

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 10

Kirche und Politik

Zur Frage der Äquidistanz
zwischen Kirche und Parteien

von Karl Forster

Verlag J. P. Bachem

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Numerierung der Reihe erfolgt fortlaufend.

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Redaktion:
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach

Das Wort „Äquidistanz“, das einen gleichen Abstand der Kirche zu allen politischen Parteien bezeichnen soll, spielt etwa seit der Mitte der Fünfzigerjahre sowohl in theologischen und pastoralen wie in kirchen- und parteipolitischen Überlegungen zum Verhältnis zwischen der Kirche und den politischen Parteien eine wichtige Rolle.¹⁾ Neuerdings wird das Wort seltener und zurückhaltender gebraucht, da nicht zuletzt den Anhängern einer „politischen Theologie“ der Begriff „Distanz“ im Zusammenhang einer Beschreibung der Wechselbeziehungen zwischen Kirche und Politik fragwürdig geworden ist. Es gibt manche Symptome, die eher auf eine „Äquiappropinquanz“, auf eine Entwicklung zur gleichzeitigen und vielleicht auch gleich intensiven Anpassung kirchlicher Gruppen an verschiedene parteipolitische Zielsetzungen hindeuten. In mehr als nur einer Hinsicht stehen freilich hinter der Parole der Äquidistanz ähnliche Motive wie hinter der angedeuteten Tendenz zu einer Äquiappropinquanz.

I. Die Forderung der Äquidistanz – eine Folge des gesellschaftlichen Trends zur Vorstellung von der grundsätzlichen Machbarkeit der menschlichen Lebensbedingungen und zur Behauptung einer umfassenden Autonomie des politischen Denkens, Planens und Handelns.

Untersucht man die politischen Beweggründe für die Forderung nach der Äquidistanz, so stößt man auf zwei Tendenzen in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung: Die eine besteht in der wachsenden Überzeugung von der grundsätzlichen Machbarkeit der Bedingungen des menschlichen Lebens und der gesellschaftlichen Verhältnisse, die andere in der entschlossenen Hinwendung zur Autonomie des politischen Denkens, Planens und Handelns. Es war eine tiefgreifende Erfahrung des Jahres 1945, daß der totale Zusammenbruch letztlich auf die vorausgegangene Umwertung aller Werte zurückzuführen war und daß deshalb die Neubegründung eines Wertkonsenses in der Gesellschaft höchste Priorität verdiente. Diese Erfahrung, die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ihren Niederschlag gefunden hat, ist im breiten Bewußtsein der Gesellschaft nicht sehr lange lebendig geblieben. Die Jahre des schwierigen und erfolgreichen Aufbaus demonstrierten, welche Fortschritte möglich sind, wenn bei einem Grundkonsens über unantastbare Werte die immanenten Gesetzmäßigkeiten der wirtschaftlichen, technischen, kulturellen und politischen Sachbereiche bestimmendes Gewicht erhalten. Diese Erfahrung menschlicher Gestaltungskraft führte generell dazu, die auf geistige Grundentscheidungen, Glaubensbekenntnisse, Weltanschauungen oder Ideologien ausgerichteten Aussagen für den Raum des Politischen weniger ernst zu nehmen. Die Ausläufer christlicher, sozialistischer oder liberaler Parteitraditionen blieben zwar in den einzelnen Parteien präsent, es schien aber, als sollten sie zunehmend in den Zwang geraten, sich auf dem politischen Handlungsbereich immanente, letztlich sogar auf wirtschaftliche oder technokratische Formeln reduzieren zu lassen.

Wenn die menschlich-gesellschaftlichen Verhältnisse machbar sind, scheint es keiner revolutionären oder das Bestehende bewahrenden metaökonomischen und metapolitischen Programme mehr zu bedürfen, sondern vor allem der Anstrengung, das Machbare in einer für alle Menschen möglichst positiven, alte Ungleichheiten überwindenden Weise zu verwirklichen. Manipulierte Gleichheit oder wenigstens Chancengleichheit scheint dann am zuverlässigsten Befreiung oder Emanzipation zu sichern, was am besten dort gelingen dürfte, wo nicht weltanschaulich begründete Gegensätze die Gemeinsamkeit der Anstrengung stören. Der Weg muß also nach dieser Tendenz parteipolitisch von der Weltanschauungspartei über die Interessenpartei zur Volkspartei führen. Gelingt es, Menschen unterschiedlicher Weltanschauung auf möglichst breite gemeinsame Interessen zu einigen, und gibt es immer weniger parteipolitische Alternativen, so wird die Schwelle von der Interessenpartei zur Volkspartei überschritten. Sollte es am Ende nur mehr zwei um die politische Macht konkurrierende Volksparteien geben, so werden sich diese nur in den maßgebenden Personen und in schwerpunktartigen Interessenakzenten, nicht mehr durch umfassende Interessengegensätze oder gar durch Glaubensbekenntnisse oder Weltanschauungen voneinander unterscheiden.

II. Die Forderung der Äquidistanz – eine Folge der Entwicklung der politischen Parteien zu Volksparteien.

Die Entwicklung der politischen Parteien zu Volksparteien führt dazu, daß generell Großgruppen der Gesellschaft, deren Sozialisation nicht auf parteipolitischen Optionen beruht, zunächst für die beteiligten Volksparteien an Bedeutung und Interesse gewinnen. Wenn sich wenige Parteien in einem ungefähren Gleichgewicht der Chancen zur Erringung der politischen Macht befinden oder sich ihm nähern, dann kann es entscheidend sein, die Menschen einer solchen Großgruppe in naher Verbindung zu einer politischen Partei zu halten oder von seiten einer anderen Partei zu einer nahen Verbindung zu bewegen. Gelingt das nicht, muß es darauf ankommen, die Verbindung dieser Großgruppe zu einer politischen Partei zu lockern und sie dazu zu bringen, daß sie sich um der Erhaltung ihrer gruppenspezifischen Gemeinsamkeiten willen im politischen Bereich neutral verhält. Es kann aber auch sein, daß sich die enge Nähe einer politischen Partei zu einer Großgruppe der Gesellschaft eher hinderlich auswirkt, daß folglich die von der Großgruppe bevorzugte Partei Distanz anstrebt, um in neue Wählerschichten vorstoßen zu können – freilich mit der stillen Hoffnung, daß sie gleichwohl wenigstens den Großteil ihrer bisherigen Anhänger aus der Großgruppe als Grundstock der Wählerwerbung beibehalten kann.

Die eben skizzierten Überlegungen waren bewußt theoretisch und abstrakt gehalten, sind aber zumindest ein nüchterner und zugleich wichtiger Aspekt der konkreten parteipolitischen Entwicklung nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland. Nur am Rande sei auf Parallelitäten in der Ent-

wicklung des Verhältnisses zwischen den politischen Parteien und den Kirchen einerseits, der Einheitsgewerkschaft andererseits aufmerksam gemacht. Es ist nur ein Aspekt, weil es daneben die zunächst sehr viel mehr ins Blickfeld tretenden Aspekte der Tradition des 19. Jahrhunderts mit der Konfrontation zwischen der Kirche auf der einen, Liberalismus und Sozialismus auf der anderen Seite, die Aspekte des Kulturkampfes, des Fortwirkens der Zentrums- und der Bayerischen Volkspartei in den christlichen Unionsparteien, der ökumenischen Ansätze zu einer gemeinsamen politischen Verantwortung der Christen, der Annäherung von Sozialisten, Liberalen, Katholiken und evangelischen Christen im Widerstand gegen den Nationalsozialismus gibt. Dennoch macht der skizzierte Aspekt verständlich, warum bei aller traditionellen und programmatischen Nähe von Kirche und christlichen Unionsparteien, bei allem Bemühen um eine Annäherung von Kirche und SPD doch der Wertkonsens in unserer Gesellschaft und in unseren politischen Parteien – schon gar der Konsens über Werte, für die die Kirche einsteht – keineswegs tiefer und breiter, sondern eher flacher und schmaler geworden ist. Wachsende Distanz der politischen Parteien von der Kirche wirkt sich eben doch auch als wachsende Distanz von den in der Kirche begründeten und von ihr verkündeten menschlichen und gesellschaftlichen Werten aus. Auch dort, wo neue Annäherungen zwischen der Kirche und politischen Parteien gesucht wurden, hat sich der Radius des Echos auf diese Werte nicht vergrößert, weil es offensichtlich weithin kein Bemühen um eine Übereinstimmung in den Wertvorstellungen oder gar Wertbegründungen war.

III. Die Forderung der Äquidistanz scheint dem Entwicklungsgang der kirchlichen Haltung zu politischen Fragen zu entsprechen.

Für das Postulat der Äquidistanz gibt es auch innerkirchliche und theologische Zusammenhänge. Hier wären die durch die Sozialenzyklika *Mater et Magistra*²⁾ und die Friedensenzyklika *Pacem in terris* Papst Johannes XXIII. sowie durch den starken Hinweis auf den Dialog mit den Ungläubigen in der Enzyklika *Ecclesiam suam* Papst Paul VI. ausgelösten Diskussionen zu erwähnen, vor allem aber die Pastoral- und die Pastoralenzyklika *Gaudium et spes* des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dieses Dokument bekannte sich zu folgenden, für den thematischen Zusammenhang der Äquidistanz wesentlichen Gedanken: (1) zur Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der weltlichen Sachbereiche³⁾, (2) zur eigenständigen, dem Gewissen und der Sachgerechtigkeit verpflichteten Verantwortung des Weltendienstes der katholischen Laien, denen die Träger des kirchlichen Amtes im Dienst an der Gewissensbildung Licht und geistliche Kraft vermitteln sollen⁴⁾, (3) zum Verzicht der Kirche auf legitime staatliche Privilegien, wo immer diese der Glaubwürdigkeit der von der Kirche auszurichtenden Botschaft hinderlich sind⁵⁾, (4) zur Möglichkeit verschiedener konkreter politischer Lösungen auf der Grundlage des einen Glaubens, wobei sich keine dieser Lösungen ausschließlich auf die Autorität der Kirche berufen darf⁶⁾.

Mit diesen Gedanken schien für den Bereich der Bundesrepublik Deutschland nicht nur die seit dem 19. Jahrhundert spürbare eigenständige Verantwortung der Laien im Weltdienst, zumal in der Politik bestätigt, sondern gleichzeitig auch eine Ermutigung zum politischen Pluralismus innerhalb der Kirche ohne Rücksicht auf kirchenpolitische Interessen – allein der Lauterkeit des Evangeliums verpflichtet – ausgesprochen zu sein. Schon in der zweiten Hälfte der Fünfzigerjahre und dann insbesondere 1961 und 1965 – im Jahr der Publikation der Pastoralkonstitution – beschränkten sich denn auch die Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe, vor allem vor Bundestagswahlen, auf die Hervorhebung der ethischen Verantwortung in der Politik, auf die Betonung der Wahlpflicht und des Rechtes der christlichen Staatsbürger, nach ihrem Glauben und Gewissen an der Gestaltung des gesamten gesellschaftlichen Lebens mitzuwirken, auf den Aufruf, Männer und Frauen zu wählen, die aus gläubiger Haltung politische Verantwortung auf sich nehmen. 1969 wurde in einem Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz „über die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und im demokratischen Staat der Gegenwart“ die Möglichkeit angedeutet, daß die Bischöfe künftig nicht mehr vor jeder Wahl ein Hirtenwort veröffentlichen könnten, ohne damit etwa einer Geringschätzung der Wahlpflicht oder der Gleichgültigkeit gegenüber den verschiedenen Möglichkeiten der Gestaltung von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft das Wort zu reden. „Im Gegenteil, gerade weil die Demokratie auf der politischen Reife ihrer Bürger beruht, wird der Christ in Ausübung seiner Weltverantwortung sich mühen, sein christliches Gewissen selbst zu bilden, um im politischen Bereich klare und reife Entscheidungen zu treffen.“¹⁷⁾

IV. Die Forderung der Äquidistanz entspricht innerkirchlich einigen aktuellen Strömungen der nachkonziliaren Theologie und Pastoral, in denen sich zugleich innerkirchliche Konsequenzen des Ansatzes der Äquidistanz andeuten.

So sehr die gesamtkirchlichen Äußerungen und die bischöflichen Verlautbarungen als Wegmarken einer Hinwendung zur Verinnerlichung der Kirche, zu ihrer gleichmäßigen Zurückhaltung von parteipolitischen Engagements, zur Pluralisierung der politischen Wirksamkeit der Katholiken verstanden werden können, sie allein geben noch nicht den vollen Umfang des tiefgreifenden Wandels an, der das Ziel einer Äquidistanz zwischen der Kirche und den Parteien innerkirchlich nahezulegen scheint.

1. Der ekklesiologische Neuanatz in der Theologie und im Zweiten Vatikanischen Konzil

Die neuere Theologie der Kirche und das Konzil haben anstelle des noch für die Enzyklika *Mystici corporis* Pius XII. maßgebenden Bildbegriffes des *Corpus Christi* das Bild „Volk Gottes“ für die Kirche bevorzugt. In diesem Wechsel der Bilder und Begriffe äußert sich der Wandel von einem stark

sakramental bestimmten Organismusdenken zu einem die Gemeinsamkeit und Gleichheit der Kirchenglieder vor aller Besonderheit von Amt, Institution und Auftrag hervorhebenden Denken⁸⁾. Dieser Wandel, theologisch und historisch gut begründet und im übrigen vom Konzil keineswegs als Alternative oder Antithese zum Verständnis der Kirche als Corpus Christi gesehen, wies in einem Teil der nachkonziliaren Ekklesiologie ein Gefälle in Richtung einer fundamental- oder vulgärdemokratischen Sicht kirchlicher Strukturen auf. Demgemäß wird innerkirchlicher Pluralismus, auch theologischer Pluralismus, vielfach nicht mehr als eine Realität gesehen, die letztlich auf der Begrenztheit aller menschlichen Aussagen über das Geheimnis Gottes beruht und um der Glaubens- und Gewissensfreiheit willen brüderlich ertragen werden muß, sondern er wird ganz undifferenziert als Vorzug postuliert, in dem sich der Reichtum des Glaubens und der Charismen ausdrücken soll. Die Möglichkeit verschiedener politischer Lösungen auf der Grundlage des einen Glaubens vertieft sich so zu einer Vielfalt des Glaubens selbst. Manche meinen, die christologische und trinitarische Mitte könnten genügen, um christliche Einheit zu begründen⁹⁾. Da es aber auch in der Trinitätslehre und in der Christologie einen Pluralismus gibt, wird aus Äquidistanz zu politischen Gruppen unversehens Anpassung an divergierende gesellschaftliche und geistige Strömungen, denen gegenüber der kirchliche Maßstab des einen Glaubens zunehmend undeutlicher und schwächer wird. Das Verhältnis von überzeugter Begründung und darauf aufbauender Gestalt des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens droht sich geradezu umzukehren. Innerkirchliche Kritik und Wille zur Gesellschaftsveränderung bedingen und integrieren sich gegenseitig, wofür die sozialwissenschaftlich analysierbaren Zusammenhänge zwischen Kirchenkritik, Glaubenskonflikten und Nähe zu verschiedenen politischen Parteien ein beredtes Zeichen sind¹⁰⁾.

2. Das pastorale Konzept der Gemeinde- oder Entscheidungskirche

Die neuere Pastoral betont das Ziel lebendiger Gemeinden, deren Glieder an den drei Grunddiensten der Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie tätigen Anteil nehmen und so gewissermaßen im Vollzug Kirche am Ort konstituieren¹¹⁾. Die Sakramentenpastoral unterstreicht die Bedeutung des *opus operantis* gegenüber einer vorausgegangenen Überbetonung des *opus operatum*. Wo dieser positive neue Ansatz seinerseits überspitzt und verabsolutiert wird, führt er zur Geringschätzung derer, die mehr aus Gewohnheit, ohne immer neues Engagement am kirchlichen Leben Anteil nehmen und zu einer weiten Großzügigkeit gegenüber den Außenstehenden, die sich als sog. Neuheiden nur an einzelne Elemente kirchlichen Selbstverständnisses annähern können, vor allem aber zu einer Abwertung alles Institutionellen. Diese Grundhaltung greift auf das Feld gesellschaftlicher Diakonie über. Sie führt zur Ablehnung aller irgendwie institutionell relevanten oder auch nur nennenswerten Organisationsformen des Weltdienstes der Katholiken.

Karl Rahner erhebt in seiner Schrift „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance“ unter der Überschrift „Gesellschaftskritische Kirche“ folgende Forderungen: „Die Nächstenliebe erhält in einer solchen Gesellschaft notwendig auch (nicht nur!) einen gesellschaftspolitischen Charakter, wird notwendig auch der Wille zu einer besseren Gesellschaft, ist nicht nur Gesinnung, nicht nur private Beziehung zwischen einzelnen, sondern geht auch auf die Veränderung der gesellschaftlichen Institutionen, oder sie ist nicht das, was sie sein muß.“¹²⁾ Er postuliert die Förderung auch divergierender gesellschaftlicher Engagements der verschiedenen Gruppen durch die Kirche, nennt dafür das Beispiel der Studentengemeinden, fordert und erwartet aber schließlich das gesellschaftliche Engagement vor allem von den sich bildenden Basisgemeinden persönlich entschiedener Christen. Dies alles bedeutet die doppelte Forderung nach einer distanzierten parteipolitischen Neutralität der Institution Kirche und auch der gesellschaftlich verfaßten Laieninitiativen bei gleichzeitiger pluraler Engagiertheit von einzelnen Christen und Basisgemeinden für verschiedene politische Parteien oder besser – da ja auch die politischen Parteien Elemente des Institutionellen und des „Establishments“ enthalten – für den Basisgruppen benachbarte Bürgerinitiativen.

3. Die „politische Theologie“

Wie eng Distanzierung von der institutionell verfaßten Ordnung der Gesellschaft und von den etablierten politischen Parteien auf der einen und – in gewisser Weise naive – politische Vereinnahmbarkeit durch auf Gesellschaftsveränderung zielende Gruppierungen auf der anderen Seite benachbart sein können, zeigt das „Pathos der Distanz“, das über konfessionelle Grenzen hinweg merkwürdig häufig gerade bei Vertretern der sog. politischen Theologie anzutreffen ist. Die Motive des „Exodus“, der Gesellschaftskritik, der Betonung einer „kritisch-befreienden Aufgabe der Kirche“ bewegen sich, wie Hans Maier wohl richtig beobachtet, auf eine Privatisierung des Glaubens zu¹³⁾. Sie wird zwar in der Form der Existentialtheologie entschieden abgelehnt. Da aber die kritisch-befreiende Aufgabe der Kirche nicht so sehr in der Erhaltung oder Verbesserung institutioneller Strukturen der Gesellschaft, sondern in deren Überwindung zugunsten des aktuell für den Nächsten oder die Gruppe Erzielbaren, in einem eher den Leitmotiven von Bürgerinitiativen verwandten Vollzug von Demokratisierung, Sozialisierung und Revolution gesehen wird, da primär Freiheitsräume – zwar nicht individualistischer, sondern eher gruppenkollektiver Art – innerhalb der Großstrukturen der Gesellschaft gefordert werden, wird auch der Glaube weitgehend von den institutionellen Trägern seiner Überlieferung und der Einheit in der Gemeinschaft der Kirche gelöst, gleichzeitig aber stark aus dem Innen des Vollzuges des je einzelnen in das Außen gesellschaftskritischer Aktion gewendet. Politisierung der Pastoral und Privatisierung sowohl des Glaubens wie des Politischen sind so ineinander verschränkt. Das Ergebnis ist allerdings nicht ein gleichmä-

Biges Verhalten dem politischen Umfeld gegenüber, sondern die – häufig ungewollte – Gefahr einer einseitigen politischen Vereinnahmung durch ähnliche oder gleiche Akzente systemverändernder Forderungen. Äquidistanz kann zur bloßen Durchgangsphase eines radikalen Wechsels in der politischen Option, zur Einleitung betont einseitiger politischer Engagements werden.

V. Zur Kritik des Modells der Äquidistanz

In den referierten Ansätzen und Entwicklungen wurden bereits manche kritischen Aspekte der verschiedenen Motivationen für eine Äquidistanz erwähnt, die nun nach gesellschaftlichen und kirchlichen, politischen und theologischen Kriterien geordnet werden sollen.

1. Der Ansatz zur Äquidistanz ist durch die parteipolitische Entwicklung in eine Krise geraten.

Die gegenwärtige politische Entwicklung weist in die Richtung neuer und tiefer Spannungen zwischen der Kirche einerseits und der SPD und FDP andererseits. Das äußerte sich in dem Streit um den § 218 StGB; es geht aber auch um weitere Bereiche, in denen erhebliche Diskrepanzen in der Sicht des menschlichen Lebens, der menschlichen Würde, der Förderung von Freiheit und Vielfalt der gesellschaftlichen Gruppen aufbrechen. Dazu kommt die Sorge um den Schutz der rechtsstaatlichen Ordnung vor den systemverändernden Zielsetzungen extremer Gruppen. Es geht um das Verhältnis von Kirche und Staat, um die Ablösung des Entideologisierungstrends der politischen Parteien durch eine kräftige Reideologisierung.

Wie ist dieser Umschwung seit Beginn der Siebzigerjahre zu erklären? Eine nüchterne Erklärung besteht darin, daß die Parteien, die vor allem auf Äquidistanz drängten, inzwischen ihr politisches Ziel erreicht haben. Sie haben die Mehrheit errungen und dies nicht dadurch, daß es zu einer Verständigung mit der Kirche über die wichtigsten strittigen Grundsatzfragen gekommen wäre, sondern dadurch, daß ein größerer Teil der zur Kirche eher kritisch stehenden Katholiken als Wähler gewonnen werden konnte. Es scheint, daß SPD und FDP auch für die nähere Zukunft aus diesem Kreis so viel politische Unterstützung erwarten, daß sie gemeinsam die politische Macht halten können. Beide Parteien zeigen weit weniger als in den Fünfziger- und vor allem in den Sechzigerjahren ein Interesse an einer Verständigung mit der Kirche als solcher. Dies bedeutet, daß die von SPD und FDP neu hinzugewonnenen Katholiken kaum Kirchlichkeit im Sinne eines auf das Gemeinwohl hin integrierenden Faktors einbringen, sondern eher in der Gefahr stehen werden, das Umfassende ihres Glaubens gegen eine synkretistische christo-marxistische Ideologie zu vertauschen.

2. Die Bemühungen um Äquidistanz haben zu einer Schwächung des Wertbewußtseins in der Gesellschaft und zu einer neuen Entfremdung der kirchentreuen Katholiken von SPD und FDP geführt.

Es wäre sachlich zu oberflächlich und in mancher Hinsicht auch persönlich ungerecht, wollte man die neueste Entwicklung nur aus der unterschiedlichen Machtposition von SPD und FDP erklären. Soweit der Ansatz zur Entideologisierung, die u. a. zum Godesberger Programm der SPD führte, ernst gemeint war – und es ist davon auszugehen, daß sie von beachtlichen Teilen der SPD ernst gemeint war –, beruhte sie auf der Vorstellung, es lasse sich auch ohne Marxismus und ohne persönlich vollzogenen christlichen Glauben ein Wertkonsens finden und durch alle demokratischen Abstimmungen durchhalten, der durch seine unbestrittene Gültigkeit die politischen Entscheidungen selbst für eine Beurteilung nach „rein politischen“ Gesichtspunkten, nach sachlichen Zweckmäßigkeiten und nach der Lage der in den Parteien gebündelten Interessen freisetzen könne. Ginge die Entwicklung dahin, dann könnte man den Kirchen und anderen Wertnormen verkündenden Gemeinschaften die volle Freiheit, sogar ihre nachhaltige Förderung zugestehen. Diese Vorstellung hat sich als irrig erwiesen. Ähnlich wie sich schon bei der differenzierten Diskussion von Mater et magistra herausgestellt hatte, daß gleiche Worte von verschiedenen Seiten doch sehr unterschiedlich verstanden werden, zeigt sich dies auch bei den Werten, in denen man glaubte, auf dem Boden der Verfassung übereinstimmen zu können. Vollends wurde diese Schwierigkeit deutlich, als sich die junge Generation mit festgeschriebenen Werten und der Devise der Machbarkeit der Lebensverhältnisse nicht mehr zufrieden gab und zur Beantwortung des Warum der Prioritäten nach alten, für überwunden gehaltenen Ideologien griff. Die Resonanz des Warum und Wozu verstärkte sich, als auch die Grenzen der Machbarkeit selbst spürbar wurden. In dieser neuen Situation werden Glaube und Kirche nicht mehr als die ganz andere, zumindest in ihrer Andersartigkeit zu respektierende Dimension der Wirklichkeit, sondern zunehmend wieder als Konkurrenten selbstgewählter Deutungssysteme empfunden.

Angesichts der geistesgeschichtlichen Wurzeln des Sozialismus ist es kein Zufall, daß die radikale Frage nach der gesellschaftlichen Existenz der Kirche zuerst im Kreis des Liberalismus artikuliert wurde. Das Programm der Äquidistanz oder einer neuen Nähe zur Kirche wird durch das praktische Verhalten von Liberalismus und Sozialismus nach und nach aufgekündigt. Beide Parteien wenden sich verstärkt einzelnen Katholiken und katholischen Gruppen zu, bei denen sie angesichts der Verflechtung kirchlichen und gesellschaftlichen Veränderungswillens eine besondere Affinität vermuten. Das Bemühen um Äquidistanz schlägt in eine neue Entfremdung um, die den sich an die kirchliche Gemeinschaft und ihr Wertsystem gebunden fühlenden Katholiken verschärft die Frage stellt, ob sie sich als Bürger des von Sozialismus und Liberalismus regierten Staates weiterhin in dem grundsätzlichen Wertkonsens befinden können, wie er die Bundes-

republik Deutschland gerade für die deutschen Katholiken in einer befreienden Weise vom Preußen des Kulturkampfes, vom Bismarckschen Kaiserreich, auch von vielen Ungeklärtheiten der Weimarer Republik und erst recht vom totalitären System des Nationalsozialismus unterschieden hat.

3. Das Modell der Äquidistanz führt zu einer Behinderung des Mitseins der Kirche mit der Gesellschaft.

Im Verhältnis zwischen der Kirche und den politischen Parteien stellt sich heute in einer neuen Dringlichkeit die Frage, die Gustav Gundlach 1958 – ein Jahr vor dem Godesberger Programm der SPD – dem demokratischen Sozialismus gestellt hat: „Was hältst du von der Kirche?“ Zur Erläuterung hat Gundlach damals in Abgrenzung von allem katholischen Integralismus, Totalitarismus und Klerikalismus ausgeführt: „Der politische Mensch ist als Katholik von der Kirche umfaßt, und zwar wesentlich, weil die Kirche in einem von Gott gewollten Sinn das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft ist, wobei . . . die in der Gesellschaft und allen ihren Bezirken gegebenen, vom Schöpfergott stammenden Eigengesetzlichkeiten oder objektiven Sinnzusammenhänge nicht aufgehoben, sondern im und durch das Mitsein der Kirche geschützt und gefördert werden.“¹⁴⁾ Was Sozialismus und Liberalismus offensichtlich anstreben, ist die Anwerbung von Katholiken ohne Umfaßtsein von der Kirche. Aus „Äquidistanz“ droht immer mehr die Zielsetzung der Distanz der Kirche vom Politischen schlechthin zu werden, die Bestreitung der gesellschaftlichen Präsenz und öffentlichen Stellung der Kirche als einer ethische Normen verkündenden und repräsentierenden Institution.

Dieser Trend scheint auch in den christlichen Unionsparteien nicht ohne Auswirkungen zu bleiben. Der Generalsekretär der CDU, Kurt Biedenkopf, scheint davon auszugehen, daß die wachsende innerkirchliche Pluralität die CDU dazu veranlasse, in der Wertbegründung ihres Programmes und ihres politischen Handelns nicht mehr auf die Wertsysteme der christlichen Kirchen zurückzugreifen, sondern eine eigene Position zu entwickeln und von ihr her in einen Wettlauf mit Sozialismus und Liberalismus um die Gunst auch der kirchenkritischer werdenden Christen einzutreten.¹⁵⁾ Mag auch der innerkirchliche Streit um Wertbegründungen für den politisch denkenden Menschen verwirrend sein, so bleibt doch festzuhalten, daß mit einem solchen Schritt die Grundlagen des Selbstverständnisses der christlichen Unionsparteien verlassen würden. Diese bestanden darin, eine politische Aktionsgemeinschaft von Christen zu bilden – orientiert an den den Christen beider Kirchen gemeinsamen menschlichen und gesellschaftlichen Wertkategorien –, für diese Aktionsgemeinschaft auch Menschen zu gewinnen, die ohne kirchlich geprägten christlichen Glauben solchen Wertkategorien zustimmen und gleiche politische Ziele verfolgen. Von diesem Konzept her erschien die freie Entfaltung der Kirchen als wesentlicher Beitrag nicht nur für das Selbstverständnis der eigenen Partei, sondern auch für die freie Wertorientierung der ganzen Gesell-

schaft und für die Begründung des Staates. Will nun die CDU selbst eine Gegenideologie gegen die sozialistische hervorbringen? Soll sie zwar an Gedanken des Solidarismus innerhalb der christlichen Soziallehre anknüpfen, aber an dessen Schlüsselbegriff, dem der Person, vorbeigehen und im autonomen Individuum den Ansatz gegenüber dem Sozialismus suchen? Ein solcher Ansatz hat heute zweifellos bei manchen Katholiken, die an innerkirchlichen Identifikationsproblemen leiden, gewisse Chancen. Er müßte aber unvermeidlich – ebenso wie eine Verfestigung im Pragmatismus – zu einer Distanz von der Kirche führen, in der letzten Konsequenz zu einem Hinausdrängen der Kirche aus der Gesellschaft und aus der Wertbegründung des politischen Handelns. Es bleibt zu hoffen, daß solche Denkversuche der Erkenntnis der unverzichtbaren wertbegründenden und integrierenden Aufgabe der Kirche, der Anerkennung der metapolitischen Dimension kirchlicher Wertbegründungen und der realistischen Einsicht in die Aussichtslosigkeit der Begründung eines partei-eigenen Wertekataloges Raum geben werden.

4. Das Modell der Äquidistanz beruht auf Mißverständnissen neuerer kirchlicher Äußerungen zum Weltdienst der Kirche und der Katholiken.

Die Interpretation neuerer kirchlicher Äußerungen zum Verhältnis von Kirche und Politik und erst recht die drei erwähnten, mit bestimmten theologischen Richtungen zusammenhängenden Entwicklungen, die das Modell der Äquidistanz aus kirchlichen Motiven nahelegen schienen, beruhen auf grundlegenden Mißverständnissen. Exemplarisch seien einige Mißverständnisse der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* genannt: Das Konzilsdokument weist mit Nachdruck auf die Eigenständigkeit der weltlichen Sachbereiche hin, unterscheidet aber zugleich zwischen der richtigen und der falschen, den Bezug der geschaffenen Dinge auf Gott bewußt verneinenden Autonomie und ermahnt – anknüpfend an die Wirklichkeit der Sünde in der menschlichen Geschichte – mit Röm. 12,2 sich „der Welt nicht gleichförmig“ zu machen.¹⁶⁾ Die Pastoralkonstitution handelt vom eigenständigen Weltdienst der katholischen Laien, spricht aber zugleich von der Hilfe, die die Kirche der menschlichen Gemeinschaft bringen möchte und bringen muß und fordert die Laien auf, in ihrem Weltdienst Zeugen Christi zu sein.¹⁷⁾ Sicher berührt die Aussage des Konzils, die Kirche wolle auf Privilegien verzichten, die der Glaubwürdigkeit ihrer Botschaft im Wege stehen, auch das Verhältnis von Kirche und politischen Parteien – dort nämlich, wo die Nähe zu einer Partei unter Hintansetzung des Zeugnisses für Wort und Auftrag Jesu Christi um weltlicher Privilegien willen gepflegt würde. Aber damit darf eine unterschiedliche Bereitschaft politischer Parteien zur Anerkennung und Förderung von Werten, die von der Kirche im Namen Jesu Christi verkündet werden, nicht ignoriert oder verschwiegen werden. Die Pastoralkonstitution anerkennt die Möglichkeit verschiedener konkreter politischer Lösungen auf der Grundlage des einen Glaubens, ohne daß für eine dieser Lösungen allein die Autorität der

Kirche in Anspruch genommen werden könne. Sie schärft aber zugleich das Bemühen um das Licht christlicher Weisheit und die Berücksichtigung der Lehre des kirchlichen Lehramtes ein¹⁸⁾. Der mögliche Pluralismus in politischen Sachfragen ist nicht mit einer Beliebigkeit in den Wertkriterien und in der Beantwortung der Sinnfrage des weltlichen Handelns zu verwechseln.

Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils kann weder für ein Prinzip der Machbarkeit der menschlichen Lebensbedingungen noch für eine pragmatische Autonomie des Politischen noch auch für einen Rückzug der Kirche aus dem Raum des politischen Gestaltens oder für ihre Auflösung in eine beliebige Vielzahl, durch individuelle Wertsysteme bestimmter Gruppen in Anspruch genommen werden. Die Deutsche Bischofskonferenz wendet daher die Aussagen des Konzils legitim an, wenn sie zur Forderung der parteipolitischen Neutralität von Christentum und Kirche ausführt: „Hinter diesen Thesen und Forderungen darf sich freilich nicht eine Absage an alle tieferen Fragen der politischen und gesellschaftlichen Ordnung zugunsten einer Technokratie des Politischen verbergen. Vielmehr muß gefordert werden, daß die politischen Parteien für das christliche Leitbild vom Menschen und von der Gesellschaft offen sind.“¹⁹⁾

VI. Zusammenfassende Beurteilung und positive Hinweise für das Verhältnis Kirche – politische Parteien

1. Der **innerkirchliche Pluralismus** kann nicht nur ein Zeichen für Reichtum und Vielfalt der Charismen sein, sondern auch der Keim für Glaubenskonflikte, für Auflösungserscheinungen der kirchlichen Einheit, für resignative oder protestierende Distanzierung von der Kirche. Er verlangt, soll er nicht zur Profillosigkeit führen, eine Umschreibung seiner Grenzen, die nur aus der verbindlichen Unterscheidung des Christlichen gewonnen werden kann. Dazu ist in letzter Instanz das Hirtenamt in der Kirche gefordert. Es stellt sich aber auch die Gewissensfrage an die Theologen, ob sie in all ihrer Verantwortung für die Wahrhaftigkeit der Aussagen über neue wissenschaftliche Erkenntnisse in genügendem Maß die Verantwortung für das bei aller Unterschiedlichkeit Gemeinsame der der Kirche anvertrauten Wahrheit sehen und pflegen.

2. Die Betonung des **Entscheidungscharakters von Glaube und Kirchlichkeit** entspricht der Freiheit des Glaubens als eines personalen Aktes und dem Anspruch des Evangeliums. Jede rigoristische oder idealistische Vereinzelung von Gläubigen, von Gruppen oder Gemeinden verkennt aber die reale Situation der Begrenztheit und der Milieubedingtheit menschlicher Entscheidungen, verkürzt die Möglichkeit der kirchlichen Kommunikation mit Christen, die sich erst partiell mit der kirchlichen Gemeinschaft identifizieren, führt zur Gefahr einer sektenhaften Separation von der ganzen Kirche und des Rückzuges aus der Gesellschaft in eine spiritualistische Idylle. Ähnliches gilt weithin auch von den Gruppen, die sich der sog. politischen Theologie verpflichtet wissen. Wegen ihres grundsätzlichen Vor-

behaltenes gegen alles Bestehende und Institutionelle verurteilen sie sich selbst weitgehend zur gesellschaftlichen Ineffizienz, sofern sie nicht temporär zu unüberschaubaren revolutionären Zielsetzungen mißbraucht werden. Sie stoßen aus ihren Basisgemeinden andere Christen ab, die in ihnen das Zeugnis des Evangeliums nicht zu erkennen vermögen. Dadurch wird das Gefälle solcher Gruppen zu ihrer eigenen Verfestigung in einer politisch-ideologischen Verfremdung der Botschaft von Erlösung und Heil weiter verstärkt.

3. Das **Modell der Äquidistanz** der Kirche von den politischen Parteien ist **für die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft ungeeignet**, da es über kurz oder lang zwangsläufig zu einer wachsenden Entfernung zwischen der Kirche und den wichtigsten Instrumenten der politischen Willensbildung in einem demokratischen Staat führt. Diese Distanzierung verkennt das bei aller Eigenständigkeit des Weltdienstes gerade für Katholiken notwendige Mitsein der Kirche mit der Gesellschaft, letztlich die Macht der Sünde in der menschlichen Geschichte und die Bedeutung der Gemeinschaft des Glaubens auch für die rechte Erkenntnis der in der Schöpfungsordnung gegebenen Gesetzmäßigkeiten und Normen. Äquidistanz schwächt zudem die notwendige Reflexion der politischen Parteien über verpflichtende Werte und Sinngebungen des Gemeinwohles, provoziert einen gefährlichen Pragmatismus der Interessen oder die Hinwendung zu utopischen Ideologien. Insofern führt Äquidistanz nicht zu einer Befriedung der Gesellschaft, sondern zur Radikalisierung vorhandener Polarisierungen.

4. **Die Forderung einer gleichen Nähe** des gesellschaftlichen Engagements der Kirche zu den politischen Parteien bedarf der **differenzierenden Beurteilung**. Die Kirche ist um ihrer Glaubwürdigkeit willen verpflichtet, allen Parteien, die sich zur demokratischen und rechtsstaatlichen Ordnung bekennen, in derselben Weise ihre Normerkenntnisse und ihre Imperative für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft anzubieten. Kirche muß nach dem einen Kriterium ihrer auf Jesus Christus begründeten Sendung Programme und politisches Handeln aller Parteien nach denselben Regeln beurteilen. Sie darf nicht um eigener Interessen oder Privilegien willen Übereinstimmungen oder Diskrepanzen verschweigen. Dies alles hindert den einzelnen Katholiken nicht, sich in dieser oder jener Partei zu engagieren. Keiner hat jedoch das Recht, sich für den von ihm gewählten Weg allein auf die Autorität der Kirche zu berufen, und jeder muß sich auf Diskrepanzen zwischen Programm oder Wirksamkeit seiner Partei einerseits und dem kirchlichen Wertesystem andererseits befragen lassen. Die dem politischen Raum angemessene Wert- und Normerkenntnis der Kirche kann nur aus dem gemeinsamen Bemühen der sachkundigen Laien, der Theologen und der Träger des kirchlichen Amtes gewonnen werden, ohne parteiliche Blickverengungen. Den Trägern des kirchlichen Amtes obliegt die Sorge für die Einheit der Kirche und für die Identität mit dem Auftrag des Evangeliums. Die Forderung einer gleichen Nähe der Kirche zu den Parteien ohne Rücksicht auf Übereinstimmungen oder Diskrepanzen zum kirchlichen

Dienst an der Wert- und Normerkennntnis wäre unrealistisch und müßte dazu führen, daß die von der Kirche auszurichtende Botschaft selbst verfälscht würde. Kirche hörte auf, Kirche Jesu Christi zu sein.

5. Wer die Aufgabe der Kirche als einer metapolitisch integrierenden, Werte und Sinnantworten repräsentierenden Institution respektiert, wird nicht gleichgültig die **innerkirchlichen Schwierigkeiten zwischen Anpassung und Widerstand** gegenüber dem gesellschaftlichen Wandel beobachten. Es widerspräche der vom Zweiten Vatikanischen Konzil bekräftigten Religionsfreiheit, wollte man von Parteien oder vom Staat erwarten, daß sie mit den ihnen eigenen Möglichkeiten zur innerkirchlichen Integration oder zur Festigung der kirchlichen Institution beitragen sollten. Staat und Parteien werden aber auch sehen müssen, daß eine bequeme vordergründige Spekulation auf die zentrifugalen Kräfte kritischer Gruppen in der Kirche zwar kurzfristige Wahlerwartungen erfüllen kann, auf längere Sicht aber – bei einer Auflösung der kirchlichen Gemeinschaft oder bei der Abspaltung einer größeren Zahl politisierender Sekten – zur Unwirksamkeit der Kirche eigenen integrierenden und wertbegründenden Kraft und damit auch zu einem schwerwiegenden politischen Schaden für das Gemeinwohl führen muß. Aus der Äquidistanz würde so eine neue Nähe, nicht mehr eine Nähe zur Kirche, sondern zu ganz neuen gesellschaftlichen Gebilden, die nicht mehr Kirche sind, und der Rest der Kirche müßte in der Diaspora in Glaube, Hoffnung und Liebe einem neuen Kairos für die Durchdringung der menschlichen Gesellschaft entgegengehen. Die Kirche Jesu Christi darf aus der Verheißung ihres Herrn glauben, daß sie auch diese Bewährung bestehen könnte, wenn sie sich nur nicht leichtfertig, kleinmütig oder aus Glaubensschwäche selbst vom Dienst an der Gesellschaft zurückzieht.

Anmerkungen

¹⁾ Auf die verschiedenen geschichtlichen Phasen im Verhältnis von Kirche und politischen Parteien bin ich in Heft 8 dieser Reihe (K. Forster, Bevorzugt die Kirche eine politische Partei? Köln 1974) eingegangen. Heft 8 und das nunmehr vorgelegte, das die überarbeitete Fassung meines Referates bei einer wissenschaftlichen Arbeits-tagung der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach am 26. 5. 1974 enthält, ergänzen sich gegenseitig, da sie den gleichen Gegenstand von verschiedenen Aspekten her behandeln.

²⁾ In der Diskussion um Mater et magistra ging es vor allem um zwei Gesichtspunkte: Inwieweit konnten der demokratische Sozialismus und der Neoliberalismus zu Recht behaupten, in wesentlichen sozial-, gesellschafts- und entwicklungspolitischen Fragen mit der Enzyklika übereinzustimmen? Bedeutete das Zitieren der Verurteilung des Sozialismus und ihrer Beweggründe aus der Enzyklika Quadragesimo anno Pius XI. in MM 34, daß diese Verurteilung nur für den einstigen, nicht mehr aber für den zeitgenössischen demokratischen Sozialismus gelten sollte? Man wird der Sozialenzyklika Johannes XXIII. nur gerecht, wenn man mit ihr das entscheidende Kriterium für die letztere Frage darin sieht, ob die Begründung aus QA (rein diessseitige Sicht der gesellschaftlichen Ordnung, einseitig auf die Gütererzeugung ausgerichtete Gestaltung der Gesellschaft) weiter zutrifft oder nicht.

³⁾ GS 36.

⁴⁾ GS 43.

⁵⁾ GS 76.

⁶⁾ GS 43.

⁷⁾ Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz über die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und im demokratischen Staat der Gegenwart, Trier 1969, Nr. 54.

⁸⁾ Vgl. dazu J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, insbesondere 90–99.

⁹⁾ So etwa auch die inzwischen wesentlich verbesserte Vorlage der Sachkommission X der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“, Nr. 3.21 (SYNODE 6-72-59).

¹⁰⁾ Vgl. dazu: G. Schmidtchen, *Zwischen Kirche und Gesellschaft*, Freiburg-Basel-Wien 1972, insbesondere 46–55; A. Rauscher, *Soziale und politische Orientierungen der Katholiken*, in: K. Forster (Hrsg.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 242–257; G. Schmidtchen, *Katholiken im Konflikt*, in: K. Forster (Hrsg.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche*, Freiburg-Basel-Wien 1973, 164–184; K. Forster, *Glaube – Kirche – Gesellschaft*, in: *StdZ* 4/192 (1974), 219–234.

¹¹⁾ Vgl. beispielsweise F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde*, Wien 1965; K. Maly, *Mündige Gemeinde*, Stuttgart 1967; A. Exeler (Hrsg.), *Die neue Gemeinde*, Mainz 1967; H. Fischer – N. Greinacher – F. Klostermann, *Die Gemeinde – Pastorale, Handreichung für den pastoralen Dienst*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen, Mainz 1970; dazu auch die Synodenvorlagen zur Sakramentenpastoral (Taufe, Firmung, Buße).

¹²⁾ K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Herderbücherei 446, Freiburg 1972, 131.

¹³⁾ H. Maier, *Vom Ghetto der Emanzipation – Kritik der „demokratisierten“ Kirche*, in: H. Maier, *Kirche und Gesellschaft*, München 1972, 315 f.; vgl. auch: J. Moltmann, *Christentum als Religion der Freiheit*, in: *Schöpfung und Freiheit in einer humanen Gesellschaft*, Wien-Frankfurt-Zürich 1969; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968; K. Lehmann, *Die „politische Theologie“*, in: H. Peukert (Hrsg.), *Diskussion zur „politischen Theologie“*, München-Mainz 1969.

¹⁴⁾ G. Gundlach, *Katholizismus und Sozialismus*, in: K. Forster (Hrsg.), *Christentum und demokratischer Sozialismus*, München 1958, 19.

¹⁵⁾ Vgl. „Der Einzelne in einem starken Staat“, Gespräch mit CDU-Generalsekretär Prof. Dr. Kurt H. Biedenkopf, in: *Evangelische Kommentare* 2/1974, 95–98. Von diesem Interview her erscheint auch die Rede K. Biedenkopfs vom 9. 12. 1973 in der Katholischen Akademie in Bayern „Die Politik der Unionsparteien – die freiheitliche Alternative zum Sozialismus“ als der Versuch, aus Elementen der christlichen Soziallehre und des Ordo-Liberalismus ein neues partei-eigenes Grundwertesystem zu entwerfen. Vgl. dazu auch W. Weber, *Was heißt „Christlich-sozial?“*, in: *Gesellschaftspolitische Kommentare* 8/1974, 85–89. Webers Beitrag nimmt allerdings nur auf den Münchener Akademievortrag Biedenkopfs, nicht auf sein Interview in den Evangelischen Kommentaren Bezug und geht deshalb nicht auf die Frage des Rückbezugs auf kirchliche Wertbegründungen ein.

¹⁶⁾ GS 37.

¹⁷⁾ GS 43.

¹⁸⁾ GS 43.

¹⁹⁾ Schreiben der Deutschen Bischofskonferenz über die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft . . . , a. a. O., Nr. 48.

Zur Person des Verfassers

Dr. theol. Karl Forster, o. Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg.