlichen Bezugsfeldes verstanden werden könne. Der Erfurter Sozialethiker *Michael Schramm* fokussierte das Problem der Kompetenz und Zuständigkeiten christlicher Sozialethik; ihre Aufgabe, ihren Beitrag zu ethischen Reflexionsprozessen bestimmte er eher vorsichtig als „kontingenz-eröffnende Heuristik“, mithin der Aufgabe also, etwa gegenüber einer Absolutsetzung oder gar „Vergöttlichung“ ökonomischer Rationalität eine transzendente Dimension offenzuhalten. Der Kölner systematische Theologe und Sozialethiker *Hans-Joachim Höhn* konzentrierte seine Aufgaben- und Funktionsbestimmung vor allem auf die Verhältnisbestimmung von Soziallehre und Kirche: Christliche Soziallehre habe eine doppelte Aufklärungsfunktion zu erfüllen „ad extra“ wie „ad intra“, indem sie sowohl die gesellschaftlichen Bedingungen als auch die politischen Folgen des Christseins reflektiere.

Sozialethische Prinzipien auf die Kirche selbst übertragbar?

Die Fachtagung widmete sich aber auch einem weiteren Komplex von Fragen und Herausforderungen, der sich vor allem mit dem für die Erarbeitung des Gemeinsamen Wortes gewählten Verfahren ergibt: der *breitangelegten Konsultation* vor der Abfassung einer von der Kirchenleitung verantworteten Stellungnahme. Denn die Kommentatoren waren sich einig, die Art und der Verlauf des Prozesses müsse auch Auswirkungen auf das kirchliche Selbstverständnis haben. So unterstrich beispielsweise Friedhelm Hengsbach: Zumindest aus katholischer Sicht seien die traditionellen sozialethischen und politischen Konzepte nicht mit dem Projekt des Konsultationsprozesses vereinbar, nämlich alle Christen an der gesellschaftsethischen Positionsfindung der Kirchen zu beteiligen (a. a. O., S. 79).

Auch für den Paderborner Weihbischof und Sozialethiker *Reinhard Marx* hat der Konsultationsprozeß „in-

nerkirchlich viel bewegt“. Art und Verlauf habe das In- und Miteinander von Lehramt, wissenschaftlicher, sozialetischer Reflexion und engagierter Praxis der Sozialbewegung gestärkt. Im Bereich der sozialetischen Verkündigung und Praxis der Kirche sei eine neue „ekklesiologische Intersubjektivität“ entstanden, die nicht mehr zurückgenommen werden könne. Theologisch sei zu prüfen, ob solche Verfahren für andere innerkirchliche und gesellschaftliche Vergewisserungsprozesse hilfreich und möglich seien (In einem Beitrag für den von *Bernhard Nacke* zusammengestellten und systematisch geordneten Diskussionsband „Das Sozialwort der Kirchen in der Diskussion“, Verlag Echter, Würzburg 1997, S. 383 ff.).

Die Aufgabe dieser theologischen Prüfung, der Klärung der ekklesiologischen Dignität eines Konsultationsprozesses übernahm in Bad Honnef der Münsteraner Fundamentaltheo-

loge *Jürgen Werbick*. Dabei filterte er zwei brisante ekklesiologische Fragestellungen heraus: Erstens die nach der Teilhabe des ganzen Volkes Gottes, nicht nur der hierarchischen Amtsträger, an der Lehrvollmacht der Kirche. Zweitens betonte Werbick, wenn die Kirchen in ihrem Gemeinsamen Wort die Schaffung gerechterer Strukturen forderten, die dem einzelnen die verantwortliche Teilnahme am gesellschaftlichen Leben erlauben, müsse doch geradezu zurückgefragt werden, „inwiefern speziell die katholische Kirche selbst die verantwortliche Partizipation ihrer Mitglieder am kirchlichen Normendiskurs, an der Lehrverkündigung strukturell ermöglicht und zum Tragen kommen läßt“.

Angesichts einer „weitgehenden Mißachtung des Subsidiaritätsprinzips in der kirchlichen Praxis“ und gegenüber dem Einwand, daß dieses Prinzip der hierarchischen Leitungsstruktur der Kirche wegen nicht einfachhin auf sie

selbst übertragbar sei, verwies Werbick auf die Argumentation im Gemeinsamen Wort selbst: Dort werde das Subsidiaritätsprinzip auf die je einmalige Würde und damit Verantwortungsfähigkeit jeder menschlichen Person bezogen.

Durchaus ließen sich einige Beispiele finden, wo auf der unteren Ebene der kirchlichen *Communio* etwas besser geregelt und gestaltet werden könne als auf einer höheren und höchsten. Von daher sei ein offener Meinungsbildungsprozeß darüber wünschenswert, welche kirchlichen Aufgaben und Entscheidungen der „Basis“ vorbehalten bleiben könnten und wo die Gestaltungs- und Entscheidungskompetenz höherer Instanzen von der Sache her gefordert sei. Das Wirtschafts- und Sozialwort selbst betont (Nr. 243): „Das kirchliche Engagement für Änderungen in der Gesellschaft wirkt um so überzeugender, wenn es innerkirchlich seine Entsprechung findet.“ A. F.

Nach der Bundestagswahl

Zäsuren – Erwartungen – Befürchtungen

Das Ergebnis der Bundestagswahl vom 27. September war mehr als eindeutig: Deutschland bekommt eine rot-grüne Regierung unter Gerhard Schröder. David Seeber analysiert die Gründe für den nicht ganz überraschenden Wahlausgang, die bei Fehlern der unionsgeführten Bundesregierung wie bei der geschickten Wahlkampf-führung der SPD zu suchen sind, und fragt nach den Perspektiven für die neue politische Konstellation.

Diese Note fehlte noch im Reifezeugnis der deutschen Nachkriegsdemokratie: ein Regierungswechsel nicht durch Koalitionsschwenk, sondern durch Wählerentscheid. Fast fünfzig Jahre mußte die Bundesregierung darauf warten. Selbst die Wiedervereinigung des Landes kam früher. Wer hätte das gedacht? Am 27. September besorgten die Wähler den Eintrag allerdings so gründlich, daß sie selbst den künftigen Bundeskanzler mitten im Siegestaumel seiner Genossen in Verlegenheit brachten. Große Koalition? Von nichts wurde während des Wahlkampfes mehr geredet – von allen möglichen Seiten. So manche Prognose lief auf sie hinaus, und wenigstens zeitweise entstand tatsächlich der Eindruck, sie genau sei die Konstellation, die einer Mehrheit in Deutschland noch am ehesten behagte. Aber jetzt? Bei einem Verhältnis zwischen SPD und CDU/CSU von 40,9 zu 35,2 Pro-

zent der Stimmen, die PDS mit 5,1 Prozent im Bundestag, aber für die Unterstützung einer rot-grünen Koalition nicht benötigt – welche Alternativen, und seien es auch nur rein taktische, blieben da *Gerhard Schröder* noch? Für die k.o.-geschlagene Union wäre es bei diesem Ergebnis Selbstmord gewesen, hätte sie sich auch nur zum Schein auf Gespräche mit den Sozialdemokraten eingelassen.

Die Vorstellung eines Dennoch-Zusammengehens der siegreichen SPD mit der tief abgestürzten Union geisterte nur noch durch einige Greisen-Talkshows des Wahlabends und verschwand bereits tags darauf vollends aus den Kommentaren. Und die FDP, mit 6,2 Prozent der Stimmen wieder im Bundestag auch sie, aber durch ihre Koalitionsaussage zugunsten der Union und wegen ihrer wirtschaftsliberalen Programmatik für Verhandlungen mit den Sozialdemokraten