

aus
politik
und
zeit
geschichte

beilage
zur
wochen
zeitung
das parlament

Wolfgang Huber
Evangelische Kirche
und politische Öffentlichkeit

Johannes Hirschmann S J
Präsenz und Wirken
der Katholischen Kirche
in der Öffentlichkeit

B 29-30/77

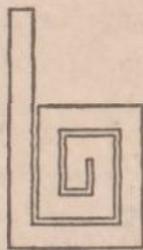
23. Juli 1977

Wolfgang Huber, Dr. theol., geb. 1942; stellvertr. Leiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (F.E.ST.), Heidelberg; Privatdozent für systematische Theologie an der Universität Heidelberg.

Buchveröffentlichungen u. a.: Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche, Berlin 1969; Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973; (zus. mit G. Picht) Was heißt Friedensforschung?, Stuttgart/München 1971; (zus. mit E. R. Huber) Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 1, Berlin 1973; Bd. 2, Berlin 1976; (zus. mit G. Liedke) Christentum und Militarismus, Stuttgart/München 1974; (zus. mit J. Schwerdtfeger) Kirche zwischen Krieg und Frieden. Studien zur Geschichte des deutschen Protestantismus, Stuttgart 1976; Frieden — Gewalt — Sozialismus. Studien zur Geschichte der sozialistischen Arbeiterbewegung, Stuttgart 1976; (zus. mit H. E. Tödt) Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977.

Johannes B. Hirschmann, Dr. phil., geb. 16. 5. 1908 in Püttlingen/Saar; phil. und theol. Studien in Valkenburg (Holland), Rom und Münster i. Westf.; Dozent für Ethik, Moral- und Pastoraltheologie in Valkenburg (1939 bis 1942), Büren i. Westf. (1945—1950), Pullach (1952) und Frankfurt a. M., Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen (seit 1950). Seit 1926 Mitglied des Jesuitenordens; seit 1948 im Zentralkomitee der deutschen Katholiken und als Berater der deutschen Bischofskonferenz, vor allem in sozialem Fragen, tätig. Päpstlicher Berater im II. Vatikanischen Konzil; von 1970—1975 Synodale der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik.

Veröffentlichungen: Mater et magistra, Münster 1963; Was sagt Bochum zum Mitbestimmungsrecht?, Paderborn 1950; Textgeschichte von „Gaudium et spes“, insbesondere das Kapitel über die Wirtschaftsgesellschaft, in: Oeconomia Humana, Wirtschaft und Gesellschaft auf dem II. Vatikanischen Konzil, Köln 1968; Friede als Illusion und Wirklichkeit, in: Theologische Akademie, Frankfurt 1970; Theologie der Revolution, in: Theologische Akademie, Frankfurt 1970.



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

Leitender Redakteur: Dr. Enno Bartels. Redaktionsmitglieder: Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Dr. Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, Fleischstr. 61—65, 5500 Trier, Tel. 06 51/4 61 71, nimmt entgegen

- Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;
- Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preis von DM 11,40 vierteljährlich (einschließlich DM 0,59 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;
- Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 6,— zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

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

Evangelische Kirche und politische Öffentlichkeit

I. Geschichtliche Erinnerungen

Im April 1977 charakterisierte Bundeskanzler Helmut Schmidt das gegenwärtige Verhältnis der Kirchen zum Staat und die gegenwärtige gesellschaftliche Stellung der Kirchen mit folgenden Worten: „Wir haben alle zusammen ein hohes Maß an Zusammenarbeit erreicht, ein Maß gegenseitigen Verstehens in Freiheit, wie es dies zwischen Staat und Kirchen in Deutschland niemals, niemals in der ganzen deutschen Geschichte, niemals so vorher gegeben hat.“ Und er fügte hinzu, „daß noch niemals in der ganzen deutschen Geschichte der Freiraum der Kirchen für Verkündigung, für Seelsorge und Diakonie so groß gewesen ist, so unbegrenzt gewesen ist . . . , wie das gegenwärtig der Fall ist“¹⁾. Dieses Urteil wird auch von ausländischen Beobachtern geteilt. So erklärt etwa der amerikanische Diplomat Frederic Spotts, dessen Buch über „Kirchen und Politik in Deutschland“ unlängst in Deutsch veröffentlicht wurde²⁾, daß die öffentliche Stellung und die politisch-gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten der deutschen Kirchen in vergleichbaren Ländern ohne Parallele seien.

Die historischen Entwicklungen, die zu diesem für manchen Beobachter erstaunlichen Ergebnis geführt haben, können hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Eine knappe Erinnerung muß genügen; sie orientiert sich an der Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat und evangelischer Kirche.

Die politischen Bedingungen, unter denen sich die Reformation des 16. Jahrhunderts vollzog, hatten zum Ergebnis, daß sich die neu entstehenden evangelischen Kirchen unter den Schutz ihrer Landesherren begeben mußten, diese Landesherren also „Bischöfe aus Notwendigkeit“ wurden. Dies geschah, obwohl die Reformation in ihren Anfängen durchaus die Entwicklung einer selbständigen protestantischen Kirchenverfassung intendierte. Hinter den Vorstellungen zur Kirchenverfassung nicht nur bei Zwingli und Calvin, sondern auch bei Luther stand dabei das Mo-

dell der mittelalterlichen Stadt, das — verglichen mit den Territorialstaaten — sich durch ein größeres Maß an Mitwirkungsmöglichkeiten der Bürger auszeichnete. Das protestantische Kirchenverfassungsdenken hatte so in seinen Anfängen eine Tendenz zur aktiven Teilnahme der Gemeinde, zugleich damit eine Tendenz zur Distanz von staatlicher Herrschaft.

Diese Tendenzen allerdings konnten sich nicht durchsetzen. Vielmehr führten die gegebenen geschichtlichen Bedingungen zur Eingliederung der neu entstandenen evangelischen Kirchen in das staatliche Herrschaftssystem. Ausdruck dafür war der „landesherrliche Summepiskopat“, der Tatbestand also, daß der jeweilige Landesherr zugleich oberster Bischof der evangelischen Kirche seines Territoriums war. „Schon acht Jahre nachdem Luther in Wittenberg gegen jegliche menschliche Autorität aufbegehrt hatte, war die Kirche dem Staat somit völlig untergeordnet“ (Spotts). Nun war der Landesherr für die äußere Organisation und Leitung der Kirche, der Stand der Geistlichen für die geistliche Versorgung der Gemeinden zuständig. Die Entwicklung zum Staat des Absolutismus schlug sich auch in der kirchlichen Wirklichkeit nieder. Daß die evangelische Kirche sich nicht zu einer Gemeindekirche, sondern zu einer Pastorenkirche entwickelte, hängt also mit der Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche unmittelbar zusammen.

Erste tiefgreifende Änderungen des geschilderten Systems erfolgten im 19. Jahrhundert. Auf der einen Seite vollzog sich zu Beginn dieses Jahrhunderts die Ausbildung der „Landeskirchen“ in ihren noch heute zum großen Teil gültigen Grenzen — in Grenzen nämlich, die denen der damaligen deutschen Einzelstaaten entsprachen. Auf der anderen Seite waren die nach den napoleonischen Kriegen neu gebildeten deutschen Einzelstaaten konfessionell nicht mehr homogen, sondern zählten Protestanten wie Katholiken zu ihren Bürgern. Dies nötigte dazu, daß die Grundsätze der religiösen Toleranz und der konfessionellen Parität sich Schritt für Schritt in Deutschland durchsetzen mußten. Wirkungsvollen Niederschlag fand diese Entwicklung in der bürgerlichen Revolution von 1848 und in der

¹⁾ Ansprache des Bundeskanzlers beim Abschiedsempfang für Bischof D. Dr. Kunst am 25. April 1977 (Bulletin der Bundesregierung 1977, Nr. 45, S. 406 f.).

²⁾ Stuttgart 1976.

dar aus hervorgegangenen Frankfurter Reichsverfassung von 1849³⁾.

Diese Verfassung erlangte zwar keine rechtliche Geltung, hatte aber gerade für die weitere Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche erhebliche Bedeutung. Sie ging aus von der Glaubens- und Gewissensfreiheit sowie der Freiheit der Religionsausübung. Daraus ergab sich für sie einerseits die Unabhängigkeit der staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten vom religiösen Bekenntnis, andererseits die Selbständigkeit der Religionsgemeinschaften in der Verwaltung ihrer Angelegenheiten im Rahmen der allgemeinen Staatsgesetze. Aus der Religionsfreiheit folgte also die Kirchenfreiheit. Damit waren die Grundsätze formuliert, die noch heute das Verhältnis von Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland bestimmen.

Einen wichtigen Einschnitt in der Gestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche bildete der Erste Weltkrieg. Der Krieg selbst hatte das „Bündnis von Thron und Altar“ — genauer gesagt: das Bündnis von Nation und Religion — mit besonderem Nachdruck hervortreten lassen. Die religiöse Prägung, durch die gerade der deutsche Nationalismus seit seinen Anfängen im frühen 19. Jahrhundert gekennzeichnet war, kam in der Rede vom „deutschen Gott“ zu besonders krassem Ausdruck. Darin zeigte sich eine Symbiose von staatlichem und religiösem Leben, die noch weit wichtiger war als die organisatorische Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Demgemäß stellte sich nach dem Ende des Ersten Weltkriegs eine doppelte Frage: Einerseits ging es darum, ob die enge Verbindung von nationalem und religiösem Denken gelöst werden könne; die Herausforderung hierzu ging insbesondere von der beginnenden ökumenischen Bewegung aus. Andererseits ging es darum, ob nach dem Ende des landesherrlichen Summepiskopats neue Formen einer eigenständigen protestantischen Kirchenverfassung gefunden werden konnten.

In beiderlei Hinsicht wird man die Zeit der Weimarer Republik kritisch beurteilen müssen. Die kirchliche Führungsschicht war weiterhin von der Tradition des nationalprotestantischen Denkens geprägt; die protestantischen Kirchenverfassungen bestanden ohne allzu tiefgreifende Veränderungen fort — wobei die Funktionen der Landesherren von Kir-

³⁾ Vgl. E. R. Huber/W. Huber, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 1, Berlin 1973; Bd. 2, Berlin 1976.

chenpräsidenten oder Bischöfen übernommen wurden. Von staatlicher Seite aus wurde das Ende des Staatskirchentums proklamiert. Die staatskirchenrechtlichen Artikel der Weimarer Reichsverfassung von 1919, die in das Bonner Grundgesetz von 1949 aufgenommen wurden und deshalb in der Bundesrepublik noch heute gelten, beginnen mit dem Satz: „Es besteht keine Staatskirche“. Damit war nicht nur das Ende des landesherrlichen Kirchenregiments proklamiert, sondern es waren zugleich diejenigen Formen der institutionellen Verklammerung von Kirche und Staat untersagt, durch die staatliche Aufgaben an kirchliche Funktionen gebunden oder staatsbürgerliche Rechte an eine kirchliche Zugehörigkeit geknüpft wurden (z. B. die staatsbürgerliche Wirkung der kirchlichen Eheschließung, die geistliche Schulaufsicht, die Konfessionsschule als Regelschule usw.). Im übrigen stellte die Weimarer Reichsverfassung den Zusammenhang von Religionsfreiheit und Kirchenfreiheit in genauer Entsprechung zur Frankfurter Reichsverfassung von 1849 fest. Schließlich verlieh sie den großen Kirchen — und auf Antrag auch den kleineren Religionsgesellschaften — den Status von „Körperschaften des öffentlichen Rechts“. Dies ist eine der hervorstechendsten Eigentümlichkeiten der deutschen staatskirchenrechtlichen Tradition.

Die Voraussetzungen, von denen aus die deutsche evangelische Kirche der Herausforderung durch den Nationalsozialismus gegenüberstand, waren nach alledem keineswegs besonders günstig; zu stark waren die überlieferte Staatstreue und die nationalprotestantische Tradition; zu schwach waren die Ansätze eines eigenständigen protestantischen Kirchenverständnisses und einer ihm entsprechenden Kirchenverfassung. Deshalb war der Kampf der *Bekennenden Kirche* in erheblichem Umfang ein aufgezwungener Kampf, der nur von einer Minderheit des deutschen Protestantismus mitgetragen wurde. Die politisch-gesellschaftliche Dimension dieses Kampfes wurde nur von einzelnen — in besonderem Maß von Dietrich Bonhoeffer — erkannt⁴⁾. Die Konsequenzen aus diesem Kampf für das Kirchenverständnis und für die Verfassungsgestalt der Kirche wurden während des Dritten Reichs noch in der anschließenden Zeit in vollem Umfang gezogen. Dies gilt, obwohl gleich zu Beginn des Kirchenkampfes in der 3. These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 die Konsequenzen der Auseinandersetzung für das Kirchen-

⁴⁾ Vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer, Theolog — Christ — Zeitgenosse, München 1967.

verständnis mit großer Klarheit formuliert wurden:

„Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem

Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.“⁵⁾

II. Die Situation nach 1945

Die Entwicklung nach 1945 war in erster Linie nicht durch die Ansätze der Bekennenden Kirche, sondern durch die exzeptionelle Situation der deutschen Nachkriegsgesellschaft bestimmt. Die Grundentscheidungen, die in dieser ungewöhnlichen Situation fielen, prägen noch heute in nicht unerheblichem Umfang die Stellung der Kirchen in Staat und Gesellschaft. Zusammengefaßt läßt sich diese Nachkriegssituation folgendermaßen kennzeichnen:

a) Die Kirchen galten als die einzigen gesellschaftlichen Institutionen, die das Dritte Reich relativ unzerstört überstanden hatten; die Anknüpfung an die Zeit vor dem Nazi-Regime vollzog sich in ihnen schneller und reibungsloser als in anderen gesellschaftlichen Bereichen.

b) Deshalb galten die Kirchen in besonderem Maß als die Instanzen zur Legitimation und Festigung der neu aufzubauenden staatlichen Ordnung; es entwickelte sich alsbald ein System der Doppelherrschaft, der „Dyarchie“ von Staat und Kirche. Sie galten als die beiden öffentlichen Hoheitsmächte, die für das allgemeine Wohl einzutreten hätten und die in dieser Funktion der Gesellschaft als dem Inbegriff der privaten Bedürfnisse und der partikularen Interessen gegenüberstünden.

c) Die Kirchen entwickelten sehr schnell ein ausgebautes System sozialer Diakonie, bei dem ihnen ihre internationalen bzw. ökumenischen Kontakte zustatten kamen. Im Raum der Evangelischen Kirche waren Träger der Diakonie vor allem das Hilfswerk und die Innere Mission, die später zum Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland zusammengeschlossen wurden. Dadurch konnten die Kirchen wenigstens in begrenztem Umfang der Not im Nachkriegsdeutschland entgegenzutreten.

d) Seelsorge und Verkündigung der Kirchen waren ein besonders gewichtiger Weg, um die Erschütterung und die seelische Not der Menschen am Ende des Krieges und in den Nachkriegsjahren zu verarbeiten. Die Kirchen erwiesen sich als ein Ort, an dem man

nach der Verführung durch den Nationalsozialismus und nach dessen Zusammenbruch eine neue innere Orientierung finden konnte. Denkt man an diese orientierende Bedeutung der Kirchen, dann versteht man auch einen Teil der besonderen Rolle, die die Evangelischen Akademien in den Nachkriegsjahren spielten.

Dieser hervorgehobenen Position der Kirchen in der Nachkriegszeit entsprach eine Reihe von Deutungsmustern, mit denen man die politische und gesellschaftliche Stellung der Kirchen interpretierte. Hervorzuheben sind vor allem zwei derartige Deutungsmuster: Das Verhältnis von Staat und Kirche deutete man im Sinne der „Partnerschaft“ beider Größen; die staatskirchenrechtlichen Verfassungsartikel, die das Bonner Grundgesetz aus der Weimarer Reichsverfassung übernahm, traten dadurch in einen veränderten Gesamtzusammenhang. Als Grundlage für das gesellschaftliche und politische Handeln der evangelischen Kirche behauptete man einen Öffentlichkeitsanspruch der Kirche, der vom Anspruch anderer gesellschaftlicher Verbände auf öffentliche Wirksamkeit charakteristisch unterschieden sei. Beachtenswert ist hierbei vor allem, daß der Begriff des Öffentlichkeitsanspruchs den kirchlich wesentlich angemesseneren Begriff des Öffentlichkeitsauftrags weithin verdrängte⁶⁾.

Die Interpretation der staatskirchenrechtlichen Bestimmungen verschob sich auf dem Hintergrund dieser veränderten Gesamtlage. Das Verbot der Staatskirche, das den Ausgangspunkt dieser Bestimmungen bildete, trat in den Hintergrund. Statt dessen wurde der Status der Kirchen als „Körperschaften des öffentlichen Rechts“ für lange Zeit zum Angelpunkt vieler staatskirchenrechtlicher Argumentationen. Als dieser Begriff in die Wei-

⁵⁾ K. Kupisch, Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871—1945, München/Hamburg 1965, S. 276.

⁶⁾ Hierzu und zur Gesamtthematik dieses Aufsatzes vgl. W. Huber, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973.

marer Reichsverfassung aufgenommen wurde, sollte er vor allem als rechtliches Hilfsmittel dazu dienen, den Kirchen das Recht des Kirchensteuereinzugs mit Hilfe der staatlichen Steuerlisten und der staatlichen Finanzämter zu sichern. Nun aber galt die Stellung als „Körperschaften des öffentlichen Rechts“ als angemessener Ausdruck für den öffentlichen Gesamtstatus der Kirchen. Ferner betrachtete man es nun als richtige, ja als notwendige Konsequenz aus der „Partnerschaft“ zwischen Staat und Kirche, daß die anstehenden Rechtsfragen im Verhältnis zwischen beiden nicht durch einseitige Staatsgesetzgebung,

sondern durch umfassende Regelungen in der Form von Staatskirchenverträgen gelöst wurden. Im Bereich der Sozialgesetzgebung zeigte sich die Tendenz, dem katholischen Subsidiaritätsprinzip folgend einen Vorrang der freien Träger der Sozialhilfe — d. h. insbesondere der Kirchen — vor staatlichem Handeln einzuräumen. Schließlich traten Bestrebungen auf, nicht die Religionsfreiheit als Quelle und Norm der Kirchenfreiheit, sondern umgekehrt die Kirchenfreiheit als Ausgangspunkt und Grenze der Religionsfreiheit zu betrachten, also die Religionsfreiheit im kirchenamtlichen Sinn zu funktionalisieren.

III. Ende der Nachkriegsära

Daß eine derart hervorgehobene Position der Kirchen und eine ihr entsprechende Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche nicht auf die Dauer fortbestehen konnte, ist nicht verwunderlich. Sie mußte sich verändern, wenn die außergewöhnlichen gesellschaftlichen Voraussetzungen der Nachkriegsära einer anderen gesellschaftlichen Situation Platz machten. Die Wandlungen, die sich daraus für die gesellschaftliche Position der Kirchen ergaben, traten im Laufe der sechziger Jahre deutlicher hervor. Folgenden Faktoren kommt dabei besonderes Gewicht zu:

a) Die Sonderstellung der Kirchen als einer der wenigen gesellschaftlichen Verbände, die die Zeit des Dritten Reichs relativ unzerstört überstanden hatten, wick der Konkurrenz einer Vielzahl von gesellschaftlichen Verbänden.

b) Damit einher ging ein Rückgang der umfassenden Orientierungsbedeutung kirchlicher Verkündigung, kirchlicher Stellungnahmen zu gesellschaftlichen Fragen (dafür charakteristisch ist der Übergang von autoritativen „Worten“ zu argumentierenden „Denkschriften“ am Anfang der sechziger Jahre) und des kirchlichen Brauchtums.

c) Durch diese Entwicklung wurde die legitimierende Bedeutung der Kirchen für staatliche und gesellschaftliche Herrschaft in Frage gestellt. Der nach wie vor bestehende Legitimationsbedarf des Staates wird heute von anderen Instanzen — wie es scheint, wirkungsvoller — wahrgenommen.

Durch diese hier paradigmatisch genannten Entwicklungen wurde von seiten der gesellschaftlichen Position der Kirche das Modell der Doppelherrschaft, der „Dyarchie“, und damit aber auch der Partnerschaft zwischen Staat und Kirche zweifelhaft. Die theologi-

schen und kirchlichen Konsequenzen aus dieser Veränderung der Situation scheinen bisher allerdings noch nicht in vollem Umfang gezogen worden zu sein. Die zureichende Deutung dieser Vorgänge ist dafür ein unerläßlicher erster Schritt. Man charakterisiert sie oft als einen Prozeß der Entkirchlichung, der Säkularisierung; man bezeichnet sie auch häufig als den allmählichen Zerfall, das Ende der Volkskirche.

Bei derartigen Interpretationen wird allerdings häufig übersehen, daß während der letzten beiden Jahrhunderte sich Kirchlichkeit und öffentliche Resonanz der Kirchen keineswegs in einem geradlinigen Prozeß der Entkirchlichung und Säkularisierung, sondern in sehr eigentümlichen Wellenbewegungen entwickelt haben. Charakteristische Umschlagspunkte für diese Wellenbewegungen seien zumindest genannt: Auf die Religionskritik der Aufklärungszeit folgte die neue Religiosität der Befreiungskriege und der Erwekungsbewegung; auf die massive Entkirchlichung während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts folgte die — zum Teil ebenso massive — Religiosität zu Beginn und nach dem Ende des Ersten Weltkriegs; auf die Paganisierung während des Dritten Reichs folgte die ungewöhnliche Hochschätzung der Kirchen nach dem Zweiten Weltkrieg.

Die gegenwärtige Unsicherheit über die öffentliche Stellung und gesellschaftliche Bedeutung der Kirchen rührt daher, daß diese an die Nachkriegssituation gebundene besondere Form der Hochschätzung der Kirchen spätestens in den sechziger Jahren zu Ende gegangen ist. Sehr fraglich muß es aber erscheinen, ob man diese Entwicklung mit Hilfe des Deutungsmusters der Säkularisierung interpretieren kann und den Prozeß der Entkirchlichung von daher als ein mit der neu

zeitlichen Geschichte selbst gegebenes Schicksal verstehen muß. In einer gewissen Überspitzung könnte man statt dessen eher sagen, die gegenwärtige Lage sei nicht etwa das Ergebnis eines Säkularisierungsprozesses, sondern vielmehr das des Übergangs von der Ausnahmesituation der Nachkriegszeit in die Normalsituation einer modernen Gesellschaft. Aus den in einer solchen Lage unausweichlichen Funktionsverschiebungen der Kirche auf ein „Ende der Religion“ zu schließen, scheint infolgedessen genauso verfehlt zu sein, wie

aus offensichtlichen Funktionsverschiebungen des Staates während der letzten Jahrzehnte ein „Ende des Staates“ zu folgern. Unbezweifelbar scheint allerdings zu sein, daß die legitimierende Funktion der institutionalisierten Religion — der Kirche — zurückgegangen ist. Doch man braucht dies nicht als einen Funktionsverlust zu beklagen, sondern kann die darin liegende Chance wahrnehmen, die Aufgaben der Kirche von ihrem Auftrag her, und das heißt auf dem Weg einer theologischen Besinnung, neu zu bestimmen.

IV. Der Begriff der Öffentlichkeit

Auch und gerade eine theologische Reflexion über das Handeln der Kirche in der Öffentlichkeit kann auf eine Verständigung über den Begriff von „Öffentlichkeit“, der hierbei vorausgesetzt ist, nicht verzichten. Dieser Begriff bezeichnet seiner geschichtlichen Wurzel nach alles, was auf das Volk als ein Gemeinwesen bezogen ist. Von diesem Ausgangspunkt aus hat er sich zu einem der tragenden Begriffe der neuzeitlichen Staats- und Gesellschaftsauffassung entwickelt. Versucht man, die Verwendung des Worts zu systematisieren, dann lassen sich verschiedene Schichten unterscheiden:

Fundamental ist, daß sich der Begriff der Öffentlichkeit auf die gemeinsamen Bedürfnisse und Aufgaben der Menschen bezieht, die in einer Gesellschaft zusammenleben. Durch das Interesse am Gemeinwohl wird Öffentlichkeit konstituiert.

Öffentlich sind dann zweitens die Institutionen, die zur Wahrnehmung solcher gesellschaftlicher Aufgaben und zur Befriedigung von gesellschaftlichen Bedürfnissen eingerichtet sind. Da der Staat in besonderem Maße zur Wahrnehmung „öffentlicher“ Aufgaben verpflichtet ist, ist es verständlich, daß ihm das Prädikat der Öffentlichkeit auch in besonderem Maße zuerkannt worden ist. Doch der Staat ist nicht der Inbegriff der Öffentlichkeit, wie manche in der Nachfolge von Hegels Staatsphilosophie bis heute meinen. Vielmehr haben alle gesellschaftlichen Institutionen an der Öffentlichkeit teil.

Öffentliche Interessen bedürfen der öffentlichen Artikulation; öffentliches Handeln bedarf der öffentlichen Kritik. Deshalb ist die Notwendigkeit öffentlicher Information und Diskussion die dritte Schicht im Begriff der Öffentlichkeit, wie er sich in der neuzeitlichen Entwicklung herausgebildet hat. Dabei erkennen wir heute deutlicher als frühere Ge-

nerationen, daß öffentliche Diskussion ihre Grundlage haben muß in den Partizipationschancen aller an den für sie wichtigen Entscheidungen. Nur auf der Basis von Partizipation ergibt sich die öffentliche Kritik und Kontrolle, auf die das öffentliche Interesse angewiesen ist.

Gerade im Blick auf die Partizipationschancen — und damit erreichen wir ein viertes Element im Begriff der Öffentlichkeit — treten heute die großen gesellschaftlichen Verbände in eine zentrale Funktion für die Konstituierung von Öffentlichkeit ein. Als Verbände betrachte ich dabei diejenigen organisierten gesellschaftlichen Gruppierungen, die einen Anspruch auf Beteiligung an politischen Entscheidungsprozessen und auf politischen Einfluß erheben. Sie erhöhen allerdings nur dann die Partizipationschancen ihrer Mitglieder, wenn sie selbst dem Gebot innerverbandlicher Demokratie unterworfen sind.

Öffentlichkeit ist schließlich — das ist das fünfte Element in der systematischen Entfaltung dieses Begriffs — angewiesen auf die Aktivität von Initiativgruppen, von qualifizierten Minderheiten, die sich zu Sprechern von Interessen machen, die noch nicht ausreichend artikuliert sind und die alternative Lösungswege für gesellschaftliche Aufgaben erkunden. Der Handlungsspielraum für solche qualifizierten Minderheiten ist eine wichtige Bedingung für eine funktionierende Öffentlichkeit. An der Rolle, die verschiedene Bürgerinitiativen in den letzten Jahren für die Diskussion kommunalpolitischer, umweltpolitischer und energiepolitischer Fragen gespielt haben, kann man sich die Bedeutung von Initiativgruppen für die Herstellung einer wirksamen Öffentlichkeit leicht verdeutlichen.

Wir haben — in aller Kürze — einen Blick in die Struktur von Öffentlichkeit versucht. Welche Bedeutung hat das für die Kirche?

Hat sie nicht ihre eigene Öffentlichkeit, die durch die Verkündigung des Evangeliums konstituiert wird? Ist sie nicht ihrem Wesen nach von dieser neuzeitlichen oder — wie man gerne einschränkend formuliert — von dieser säkularen Öffentlichkeit unabhängig? Dies wird man aus theologischen Gründen bestreiten müssen. Die Botschaft des Evangeliums, die die Kirche zu verkündigen und zu vertreten hat, erhebt selbst einen Anspruch auf Öffentlichkeit. Sie zielt darauf, daß „allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen“ (1. Timotheus 2,4). Der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums ist, wie dieser für unseren Zusammenhang zentrale Satz des Neuen Testaments zeigt, in der Universalität des Heilswillens Gottes begründet. Dieser Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums muß im Rahmen einer jeweils bestehenden Öffentlichkeit artikuliert werden. Anders gesagt: Das Evangelium schafft sich seine Öffentlichkeit, indem es in der Öffentlichkeit der Welt zur Geltung kommt. Würde die Kirche sich aus dieser Öffentlichkeit im umfassenden Sinn in eine „Sonderöffentlichkeit“ zurückziehen, so würde sie das Evangelium selbst aus einer universalen Heilsbotschaft zu einer partikularen Sonderlehre machen. Vor dieser Gefahr hat sie immer wieder gestanden; diejenigen Elemente in unserer heutigen Situation, die man in unzureichender Weise mit dem Schlagwort der „Säkularisierung“ zu bezeichnen pflegt, enthalten für viele die Versuchung zur Ausbildung einer solchen Sonderlehre und zur Etablierung einer solchen Sonderöffentlichkeit in sich. Doch der Öffentlichkeitsanspruch des Evangeliums steht solchen Tendenzen entgegen.

Daß die Kirche an den Formen gesellschaftlicher Öffentlichkeit partizipiert, bedeutet nicht

notwendigerweise, daß sie deren Strukturen legitimiert und bestätigt. Vielmehr bildet die Öffentlichkeit des Evangeliums, die in der Universalität des Heilswillens Gottes gründet, eine kritische Instanz gegenüber den Strukturen gesellschaftlicher Öffentlichkeit. Diese kritische Bedeutung muß insbesondere dann zur Geltung gebracht werden, wenn partikulare Interessen und Gesichtspunkte mit dem öffentlichen Interesse gleichgesetzt werden. So steht die universale Tendenz der christlichen Tradition immer kritisch zu nationalen Verengungen und zu einer Verabsolutierung schichtenspezifischer oder klassenbezogener Interessen.

Aus dieser kritischen Bedeutung der christlichen Tradition kann man jedoch nicht eine Trennung zwischen der Öffentlichkeit des Evangeliums und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ableiten. Das geschieht heute vielfach so, daß man behauptet, Öffentlichkeit im theologischen Sinn werde durch das Geschehen der Verkündigung als solches hergestellt — auch wenn dieses sich in einer Katakombenzusammenkunft oder im verschwiegenen Seelsorgegespräch vollzieht. Gegenüber solchen theologischen Versuchen muß man mit Nachdruck feststellen: Gerade die Grundfunktionen von Kirche — Verkündigung, Seelsorge, Diakonie, Unterricht, Mission — sind auf Öffentlichkeit angewiesen. Sie leiden, wenn diese Öffentlichkeit nicht funktioniert. Die Krise kirchlicher Grundfunktionen, die wir in unserer Gegenwart beobachten können, ist also nicht zuletzt auch als Krise der Öffentlichkeit zu beschreiben; der Zerfall kirchlicher Kommunikation beruht in erheblichem Maße auf einem Zerfall von Öffentlichkeit. Um ihres eigenen Auftrags willen muß die Kirche also an der Herstellung von Öffentlichkeit interessiert sein.

V. Politische Neutralität der Kirche?

Mit diesen Überlegungen zum Begriff der Öffentlichkeit und zum theologischen Verständnis von Öffentlichkeit ist auch eine weitere Frage im Grundsätzlichen beantwortet — die Frage nämlich, ob die Kirche sich an der Auseinandersetzung über politische Fragen beteiligen oder ob sie politisch neutral sein sollte. Wenn der Heilswille Gottes den Menschen in allen Dimensionen ihres Lebens gilt, so kann daraus weder der Bereich des politischen Zusammenlebens noch der Bereich der ökonomischen Ordnung ausgenommen sein. Die Kammer der EKD für soziale Ordnung hat deshalb in ihrer Denkschrift aus dem Jahr 1970 über

die „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“ formuliert: „Aufgrund der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung der Welt mit Gott ergeht die Weisung an die Christen, ihr Leben als versöhnte Menschen in Mitmenschlichkeit zu gestalten. Das schließt auch die Aufgabe ein, gemeinsam nach Bedingungen für eine rechte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in der jeweiligen Gegenwart zu suchen.“ ⁷⁾

⁷⁾ Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen, Gütersloh 1970, The-se 12.

Helmut Hild hat die nachstehende Folgerung aus diesen Sätzen gezogen: „Nächstenliebe hat es mit der Politik zu tun. Das Politische ist im Leben und Handeln der Kirche immer dabei, weil sie mit der Botschaft von Jesus Christus den Menschen dienen soll. Die Kirche kann den Stellenwert des Politischen nicht willkürlich festlegen. Er ist ihr in ihrer zentralen Aufgabe vorgegeben. Damit ist auch die Frage nach einer politischen Neutralität der Kirche im allgemeinen Sinne beantwortet. Wer politische Verantwortung hat, kann nicht im Grundsatz neutral sein. Eine politische Neutralität der Kirche gibt es nicht.“⁸⁾

Die Notwendigkeit, daß die Kirche sich als verfaßte Institution an der Auseinandersetzung um Grundfragen des politischen Zusammenlebens beteiligt, wird in der Denkschrift über „Aufgaben und Grenzen kirchlicher Äußerungen zu gesellschaftlichen Fragen“ damit begründet, daß sich die Aufgabe stelle, „gemeinsam nach Bedingungen für eine rechte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens“ zu suchen. In Äußerungen der Kirche zu politischen Fragen kommt also, versteht man sie recht, zum Ausdruck, daß die Gemeinschaft der Glaubenden sich um diese Fragen bemüht; sie wären falsch gedeutet — obwohl dieses Mißverständnis noch immer nahe liegt —, wenn man sie als kirchenamtliche oder gar verbindliche Lehrmeinung zu bestimmten politischen Fragen auffassen würde. Daß die Evangelische Kirche in Deutschland seit dem Anfang der sechziger Jahre Stellungnahmen zu politischen Fragen häufig in der Gestalt von Denkschriften, Studien oder Thesenreihen veröffentlicht, zeigt dies deutlich: Diese Dokumente sind ihrer Intention nach Zwischenergebnisse eines kooperativen Prozesses, die neue gemeinschaftliche Bemühungen um die angeschnittenen Fragen anregen sollen. Man kann dem freilich hinzufügen, daß diese Intention in einer Reihe von Fällen deutlicher hätte zum Ausdruck kommen können.

Der Ausgangspunkt für die politische Mitverantwortung der evangelischen Kirche in der Nachkriegszeit war die schmerzhafteste Erfahrung, daß man auch durch scheinbare politische Neutralität, durch eine Nichtbeteiligung an den Grundfragen des politischen Zusammenlebens oder durch zu spätes Eingreifen schuldig werden kann. Diese Erfahrung war der evangelischen Kirche durch die Zeit des

Dritten Reiches aufgenötigt worden. Deshalb bekannten ihre Vertreter in der Stuttgarter Schulderklärung vom Oktober 1945: „Mit großem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben. Nun soll in unseren Kirchen ein neuer Anfang gemacht werden.“⁹⁾

Häufig und mit großer Leidenschaft wurde gegen diese Erklärung eingewandt, sie sei zu weit gegangen, indem sie ein gemeinsames Bekenntnis der Schuld im Namen der Kirche abgegeben habe. Andere haben — im zeitlichen Abstand zu der Erklärung vielleicht noch mit größerem Nachdruck — an dieser Erklärung als ungenügend empfunden, daß sie das Versagen in der Zeit des Dritten Reichs nicht genau genug bezeichne und deshalb auch nicht eindeutig genug darüber Auskunft gebe, in welcher Richtung sich die Kirche für eine bessere Ordnung des politischen Zusammenlebens einsetzen wolle. Die Ambivalenz, die der politischen Stellung der evangelischen Kirche in der Nachkriegszeit eignet, die weitgehende Eingliederung der evangelischen Kirche in den Prozeß der Restauration nach 1945 kann in gewissem Umfang auf den Mangel an Eindeutigkeit zurückgeführt werden, der schon die grundlegenden Entscheidungen des Jahres 1945 und so auch der Stuttgarter Schulderklärung kennzeichnet.

Wie ein konkretes Schuldbekenntnis hätte aussehen können, das zeigen Sätze, die Dietrich Bonhoeffer im Jahr 1940 formuliert hat: „Die Kirche... war stumm, wo sie hätte schreien müssen, weil das Blut der Unschuldigen zum Himmel schrie... Sie hat mit angesehen, daß unter dem Deckmantel des Namens Christi Gewalttat und Unrecht geschah... Die Kirche bekennt, die willkürliche Anwendung brutaler Gewalt, das leibliche und seelische Leiden unzähliger Unschuldiger, Unterdrückung, Haß und Mord gesehen zu haben, ohne Wege gefunden zu haben, ihnen zu Hilfe zu eilen. Sie ist schuldig geworden am Leben der schwächsten und wehrlosesten Brüder Jesu Christi (sc. der Juden,

⁸⁾ H. Hild, Parteilichkeit und Neutralität im politischen Amt der Kirche, in: W. Erk/Y. Spiegel (Hrsg.), Theologie und Kirchenleitung, Festschrift für M. Fischer, München 1976, S. 73—84 (74).

⁹⁾ K. Kupisch, Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus von 1945 bis zur Gegenwart, Teil 1, Hamburg 1971, S. 56.

W. H.) . . . Die Kirche bekennt, die Beraubung und Ausbeutung der Armen, Bereicherung und Korruption der Starken stumm mit angesehen zu haben. Die Kirche bekennt, schuldig geworden zu sein an den Unzähligen, deren Leben durch Verleumdung, Denunziation, Ehrabschneidung vernichtet worden ist. Sie hat den Verleumder nicht seines Unrechtes überführt und hat so den Verleumdeten seinem Geschick überlassen.“¹⁰⁾

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland schien es 1945 nicht als möglich anzusehen, die Schuld in ähnlicher Weise differenziert zu benennen. Auch der Versuch des Reichsbruderrats, eines aus der Bekennenden Kirche hervorgegangenen Gremiums, in seinem Darmstädter Wort von 1947 die politischen Irrwege des deutschen Volks wie auch der evangelischen Kirche im einzelnen zur Sprache zu bringen, wurde nicht in breiterem Umfang aufgenommen¹¹⁾. Diesem Mangel an differenzierter und kritischer Bestandsaufnahme entsprach bis zu einem gewissen Grade

der Mangel an eindeutigen Zielvorstellungen für die politische Mitverantwortung der Kirche. So nachdrücklich der „Öffentlichkeitsanspruch“ der Kirche als solcher auch zur Geltung gebracht wurde, so unklar waren doch oft die Kriterien, nach denen von ihm Gebrauch gemacht werden sollte. Die vehementen Auseinandersetzungen, die um die Fragen der Wiederaufrüstung, der atomaren Bewaffnung der Bundeswehr und des Verhältnisses Deutschlands zu seinen östlichen Nachbarn in der Folgezeit stattfanden, spiegeln diese Unsicherheit. Darin, daß sich solche Auseinandersetzungen mit besonderer Heftigkeit am Problem des Friedens entzündeten, verschaffte sich allerdings zugleich die Einsicht Bahn, daß die Verantwortung für den Frieden ein grundlegendes Kriterium für die politische Verantwortung der Kirche darstellt. Mit wachsender Eindeutigkeit wurde das Problem des Friedens zum Horizont für die Wahrnehmung des Verhältnisses von Kirche und Öffentlichkeit¹²⁾.

VI. Die Frage nach Kriterien für das öffentliche Handeln der Kirche

Auch hiermit ist freilich erst die Richtung angedeutet, in welcher nach Kriterien für das öffentliche Handeln der Kirche gesucht werden müßte. Wenn wir abschließend in dieser Richtung noch einige Schritte unternehmen wollen, so ist allerdings zunächst ein mögliches Mißverständnis abzuwehren. Die besonderen Kriterien, von denen aus Christen und Kirchen zu Fragen des politischen und gesellschaftlichen Zusammenlebens Stellung nehmen, zeichnen sich keineswegs notwendigerweise dadurch aus, daß sie von keinem anderen als von Christen vertreten werden bzw. vertreten werden können. Vielmehr ist das christliche „Proprium“ gerade durch seine Kommunikabilität ausgezeichnet; diese Kommunikabilität ist die Ausdrucksform für die Universalität des christlichen Glaubens. Die inhaltlichen Kriterien des christlichen Glaubens sind deshalb gerade dadurch gekennzeichnet, daß sie in einer für die Zusammenarbeit zwischen Christen und Nichtchristen offenen Weise formuliert sind, ohne daß ihr besonderer Begründungszusammenhang damit verschwiegen oder verleugnet würde. Aus der offenen Formulierung dieser Kriterien

kann man also nicht schließen, der christliche Glaube vermittele lediglich eine — inhaltlich unbestimmte — Motivation für das Handeln in der Welt, während die inhaltlichen Kriterien für dieses Handeln nur aus „rationaler Argumentation“ zu gewinnen seien. Dem christlichen Denken ist diese Trennung zwischen motivierendem Glauben und einer davon unberührten Rationalität fremd.

Größere Klarheit über die Kriterien für das öffentliche Handeln der Kirche läßt sich auf dem Weg gewinnen, daß man danach fragt, was die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden selbst konstituiert und bestimmt. Die Kirche selbst aber läßt sich grundlegend verstehen als dasjenige Geschehen, in dem das versöhnende und befreiende Handeln Gottes in Jesus Christus zu Wort kommt und Gestalt gewinnt. Die Kirche ist also zunächst nicht als ein vorfindlicher Sozialkörper, sondern als ein sich immer wieder erneuerndes Geschehen zu betrachten. Kern dieses Geschehens ist die Verkündigung. Doch diese Verkündigung gewinnt Gestalt im Handeln derer, die sie hören, und sie führt zu einer organisatorischen Verbindung, in der sich diese Hörenden dauerhaft zusammenschließen. Ausgangs- und Zielpunkt für die Verkündigung wie für

¹⁰⁾ D. Bonhoeffer, Ethik, 6. Aufl. München 1963, S. 120 ff.; vgl. E. Bethge, Dietrich Bonhoeffer und die theologische Begründung seines politischen Widerstandes, in: Theologie und Kirchenleitung, a. a. O., S. 58—72 (62).

¹¹⁾ Kupisch, Quellen, a. a. O., S. 57 ff.

¹²⁾ Vgl. z. B. die Thesenreihe der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung: „Der Friedensdienst der Christen“, Gütersloh 1970.

das Handeln wie für die organisatorische Verbindung ist das versöhnende und befreiende Handeln Gottes, das den Menschen in Jesus Christus begegnet. Aus diesem grundlegenden Zusammenhang ergeben sich inhaltliche Kriterien für alles Handeln der Kirche, auch für ihre Beteiligung an politisch-gesellschaftlicher Verantwortung. Die Kirche verweist in ihrem Handeln auf das versöhnende und befreiende Handeln Gottes, und sie tritt in ihrem Handeln für diejenigen ein, die der Versöhnung und Befreiung bedürfen. Deshalb ist Stellvertretung die Grundform der Existenz von Kirche. Die Kirche steht, indem sie Gottes veränderndes und erneuerndes Wort hört, an der Stelle, an der die Welt stehen sollte. Indem sie Jesu Ruf in der Nachfolge annimmt, ist sie ganz für die Welt da und tritt für sie ein. Das öffentliche Handeln der Kirche ist diakonisches Handeln; es ist der Versuch, im Dasein für andere dem Dasein Jesu für andere zu entsprechen.

Unter dem Gesichtspunkt, daß die Kirche in besonderem Maß stellvertretend für diejenigen einzutreten habe, die der Versöhnung und Befreiung bedürfen, sind in den letzten Jahren mit guten Gründen die Menschenrechte als Orientierungsrahmen für das politisch-gesellschaftliche Handeln der Kirche in stärkerem Maß betont worden, als dies in früheren Zeiten der Fall war¹³⁾. Allerdings wird es dabei nicht ausreichen, sich auf einen positiv-rechtlich fixierten Bestand der Menschenrechte — etwa die Grundrechte des Bonner Grundgesetzes — zu berufen. Das ergibt sich schon aus der Einsicht, daß christliche Verantwortung im Horizont der Weltgesellschaft wahrgenommen werden muß. Innerhalb der Weltgesellschaft aber ist das Verständnis der Menschenrechte strittig. Aufgabe der Christen und der Kirchen wird es sein, zu gegenseitigem Verständnis der unterschiedlichen Men-

schenrechtskonzeptionen und zu einer produktiven Weiterentwicklung in der Auffassung von den Menschenrechten beizutragen. Grundlage eines solchen christlichen Beitrags ist die Einsicht in die Entsprechung und die Differenz zwischen grundlegenden Impulsen des christlichen Glaubens und dem Menschenrechtsgedanken. Die Einsicht in die von Gott verliehene, vom sündigen Menschen zerstörte und durch Gottes rechtfertigendes Handeln wiederhergestellte Würde des Menschen kann deshalb zu der Überzeugung von elementaren und unantastbaren Rechten des Menschen in ein klärendes und produktives Verhältnis gebracht werden.

Dabei wird deutlich, daß die Rechte, von denen die Menschenrechtstradition spricht, dem Menschen nicht als isoliertem Individuum zukommen, sondern ihn in seinen sozialen Bezügen wie auch in seinen Beziehungen zur außermenschlichen Natur betreffen. Der Versuch eines christlichen Umgangs mit den Menschenrechten kann also dazu beitragen, daß die Antithese zwischen individuellen und sozialen Menschenrechten, die die gegenwärtige Menschenrechtsdiskussion weithin bestimmt, überwunden wird. Das öffentliche Handeln der Kirche kann sich nicht an dieser Alternative orientieren. Denn sie muß von der Einsicht ausgehen, daß individuelle Rechte des einzelnen Menschen nur im Rahmen des sozialen Zusammenlebens verwirklicht werden können. Da sie in besonderem Maße für diejenigen einzutreten hat, denen elementare Lebensrechte vorenthalten werden und die sich nicht selbst Recht verschaffen können, mußte sich ihr Blick dafür schärfen, daß die Möglichkeit, von Menschenrechten wirksamen Gebrauch zu machen, an das Vorhandensein bestimmter politischer und sozialer Voraussetzungen gebunden ist. Um der Menschenrechte willen muß die Kirche deshalb für die Gewährleistung elementarer Lebensmöglichkeiten für alle Menschen eintreten. Die wachsende Disparität zwischen Nord und Süd wie die Gefährdung der Lebenschancen künftiger Generationen durch die Ausbeutung und Zerstörung der Umwelt werden deshalb heute zu vorrangigen Themen kirchlicher Mitverantwortung in politischen Fragen.

¹³⁾ Vgl. aus jüngster Zeit: Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax*, Mainz/München 1976; J. M. Lochmann/J. Moltmann (Hrsg.), *Gottes Recht und Menschenrechte*, Neukirchen 1976; W. Huber/H. E. Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt*, Stuttgart 1977.

Präsenz und Wirken der Katholischen Kirche in der Öffentlichkeit

I. Einleitung

In vielfacher Weise und in unterschiedlicher Intensität wirkt die Katholische Kirche auf die Gestaltung der Öffentlichkeit, des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens der Bundesrepublik Deutschland ein. Sie tut es bewußt und aufgrund ihres Selbst- und Sendungsverständnisses. Sie begreift sich darin umfassender als nur von ihrem gesellschafts- und staatspolitischen Auftrags her: nämlich als Gemeinschaft derer, die sich in ihrer gesamten Existenz an Jesus von Nazareth, seiner Person, seiner Botschaft, seinem Leben und seinem Werk orientieren. Seine „Sache“ ist die Vermittlung des Evangeliums, seines Wortes von dem, den er seinen Vater nennt, und in dessen universalen Heilswillen alle Menschen auf eine universale „Bruderschaft“ hin angesprochen sind, auf Sein „Reich“. Diese „Sache“ geht den Menschen in der Gesamtheit seiner Existenz an: nicht nur in seiner Innerlichkeit, sondern auch in seinen äußeren Beziehungen und Verhaltensweisen; nicht nur in seiner Privatsphäre, sondern auch in seinem vielschichtigen Verbund mit Gesellschaft und Staat.

Wenn hier von einem Tiefsten und Letzten — innerweltlich, phänomenal und rational adäquat nicht mehr „Verifizierbaren“ — die Rede ist, so soll damit gesagt werden, daß gerade das Zeugnis für dieses Übersteigende das Wichtigste ist, um was es der Kirche in ihrer Präsenz, ihrer Wirksamkeit in der Welt von Gesellschaft und Staat geht.

Die Universalität in dieser kirchlichen Sendung bringt mit sich, daß kirchliches Wirken in einem bestimmten Raum und in einer bestimmten Zeit nicht gesondert gesehen werden kann von seinen Erd- und Weltgeschichte einbeziehenden Zusammenhängen. Zwar ver-

steht sich die Katholische Kirche in der Bundesrepublik als eben diese dogmatisch und geschichtlich bestimmte Institution, die das Wort „Katholische Kirche in der Bundesrepublik“ ausdrückt. Sie setzt sich damit aber *nicht in Gegensatz*, sondern in eine nicht weniger bestimmbare Verbundenheit mit den anderen christlichen Kirchen; ja sie bekennt sogar, daß auch das Werte- und Überzeugungspotential, selbst das Glaubenspotential der nichtchristlichen Religionsgemeinschaften — etwa das der Muslims, Hindus oder Buddhisten, ja selbst der Kern der Lebensorientierung aller „Menschen guten Willens“ — nicht ohne Zusammenhang mit dem sind, als was sie sich selbst versteht. Der Prozeß, in dem sich dieses Wollen der Kirche konkretisiert, hat Wurzeln und Traditionen in der Gesamtgeschichte unseres Volkes. Hier soll er vor allem in jener Ausformung betrachtet werden, die ihm in der Nachkriegszeit in der Bundesrepublik Deutschland gegeben wurde. Es bleibt nicht zu vergessen, daß diese Geschichte zunächst noch einige Jahre als eine gemeinsame verlief, die die *Bundesrepublik und die Deutsche Demokratische Republik miteinander* verbindet. Wenn auch unsere Betrachtung nur die Entwicklung in der Bundesrepublik betrifft, so sei doch hier darauf hingewiesen, daß, über alle Spaltungen der späteren Jahre hinweg, zwischen Ost- und Westdeutschland eine Fülle von Verbundenheiten geblieben sind, politische Vorgänge gemeinsame Antworten geweckt haben, gemeinsame Anliegen und Erwartungen gerade in den Kirchen lebendig blieben. Katholischerseits sind sie vor allem in den Katholikentagen von Bochum (1949) bis Berlin II (1958) artikuliert worden.

II. Allgemeine Züge des kirchlichen Wirkens in der Öffentlichkeit

1. Ansätze in der unmittelbaren Nachkriegszeit

Der Wiederbeginn des kirchlichen Lebens nach dem Zweiten Weltkrieg in Deutschland geschah im Kontrast zu einem politischen System, das den Anspruch der Kirche auf öffentliches Wirken grundsätzlich und praktisch erheblich eingeschränkt hatte. Trotz einiger Unsicherheiten von Bischöfen, Theologen und katholischen Intellektuellen zur Zeit der Machtübernahme — verursacht durch eine gewisse Faszination des nationalsozialistischen Autoritätsverständnisses und Antiliberalismus, sowie durch die Kommunismuskritik und die (scheinbaren) Versprechungen der Kirchenpolitik (Reichskonkordat 1933) — hatte die Katholische Kirche im ganzen, unterstützt durch den Papst und gläubige Kreise in der evangelischen Kirche, dem Nationalsozialismus widerstanden und damit Voraussetzungen für die Teilnahme am Wiederaufbau des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens nach 1945 geschaffen. War in der nationalsozialistischen Zeit der Beitrag der Kirche zum Wohlfahrtswesen, zum Schulwesen, zur Bildung der öffentlichen Meinung, zur Mitgestaltung von Literatur, Presse, Film und Rundfunk, natürlich erst recht des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und vor allem parteipolitischen Lebens immer mehr zurückgedrängt, der kirchliche Einfluß auf Gesetzgebung und Rechtsgestaltung durch den Kampf gegen den „politischen Katholizismus“ unterbunden worden, so erhielt die Kirche in den westlichen Besatzungszonen früh ihre umfassende Handlungsfreiheit zurück. Sie konnte sich umfassend beteiligen an der Überwindung der Kriegsschäden und Kriegsfolgen; dabei kam ihr die Solidarität von Katholiken aus anderen Ländern, vor allem auch aus dem Vatikan, zugute. Eine Bekehrungsarbeit unter innerlich nazistisch Gebliebenen schien in umfassendem Maß nicht nötig; es zeigte sich, daß der Nationalsozialismus unter den Katholiken wenig echte „Gläubige“ gewonnen hatte. Ein größeres Problem waren dagegen die von Mitläufern gesuchten „Persilscheine“ als Entnazifizierungshilfe.

Die Evakuierungen im Laufe des Krieges und die Vertreibung von Millionen aus ihrer Heimat stellten die Kirche neben dem Kampf gegen Hunger und andere Kriegsfolgen zunächst vor die Notwendigkeit neuer Gemeindebildungen. Wie die Verfolgungen der vergangenen Jahre ermöglichten diese Tätigkeiten eine breite Solidarisierung, die im Wiederaufbau auch dem Zusammenwirken kirchlicher

und staatlicher Kräfte zugute kam. Sie wurde nicht wenig gestützt durch die in der nationalsozialistischen Verfolgung gewachsene Kooperation der Konfessionen. So gelang den Kirchen nicht nur der Aufbau von Tausenden neuer Gemeinden und die Herstellung eines neuen ökumenischen Zusammengehörigkeitsgefühls, sondern auch die Bereitschaft zu einer Neuordnung der Strukturen ihrer Arbeit in Gesellschaft und Staat.

Als eine wahre Hilfe wird man dabei das Gedächtnis an die Blutzügel der nationalsozialistischen Zeit ansehen können. Bei einigen von ihnen, wie P. Alfred Delp, Nikolaus Groß, Bernhard Letterhaus, Eugen Bolz und Otto Graf, sowie auch vielen anderen Opfern der Konzentrationslager ging es ja unmittelbar um das Zeugnis der Christen im Weltdienst an Staat und Gesellschaft. Viele Bekenner wie Friedrich Muckermann und Fritz Kühr hatten Grundlagen für die Nachkriegszeit geschaffen, die für das christliche Bewußtsein bedeutsamer sind als der bloß äußere Auftrieb. Widerstandskämpfer brachten Entscheidendes ein in den neuen Anfang.

2. Die kirchliche Soziallehre

Die katholischen Christen, die nach 1945 beim Wiederaufbau von Gesellschaft und Staat mitwirkten, hatten in der Soziallehre — wie sie vor allem von Pius XI. (Quadragesimo anno 1931, Divini illiusmagistri 1928, Divini Redemptoris 1933 und Mit brennender Sorge 1937) und seinem Nachfolger Pius XII. (vor allem in vielen Weihnachts- und Osteransprachen seit 1942) auf der Basis der ersten großen Sozialzyklen Leos XIII. (1891) weiterentwickelt worden war — für ihre Arbeit eine gute theoretische Orientierung. Die päpstlichen Aussagen konnten dies auch deswegen leisten, weil in ihre Formulierungen viel Arbeit deutscher katholischer Sozialwissenschaftler und — das darf man nach der Tradition des deutschen Sozialkatholizismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts nicht vergessen — viele Erfahrungen deutscher katholischer Sozialarbeit eingegangen waren.

Es war für ihren Beitrag zur Erstellung eines Konsenses in den Grundwerten der neu zu schaffenden Verfassungen der Länder in der Bundesrepublik höchst bedeutsam, daß den in dieser Soziallehre enthaltenen Aussagen über die Würde der menschlichen Person, ihre Grundrechte, ihre wesentliche Hinordnung auf Freiheit und Gemeinschaft sowie

über fundamentale Ordnungsstrukturen unseres Zusammenlebens (wie die auf Ehe begründete Familie, das sozialverpflichtete Eigentum, den subsidiären Charakter staatlichen Handelns und die Einbindung staatlicher Souveränität in die zu organisierende Völkergemeinschaft) in der Zeit nach den Zweiten Weltkrieg auch außerhalb der Kirche eine Erneuerung des Naturrechts im nichtkatholischen Rechtsdenken (Radbruch) entsprach. Das schlug sich auch nieder in den Verfassungen des Bundes und der Länder und wurde vor allem in der ersten Zeit der Rechtsprechung unserer Obersten Gerichte greifbar. Den ursprünglichen Konsens in den Grundwerten zu erhalten, ist angesichts der Neubelebung des rechtlichen Positivismus im zweiten Jahrzehnt der Bundesrepublik und problematischer Ideologien und Pragmatismen im dritten Jahrzehnt in Staat und Gesellschaft schwerer geworden. Dieser Konsens beruhte nicht auf dem Mißbrauch kirchlicher Macht- und Ideologieeinflüsse, sondern auf einer ursprünglichen, vor allem in der nationalsozialistischen Unrechtserfahrung gewachsenen Nähe von Kirche und Gesellschaft.

Dieser Orientierung unseres Rechtsbewußtseins gelang es in der Folgezeit, gewisse große offene Rechtsfragen erfolgreich anzugehen. An dieser Entwicklung waren die Kirchen wesentlich beteiligt. Ich nenne darunter vor allem den Lastenausgleich, die behutsame Entwicklung des Familienrechts und den Aufbau des Familienlastenausgleichs, die Neuordnung der Sozialleistungen, eine den Rechtsanspruch auf Hilfe in Not sichernde, dabei Elternrecht und Recht der freien Wohlfahrtspflege achtende Erneuerung des Sozial- und Jugendhilferechtes, ein ausgewogenes Wehrpflicht- und Wehrdienstverweigerungsrecht, das Mitbestimmungsrecht in der Wirtschaft sowie ein nicht zu pragmatisches Strafrecht. In mancher der großen Rechtsschöpfungen der letzten Jahre wird das Nachlassen des ursprünglichen Konsenses spürbar, der neue Widerstand der Kirche verständlich.

In der Kirche selbst ging am Ende der fünfziger Jahre die Kraft der Soziallehre zurück. Das hat mehrere Ursachen: In der Politik und den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen trat an die Stelle der prinzipiellen Argumentation und Entscheidung ein stark pragmatischer Grundzug (Entideologisierung). In der kirchlichen Lehrverkündigung kam es — vorbereitet durch einen wachsenden Pluralismus in der Lehre, etwa in den Fragen der „Berufständischen Ordnung“, der wirtschaftlichen Mitbestimmung, des Zueinanders von Eigentum und Arbeit, der Interpretation des Subsidiaritätsprinzips, der Bewertung des Sozialismus, des Verhältnisses zwischen zeitlosen Prinzipien und dem Gewicht empirischer Daten — zu Spannungen (in Deutschland etwa zwischen den Richtungen Gundlach-Meißner und von Nell-Breuning). Offenkundig war zum wenigsten in der Aussageweise und der konkreten Auswertung eine Akzentverschiebung zwischen den Ansichten der Pius-Päpste und denen von Johannes XXIII. (Mater et magistra 1961, Pacem in terris 1962) und Paul VI. (Populorum progressio 1967), die sich enger an französische und italienische Elemente der Soziallehre (Chenu, Lebreton, Pavan u. a.) anschlossen. Das II. Vatikanische Konzil hält sich (vor allem in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* 1965) mehr an die neue Linie; die letzten Aussagen des jetzigen Papstes zeigen wieder eine große Differenziertheit (z. B. *Octogesimo anno* 1971). In der nachkonziliaren Richtung der Soziallehre zeigt sich ein stärkeres Einströmen der weltweiten Sozialprobleme (Entwicklungsfrage, Organisation der Völkergemeinschaft, Überwindung von Großideologien).

Die Bedeutung dieser Lehrentwicklung nimmt bei uns wieder zu, vor allem unter dem Einfluß der Mitwirkung an der Bewältigung der Entwicklungs- und Friedensfragen. Zugleich zeigt sich, inspiriert durch Impulse des Mönchengladbacher Katholikentages (1974), ein Neuaufleben theoretischer Diskussionen (zuletzt vor allem um Grundwerte und Grundrechte) und theologischer Reflexionen (u. a. bei der Gemeinsamen Synode [1971—1975] der Bistümer in der Bundesrepublik). Ein Kreis von Professoren wie Wetter, Reding, Bochenski hatte in den sechziger Jahren z. B. im Rahmen der Paulus-Gesellschaft (darunter Rahner, Metz, Vorgrimler) das Gespräch auch mit Vertretern des Neomarxismus und mit unorthodoxen Marxisten begonnen. Zu einer effizienten geistigen Auswirkung ist es jedoch leider nicht gekommen. Noch weniger gelang das in der Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus, obwohl sich im Rahmen der Bayerischen Katholischen Akademie Ansätze dazu gezeigt hatten. Auch der Versuch von J. B. Metz, durch eine „Politische Theologie“ die Grundlagen der Soziallehre auf die ganze Theologie auszuweiten, hatte nicht den erwarteten Erfolg. Die von Mönchengladbach (Bischöfliche sozial-wissenschaftliche Arbeitsstelle) jüngst ausgehenden Beiträge zur Erschließung der Geschichte der Soziallehre und Sozialen Bewegung in Deutschland lassen Impulse auch für eine verstärkte systematische Reflexion erhoffen, die einer neuen Praxis organisch verbunden ist. Bedenkt man die Hilfe,

die in vergangenen Jahrzehnten das „Staatslexikon der Görresgesellschaft“ gegeben hat, so könnte auch die angesagte Neuherausgabe dieses wichtigen Standardwerkes der katholischen Sozialforschung in Deutschland diese Bewegung beschleunigen.

3. Der deutsche Verbandskatholizismus in der Nachkriegszeit

Für die praktische Verwirklichung der Soziallehre war seit der Mitte des 19. Jahrhunderts der Verbandskatholizismus eine entscheidende Kraft gewesen. Aus der vom Ausland (Irland, Frankreich, Belgien) mitangeregten Inanspruchnahme des Koalitionsrechtes entstanden, von weitschauenden Persönlichkeiten wie Ritter von Buß, Lönning, von Ketteler, Kolping, Franz Hitze, Windthorst gefördert, schenkte er der katholischen Kirche nach dem Verlust zweier ihrer Machtpositionen — der Verbindung von Fürsten- und Bischofsamt und des kirchlichen Großgrundbesitzes in der napoleonischen Säkularisation — neue Instrumente zur Durchsetzung ihrer Ziele in Staat und Gesellschaft. Ihren Höhepunkt erreichten diese Aktivitäten in der spätwilhelminischen und frühen Weimarer Zeit, in der indessen der Niedergang des Volksvereins für das katholische Deutschland bereits eine Krise anzeigte. Sie wurde begünstigt durch den Verlust der Einheit in der sich immer stärker differenzierenden Vielfalt der Verbände und durch Grundsatzspannungen zu der pastoralen Erneuerungsbewegung (z. B. zwischen der mehr nach innen gerichteten, stärker hierarchiebezogenen Seelsorge und der als „individualistisch“ oder peripherorientiert betrachteten Außenarbeit der Kirche). Es kam auch zu Spannungen zwischen den Einflößbereichen der Bischöfe und der „Verbandskardinäle“ — so nannte man die geistlichen Leiter der überdiözesanen Verbandszentralen. Das Reichskonkordat hat daher in seinen den Verbänden ungünstigen Bestimmungen auch kirchliche Befürworter gehabt. In der nationalsozialistischen Zeit schienen Seelsorgeämter und bischöfliche Haupt- und Arbeitsstellen einen Ersatz für die Verbandstätigkeit zu liefern. Kein Wunder, daß manche kirchliche Kreise nach 1945 die Rückkehr des Verbandskatholizismus in engen Grenzen zu halten wünschten.

Aber die Verbände kamen fast alle wieder. In der Zeit des Verbots, der Verfolgung, in den Schützengräben, in Untergrund und Widerstand hatten ihre Mitglieder erfahren, was ein „katholischer Verband“ ist, wie er mit Christus und den Menschen zugleich verbindet.

Die Berufsorganisationen wie KAB (Katholische Arbeiter-Bewegung), Kolping, Verband der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung, die Bünde (Neudeutschland, Quickborn, Jugendbund), die Vereinigungen der Lehrerinnen, der Fürsorgerinnen, der Hausangestellten sowie die Gliedverbände des Caritasverbandes lebten ebenso wieder auf wie die Studentenvereinigungen und der Akademikerverband, wie Frauenbund und Deutsche Jugendkraft. Es gab, vom Ausland inspiriert, neue Organisationen wie die Christliche Arbeiterjugend und den Bund katholischer Unternehmer. Neue Zwecke sammelten neue Mitgliedschaften: Elternvereinigungen, die Filmliga, der Familienbund deutscher Katholiken, der Bauorden, die Abstinenzbewegungen, der Jugendschutz. Von besonderer Bedeutung für die Wahrung ihres heimatlich-kirchlichen Erbes wurden die Verbände der Schlesier, der Ermländer, der Sudetendeutschen; sie haben entscheidend dazu beigetragen, daß der Verlust ihrer Heimat nicht zu einer gesellschaftlichen und politischen Katastrophe in der Bundesrepublik wurde. Auch neue Berufsgruppen sammelten sich: die Ärzte in den St. Lukas-Gilden, die katholischen Buchhändler, die berufstätigen Frauen, die freien Caritasschwestern, die kirchlichen Angestellten. Sie haben kirchliche Sozialethik in die Welt ihres Berufs mitgestaltend hineingetragen.

Manche von ihnen lockerten die Strenge des Verbandsprinzips, wurden informeller (wie die Männerwerke, die Frauen- und Müttervereine) und schufen sich neue Möglichkeiten des Eindringens in die Gesellschaft (wie manche Jugendorganisationen, die „christlichen Logen“, ökumenische Arbeitskreise, Gruppen der christlich-jüdischen Verständigung). Ein Gutteil der kirchlichen Bildungsarbeit wird durch diese Verbände vermittelt und ein großes Stück kirchlicher Diakonie von ihnen getragen, wie durch die Vinzenzkonferenzen oder die St. Elisabeth-Vereinigungen. Die Sozialdienste katholischer Frauen und Männer haben sich um Hunderttausende von Gefährdeten gekümmert, um Behinderte aller Art, um Arme, Erholungsbedürftige, Rehabilitanden, um Frauen in Konfliktfällen. Die ungeschriebene Geschichte des Verbandskatholizismus zeigt auch in dieser Nachkriegszeit die Kraft seiner ursprünglichen Idee.

Diese Idee hat sich in vielen Fällen mit spirituellen Impulsen verbunden, wie bei den Gemeinschaften Christlichen Lebens, bei Schönstatt und in der „Legio Mariens“, im Dritten Orden und bei den Focolarini, den „armen Brüdern“ von Charles de Foucaud, beim Opus

Dei, bei der Weltverantwortung aus christlichem Gewissen. Viele Verbände haben sich zu Arbeitsgemeinschaften verbunden, z. B. im Einsatz für die Familie oder in der Arbeit für ausländische Arbeitnehmer. Für die Förderung der Zusammenarbeit mit anderen Ländern ist das St. Ansgarwerk für den Norden Europas, das Maximilian-Kolbe-Werk für die Kontakte mit Polen vorbildlich geworden. Eine besonders bedeutsame Arbeit leistet die katholische Friedensbewegung Pax Christi. Manche dieser Vereine sprechen nur regional begrenzte Gruppen an. Viele (über 200) sind überdiözesan und zusammengefaßt in der *Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände*. Sie artikuliert gelegentlich, unterstützt durch die Millionenzahl ihrer Mitglieder, Vorstellungen über die Gestaltung unseres kulturellen und politischen Lebens.

Diese Verbände und Vereine haben ihre Probleme: das Problem der Abgrenzung ihrer Mitgliedschaften, der Wahrung ihrer ursprünglichen Zielsetzung sowie ihrer innerkirchlichen Autonomie, der rechten Zusammenarbeit untereinander und mit anderen innerkirchlichen Strukturen, der Sicherung wie der Öffnung des konfessionellen Prinzips. Andere Probleme ergeben sich aus der Kooperation mit ähnlich gerichteten ausländischen Organisationen oder internationalen Dachorganisationen. Der Verbandskatholizismus hat auch seine Kritiker. Aber er wird wohl noch lange eine unentbehrliche Form der Einwirkung der Kirche auf die Gesellschaft sein; er ist eben selbst in besonderer Weise ein Stück Gesellschaft in der Kirche. Im II. Vatikanischen Konzil hat er, vor allem im Dekret über das Laienapostolat, eine starke Ermutigung und Vertiefung seiner theologischen Begründung erfahren.

4. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken — Katholikentage

Der deutsche Verbandskatholizismus als Träger des Weltbezugs der Kirche ist eng verbunden mit dem Zentralkomitee. Aus dem ersten Katholikentag (Mainz 1846) hervorgegangen, hat es die Entwicklung des Verbandskatholizismus maßgeblich beeinflusst, war teilweise sein Sprachrohr, verstand sich als seine „Generalversammlung“. In der ersten Nachkriegszeit schien diese Verbindung zunächst gefährdet, behauptete sich dann aber, zumal, als zwischen 1952 und 1954 das ursprüngliche Zentralkomitee der Katholikentage sich in das heutige „Zentralkomitee der deutschen Katholiken“ verwandelte. Seit dieser Zeit versteht es sich nicht mehr bloß als Arbeitsge-

meinschaft von Persönlichkeiten, die die freien Kräfte des katholischen Apostolates — im Unterschied zum hierarchischen — in der Mitverantwortung für die Sendung der Kirche sammeln, sondern als Arbeitsgemeinschaft derer, die dem Laientum der Kirche zugehören und deren Apostolat darum besonders dem Weltauftrag der Kirche zugeordnet ist. Hierarchisch anerkannt und der Hierarchie durch einen Bischöflichen Assistenten verbunden, trifft es seine Entscheidungen in eigener Verantwortung. Sein Präsidium besteht aus fünf Laien; sein Geschäftsführender Ausschuß (von der Vollversammlung gewählte Laien und Geistliche) erledigt die regelmäßig anfallende Arbeit. Die Mitglieder des ZdK sind 66 Vertreter der katholischen Laienarbeit aus den Bistümern und 66 aus den Verbänden; sie repräsentieren so ein hohes Maß katholischer gesellschaftsbezogener Arbeit. Hinzu kommen etwa 25 von ihnen selbst hinzugewählte Persönlichkeiten, die ebenfalls größtenteils den verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Bereichen, in denen die Kirche tätig ist, zugeordnet sind. Die Stellungnahmen des Zentralkomitees werden teilweise in den Sachreferaten seines Generalsekretariats in Bonn-Bad Godesberg sowie in Kommissionen (zusammengesetzt aus Mitgliedern des Zentralkomitees und Beratern aus etwa neun Sachbereichen) vorbereitet. — Das Zentralkomitee arbeitet zusammen mit dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und dem Kommissariat der Deutschen Bischöfe, ferner mit vergleichbaren zentralen katholischen Gremien in Europa und im Päpstlichen Staatssekretariat. Seine Stellungnahmen zu Fragen unseres kirchlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Lebens drücken umfassend, aber ohne Exklusivität oder Monopolanspruch den staats- und gesellschaftsbezogenen Willen der in ihren Institutionen repräsentierten deutschen Katholiken aus. Das Zentralkomitee wählt seit der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer 1965 zwölf Mitglieder der „Gemeinsamen Konferenz“, zu der die Bischofskonferenz ebenfalls zwölf Vertreter entsendet. Sie besprechen die gemeinsamen Anliegen der Kirche in Deutschland, auch die ihres Wirkens in Staat und Gesellschaft.

Der alle vier Jahre stattfindende *Deutsche Katholikentag* dient der öffentlichen Aussprache und Aussage über das Wollen der deutschen Katholiken in Kirche, Staat und Gesellschaft. Er steht in Fühlungnahme mit dem Evangelischen Kirchentag und greift auch in Zusammenarbeit mit diesem in Arbeitstagungen Fragen auf, die z. B. den Sozialen Wohnungsbau, Ehe und Familie und die Entwicklungsarbeit der Kirchen betreffen. Geschichte und Ablauf der

Katholikentage sind darum Brennpunkte des Willens zur Erfüllung des Weltauftrags der Katholiken. In einigen anderen Ländern hat ihre Arbeit Entsprechungen angeregt, z. B. in Österreich und jüngst auch in Italien.

5. Kirchenamtliche Strukturen im Dienst des Wirkens der Kirche in Staat und Gesellschaft

Nicht nur die Laien, Glieder der Kirche in ihrem Dienst an der Welt, sondern auch das hierarchische Amt hat Zeugnis zu geben von seiner Einstellung zu Gesellschaft und Staat aus dem Blickwinkel christlichen Verständnisses sowie seiner Einschätzung der staatlichen Gewalt in ihrer Hinordnung auf den Menschen. „Du hättest keine Gewalt“, wird von Jesus dem Vertreter oberster staatlicher Gewalt gesagt, „wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre“. Daran muß — in immer wieder neuen zeitentsprechenden Variationen — die Autorität in der Kirche alle Autorität in Staat und Gesellschaft erinnern.

Das setzt die ständige Begegnung von kirchlicher Führungsverantwortung mit staatlicher und gesellschaftlicher voraus. Aber ihre Struktur wandelt sich mit den Veränderungen in Staat und Gesellschaft. Der Kontakt von kirchlichem Amt und staatlichem Amt in Staat und Gesellschaft vollzog sich konkret vor allem auf drei Stufen: auf der Stufe des Papsttums, im Land vor allem durch die Nuntiatoren; durch die Bischöfe und die Verlautbarungen ihrer Konferenzen; im Dienste der Priester im Rahmen ihres seelsorgerischen Amtes.

Die *Nuntiatoren* sind geblieben. Ihre Stellung ist konkordatsrechtlich bei uns anerkannt; die Konkordate selbst sind verfassungsrechtlich bestätigt. Partner des Heiligen Stuhles sind Bund und Länder. Die Konkordatsmaterien umgreifen auch politische Fragen, wie z. B. das Verhältnis der Bundesregierung zum Heiligen Stuhl, das Besetzungsrecht der Bistümer, ihre Grenzziehung, das Verhältnis von Staat und Kirche, das Recht der kirchlichen Verbände. Besonders wichtig ist der Einfluß der Kirche auf die Schule (Gewährleistung des Elternrechts, freie Schulen, Religionsunterricht in der Schule).

Die *Deutsche Bischofskonferenz* besitzt verschiedene Zentralstellen, die Gesellschaft und Staat verbunden sind (pastoral-weltkirchliche Aufgaben, Bildung, Medien). Dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz sind mehrere entsprechende bischöfliche Haupt- und Arbeitsstellen zugeordnet, die sowohl zu dem jeweiligen Sachbereich Kontakt haben wie

auch zu politischen Stellen, die für die Ordnung und Förderung des gleichen Bereichs zuständig sind. Durch persönliche Kontakte mit führenden Männern und Instanzen nehmen die Bischöfe zu den Auftrag der Kirche berührenden Frage Stellung, z. B. durch Hirtenbriefen und Erklärungen.

Trat im Vergleich zur Weimarer Zeit die unmittelbare Tätigkeit von „politischen Prälaten“ in der Bundesrepublik zurück — durch sie gab es eine umfassende Information der Bischöfe über politische und soziale Fragen —, so sind an ihre Stelle auf Bundesebene und in den meisten Ländern Kommissariate der Bischöfe als Kontaktstellen zu den Parlamenten und Regierungsstellen getreten. Durch unmittelbare Kontakte mit Regierung und politischer Parteien nehmen sie Einfluß sowohl auf die Gesetzgebung als auch allgemein auf politische Entscheidungen. Expertenkommissionen unterstützen sie dabei. Sie stehen gleichzeitig mit entsprechenden Stellen der evangelischen Kirche in Kontakt und veröffentlichen zu umstrittenen Fragen Stellungnahmen aus kirchlicher Sicht.

6. Das II. Vatikanische Konzil und die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland

Auf die Entwicklung des kirchlichen Einsatzes in Staat und Gesellschaft hat kein Ereignis einen so tiefgehenden Einfluß ausgeübt wie das *II. Vatikanische Konzil* (1961—1965). Liegt auch sein Schwerpunkt mehr in Fragen der kirchlichen Lehre und Seelsorge, so gab es doch auch erneuernde Impulse für die kirchliche Arbeit in Staat und Gesellschaft. Es betont den Weltauftrag der Kirche und spricht in diesem Zusammenhang besonders die katholischen Laien und ihre eigene Verantwortung an (*Pastoralkonstitution Gaudium et Spes*; *Laiendekret*). Ein Dekret ist den Medien gewidmet, eine Deklaration dem Erziehungswesen. Bei der Bildung des Klerus und der Ordensleute wird die Befähigung zu der ihrer Stellung in der Kirche entsprechenden Arbeit des Weltbezugs immer wieder betont. Für die Zusammenarbeit mit Nichtkatholiken sind die Dekrete über den Ökumenismus, die Ostkirchen und die nichtchristlichen Religionen vertiefte und ergänzte Grundlage. Von besonderer Bedeutung ist hier die Erklärung zur Religionsfreiheit. Von den durch das Konzil angeregten Institutionen haben besonders die Bischofssynode und der Weltlaienrat mit der Kommission für „Gerechtigkeit und Frieden“ eine weltweite, auch in der Bundesrepublik ausgewiesene Bedeutung.

Konkretisiert und entsprechend der deutschen Situation weitergeführt wurden die Anregungen des Konzils durch die von 1971 bis 1975 in Würzburg tagende Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Zwar widmet sich nur ein von einer Kommission erarbeitetes und von dem Präsidium veröffentlichtes Arbeitspapier den „Aufgaben der Kirche in Staat und Gesellschaft“, aber eine Reihe von Beschlüssen bezieht sich unmittelbar auch auf die konkretisierende Erfüllung dieser Aufgaben, so die Beschlüsse über „Unsere Hoffnung“, über „Die kirchliche Jugendarbeit“, über „Kirche und Arbeiter“, über „Kirche und ausländische Arbeitnehmer“, über „Schwerpunkte kirchlicher Arbeit im Bildungsbereich“, über den „Beitrag der Kirche der Bundesrepu-

blik für Entwicklung und Frieden“, über „missionarische Dienste an der Welt“. Zu nennen sind noch ein dem publizistischen Bereich gewidmetes Arbeitspapier sowie das über „Die Kirche vor der Not der Gegenwart“.

In *Bistümern und Verbänden* geht die Durchführung dieser Beschlüsse weiter. Hierzu wurden — für die innere Struktur der Bistümer und der kirchlichen Dienste sowie für die Mitverantwortung aller Glieder des Gottesvolkes — wichtige Rahmenordnungen geschaffen. Wir erhoffen von ihnen in den kommenden Jahrzehnten Hilfe für die Einflußnahme der Kirche in allen Bereichen der Gesellschaft. Für die Erfüllung dieser Hoffnungen ist nichts wichtiger als die Erneuerung der charismatischen und spirituellen Kräfte in ihr.

III. Einige Einzelfelder der Präsenz und Wirksamkeit der Kirche in Staat und Gesellschaft

1. Ehe und Familie

Gehören auch Ehe und Familie zunächst zum menschlichen Privatbereich und hat auch die Kirche in ihrer Arbeit diese Autonomie und Priorität der Familie in der Gesellschaft und ihr gegenüber immer besonders betont, so muß dieses Feld doch im Zusammenhang unserer Arbeit über Präsenz und Wirksamkeit der Kirche in Gesellschaft und Staat besonders betrachtet werden. Die Familie ist in ihrem Recht ursprünglicher als der Staat, bedarf aber zur Entfaltung der in ihr liegenden — vor allem auch sozialen — Kräfte des staatlichen Schutzes und der staatlichen Förderung. Die Kirche legt deshalb nicht nur auf ihre Arbeit in und für die Familie besonderes Gewicht, sondern tut dies auch für die Stellung der Familie in Gesellschaft und Staat.

So hat die Kirche sich schon seit den ersten Wochen der Nachkriegszeit besonders um die Familie gekümmert. Sie hat sich dafür eingesetzt, daß ihre *Stellung in den Verfassungen* von Bund und Ländern gestärkt wurde. Es ging ihr dabei besonders um den Schutz des ungeborenen Kindes, die Sicherung der Institution Ehe und Familie, um die Verbesserung der Stellung der Frau und Mutter, auch der des nichtehelichen Kindes in Gesetzgebung und caritativen Diensten, um die Gewährleistung des Elternrechtes, besonders im Schul- und Jugendhilferecht. Zwei flankierende Hilfen hat sie in den fünfziger Jahren mit aufbauen helfen: den Familienlastenausgleich und den sozialen Wohnungsbau. Gerade die Zerstörung von acht Millionen Wohnungen

durch den Krieg war der Anlaß zu einem in den Bistümern geschaffenen Wohnungsbauwerk, das sehr stark die Eigeninitiative ansprach. Nikolaus Ehlen und sein Schüler Paul Lücke haben Hervorragendes in diesem Bereich getan. Die Katholikentage von Bochum (1949) und Fulda (1954) unterstützten das Werk, an dessen Durchführung auch der Verbandskatholizismus entscheidenden Anteil hatte (Ostvertriebenenverbände, Kolpingsfamilie). Sie haben — zusammen mit der Caritas — ein reichgegliedertes Programm der Mütter- und Kindererholung durchgeführt und sich an der Errichtung von Kinderdörfern beteiligt. Die Caritas betonte in ihrer Arbeit die Bedeutung des Familienprinzips in der Beratung, Hilfe und Fürsorge und suchte auch die Heimarbeit an ihm zu orientieren.

Beim Ausbau des Familienrechts war die Kirche mitbeteiligt. Hier kam es ihr vor allem darauf an, bei der Verwirklichung der Gleichberechtigung von Mann und Frau das Abgleiten in die Nivellierung der Geschlechter und den Verlust der Autonomie der Familie gegenüber Ausweitungen staatlicher Eingriffsmöglichkeiten zu vermeiden. Widerstand leistete sie gegen die Abwertung der Hausfrauenarbeit und den Zwang von Müttern mit Kleinkindern zur außerhäuslichen Berufstätigkeit. Bei der Reform des Nichteelichen- und Adoptionsrechts stellte sie ihre bei der Sozialarbeit gemachten Erfahrungen zur Verfügung und baute das zahlenmäßig in der Bundesrepublik stärkste Angebot von Ehe-, Familien- und Erziehungsberatung aus. Die durch die Änderung des Strafrechts zum § 218 StGB

notwendig gewordene Beratung für Frauen in Konfliktsituationen und die durch die Reform des Ehescheidungsrechtes nötige Erweiterung der Eheberatung machen eine erneute Vergrößerung und Verdichtung des Beratungsnetzes erforderlich.

Der Familienbund der deutschen Katholiken, eng verbunden mit den Elternvereinigungen, zusammenarbeitend mit dem entsprechenden evangelischen Familienbund und dem interkonfessionellen Verband, setzt sich für den weiteren Ausbau der wirtschaftlichen Förderung der Familien ein, denen ein sozialer Abstieg nach der Geburt des zweiten Kindes droht. Die rückläufige Entwicklung der Bevölkerungsbewegung in letzter Zeit veranlaßt auch die Kirche, mit zu überlegen, wie in den nächsten Jahrzehnten drohende negative Auswirkungen verhindert werden können. Dazu bedarf die Familienpolitik der staatlichen Förderung. Aber auch die Wirtschaft muß familienfreundlicher werden, z. B. durch Schaffung von mehr Plätzen für Halbtagsarbeit von Frauen. Die Kirche sucht hier das Bewußtsein für die nötigen Schritte zu wecken.

2. Jugend und Alter

Der Bund der deutschen Katholischen Jugend vereint in sich sowohl die Jugendarbeit in den Gemeinden wie in den Gliederungen (KJG) der berufsbezogenen Verbände (Jungkolping, Landjugend, Katholische Studierende Jugend u. a.). Auch die Studentische Arbeit ist in sie einbezogen. In der ersten Nachkriegszeit ließen die in der Weimarer Zeit starken Einflüsse der Jugendbewegung nach; dafür wirkten sich die Anregungen des in Belgien und Frankreich entwickelten Typs sozialaktiver Arbeit stärker aus (Christliche Arbeiterjugend, Katholische studierende Jugend, Landvolkjugend). Jugendbewegte Elemente bewahrten vor allem die St. Georgs-Pfadfinder. Die katholische Sportjugendorganisation (DJK) setzt sich ein für Breitensport, Schulsport, Sport mit Behinderten, Sport in der Gefängnisfürsorge; sie hat mehr als 300 000 Mitglieder und erwarb im Kreis der gesamten Sportbewegung Deutschlands eine anerkannte Stellung.

Die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer hat einen Beschluß über „kirchliche Jugendarbeit“ veröffentlicht, der, die Erfahrungen der Arbeit der letzten Jahre auswertend, Orientierungen für diese gibt. Der Beschluß betont vor allem die Verbesserung des personellen Angebotes vor dem Sachangebot (Heimen, Veranstaltungen, Programmen). Das

letztere hat dem ersten zu dienen; nach wie vor will die Jugend Mitträger der Arbeit sein, nicht bloßes Objekt. Andererseits ist die Jugend offen für die Zusammenarbeit mit Erwachsenen. Der Gruppenarbeit stehen heute wertvolle Erfahrungen der Gruppenpsychologie zur Verfügung.

Mit dem Wachsen der durchschnittlichen Lebenserwartung und infolge der vom Gesetzgeber gegebenen Möglichkeit des vorgezogenen Rentenalters mit vorzeitigem Ausscheiden aus dem Erwerbsleben ist für die Kirche eine Ausweitung des Arbeitsfeldes der Hilfe für die alten Menschen verbunden.

Andererseits sind viele alte Menschen durchaus zu Selbsthilfe fähig und bereit, in der kirchlichen Gemeinde zu helfen. Formen der Begegnung helfen die Einsamkeit und das Gefühl, überflüssig zu sein, zu überwinden. Ein hoher Prozentsatz alter Menschen lebt in Alten- und Pflegeheimen. In der Kirche gibt es an die 1 500 Altenheime mit über 60 000 Plätzen. Der Bedarf an Heimen wie an Pflegekräften wächst. Die Orden finden in ihnen eine neue Betätigung. Wichtig ist der Kontakt mit der jüngeren Generation. Die stärkere Öffnung vieler für religiöse Fragen gibt der Kirche besondere Möglichkeiten. Sowohl sozialpolitisch wie sozialkaritativ wachsen die Erwartungen an den kirchlichen Einsatz.

3. Die sozialkaritativen Dienste und die sozialpolitische Tätigkeit der Kirche

Im Arbeitspapier „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche“ der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer gibt es eine Statistik aus dem Jahr 1973, die sich allein mit dem Wirken des deutschen Caritasverbandes beschäftigt. Dort wird berichtet,

„daß mehr als eine Million Menschen täglich in über 14 000 Heimen, Krankenhäusern, Kindergärten, Tagesstätten und Sonderschulen betreut werden;

daß allein von Schwerstbehinderten unter denen, die durch geistige, seelische oder körperliche Schäden behindert sind, ca. 40 000 Menschen in besonderen Einrichtungen gefördert werden;

daß es für Familien, die besonderen Belastungen ausgesetzt sind, ca. 130 Ehe- und Familienberatungsstellen gibt, ca. 600 Familienpflegestationen sowie 300 Dorfhelferinnenstationen; daß es ca. 400 Kur- und Ferienheime gibt sowie Tageseinrichtungen mit über 10 000 Plätzen für Kinder, Mütter, alte Menschen und ganze Familien;

daß für eine nicht zu zählende Zahl von gefährdeten Menschen, die ausbrechen oder zugrunde zu gehen drohen, Fachleute und Helfergruppen zur Verfügung stehen;

daß Aussiedlern aus Ost- und Südosteuropa, ausländischen Arbeitnehmern und vielen weiteren geholfen wird — auch solchen, die durch Überschwemmung, Dürreperioden, Erdbeben und Kriegseinwirkungen Hab und Gut verlieren;

daß 234 574 Frauen und Männer, darunter 46 934 Ordensleute, die Caritasarbeit zu ihrem Lebensberuf gemacht haben;

daß 500 000 freiwillige Helfer diese Dienste unterstützen.“

Könnte der Staat nicht alles dies heute mit seinen Wohlfahrtseinrichtungen tun? Gewiß, die Entwicklung des Prinzips der Sozialstaatlichkeit hat dazu geführt, daß heute vielen geholfen wird, denen früher nicht geholfen wurde. Aber Recht auf Hilfe ist noch nicht die Hilfe selbst. Die meisten Hilfsbedürftigen brauchen vor allem den Menschen, der hilft. Allzu viele fallen noch durch die Maschen des perfektionierten öffentlichen Wohlfahrtsnetzes, stoßen sich an der Kälte und Unpersönlichkeit seines Bürokratismus, seiner Abstraktheit, die im Menschen vieles von dem ausklammert, was seine Not ausmacht oder noch größer macht. Und es gibt sehr viele, denen die Not nicht „abgenommen werden kann“, die nur jemanden brauchen, der mit ihnen die Not trägt. Es ist eine Erfahrung, daß dazu eine Motivierung nötig ist, die aus tieferen Beweggründen stammt als die öffentlich angeregte. Gewiß kann der Christ sich auch außerhalb der kirchlichen Organisationen engagieren. Gewiß hat auch in diesen die Organisation, die unumgänglich ist, wenn wirksam und nachhaltig geholfen werden soll, ihre Grenzen und Schattenseiten, aber sie sind und bleiben unentbehrlich.

Doch die Unentbehrlichkeit dieses Einsatzes ist zugleich verbunden mit der Einsicht, daß notwendige Hilfe sinnlos wird, wenn sie nicht verknüpft ist mit dem Willen, nicht nur Symptome der Not zu kurieren, sondern zugleich ihre Ursachen anzugehen. Oft sind es verkehrte soziale Strukturen, eine unausgeglichene Verteilung der Güter und Lasten in der Welt, sozial nicht verantwortbare Unterschiede unter den menschlichen Gruppen, Mängel des Rechtes, Härten und Lücken des Gesetzes, die sichtbar zu machen Aufgabe der Kirche ist neben unverzüglicher Hilfe da, wo Not nicht warten kann. Sonst weckt ihre Hilfe den Verdacht, sie bewirke, daß Not durch Hilfe zementiert werde.

Es ist sinnvoll, *Caritas und Sozialpolitik* zu unterscheiden: sie sind aber auch in der Kirche nicht zu trennen. So sehen wir, daß die Caritas einerseits an der Beratung der Gesetzgebung mitwirkt, andererseits durch ihre sozialpolitischen Aktivitäten dafür sorgt, daß gesellschaftspolitische Frei-Räume erkämpft werden. Wir spüren das heute beim Problem des Ehescheidungsfolgenrechts, der Neuordnung der Personensorge, der Gestaltung des Ausländerrechts, des Krankenhausfinanzierungsrechtes. An wenigen Stellen sind Kirche, Staat und Gesellschaft so aufeinander angewiesen wie im Bereich sozialer Hilfen, sind abstrakte Entwürfe einer Trennung von Kirche, Staat und Gesellschaft leichter als lebensfremd zu belegen als hier.

Die Zusammenfassung der großen Wohlfahrtsverbände in unserem Recht und ihre Ausstattung mit öffentlicher Rechtsstellung ist bereits eine organisatorische Hilfe zur Kooperation. Es mußte für die Kirche ein weiteres dazukommen: der Ausbau ihrer Verbindung nicht nur mit dem Staat, sondern auch mit anderen Großorganisationen unserer Gesellschaft, z. B. mit den Gewerkschaften und ähnlichen Interessenvertretungen ebenso wie mit den Institutionen der sozialen Sicherheit. Es ist verständlich, daß die Kirche zunächst einverstanden war mit der Nichtwiederkehr christlicher Gewerkschaften nach dem Krieg. Ihre Mitoption für die Einheitsgewerkschaften, die am Anfang wohl politisch bedingt war, auch wohl im Interesse der Arbeitnehmer lag, hat sie Anfang der fünfziger Jahre — ohne viel Glück — zu revidieren versucht. So ist die Kirche zwar in gutem Kontakt mit dem Staat geblieben, hat jedoch den nicht weniger wichtigen Kontakt zu den Gewerkschaften zu wenig gepflegt. Gleiches wäre im Hinblick auf die Verbindung zu anderen Institutionen zu sagen. Auch ihre eigenen sozial- und arbeitsrechtlichen Strukturen sind nicht hinreichend genug entwickelt worden: durch sie hätte sie gesellschaftliche Modellarbeit im umfassenden Sinn leisten können. Die Synode hat das moniert.

Das bedeutet nicht, daß die Sozialarbeit der Kirche ohne Einfluß geblieben wäre. Positive Beispiele sind die Reform der Sozialleistungen und neue Motive in der Eigentumspolitik (Investivlohn).

Auch neue Formen der kirchlichen Sozialarbeit könnten, ähnlich wie im 19. Jahrhundert das Krankenhaus oder um die Jahrhundertwende Institutionen der Fürsorge, neu entwickelt werden. Dabei ist z. B. an die Sozialstation in den Gemeinden und Pfarrverbänden zu denken. Behutsam wäre zu sondieren, wo

ökumenische Trägerschaften in der Sozialarbeit in Frage kommen. Die konfessionelle Sozialarbeit an der Ruhr war jahrelang kein schlechtes Modell.

Eine einzigartige Ausweitung hat die Verbindung von sozialem Engagement und caritativem Dienst — auch in Zusammenarbeit mit evangelisch-diakonischer Arbeit — weltweit in den Hilfswerken der Entwicklungsarbeit gewonnen, vor allem in den Werken von „Misereor“, „Adveniat“ und „Missio“. Sie führten zu einer Stützung und Förderung des Bewußtseins für die Bedeutung der Entwicklungshilfe und zu einem entsprechenden Zusammenwirken mit staatlicher Entwicklungshilfe. In der Nachkriegszeit kooperierten sie mit weltweiten Institutionen der internationalen Caritas sowie der Päpstlichen Kommission für „Gerechtigkeit und Frieden“. Sie sind mit einer Intensivierung der kirchlichen Friedensarbeit verbunden, in Deutschland vor allem auch mit der Verbesserung der Beziehungen zu den osteuropäischen Kirchen (Polen), und unterstützen auch die Mitarbeit der deutschen Katholiken im Ausbau der Kooperation in der Völkergemeinschaft (Sorge für die Dritte Welt: Lateinamerika, Afrika und Asien). Hier vollzieht sich ein Teil der Auseinandersetzung mit dem Kommunismus als expansiver Weltmacht, die nicht auf Gewalt verzichten will.

4. Schwerpunkte der kirchlichen Arbeit im Bildungswesen und in den Medien

In dem Beschluß der Gemeinsamen Synode über „Schwerpunkte kirchlicher Arbeit im Bildungswesen“ werden sechs Schwerpunkte genannt, die, wenn auch von unterschiedlichem Gewicht in Tradition und Gegenwart, neben dem caritativen-sozialen Bereich das zweite Hauptwirkungsfeld der Kirche in der Gesellschaft umschreiben. Auch hier ist in vielem die Kirche dem Staat zuvorgekommen und hat Pionierarbeit geleistet. Zu nennen ist etwa die Arbeit im Kindergarten, in Schule und Hochschule sowie die Behindertenpädagogik. Ebenso ist ihr Beitrag zur Erwachsenenbildung älter als der staatliche.

Die zunehmende Bedeutung einer differenzierten Bildungsbemühung vom Gemeinwohl her hat ein wachsendes Gewicht der öffentlichen Träger in der Gestaltung des Bildungswesens nach sich gezogen.

Bei der Kirche steht die Bemühung um die Gestaltung des Schulwesens an vorderster Stelle. Sie wird bestimmt durch die Sorge um die Gewährleistung des Elternrechtes und

durch das Interesse an der schulischen Religionserziehung (Sicherung der Konfessionsschule). Diesem Ziel diente ihr Kampf um die Schulartikel in den Verfassungen und das Streben um die Wahrung ihres durch die Konkordate mitgeschaffenen, durch den Nationalsozialismus angeschlagenen Besitzstandes. Dieser umfaßt: Elternrecht, Gewährleistung der Option der konfessionellen Schule, Gewährleistung des Religionsunterrichtes an den allgemeinbildenden Schulen (unter Wahrung der Toleranz), Gewährleistung der freien Schule (Privatschule) sowie Gewährleistung der katholischen Lehrerbildung. Die rechtliche Sicherung von alledem war in den einzelnen Ländern, bei denen die Schulhoheit liegt, nicht vollständig zu erzielen.

Der Ansatz der Schularbeit der Kirche nach 1945 stand im Zeichen der Wiedergutmachung nationalsozialistischen Unrechts (Wiedereinrichtung der Konfessionsschulen). Die zunächst erreichten Erfolge stellten sich im Laufe der Zeit als problematisch heraus: Die zunehmende konfessionelle Mischung der Bevölkerung, die pädagogische Notwendigkeit des Ausbaus größerer Schuleinheiten, die Annäherung der Lehrerausbildung an die Hochschulausbildung, unterschiedliche Einstellung in den christlichen Kirchen zu Schulfragen und anderes begründeten das Zurücktreten des konfessionellen Prinzips in Schule und Lehrerausbildung sowie das Zunehmen der Einheitsschule in den sechziger Jahren. Zwar war auf dem Katholikentag in Fulda 1954 ein Versuch zu einem breiteren Experiment der freien katholischen Schule in der Diaspora diskutiert worden, hatte sich aber nicht durchsetzen können. Zu stark erwies sich auch bei den Katholiken die Kraft eines gewissen staatlichen Schulmonopols.

Wenn wir heute noch etwa 600 allgemeinbildende und 500 berufsbildende Schulen in katholischer Trägerschaft haben, dann geht es in ihnen nicht um ein bloßes Prinzip. Angesichts der nicht selten in die öffentlichen Schulen eindringenden ideologischen Belastung im Widerspruch zu Religionsfreiheit und Elternrecht stellen sie eine gleichrangige Alternative zu diesen dar, die nicht auf Privilegierungen wirtschaftlich bessergestellter Eltern beruht. Sie haben die Möglichkeit, auch ein inhaltlich vom katholischen Menschenbild — das auch Gewissensfreiheit und Toleranz einschließt — deutlicher geprägtes Erziehungsziel zu vermitteln. Ob diese Chance bei der weiteren Entwicklung unseres Schulwesens im Zusammenhang mit der Bevölkerungsentwicklung zu halten ist, muß die Zukunft zeigen.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß in der katholischen Arbeit für die Schule neben den Gymnasien, vor allem den humanistischen, die Berufsschule zu kurz gekommen ist. Der Fehler wird zugegeben, und Vorschläge zur Behebung werden gemacht. Bedauerlich ist, daß dies vielfach zu sehr in Verbindung mit der Problematik des Numerus clausus an den Hochschulen und der Arbeitsplatzsicherung gesehen wird: Auch die zu starke Bindung an vordergründige Wirtschaftsinteressen darf nicht überhand nehmen.

Mit der Kleinkinderpädagogik hat die Kirche vor allem ein soziales Problem aufgegriffen. Die katholische Kirche unterhält in der Bundesrepublik über 5 000 Kindergärten, das sind etwa 40 % der Gesamtzahl. Je stärker sich die eigentliche pädagogische Fragestellung herausstellt — stärkere Zuordnung zur Familie oder stärkere Zuordnung zur Schule —, um so mehr werden auch andere Aspekte deutlich: die Auswirkung des Geburtenrückgangs, das Problem der Ausländerkinder. Sie zwingen dazu, die Pädagogik des Kleinkindes neu zu überdenken. Störend wirkt sich bei den kirchlich getragenen Kindergärten der Rückgang der Schwesternberufe aus. Er läßt sich durch das stärkere Berufsangebot von katholischen Laien nur teilweise ausgleichen.

Auch auf die Entwicklung der Hochschulen und Universitäten kann die Kirche im Rahmen ihrer begrenzten Möglichkeiten einwirken. Sie ist präsent in theologischen Fakultäten, kirchlichen Hochschulen und von ihr getragenen Fachhochschulen. Hier kann sie neben ihrem primären Ziel der ideologiefreien Erforschung der Wahrheit durch Schaffung menschenwürdiger Studien- und Prüfungsbedingungen und Ermöglichung des Zugangs von Kindern aus allen sozialen Schichten zur Hochschule einen Beitrag zur sozialen Gerechtigkeit leisten. Die Kirche hat einen Teil ihres Defizits an akademisch ausgebildeten Bürgern ausgleichen und — nicht zuletzt durch die Tätigkeit der Görresgesellschaft — ihren Beitrag zu Forschung und Lehre erhöhen können. Die Arbeit in der Hochschulgemeinde geriet dabei zeitweise in eine Krise, von der sie sich nicht ganz erholt hat. Wichtig ist ihre ökumenische Zusammenarbeit und die Pflege des studentischen Gemeinschaftslebens — fern von jeder einseitigen Politisierung.

Mit der Zunahme der *Erwachsenenbildung/Weiterbildung* in der Bundesrepublik in der Nachkriegszeit ist auch der katholische Beitrag erheblich gewachsen. Er wird geleistet auf der Ebene der Gemeinden und Ge-

meindeverbände sowie durch Verbände und andere kirchliche Institutionen. Inhaltlich umfaßt er u. a. Ehe- und Familienbildung, allgemeine Ziele der Erwachsenenbildung sowie soziale und politische Bildung. Arbeitsgemeinschaften auf diözesaner und überdiözesaner Ebene bemühen sich um Kooperation. Besonders wirksam ist die Weiterbildungsarbeit der Akademien. Viele von ihnen stehen in katholischer Trägerschaft, öffnen sich aber in ihrem Programm auch allgemeinen Themen und nichtkatholischen Teilnehmern. Verschiedenenorts besteht eine gute Zusammenarbeit mit entsprechenden evangelischen und öffentlichen Einrichtungen. Die innere Strukturierung und das Zusammenwirken aller läßt noch Wünsche offen. Angesichts der Gefahr einer illegitimen Bevorzugung öffentlicher oder interkonfessioneller Träger bemühen sich die katholischen Einrichtungen um Gleichrangigkeit mit anderen Trägern und Gleichstellung bei der Förderung durch Bund, Länder und kommunale Gebietskörperschaften.

Für die Beteiligung der Kirche im Bildungswesen wichtig ist die Mitgestaltung der Medien. Die Kirchen haben ein vitales Interesse an einer Beteiligung an den Massenmedien. Ein Dekret des II. Vatikanischen Konzils weist auf ihre Bedeutung hin. Sie ergibt sich einmal aus der Rolle, welche die Medien für die Kirche im Hinblick auf das Ermöglichen der Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst haben können. Die Kirchen müssen aber auch daran interessiert sein, „die Allgemeinheit über wichtige Vorgänge des kirchlichen Lebens und erst recht über die kirchlichen Auffassungen zu wichtigen Problemen des gesellschaftlichen und politischen Lebens zu unterrichten. Wenn es richtig ist, daß im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts die Integration der kontinentalen europäischen Gesellschaften zu einem guten Teil von dem Zustand ihrer Information abhängig ist, so gilt das selbstverständlich auch von den großen Gruppierungen innerhalb dieser Gesellschaften, und damit auch für die Kirchen“ (vgl.: Roman Herzog, *Kirche und Massenmedien*, in: *Handbuch des Staatskirchenrechtes der Bundesrepublik Deutschland*, herausgegeben von Ernst Friesenhahn und Ulrich Scheuner in Verbindung mit Josef Listl SJ, Berlin 1975). Auch die Beteiligung der Kirchen am Meinungsbildungsprozeß in der Gesellschaft selbst verlangt diese Information der Allgemeinheit über die Medien.

Für den Bereich des Presse- und Filmwesens folgen die Kirchen den üblichen Formen der Einflußnahme: Bestellung von Pressereferen-

ten, Spitzengespräche mit Verlegern und Chefredakteuren, Betrieb kirchlicher Presseedienste usw., oder sie treten selbst als Verleger, Herausgeber oder Filmunternehmer auf. Es war für die Kirchen beim Aufbau des Zeitungswesens in der Bundesrepublik in der ersten Nachkriegszeit nicht leicht, eine eigene katholische Presse aufzubauen, doch gelang es katholischen Mitarbeitern in großen Tageszeitungen, eine beachtliche Präsenz und Repräsentanz katholischen Gedankengutes in die Presse einzubringen. Das ist bis heute so geblieben. Die Kirchenpresse im engeren Sinn (Kirchenzeitungen) ist zahlenmäßig groß, erreicht aber nicht eine adäquate Information der Öffentlichkeit über das katholische Denken zu den brennenden Fragen der Zeit. Der Versuch, eine auf breiter Ebene wirksame Wochenzeitung („Publik“) zu „institutionalisieren“, mißlang aus mehreren Gründen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann; der „Rheinische Merkur“ ist ein beachtlicher, aber nicht ausreichender Ersatz, und die „Deutsche Tagespost“ deckt nicht alle Bedürfnisse einer umfassenden Information. Besser als auf dem Zeitungssektor ging es mit der Zeitschriftenpresse. Von Fachpublikationen abgesehen, wurde hier eine gute Qualität erreicht (z. B. „Stimmen der Zeit“, „Herder-Korrespondenz“, „Frankfurter Hefte“, „Dokumente“). Nach anfänglichen Schwierigkeiten gelang auch die Einrichtung und der Ausbau der „Katholischen Nachrichtenagentur“.

Im Bereich des Hörfunks und Fernsehens hat die Kirche wertvolle Sendemöglichkeiten erhalten. Außerdem besitzt sie in diesen Medien das Recht, Mitglieder in die Aufsichtsgremien entsenden zu können. Im übrigen läßt die Deutsche Bischofskonferenz durch Projektgruppen Vorschläge für die rechtliche Form der Beteiligung der Kirche an den von verschiedenen Bundesländern geplanten Kabelfernsehpilotprojekten und die Art der Ausfüllung des Programms erarbeiten.

Die Kirche ist in der Bundesrepublik nicht unmittelbar als solche präsent in den Strukturen und Aktivitäten der politischen Parteien. Es

gibt in ihnen — im Unterschied etwa zum Evangelischen Arbeitskreis in der CDU — z. B. keine ihr unmittelbar zugeordnete Institution. Es wäre verkehrt, daraus zu schließen, sie stünde in einer Äquidistanz zu den in der Bundesrepublik tätigen politischen Parteien. Die Nähe oder Distanz der Programme und der Wirksamkeit dieser Parteien zum Wollen der Kirche, das sich aus ihrem Selbstverständnis ergibt, bestimmt vielmehr über das konkrete unterschiedliche Verhältnis zu ihnen. Das „Christliche“ in ihr selbst vermag dabei entscheidend beizutragen zum Verständnis des „Christlichen“ da, wo es das Parteiprogramm spezifiziert, wenn es etwa gilt, gemeinsame Grundwerte im Wollen aller demokratischen Parteien bewußt zu erhalten, die den Lebensprozeß unseres Staates bestimmen.

Das gilt auch besonders im Hinblick auf zwei Dimensionen, die in zunehmendem Maße unsere Staatlichkeit und die Ordnung unseres gesellschaftlichen Lebens in Zukunft prägen werden. Die erste Dimension ist die europäische. Im Zusammenwirken von Bischofskonferenzen nicht nur im westlichen, sondern im gesamten Europa, der katholischen Institutionen und Organisationen in der Bundesrepublik mit denen anderer europäischer Länder formieren sich hier neue Gehalte des Zueinanders von Kirche, Staat und Gesellschaft, die nicht nur in die gemeinsame europäische Zukunft eingebracht werden, sondern die auch wieder zurückwirken auf die Gestalt der Kirche in Deutschland.

In noch umfassenderem Maße gilt das — angesichts der zunehmenden Einheit der Welt — von der Interaktion der Kirche in Deutschland mit den Kirchen der anderen Kontinente der Welt. Gerade die Katholizität der Kirche erhält hier große Chancen. Sie produktiv und rezeptiv zu nutzen, bleibt die wachsende Aufgabe der Kirche der Zukunft. Gerade im Verhältnis zu Staat und Gesellschaft haben diese anderen Kontinente und Kulturen andere Formen entwickelt als wir in der abendländischen Tradition. Vieles hat die Kirche Deutschlands hier weltweit noch anzubieten. Noch mehr hat sie zu lernen.

Wolfgang Huber: Evangelische Kirche und politische Öffentlichkeit

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 29-30/77, S. 3—11

Die öffentliche Stellung und die politisch-gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten der deutschen Kirchen sind in vergleichbaren Ländern ohne Parallele. Sie verdanken diese Stellung den Besonderheiten der geschichtlichen Entwicklung in Deutschland; für den Bereich der evangelischen Kirchen ist das landesherrliche Kirchenregiment eines der grundlegenden Merkmale dieses Prozesses. Besondere Bedeutung kommt der Ausnahme-situation nach 1945 zu, in der die Kirchen in hervorgehobenem Sinn als Instanzen zur Legitimation und Festigung der neu aufzubauenden staatlichen Ordnung galten. Die Wandlung dieser Position seit den sechziger Jahren ist nicht so sehr als ein Prozeß der Säkularisierung und Entkirchlichung, sondern vielmehr als Übergang von der Sonder-situation der Nachkriegsära in die Normalsituation einer modernen Gesellschaft zu be-trachten.

Dieser Übergang bietet den Anlaß und die Möglichkeit zu neuen Erwägungen über die öffentliche Stellung der evangelischen Kirche. Für diese Erwägungen ist eine Klärung des Begriffs der Öffentlichkeit unerlässlich. In bezug auf diesen Öffentlichkeitsbegriff muß der theologische Grundsatz ausgelegt werden, daß die Botschaft des Evangeliums, die die Kirche zu verkündigen und zu vertreten hat, selbst einen Anspruch auf Öffentlichkeit erhebt. Würde die Kirche sich aus der Öffentlichkeit in umfassendem Sinn in eine „Son-deröffentlichkeit“ zurückziehen, so würde sie das Evangelium aus einer universalen Heils-botschaft zu einer partikularen Sonderlehre machen. Auf der anderen Seite muß die Kirche sich kritisch gegen all diejenigen Strukturen der Öffentlichkeit wenden, in denen partikulare Interessen und Gesichtspunkte umstandslos mit dem öffentlichen Interesse gleichgesetzt werden. Als Folge aus diesen Überlegungen ergibt sich die Notwendigkeit, daß die Kirche sich als verfaßte Institution an der Auseinandersetzung um Grundfragen des politischen Zusammenlebens beteiligt. Inhaltliche Kriterien für diese Beteiligung er-geben sich aus dem grundlegenden Geschehen der Kirche selbst: Sie verweist in ihrer Verkündigung und ihrem Handeln auf das versöhnende und befreiende Handeln Gottes, und sie tritt in ihrem Handeln für diejenigen ein, die der Versöhnung und Befreiung bedürfen. Unter diesem Gesichtspunkt sind in den letzten Jahren die Menschenrechte als Orientierungsrahmen für das politisch-gesellschaftliche Handeln der Kirche in stärkerem Maße betont worden, als dies in früheren Zeiten der Fall war.

Johannes Hirschmann: Präsenz und Wirksamkeit der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 29-30/77, S. 12—22

Die Studie gibt eine Übersicht über die Hauptmotivationen und Schwerpunkte der Ein-flußnahme der katholischen Kirche in der Bundesrepublik seit 1945. Sie vollzieht sich in wachsender Kooperation mit der evangelischen Kirche. Zugleich zeigt sich in ihr der Zusammenhang mit den Nachkriegsentwicklungen der Weltkirche, etwa in ihrer Sozial-lehre oder in ihrer Erneuerung auf dem II. Vatikanischen Konzil.

Allgemeine Züge des kirchlichen Wirkens in der Öffentlichkeit nach 1945 sind sowohl bestimmt durch das Wiederaufgreifen von Linien aus der vernationalsozialistischen Zeit, den Beitrag zur vertieften Besinnung auf Grundwerte in der unmittelbaren Nachkriegs-zeit, als auch durch die neu sich stellenden Aufgaben im gespaltenen Deutschland. Die wiedergewonnene und gestärkte Freiheit des kirchlichen Wirkens zeigt sich in allen Lebensbereichen. Von besonderer Bedeutung erscheint dabei ihre Soziallehre, die in den drei Jahrzehnten dieses Zeitraums innere Entwicklungen durchmachte, deren Gewicht dann vorübergehend geschwächt erscheint, neuerdings jedoch neubelebt wird. Ausführlich wird die Rolle des Verbandskatholizismus und des Zentralkomitees der deutschen Katho-likern behandelt, aber auch der hierarchischen Institutionen, die sich in dieser Zeit neu differenzieren. Von besonderer Bedeutung sind die Impulse, die vom II. Vatikanischen Konzil ausgehen.

Der zweite Teil der Studie illustriert diesen Gesamtprozeß anhand einzelner Felder: Bemühungen um Ehe und Familie, um Jugend und alte Menschen, die sozialkaritativen Dienste der Kirche und ihre sozialpolitische Tätigkeit, Schwerpunkte der kirchlichen Ar-beit im Bildungswesen und in den Medien.

Zum Schluß werden einige besonders umstrittene Aspekte kurz gestreift: das Verhältnis der katholischen Kirche zu den politischen Parteien, ihr intensiviertes Verhältnis zum euro-päischen Einigungsprozeß, ihre zunehmende Aufgeschlossenheit für die umfassenden Fra-gen der eins werdenden Welt: alles nicht nur Fragen des Beitrags der Kirche zum Bewußtsein, sondern auch zur Gestaltung unserer Zeit.