

Ernst-Wolfgang Böckenförde
Politisches Mandat der Kirche? *

I.

Vergleicht man die seit etwa 2 Jahren neu belebte innerkirchliche Diskussion um den politischen Auftrag oder ein politisches Amt der Kirche mit derjenigen vor gut 10 Jahren¹, so zeigt sich ein bemerkenswerter Wechsel der Fronten: Damals ging es um die Infragestellung und Abwehr eines politischen Mandats der Amtskirche, das diese unter Berufung auf das bischöfliche Hirtenamt in Anspruch nahm und praktisch-politisch nach „rechts“ hin ausübte, durch die Laien und aus ihren Reihen. Heute wird umgekehrt die Forderung nach der Wahrnehmung eines politischen Mandats von bestimmten Gruppen der Laien an die Amtskirche herangetragen, verbunden mit der Erwartung oder Aufforderung der praktisch-politischen Ausübung dieses Mandats nach „links“ hin. Ebenso wie die Zielsetzung unterscheidet sich auch die Begründung. Seinerzeit wurde der politische Auftrag des bischöflichen Hirtenamts aus der Verbindlichkeit des (christlichen) Naturrechts für das praktische Handeln der Christen und der Zuständigkeit des Hirtenamts zur verbindlichen Interpretation und Anwendung dieses Naturrechts hergeleitet; dementsprechend befaßte sich die Kritik vorwiegend mit der Tragfähigkeit dieses Naturrechts als Richtmaß konkreten politischen Handelns. Die gegenwärtige Forderung nach einem politischen Mandat der Kirche gründet sich auf ein (neues) Verständnis der Offenbarung, insbesondere der Schriften des Alten und Neuen Testaments; sie segelt im Kielwasser der neuen „politischen“ Theologie².

* Prof. Hans Barion zum 70. Geburtstag am 16. 12. 1969.

¹ Aus der damaligen Diskussion seien (als Auswahl) genannt: einerseits G. E. Kafka (Hrsg.), Die Katholiken vor der Politik (Freiburg 1958); A. Beckel, Die Demokratie, der Katholik und die Kirche, in: *Ordo socialis* 5 (1957/58) 177 ff.; die Forderung des damaligen Bischofs von Münster, Dr. Michael Keller, nach einer zumindest praktischen Anerkennung des (kirchlich interpretierten) Naturrechts als Voraussetzung für die Wählbarkeit einer politischen Partei, vgl. M. Keller, *Iter para tutum* (Münster 1961) 463 ff.; andererseits: A. Arndt, F. Heer u. a., Christlicher Glaube und politische Entscheidung (München 1957); A. Horné (Hrsg.), Christ und Bürger heute und morgen (Stuttgart 1958); E.-W. Böckenförde, Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: *Hochland* 50 (1957/58) 4 ff. (dazu – als Entgegnung – der angef. Aufsatz von A. Beckel, ferner H. J. Spital, Noch einmal: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: *Hochland* 50 (1957/58) 401 ff.).

² Im katholischen Bereich haben vor allem die in verschiedenen Aufsätzen vorgetragenen Gedanken von J. B. Metz anregend gewirkt, zusammenfassend jetzt J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt* (Mainz 1968), ferner ders., Politische Theologie, in: *Sacramentum Mundi* 3 (Freiburg 1969). Für den evangelischen Bereich vgl. den Sammelband: Die sogenannte Politisierung der Kirche (Hamburg 1968); T. Rendtorff, H. E. Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien* (Frankfurt 1968).

Wer sich vor 10 bis 12 Jahren daran beteiligt hat, den Laien einen innerkirchlichen Freiheitsraum für ihr politisches Handeln gegenüber den Lenkungsansprüchen des kirchlichen Amtes zu erstreiten, sieht sich so unversehens vor die Frage gestellt, ob das Eintreten gegen das politische Mandat nur aus der damaligen Situation heraus richtig war oder allgemein richtig ist. Und ebenso stehen die Träger des kirchlichen Amtes vor der Frage, ob die in den letzten Jahren zunehmend erfolgte Abkehr von dirigierenden politischen Stellungnahmen, insbesondere den Wahlhirtenbriefen, und überhaupt der Inanspruchnahme eines politischen Mandats, aus welchen Erwägungen auch immer sie veranlaßt sein mag, eine theologisch und hirtenamtlich richtige Entscheidung war oder ob damit der Rückzug in ein individualistisches, den Auftrag für die Welt vernachlässigendes Verständnis der Offenbarung angetreten wurde.

Die Frage, ob und gegebenenfalls in welchem Umfang der Kirche ein politisches Mandat zukommt, der die nachfolgenden Überlegungen gelten sollen, kann von zwei Ausgangspunkten her gestellt und erörtert werden: dem der staatlichen Rechtsordnung und dem innerkirchlichen. Von der staatlichen Rechtsordnung her sind (nur) staatlich-rechtliche Gesichtspunkte entscheidend: Welche rechtliche Stellung ist den Kirchen nach der staatlichen Rechtsordnung zuerkannt, gestattet diese Stellung die Ausübung eines politischen Mandats, bestehen rechtliche Bindungen oder Beschränkungen hinsichtlich der Inanspruchnahme eines solchen Mandats? Innerkirchlich gesehen geht es darum, ob die Inanspruchnahme eines politischen Mandats *theologisch* legitimiert ist, d. h. ob sie dem Auftrag der Kirche, wie er in der Offenbarung begründet ist, entspricht. Die Antwort auf diese Frage ist unabhängig von der Lage, die sich unter staatlich-rechtlichen Gesichtspunkten ergibt. Gestattet die staatliche Rechtsordnung die Wahrnehmung eines politischen Mandats der Kirche, so begründet das noch nicht dessen innerkirchliche, theologische Legitimation, ebenso wie umgekehrt ein staatlich-rechtliches Verbot eines solchen Mandats dessen innerkirchliche Legitimation nicht aufzuheben vermag.

Im folgenden soll die Frage nach dem politischen Mandat bzw. Auftrag der Kirche nur unter dem letzteren, innerkirchlichen Gesichtspunkt erörtert werden; der staatlich-rechtliche bleibt außer Betracht³.

Zuvor noch zwei begriffliche Verständigungen, um möglichen Mißverständnissen von vornherein zu begegnen. Erstens: Wenn im folgenden von „Kirche“ die Rede ist, so ist damit die in Ämtern verfaßte Kirche, die sog. Amtskirche gemeint, nicht die Kirche als Inbegriff der Gläubigen. Die Frage nach dem politischen Mandat der Kirche zielt demzufolge nicht auf das politische Mandat des einzelnen Christen, sondern auf das der kirchlichen Amtsträger als solcher und – in Entsprechung dazu – der Theologie

³ Wichtige Beiträge vom staatlich-rechtlichen Gesichtspunkt aus finden sich – für die Rechtsordnung der Bundesrepublik – in dem Sammelband von H. Quaritsch, H. Weber (Hrsg.), Staat und Kirchen in der Bundesrepublik (Homburg v. d. H. 1968); ferner M. Heckel und A. Hollerbach, Die Kirchen unter dem Grundgesetz, Veröff. d. Vereinigung d. Deutschen Staatsrechtslehrer 26 (Berlin 1968) 5–106.

qua Theologie, als Wissenschaft von der geschehenen Offenbarung⁴. Zweitens: Unter politischem Mandat wird die Berechtigung und der Auftrag zu gezieltem politischen Handeln, d. h. einem Verhalten, das als solches auf die Herbeiführung eines bestimmten politischen Erfolgs gerichtet ist, verstanden.

II.

Sucht man die Frage nach dem politischen Mandat der Kirche auf dem Boden anzusetzen, von dem aus ihre Befürworter argumentieren, so gilt es zu klären, welcher Art der Auftrag der Kirche ist, der in der Offenbarung selbst ausgesagt ist oder sich aus ihr unmittelbar entnehmen läßt. Ergibt sich daraus eine Berechtigung, ein Auftrag, ein Amt zu politischem Handeln in dem erläuterten Sinn?

Der in der Offenbarung begründete Auftrag der Kirche kann in einem allgemeinen Sinn als die Verkündigung der Heilsbotschaft Gottes, seiner in Jesus Christus geschehenen Heilstat an den Menschen umschrieben werden. In diesem Sinn ist das kirchliche Amt primär ein *Hirtenamt* (um in der überkommenen Terminologie zu bleiben), die Vermittlung und *transmissio* (im wörtlichen Sinn) der göttlichen Heilsgaben (Gottesdienst, Sakramente) und der stets lebendig zu erhaltenden göttlichen Heilsbotschaft (Verkündigung, Belehrung). Das Lehramt besteht nur zur Abstützung des Hirtenamts, damit Heilstat und Heilsbotschaft nicht im Wechsel der Generationen und geschichtlichen Fragestellungen verlorengehen; es hat seinen Grund nicht in sich selbst und steht in seiner Ausübung im Dienst des Hirtenamts.

Entscheidend ist somit der *Inhalt* der zu verkündigenden und lebendig zu erhaltenen Heilsbotschaft selbst. Soweit dieser Inhalt reicht, reicht auch, im Dienst daran, die Kompetenz des kirchlichen Amtes. Diese Rückbeziehung gilt sowohl für den möglichen Gegenstand als auch für die Art und Weise (den *modus*) kirchlichen Handelns.

1. Die Mitte der göttlichen Heilstat und Heilsbotschaft, wie sie uns insbesondere in den Schriften des Neuen Testaments entgegentritt⁵, liegt in der geschehenen Er-

⁴ Mit dieser Begriffsklärung ist zugleich vorausgesetzt, daß die Amtskirche, oder genauer: mit spezifischen eigenen Aufgaben ausgestattete kirchliche Ämter *als solche* (d. h. unabhängig von dem Umfang dieser Aufgaben) eine offenbarungsmäßige Legitimation haben. Diese Voraussetzung kann hier nicht eigens begründet werden, es sei dazu verwiesen auf Hans Küng, *Die Kirche* (Freiburg 1967). Wird diese Voraussetzung bestritten, was vom reformatorischen Kirchenverständnis her naheliegen mag, so muß folglich auch die Berechtigung der hier versuchten Art der Behandlung des Themas in Frage gestellt werden.

⁵ Die in der Exegese viel diskutierte Frage, wie weit die neutestamentlichen Schriften, soweit sie Jesusworte mitteilen, nicht unmittelbare Jesusüberlieferung enthalten, sondern einen Niederschlag der (Predigt-)Verkündigung der frühen Kirche, kann hier dahingestellt bleiben. Auch als (erste) Interpretationen vermitteln sie den für uns greifbaren Zugang zur Botschaft und Verkündigung Jesu selbst. Zu dem hier gegebenen hermeneutischen Problem neuestens E. Schillebeeckx, *Gott – die Zukunft des Menschen* (Mainz 1969) 9 ff.

lösung (von den Folgen der Sünde) und der Versöhnung der Menschen mit Gott durch die Heilstat Gottes in Jesus. Diese geschehene (und geschenkte) Versöhnung enthält zugleich die Aufforderung an die Menschen, sich in den ihnen erschlossenen Heilszusammenhang hineinzustellen, aus ihm heraus zu leben und ihn dadurch als betätigte Wirklichkeit in die Welt hineinzutragen. Der in nahezu allen neutestamentlichen Schriften wiederkehrende, auf Johannes den Täufer (Mt 3, 2; Mk 1, 4) und Jesus selbst (Mt 4, 17; Lk 10, 13; 13, 2) zurückgehende Ruf nach der metanoia, der inneren Umkehr, die den ganzen Menschen erfaßt, zielt auf dieses Sich-Hineinstellen in den neuen, im Glauben erfahrbaren und in die praktische Tätigkeit ausstrahlenden Lebenszusammenhang. Das gleiche ist gemeint, wenn Paulus seine Gemeinde auffordert, den alten Menschen abzulegen und den neuen Menschen anzuziehen, dem Fleisch abzuschwören und dem Geist zu leben. Worauf dieser neue Lebenszusammenhang im Hinblick auf das Weltverhalten sachlich-inhaltlich zielt, ergibt sich, im Kern zusammengefaßt, aus der Bergpredigt und dem Liebesgebot⁶.

Was liegt in dieser Heilsbotschaft für das politisch-soziale Verhalten des einzelnen Christen und der Christen insgesamt beschlossen?

Der Mensch, der sich in den göttlichen Heilszusammenhang hineinstellt, wird befreit aus der Verstrickung in die Welt und dem Aufgehen seines Daseins in der Welt. Er ist, in seinem Selbstbewußtsein und seinem Daseins-Sinn, über den Bereich weltimmanenter Zielsetzungen prinzipiell hinausgehoben. Die Aussage der Offenbarung, daß der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen und in seiner konkreten (erlösten) Existenz „Kind Gottes“ ist, verleiht ihm nicht nur eine Würde in sich, sondern legt auch den existentiellen Ort seines Daseins aus der Welt heraus – der bleibende Unterschied zum antiken Mythos, der dessen Geschichtsmächtigkeit zerstört. Daraus ergibt sich einerseits eine gewisse Distanz zur Welt, andererseits aber auch gerade eine Freiheit gegenüber der Welt, eine Freiheit zu ihrer – weltimmanent und mythisch gesehen voraussetzungslosen – Gestaltung und Umgestaltung im Sinn der praktischen Umsetzung und Wirksamkeit der göttlichen Heilsbotschaft.

Der Mensch wird als Christ aufgerufen, sein neues (erlöstes), von der Weltverstrickung befreites Dasein im Handeln wirksam werden zu lassen. Auf diese Weise greift die göttliche Heilsbotschaft aus in das soziale und politische Verhalten des einzelnen Christen und der Christen insgesamt. Sie sollen das Salz der Erde sein, das Licht, das in der Finsternis leuchtet, der Sauerteig, der die Welt durchsäuert (und erneuert). Das in Jesus Christus gekommene und verkündete Heil ist insofern in der Tat nicht privat, keine nur den einzelnen Menschen in seiner Innerlichkeit und seinem individuell-persönlichen Bereich betreffende Angelegenheit⁷. Der Auftrag zur Umgestaltung und Erneuerung der Welt im Geist des Evangeliums, die tätige Absage an die Herrschaft des Bösen, der Ungerechtigkeit und der Herzenshärte in der Welt ist der christlichen Bot-

⁶ Vgl. Mk 12, 31 ff.; Lk 10, 27; Röm 13, 8 ff.; 1 Kor 13, 1 ff.

⁷ Insoweit zutreffend J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 100 f.

schaft von vornherein immanent; es ist nicht notwendig, ihn als „gesellschaftlichen Bezug“ der Offenbarung erst durch eine neue Hermeneutik zu entdecken⁸.

2. Diese Aussage bedarf freilich der Ergänzung durch die Feststellung dessen, was im Hinblick auf das politische Verhalten der Christen *nicht* Inhalt der Heilsbotschaft ist. Die christliche Offenbarung enthält nicht ein konkretes politisches Programm, das aus sich unmittelbarer Realisierung fähig wäre, und sie enthält auch keinen unmittelbaren Aufruf zur politischen „action directe“. Jesus weist die Errichtung einer politischen Messias Herrschaft, von seinen Jüngern bis zuletzt erwartet, immer wieder von sich und entzieht sich dem Volk, das ihn zum König machen will. Er predigt auch nicht die Veränderung der damaligen konkreten Sozialverhältnisse auf revolutionärem Weg, obgleich sie sicher nicht ein Vorbild an Gerechtigkeit waren und hinter dem christlichen Liebesgebot erst recht zurückblieben. Vielmehr zeigt sich eine gewisse Distanz und Gelassenheit gegenüber den konkreten politischen und sozialen Verhältnissen; sie werden *sub specie salutis* in einen Status der Relativität versetzt. Der Ansatzpunkt ist in den überlieferten Reden Jesu (wieweit es sich dabei um authentische Jesus-Worte oder um Predigtinterpretationen der frühen Kirche handelt, kann in diesem Zusammenhang dahingestellt bleiben) und den neutestamentlichen Briefen, stets gleichbleibend, ein anderer: Die Veränderung der bestehenden Ordnungen und Verhältnisse ergibt sich als *Folge* aus dem gelebten Geist des Evangeliums, aus der Annahme der göttlichen Heilsbotschaft durch die Menschen und dem dadurch bewirkten Wandel ihrer Gesinnung und ihres Verhaltens. Das unmittelbare Ziel ist diese Annahme der Heilsbotschaft und das neue Leben der einzelnen aus dieser Botschaft; die Veränderung der Welt ergibt sich daraus als Konsequenz. Auch insofern, nicht nur in der existentiellen Herausnahme aus dem immanenten Welthorizont, erweist sich die neutestamentliche Botschaft als eine Botschaft der Freiheit: sie überspringt den einzelnen, seine Freiheit im Glauben und seine Freiheit der Entscheidung nicht, etwa zugunsten der Proklamation und Realisierung universaler Ziele und Zwecke, an denen der einzelne dann schließlich Objekt oder gar nur Zubehör wird, Material des zum Subjekt erhobenen geschichtlichen Fortschritts.

Die Zeugnisse im Neuen Testament für diese Seite der Offenbarung sind zahlreich, sie brauchen nicht im einzelnen interpretiert zu werden. Es sei nur an die Parabel von der Steuermünze erinnert (Mt 22, 15; Mk 12, 13), an den Bericht über die Versuchung Jesu (Mt 4, 1 ff.), an die Szene vor Pilatus (Joh 19, 10) – mein Reich ist nicht von dieser Welt –, an die bekannte Römerbriefstelle über die Obrigkeit (Röm 13, 1), die

⁸ Einer „Entdeckung“ dieses Bezugs bedarf es allenfalls gegenüber derjenigen (im deutschen Sprachraum lange vorherrschenden) Theologie, die von der Existenzphilosophie und Transzendentalphilosophie inspiriert wurde und von daher nahezu ausschließlich das individuelle Gottesverhältnis zum Gegenstand ihrer Reflexion machte und in dieser Weise auch das religiöse und theologische Bewußtsein bildete. Die Polemik heutiger „politischer“ Theologie, insbes. bei J. B. Metz, gegen die theologische Privatisierung des Heils muß aus der Reaktion gegen diese theologische Richtung verstanden werden; sie hat einen theologie- und geistesgeschichtlichen, nicht einen hermeneutischen Grund.

ungeachtet der vielfachen autoritär-ideologischen Überinterpretation im Lauf der Geschichte jedenfalls, aus ihrem Kontext verstanden, die Akzeptierung und zugleich Relativierung der äußeren politischen Ordnungen im Zeichen der eschatologischen Naherwartung ausweist⁹; schließlich an die Loyalitätsermahnungen im ersten Petrusbrief (2, 13 ff., ähnlich 1 Tim 6, 1) an Sklaven und Herren, die ganz dezidiert an die Veränderung von *innen*, den Gesinnungswandel als Medium für den Wandel der Zustände abzielen. Man mag hinsichtlich der beiden letzten Zeugnisse auf die (dann ausgebliebene) eschatologische Naherwartung der frühen Kirche hinweisen, die allein diese Relativierung und Gelassenheit, den Rückzug auf das Innere zu erklären vermöge. Aber ist nicht das Leben aus einer eschatologischen Erwartung, und das darin begründete Wissen um die Vorläufigkeit und prinzipielle Unvollendetheit aller irdischen Ordnungen – auch im Hinblick auf die in ihnen realisierbare Gerechtigkeit – ein allgemeines Kennzeichen für den Habitus, das (neue) Weltverhältnis des Christen, das ihm die Überlegenheit und einen festen Standort auch gegenüber allen weltimmanenten Vollendungsideologien verleiht und ermöglicht?

Auch die Ermahnungen und Verurteilungen, nicht zuletzt der damals Mächtigen, die wir im Neuen Testament finden (Johannes an Herodes, Mt 14, 4; die wiederholten Reden Jesu gegen die Pharisäer, Mt 23, 1 ff.; Lk 11, 40), stellen diesen Befund nicht in Frage. Es geht in ihnen nicht um politische Imperative, sondern darum, einzelnen Menschen oder Menschengruppen ohne Ansehen der Person ihre Verfehlungen vorzuhalten, sie der Selbstgerechtigkeit und Heuchelei anzuklagen und sie im Sinn der Botschaft Jesu zur Umkehr, zum Leben aus der Liebe und Versöhnung aufzurufen. Sie sprengen den bislang ermittelten Rahmen nicht, sondern bestätigen ihn. Das gleiche gilt für das Liebesgebot und die Mahnungen der Bergpredigt. Sie heben die Ordnung des Rechts nicht auf, sondern setzen sie in ihrem Bestand voraus. Erst dadurch erhält das Überschreiten der Rechtssphäre, die das Liebesgebot intendiert, seinen Sinn. Die Aufforderung, demjenigen, der mit mir um meinen Mantel rechtet, auch noch den Rock dazugeben (Mt 5, 40), verliert ihren Sinn und wird gegenstandslos, wenn ich nicht – von Rechts wegen – auch den Mantel zurückverlangen könnte, und ebenso die Verpflichtung zum Almosengeben, wenn der über das Auskömmliche hinausgehende Besitz schon von Rechts wegen entzogen werden könnte.

Der Konflikt, in den Jesus mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, schließlich mit dem Hohen Rat gerät, ist seinem Ursprung und seiner Art nach ein *religiöser* Konflikt, er ergibt sich unmittelbar aus der neuen Heilsbotschaft Jesu, seiner Abkehr von der erstarrten jüdischen Gesetzesreligion. Daß daraus zugleich ein politischer Konflikt wird, liegt in dem Charakter der damaligen jüdischen politischen Ordnung als einer Theokratie begründet, in der jede religiöse Frage notwendig und unmittelbar zugleich

⁹ Dazu näher H. R. Schlette, Die Aussagen des Neuen Testaments über den Staat, in: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 48 (1962) 179–197 m. weit. Literatur, insb. 187 ff. Zur Parabel von der Steuermünze ebd. 186 f., zu den Ermahnungen an Sklaven und Herren ebd. 194.

eine politische war. Wenn man heute darauf hinweist, daß Jesus schon durch sein Auftreten und seine Lehre ein „Revolutionär“ gegenüber der damals bestehenden Ordnung gewesen sei, so gilt das allenfalls unter der Voraussetzung jener theokratischen religiös-politischen Einheitswelt, nicht indessen im heutigen Sinn des Begriffs Revolutionär, der den politischen oder sozialen Revolutionär meint¹⁰.

III.

Welche Folgerungen ergeben sich nun aus diesem Inhalt der christlichen Heilsbotschaft für ein politisches Mandat der Kirche? Diese Folgerungen können nicht ein einfaches „Ja“ oder „Nein“ sein, sie müssen notwendigerweise differenzieren.

1. Aus der christlichen Offenbarung ergibt sich kein unmittelbarer politischer Auftrag der Kirche. Die christliche Offenbarung ist nach ihrem Inhalt weder explizit noch implizit eine politische Theorie oder Handlungsanweisung, sondern eine Heilsbotschaft. Aus der Umsetzung dieser Heilsbotschaft in praktisches Verhalten ergeben sich zwar in mannigfacher Weise politische und soziale Wirkungen, aber diese Wirkungen sind in ihr selbst nicht spezifisch nach Inhalt und Art bestimmt, bis auf wenige, allerdings nicht unwichtige negative Ausgrenzungen (... es ist Dir nicht erlaubt). Über diese negativen Ausgrenzungen hinaus, die sich aus den in der Offenbarung ausgesprochenen Verhaltensprinzipien und einzelnen konkreten Geboten eo ipso ergeben, sind die politischen und sozialen Wirkungen als solche nicht Gegenstand, sondern *Folge* der Heilsbotschaft; sie sind bedingt durch das Dazwischentreten der Überlegung, Abwägung und auswählenden Entscheidung der Christen selbst im Hinblick auf die Konkretisierung und Anwendung der Heilsbotschaft.

Wenn die Kirche (als Amtskirche) Grund und Grenze ihres Auftrags in der Verkündigung ihrer Heilsbotschaft hat, so ist sie auf das beschränkt, was selbst Gegenstand dieser Botschaft ist. Es ist nicht *ihres* Amtes, das Dazwischentreten der Überlegung, Abwägung und Entscheidung der Christen in der Konkretisierung der Offenbarung auszuschalten, für sie vorab zu entscheiden und sich an ihre Stelle zu setzen; es obliegt ihr vielmehr, die Gläubigen immer wieder anzuregen, zu ermahnen und, soweit es um die Kenntnis der christlichen Heilsbotschaft geht, instand zu setzen, diese Entscheidung und Konkretisierung selbst vorzunehmen.

2. Die hiermit gegebene prinzipielle Grenzbestimmung für die Zuständigkeit des kirchlichen Amtes bedeutet nicht, daß die christliche Offenbarung um die in ihr angelegten politisch-sozialen Folgewirkungen gebracht und auf einen Bereich reiner Innerlichkeit reduziert wird. Es handelt sich vielmehr um die richtige, in der Offenbarung

¹⁰ Im Sinn der heutigen staatlichen Verhältnisse und politischen Begriffe war Jesus allenfalls ein „Häretiker“ oder innerkirchlicher Rebell gegenüber der jüdischen Thora und ihrer authentischen Interpretation durch den Hohen Rat als geistlicher Inquisitionsbehörde.

selbst grundlegende Verteilung der Aufgaben zwischen dem kirchlichen Amt einerseits und den Gläubigen andererseits, die zugleich eine Verteilung von innerkirchlicher Autorität und Freiheit ist. Die Wahrnehmung des Verkündigungsauftrags für die Heilsbotschaft durch die Kirche – wie auch der lebendige Glaube der Christen selbst – impliziert eine Vielzahl politisch-sozialer Wirkungen, denn diese Verkündigung zielt aus sich selbst auf die Umsetzung in weltbezogenes Verhalten. Aber diese Wirkungen sind *vermittelt*; vermittelt durch die Christen als selbsthandelnde, in der christlichen Freiheit und aus ihr heraus abwägende und entscheidende Personen¹¹, die ihrerseits im Geist des Evangeliums seine Impulse und Prinzipien, die ihre eigene christliche Gesinnung nach Maßgabe ihrer Erkenntnis, Einsicht und Wirkungsmöglichkeiten in konkrete Zielsetzungen und konkretes Handeln umsetzen. Da es sich hierbei nicht um eine einfache logische Schlußfolgerung handelt, sondern um eine schöpferische Konkretisierung und Abwägung, die ihrerseits mitbedingt ist durch Kenntnis gesellschaftlicher Sachverhalte und Strukturen, durch das Abschätzen gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen, durch die Entscheidung für Prioritäten, da nicht alles zugleich erreichbar ist, sind von vornherein verschiedene Konkretisierungen, Handlungsziele und Ordnungsmodelle denkbar und möglich, von denen keines für sich beanspruchen kann, das allein christliche bzw. dem Evangelium gemäße und daher für alle, die wirklich glauben und Christen sein wollen, verbindliche zu sein. Hier liegt der sachliche Grund für den (politischen) Pluralismus innerhalb der Kirche (als Gemeinschaft der Gläubigen) und sein inneres Recht. Das kirchliche Amt, würde es sich eine dieser verschiedenen möglichen Ansichten oder Programme zu eigen machen, würde eben dadurch *Partei* ergreifen und nicht mehr im Rahmen der Verkündigung der Glaubensbotschaft handeln¹². Es würde einer bestimmten Ansicht die Autorität einer Glaubensverkündigung verschaffen wollen und eben dadurch – in der Rückwirkung – die Glaubensverkündigung zu einer bloßen Ansicht degradieren.

3. Auf der Grundlage dieser Abgrenzungen läßt sich nunmehr die Frage nach dem sog. Hüter- und Wächteramt der Kirche beantworten. Dieses Hüter- und Wächteramt ist als solches keine Usurpation. Aber es besteht nur insoweit, als es Ausfluß des Verkündigungsauftrags der Kirche ist und sich in dessen Rahmen hält. Nach den obigen Darlegungen bedeutet das, daß es sich nur auf den Bereich der negativen Ausgrenzungen (... es ist Dir nicht erlaubt) erstrecken kann. Es ist dort gerufen, wo es sich um die Mißachtung dessen handelt, was als Gesetz Gottes, als unverlierbare Berufung des Menschen in der Offenbarung unmittelbar ausgesagt und enthalten ist. Insofern kann es in der Tat berechtigt und auch gefordert sein, daß die Kirche einzelne oder Gruppen von Menschen, die Mächtigen in Staat und Gesellschaft wegen ihres Verhaltens ermahnt oder zur Rede stellt, daß sie ein bestimmtes Tun verurteilt, ja auch eine Gesell-

¹¹ Vgl. auch Hans Maier, in: Essener Gespräche zum Verhältnis Staat und Kirche IV, demnächst bei Aschendorff, Münster.

¹² Nachweise dazu – am Beispiel der Ralliements-Politik Papst Leos XIII. – bei Hans Barion, Kirche oder Partei? in: Der Staat 4 (1965), insbes. 145–50.

schaftsordnung im ganzen des in sich sündhaften Zustands anklagt. Sie spricht dann, kann und muß sprechen, mit der Unbedingtheit und Verbindlichkeit, die der Verkündigung der göttlichen Heilsbotschaft eignet.

Geht es indessen über diesen Bereich des in se malum hinaus, und das ist schon dort der Fall, wo ein Gebot oder eine Norm überhaupt einer Abwägung zugänglich ist¹³, so bleibt als Ausfluß des Hüter- und Wächteramts nur die Ermahnung und Aufforderung an die Gläubigen zum Leben und Handeln aus dem Glauben auch im politisch-sozialen Bereich, zur Absage an Eigennutz, Macht und Besitzgier usf. und zur Orientierung auf Gerechtigkeit, Nächstenliebe, Sachwissen und das allgemeine Wohl. Das sind zwar in gewisser Weise Leerformeln, weil aus ihnen allein noch keine konkrete Entscheidung gewonnen werden kann, aber sie geben doch eine Richtung, eine Grundorientierung und grenzen dadurch wiederum negativ ein oder aus. Für die Konkretisierung dessen sind die Christen in der Tat auf die natürliche Erkenntnis, auf Einsicht und Erfahrung in die Bedingungen und Möglichkeiten politisch-sozialer Ordnung und eines entsprechenden Handelns verwiesen. Die christliche und christlich richtige Antwort auf gegebene politisch-soziale Situationen macht nicht der Glaube und das Engagement aus sich selbst, sie ergibt sich entscheidend aus Einsicht, Erfahrung, sachkundigem Urteil, kurz aus der Kraft des Arguments, freilich eines vom Geist und Anruf der christlichen Offenbarung inspirierten Arguments. Das kirchliche Amt und seine Träger haben hierin den Gläubigen nichts voraus; sie können, wie diese, Gesichtspunkte, Vorschläge und Gründe beitragen, aber diese Gesichtspunkte, Vorschläge und Gründe haben kein theologisches Plus oder eine hirtenamtliche Verbindlichkeit, sondern eben und nur die Autorität der ihnen aus sich selbst innewohnenden Überzeugungskraft.

4. Daraus ergibt sich insbesondere nun die Feststellung, daß die Kirche keinerlei Amt oder Auftrag im Bereich *politischer Mittel und Zwecke* – von der erwähnten Ausgrenzung abgesehen – hat. Welcher Weg aus einer ungerechten, in sich sündhaften Ordnung zu einer besseren Ordnung führt, welche Vorkehrungen und Maßregeln zu treffen sind zur Verhinderung oder Beseitigung von Unterdrückung, zur Bekämpfung des Hungers, zur Gewährleistung und Sicherung der Freiheit, für alles dies gibt es keine spezifische, aus der Offenbarung oder sonst theologisch begründbare Auskunft. Diese Fragen unterliegen daher nicht der Kognition des kirchlichen Amtes, und Enzykliken,

¹³ Ein als Seelsorger wie als Theologe bewandeter Pfarrer hat dies dahin formuliert, daß von Vorschriften, von denen die Kirche dispensieren könne, auch der einzelne Christ sich selbst dispensieren könne; die Möglichkeit der Dispensation weist aus, daß es sich nicht um ein *in se malum* handelt. – Für den Bereich politischen Handelns findet sich das gleiche Ergebnis schon im Traktat des hl. Thomas v. Aquin *de lege humana*, S. Th. II, I qu 96. Thomas sagt dort, daß auch ein an sich ungerechtes Gesetz für den Bürger verpflichtend sein könne; um des Gemeinwohls willen, um größeren Schaden zu vermeiden, müsse der einzelne auch bereit sein, Ungerechtigkeiten in Kauf zu nehmen. Die Grenze sei erst dort, wo etwas gegen ein unmittelbares göttliches Gebot – Thomas nennt als Beispiel den Götzendienst – geboten werde. Der – sehr weite – Bereich möglicher Abwägung im politischen Handeln, die Akzeptierung auch eines malum, sofern es das minus malum gegenüber sonst eintretenden Folgen ist, ist damit im Kern richtig umschrieben.

Sendschreiben oder Hirtenbriefe, die sich damit befassen, sind insoweit nicht mehr Dokumente kirchlicher Verkündigung, denen für die Gläubigen eine besondere Verbindlichkeit zukommt, sondern Ansichten und Anregungen der Person oder Stelle, von der sie ausgehen.

Ein Beispiel zur Verdeutlichung. Es erscheint durchaus möglich, daß in bestimmten Staaten Südamerikas derzeit soziale Verhältnisse bestehen, die im Sinn des Evangeliums als in sich sündhaft bezeichnet werden müssen. In diesem Fall wäre es Sache des kirchlichen Amtes, diese Zustände als solche zu benennen, sich zum Anwalt der Opfer zu machen und auf unverzügliche Abhilfe zu dringen. Es wäre ebenso Sache des kirchlichen Amtes, allen Gläubigen klar zu machen, daß jeder, der sich bei diesen Verhältnissen beruhigt und nicht nach Maßgabe seiner Möglichkeiten auf Abhilfe sinnt und sich dafür einsetzt, daran im vollen Sinn mitschuldig wird. Die Frage indessen, ob der geeignete und notwendige Weg zur Abhilfe eine Bodenreform, eine Änderung des Steuer- oder Wirtschaftssystems, eine Änderung des politischen Regimes oder eine Revolution wäre, entzieht sich kirchlicher wie theologischer Beurteilung. Sache des kirchlichen Amtes wäre es hier allerdings, im Hinblick auf alle möglichen Wege an die Geltung und den Inhalt des 5. Gebots zu erinnern.

Es ist eine stete, in der Geschichte immer wieder hervorgetretene Gefahr des kirchlichen Amtes, die hier aus dem Amtsauftrag gezogenen Grenzen zu überschreiten und etwas als Verkündigung auszugeben, was in der Sache wegen des fehlenden Offenbarungsbezugs keine Verkündigung mehr ist. Für kirchliche Verlautbarungen aus jüngster Zeit hat H. Barion das am Beispiel der Lehre der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über das Eigentum, die Mitbestimmung und die staatliche Ordnung eindrucksvoll dargelegt¹⁴. Das kirchliche Amt verwischt damit die Grenze zwischen Autorität und Freiheit – beide bedingen einander – innerhalb der Kirche und erreicht nur, daß es seine eigene Autorität untergräbt. Die Heraufsteigerung von Ansichten zu Offenbarungsinterpretationen ebenso wie die Nichtunterscheidung von Ansicht und Verkündigung, auch wenn sie in pastoraler Intention erfolgt, führen nur dazu, daß alsbald alle Verkündigung zur Ansicht heruntergestuft wird¹⁵.

¹⁴ Vgl. Hans Barion, Das konziliare Utopia, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag (Stuttgart 1967) 193 ff., 212 ff.; ders., Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Epirrhosis, Festgabe für Carl Schmitt (Berlin 1968) 13 ff., insbes. 32–53.

¹⁵ Die neue, sich „politisch“ verstehende Theologie leistet bei diesem Vorgang der Verwischung und Nichtunterscheidung in verhängnisvoller Weise Hilfestellung. So stellt E. Schillebeeckx, a. a. O. (N. 5), Kap. 5: Kirche, Lehramt und Politik, 137 ff. einerseits fest, daß lehramtliche Aussagen auf gesellschafts-politischem Gebiet geschichtlich bedingt und gebunden seien und keine Garantie für ihre objektive Richtigkeit bestehe, hält sie aber andererseits gleichwohl für eine Sache des kirchlichen Amtes, freilich nicht mit strenger Verbindlichkeit, aber doch so, daß ihnen gegenüber das „christliche Vertrauen“ gerechtfertigt sei, daß derjenige, der sich nach ihnen richtet, wirklich „situationsgerecht“ handelt; es gehe nicht um Glaubensgehorsam gegenüber der kirchlichen Lehrautorität „als vielmehr gegenüber dem prophetischen Hirtenamt, das nicht dieselbe Klarheit besitzt, aber dafür ein stärkeres prophetisches Vermögen (!) zu Beschwörung, Aufruf und Antrieb zu weiterem Suchen in sich trägt...“ Diese Begründung spricht für sich selbst; statt durch Begrenzung der Zuständigkeit die Autorität des kirchlichen Amtes dort, wo sie besteht, zu stärken, wird sie durch grenzenlose Ausdehnung und die Berufung auf ein Prophetentum, das doch dem kirchlichen Amt in keiner Weise generell übertragen oder verheißen ist, systematisch destruiert; was bleibt, ist die unverbindliche Verbindlichkeit einer Vielzahl bischöflicher

Das gleiche gilt für die Theologie. Die neuerwachte Theologie der Revolution überschreitet ebenso die Grenze offenbarungsgebundener und -interpretierender Theologie wie die Theologie der Restauration im 19. Jahrhundert. Beide verkennen die in der christlichen Heilsbotschaft gegebene Differenz zu jeder politischen Ordnung¹⁶; sie verabsolutieren religiös motivierte politische Theorien und Ansichten über Inhalt und Mittel politisch-sozialer Ordnung zu theologischen Aussagen, die sie nicht sind, und stellen dadurch die Theologie als Wissenschaft von der geschehenen Offenbarung selbst in Frage¹⁷. Der Grund bzw. die theologische (nicht politologische) Grundlosigkeit dieser „Theologie“ wird deutlich, wenn man sie, worauf wieder H. Barion hingewiesen hat¹⁸, kerygmatisch befragt. Was bleibt, ist theologisierende Politik und prophetische Selbstermächtigung.

IV.

Die hier vorgetragene Begrenzung des politischen Mandats der Kirche auf ein sehr eng umschriebenes Hüter- und Wächteramt ist heute von seiten der politischen und theologischen Linken dem Einwand ausgesetzt, daß die damit versuchte Entpolitisierung der Kirche nur eine scheinbare sei, die die stets vorhandene politische Stellungnahme der Kirche nur verhülle. Als gesellschaftliche Institution und gesellschaftlicher Machtfaktor könne die Kirche dem politischen Bezugs- und Spannungsfeld gar nicht entgehen; ihr Schweigen zu politischen Fragen sei ebenfalls eine politische Stellungnahme, und zwar eine solche gegen Veränderung und für den status quo. Da sie sich also notwendig politisch verhalte, könne es nur darauf ankommen, daß sie sich richtig, d. h. im Geist des Evangeliums politisch verhalte; sie müsse daher auch selber die Konkretisierungen der Heilsbotschaft in den politisch-sozialen Raum hinein vornehmen.

An diesem Einwand stimmen die Prämissen, aber sie tragen nicht die daraus gezogenen Folgerungen. Die heutige politische Linke und die ihr zugewandte Theologie

oder sonstiger „Worte“, die, einmal angenommen, auf alle Äußerungen des kirchlichen Amtes übergreifen wird.

In die gleiche Richtung geht die Forderung von J. B. Metz (Zur Theologie der Welt, 113) nach einer neuen Sprech- und Aussageweise der Kirche. Diese fordere „den Mut zum kontingent-hypothetischen Sprechen“ und verlange „ein weisendes Wort, das weder unverbindlich-beliebig noch doktrinell-dogmatisierend“ ist. Mit solcher Sprechweise werden Autorität des kirchlichen Amtes und Freiheit der Gläubigen zugleich aufgelöst. An ihre Stelle treten Verbandsverlautbarungen auf der einen, eine dadurch provozierte Verbandssolidarität (ohne Grenzen und Kriterien) auf der anderen Seite.

¹⁶ Vgl. Ernst Feil, Von der „politischen Theologie“ zur „Theologie der Revolution“?, in: Diskussion zur Theologie der Revolution, hrsg. v. E. Feil und R. Weth (München-Mainz 1969) 130 f.

¹⁷ Als ein Beispiel für viele sei die „theologische“ Aussage zum Problem der Revolution bei J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 112 zitiert: „Wo ein gesellschaftlicher Status quo ebenso viel Ungerechtigkeit enthält wie eventuell entstehen mag, wenn er revolutionär abgeschafft wird, dann kann eine Revolution für die Gerechtigkeit und Freiheit ‚der Geringsten unter den Brüdern‘ auch im Namen dieser Liebe (gemeint ist die christliche Liebe) nicht unerlaubt sein.“

¹⁸ Das konziliare Utopia, 232

haben etwas „entdeckt“, was Carl Schmitt bereits vor 40 Jahren gesehen und ausgesprochen hat¹⁹, daß nämlich das Politische keinen abgrenzbaren Gegenstand hat, vielmehr einen bestimmten Intensitätsgrad der Assoziation oder Dissoziation bezeichnet, der sein „Material“, je nach der Situation und den gegebenen Verhältnissen in der Gesellschaft, aus *allen* Sachbereichen beziehen kann. Man entgeht dem Politischen daher nicht dadurch, daß man sich auf eine „neutrale Sachlichkeit“, ein vor-politisches Naturrecht oder auf die „reine“ Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft zurückzieht. Auch diese Positionen werden, wenn sie in das Beziehungs- und Spannungsfeld des Politischen geraten, politisch relevante Positionen. Das ist, von der Erfahrung her und analytisch gesehen, unbestreitbar richtig, und man fragt sich, warum weder die allgemeine Öffentlichkeit noch die kirchliche Öffentlichkeit diese Einsicht bislang angenommen haben²⁰.

Aber was ergibt sich daraus als Konsequenz? Da die Kirche als Institution, die in der Gesellschaft existiert und wirkt, dem Politischen ohnehin nicht prinzipiell entgehen kann, da Stellungnahme wie Nichtstellungnahme zu politisch relevanten Fragen eine politische Position bedeuten können, ist daraus gerade *kein* Argument zu gewinnen, daß die Kirche anders als nach ihrem Verkündigungsauftrag und in dessen Grenzen handelt. Der Versuch, dieses Handeln im Hinblick auf seine (möglichen) politischen Wirkungen noch einmal (über-) zu determinieren, würde zu einer Abkehr von dem eigenen Auftrag führen, indem das, was als mögliche *Folge* der Verkündigung sich ergeben kann, zum Ausgangspunkt für den Inhalt der Verkündigung gemacht wird. Eine totale Politisierung und ein Verlust der Unbedingtheit kirchlicher Verkündigung wären die Folge. Andererseits entzieht auch das Verbleiben in den Grenzen des Amtes die Träger des kirchlichen Amtes nicht eo ipso dem politischen Spannungs- und Beziehungsfeld. Es kann immer wieder zu jener (äußersten) Situation kommen, daß schon und gerade die einfache und unbedingte Verkündigung der christlichen Wahrheit, ohne jede politische Überdetermination, Gegenstand der politischen Dissoziation wird, etwa weil sie die Position der Mächtigen in Staat und Gesellschaft oder ihre Praktiken bedroht. In diesem Fall müssen die Träger des kirchlichen Amtes die politische Herausforderung, die in der Wahrnehmung des Verkündigungsauftrags liegt, annehmen und die Entschlossenheit haben, in das politische Spannungsfeld einzutreten. Die Euthanasiepredigten des Bischofs von Münster, Graf Galen, waren Verkündigung und politische Tat zugleich, und das letztere um so mehr, als ihnen nicht entgegengehalten werden konnte, sie stellten eine Überschreitung des kirchlichen Verkündigungsauftrags dar.

¹⁹ Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (zuerst 1927, Berlin 3¹⁹⁶³) 27.

²⁰ Für die allgemeine Öffentlichkeit wird man den Grund in der immer wieder mißverstandenen sog. „Freund-Feind-Theorie“ Carl Schmitts zu suchen haben, die jede weitere Befassung mit der Schrift zu erübrigen scheint, für die kirchliche Öffentlichkeit liegt m. E. ein spezieller Grund in dem langen Vorherrschen einer Naturrechtsdoktrin, derzufolge das Politische als Auseinandersetzung um Zielvorstellungen, als Abwägen i. S. der Kunst des Möglichen erst „oberhalb“ des jeder „legitimen“ Politik vorgegebenen Bereichs des Naturrechts beginnt.

An dieser Stelle liegt denn auch das eigentliche Problem des Hüter- und Wächteramts der Kirche. Selbst in dem dargelegten sehr begrenzten Umfang ist die Kirche mit diesem Hüter- und Wächteramt in der Praxis oftmals überfordert. In einer Welt souveräner und säkularisierter Staaten, in der ihr keinerlei *potestas directa* mehr zukommt, gerät die Kirche hier in ein kaum überbrückbares Dilemma. Kommt es zum Konfliktfall, in dem das Zeugnis des Hüter- und Wächteramts gefordert, aber auch (politisch) gefährlich ist, so wird die Logik der *cura animarum*, der Sorge für die religiöse Lebensmöglichkeit der Gläubigen, die Logik des heilsgeschichtlichen Zeugnisses importune, opportune immer wieder und mit einer gewissen Notwendigkeit verdrängen²¹. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür bietet das buchstäbliche Leerlaufen der naturrechtlichen Kriegelehre in der kirchlichen Verkündigung während des 2. Weltkriegs. Die Frage nach der „*justa causa*“ und dem „*debitus modus*“ dieses Kriegs und folgeweise der Erlaubtheit des konkreten Kriegsdienstes wurde beharrlich umgangen, von seiten der deutschen Bischöfe wie von seiten des Papstes²². Niemand wird die Zwangsläufigkeit übersehen, vor die sich Papst und Bischöfe angesichts dieser Frage gestellt sahen. Sollten sie etwa die katholischen deutschen Soldaten zur Verweigerung des Kriegsdienstes oder bestimmter Kriegsdienste auffordern und sie damit voraussehbar reihenweise dem Tod überantworten, während der Papst selbst und zum Teil auch die Bischöfe unangreifbar blieben? Dem beharrlichen Schweigen der Kirche zu dieser Frage kann, so gesehen, weder die Hirtensorge noch die bürgerliche Ehrenhaftigkeit abgesprochen werden. Aber ist diese Logik des irdischen Überlebenkönnens und Überlebenwollens auch die Logik des Hüter- und Wächteramts? Gehört zu *seiner* Logik nicht das Vertrauen auf Gott als den Herrn der Geschichte, der den Ausgang geben wird? Können Erwägungen der *cura animarum* und wohlverstandener Kirchenraison demgegenüber den Vorrang behaupten?

Man kann versucht sein, an dieser Stelle das Hüter- und Wächteramt der Kirche noch einmal, und zwar radikal, in Frage zu stellen. Aber vielleicht ist es, im Sinn der christlichen Heilsbotschaft, realistischer, darin ein Zeichen dafür zu sehen, daß auch die Kirche selbst, als Amtskirche wie als wanderndes Gottesvolk, ihrem Auftrag nur unvollkommen, gebrochen nachkommen kann, daß auch sie in *statu peccatoris* steht und der Erlösung durch ihren Herrn bedarf.

²¹ Dazu näher E.-W. Böckenförde, Kirche und Politik. Zu einigen Neuerscheinungen über das Verhältnis der Kirche zum Dritten Reich, in: Der Staat 5 (1966) 234 ff.

²² Für die deutschen Bischöfe vgl. Gordon Zahn, Die deutschen Katholiken und Hitlers Kriege (Graz-Köln 1965); für Pius XII. dessen Briefe an die deutschen Bischöfe, herausgeg. in dem Band: Die Briefe Pius XII. an die deutschen Bischöfe 1939 bis 1944 (Mainz 1966) und dazu meine Besprechung in: Der Staat 8 (1969) 267 f.