

Politische Theologie Papst Johannes Pauls II.

Unter dem Oberbegriff „politische Theologie“ konnte ein vor genau zehn Jahren (Oktoberheft 1970 dieser Zeitschrift) erschienener Beitrag von mir zwei grundverschiedene, ja gegensätzliche Erscheinungen zusammenfassen, den um die Jahrhundertwende auf seinem Höhepunkt angelangten „Integralismus“ und eine sehr viel jüngere, sich selbst als „politische Theologie“ bezeichnende Richtung in der theologischen Wissenschaft. Inzwischen hat der Sprachgebrauch sich weiterentwickelt. Als Oberbegriff umfaßt „politische Theologie“ heute auch die Theologie der Befreiung oder richtiger gesagt die Vielzahl und Vielfalt von Befreiungstheologien; vor allem aber wird „politische Theologie“ gleichgesetzt mit *politischem Engagement* der Kirche oder richtiger wohl mit dessen theologischer Begründung, so beispielsweise in der Überschrift des Beitrags von E. W. Böckenförde im Aprilheft dieser Zeitschrift¹.

Ob und zutreffendenfalls im welchem Sinn der Kirche ein politisches Engagement zusteht bzw. obliegt und was sich daraus für ihr konkretes Engagement ergibt, läßt sich nur aus dem rechten Verständnis der Kirche selbst und ihrer Sendung, also nur von der Theologie her beantworten; insoweit kann es auf diese Frage auch nur *eine* immer und jederzeit zutreffende Antwort, nur *eine* wahre Lehre geben. In welchem Ausmaß dagegen politisches Engagement der Kirche möglich ist und Bedarf danach besteht, hängt weitgehend von den Umständen ab und kann daher nach Zeit und Ort sehr verschieden sein; das ist Tatfrage, über die nur aus Kenntnis des jeweiligen Sachverhalts etwas ausgesagt werden kann. Zu entscheiden, was unter den jeweils hier und jetzt bestehenden Umständen zu tun oder zu lassen ist oder zu tun oder zu lassen sich empfiehlt, das ist – von seltenen Ausnahmefällen abgesehen – ein Entscheid unter Ungewißheit und demzufolge weitgehend Ermessensfrage, bei der auch das Naturell und das Temperament und nicht zuletzt die persönlichen Erfahrungen des Entscheidungsträgers gewichtig mitspielen. In Fragen dieser Art können daher auch Päpste bei voller Übereinstimmung in den theologischen Grundsatzfragen eine unterschiedliche Haltung einnehmen, sich nicht nur in ihrem Verhalten, sondern auch in ihren Verlautbarungen und den von ihnen erteilten Weisungen deutlich unterscheiden.

Bezeichnet man dem neuerlichen Sprachgebrauch folgend das politische Engagement der Kirche oder doch die päpstlichen und sonstigen kirchenamtlichen Verlautbarungen dazu als „politische Theologie“, so kann das den irreführenden

Eindruck erwecken, diesen verschiedenen Haltungen bzw. Verlautbarungen lägen auseinandergehende oder gar einander zuwiderlaufende theologische Lehren zugrunde, wo es sich in Wirklichkeit bloß um unterschiedliche Ermessensentscheide handelt. Damit soll jedoch nicht bestritten sein, daß auch gewisse Unterschiede im Selbstverständnis der Kirche eine Rolle spielen und zu einer unterschiedlichen Sicht der Politik und folgericht auch des Verhältnisses der Kirche zur Politik führen können. Ohnehin ist Politik kein völlig eindeutig vorgegebener und in seinem Sinn festliegender Begriff.

Ob es eine Kirche gibt, ob im gesellschaftlichen Raum auch ein gesellschaftliches Gebilde von der Art der Kirche besteht oder nicht, wirkt sich tiefgehend auf den gesamten gesellschaftlichen Raum und nicht zuletzt gerade auf den politischen Bereich aus, ist bestimmend für Aufgabenkreis und Wirksamkeit aller politischen Gemeinwesen und deren Grenzen, und ist daher auch bestimmend für unser Verhältnis zu ihnen. So sehen denn wir, die wir an die Kirche als göttliche Stiftung und an ihre göttliche Sendung glauben, auch den gesamten gesellschaftlichen und näherhin den politischen Raum mit anderen Augen an als Menschen, die mangels dieses Glaubens nicht in der Lage sind, die Kirche als das zu verstehen, was sie nach Gottes Willen ist.

In dem Maß nun, wie das Selbstverständnis der Kirche und folgericht unser gläubiges Verständnis von ihr niemals erschöpfend, immer nur annähernd ist und bald diese, bald jene Seite stärker beleuchtet, in diesen Grenzen also wandelbar ist, wandelt es nicht nur unsere Vorstellung von den Beziehungen der Kirche zur Politik, sondern färbt auch auf den gesellschaftlichen und insbesondere den politischen Bereich selbst und auf die Vorstellungen ab, die wir uns von ihm und von alledem machen, was sich in ihm abspielt oder auf ihn bezieht, d. i. von der Politik. Demzufolge kann es gar nicht ausbleiben, daß, nachdem das Zweite Vatikanische Konzil das Selbstverständnis der Kirche bereichert und vertieft hat, auch die Päpste nach dem Konzil von einem insoweit gewandelten Kirchenverständnis ausgehen, das, ohne dem vorkonziliaren Verständnis zu widersprechen, sich nicht völlig mit ihm deckt, und so kann dieses gewandelte Kirchenverständnis sehr wohl auch in einem entsprechend gewandelten Politikverständnis der Päpste seinen Ausdruck finden und darin jeweils zur Auswirkung kommen.

Gäbe es keine göttliche Offenbarung und bestünde keine Kirche, also im Fall einer reinen „Naturreligion“, dann wäre das politische Gemeinwesen, heiße es Staat oder Weltgemeinschaft oder wie immer, nicht nur vollkommene Gesellschaft („societas perfecta“), sondern auch vollständige Gesellschaft („societas completa“) im vollen und strengen Sinn des Wortes, wäre zuständig für alles, auch für die Gottesverehrung oder im Sinn unseres heutigen weltanschaulich pluralistischen Staats für das gleichviel ob religiöse oder a-religiöse Weltverständnis und Selbstverständnis des Menschen. Wie immer man sich das vorstellen

mag, die Selbstbeschränkung, die unser heutiger Staat aufbringt, indem er den Religionsgemeinschaften und a-religiösen Weltanschauungsgemeinschaften einen Platz nicht unter sich, sondern – mindestens in gewissem Ausmaß – neben sich einräumt und sein Verhältnis zu ihnen „partnerschaftlich“ versteht, ließe sich nicht begründen; diese Selbstbeschränkung des Staats setzt voraus, daß es so etwas wie „Kirche“ gibt, und schließt (unbewußt) ein, daß es auch irgendeinen letzten, in keiner Weise vom Staat abhängigen Bezugspunkt gibt, ohne den es dem Staat vorgegebene Grund- oder Menschenrechte nicht geben kann. Wir gläubigen Menschen erkennen diesen Bezugspunkt in dem persönlichen und heiligen Gott, aber auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland nimmt in Art. 2, Abs. 1, wo es vom „Sittengesetz“ spricht, ohne ihn zu nennen, auf ihn Bezug².

Recht, Staat und Religion – ursprünglich ein Ganzes

Soweit wir die Menschheitsgeschichte kennen, bildeten ursprünglich Recht, Staat (Politik) und Religion ein einziges Ganzes. Aus dieser fälschlichen Ineinssetzung von Politik und Religion wollte Gott ein von ihm auserwähltes Volk herausführen durch die besondere Führung, die er ihm angedeihen ließ. Diese besondere Führung beginnt nicht erst mit dem Exodus aus Ägypten, nicht erst bei Moses, sondern bei Abraham; so haben jedenfalls wir als junge Studenten der Theologie das Alte Testament lesen gelernt. Wie überall, so bestand auch in Mesopotamien, wo Abraham aufwuchs, diese mit der wahren Gotteserkenntnis unvereinbare, sie verunmöglichende Ineinssetzung von Politik und Religion. So führt denn Gott Abraham aus seiner Heimat hinaus in die Fremde, wo er keinen Fußbreit Boden unter die Füße bekommen wird (Apg 7, 5), wo er, losgelöst aus seiner zugleich politischen und religiösen Heimat und freigestellt von all den damit gegebenen Bindungen, für eine *neue* Ordnung den Grund legen und selbst deren Ursprung sein soll, in der schließlich und endlich einmal diese Ineinssetzung von politischer und religiöser Einheit, von Nation und Nationalreligion überwunden sein soll, wenn in einem seiner Nachkommen alle Völker gesegnet sein werden (Gen 12, 2).

Nach uralter Vorstellung gründet die politische (völkische, staatliche) Einheit in der Verehrung der gleichen Gottheiten oder Götter; die Stärke des politischen Gebildes wird zurückgeführt auf die Stärke seiner Götter; Krieg zwischen Völkern wird verstanden als Krieg zwischen deren Göttern; der Sieg eines Volkes über ein anderes gilt als Beweis der Überlegenheit, der größeren Macht seiner Götter. So versteht auch Israel die Eroberung und Besiedlung des „Gelobten“ Landes als Beweis der überlegenen Macht Jahwes über die Gottheiten der palästinensischen Völker. Symbol dafür ist der „starke Arm“, mit dem er Israel aus

Ägypten und aus der Herrschaft des mächtigen Pharaos herausgeführt hat. Erst ganz allmählich lernt Israel, seinen Gott nicht als bloßen Nationalgott zu verstehen, der sich durch politisch-militärische Machterweise als stärker erweist als die mit ihm konkurrierenden Nationalgottheiten palästinensischer Völkerschaften, deren „Könige“ nach unseren Begriffen wohl kleinen Dorfbürgermeistern gleichkamen.

Erziehung zum Monotheismus

Wenn Gott am Sinai verkündet: „Ich bin der Herr, dein Gott; du sollst keine anderen Götter neben mir haben“ (Ex 20, 1), dann versteht Israel das noch lange Zeit dahin, Jahwe sei sein nationaler Gott ganz so, wie andere Völker ihre nationalen Gottheiten haben, und es solle sich ebenso an Jahwe halten, wie die anderen Völker sich an ihre nationalen Gottheiten halten. Daß Jahwe in einem ganz anderen Sinn Israels Gott sein will, wie kein anderes Volk einen Gott oder Götter hat, daß er in einzigartiger Weise Israel zu seinem Volk auserwählt hat und eine ganz eigene Absicht mit ihm verfolgt, und daß Israel sich an die angeblichen Götter anderer Völker schon allein deshalb nicht halten soll, weil es diese Götter gar nicht gibt, weil sie „Nichtse“ sind, diese Erkenntnis setzt sich bei Israel erst sehr allmählich durch. Recht verstanden beginnt mit der Verkündung vom Sinai die Erziehung des auserwählten Volkes zum klar erkannten und bewußt angenommenen *Monotheismus*.

Diese Erziehung setzt sich in der ganzen weiteren Geschichte Israels fort. Aber immer noch sind Politik und Religion unzulässig miteinander verfilzt. Politischer Erfolg und militärischer Sieg sind Belohnung der Treue zu Jahwe; militärische Niederlage und politische Ohnmacht sind Strafe für den Abfall von Jahwe oder Nichtbefolgung seiner Gebote. Stärker als alle Feinde Israels und deren Götter belohnt Jahwe die Treue zu ihm durch politischen Erfolg und militärischen Sieg; Untreue gegen ihn, Nichtachtung seiner Gebote oder erst gar Abfall von ihm straft er durch Entzug seiner mächtigen Hilfe; militärische Niederlage und politische Ohnmacht sind die unausbleibliche Folge.

Eine Stufe höher hinauf in der Läuterung der Gottesvorstellung führt die Wirksamkeit der *Propheten*. Sie verkünden Jahwe als den „*Heiligen Israels*“; damit verlegen sie die Gottesvorstellung eindeutig von der machtpolitischen auf die religiös-ethische Ebene. Sie lehren Israel, Jahwe in unverbrüchlicher Treue zu dienen und sich jeglichen Kults anderer Gottheiten zu enthalten, nicht weil Jahwe als „eifersüchtiger“ Gott den Abfall zu den um die Gunst Israels buhlenden Gottheiten der Nachbarvölker streng bestraft, sondern weil Jahwe der heilige Gott ist, der sich ein heiliges Volk erziehen will, aus dem einmal der Erlöser hervorgehen wird, von dem das „Heil“, d. i. die Versöhnung mit Gott und

die Beseligung in ihm ausgehen und sich über alle politischen und ethnischen Grenzen hinweg ausbreiten soll.

So verstanden ist die Führung, die Gott seinem auserwählten Volk Israel angedeihen läßt, nicht ein Beispiel der „Befreiung“ aus zeitlicher Bedrängnis (hier aus der ägyptischen Knechtschaft), sondern der beispiellosen Hinführung zum *Heil aller Völker*, d. i. zur Wiederherstellung des durch die Sünde zerbrochenen Verhältnisses der Menschen zum heiligen Gott und zur Entbindung dieses Heils aus der Begrenzung auf ein einzelnes Volk. Israel sollte das aus seinem Schoß hervorgehende Heil nicht eifersüchtig für sich behalten, sollte es vielmehr mit allen Völkern teilen, die alle dem Herrschaftsbereich des einen heiligen Gottes angehören und daher alle den gleichen Anspruch auf Anteil an diesem Heil haben. – Deswegen braucht man die von der Theologie der Befreiung vorgeschlagene Deutung des Exodus nicht rundweg abzulehnen; als eine Art *Allegorese*, wie sie bei den frühchristlichen Exegeten gebräuchlich und beliebt war, kann man sie durchaus gelten lassen, jedoch nicht als Schriftbeweis.

Gottes geschichtliches Eingreifen im Fall Israels erfolgte nicht wegen des *Terminus a quo* (ägyptische Sklaverei), sondern wegen des *Terminus ad quem*. Das ist zunächst die geläuterte Gotteserkenntnis (Monotheismus), die erreicht sein mußte, bevor Gott einen Schritt weiter tat und durch die Menschwerdung seines wesensgleichen eingeborenen Sohnes das innergöttliche Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit offenbarte.

Religion und Politik im frühen Christentum

Das ganze Alte Testament ist hingeordnet auf *Jesus Christus*. Mit gutem Grund sprechen wir von inkarnatorischer Theologie und können mit vollem Recht aussagen: Nicht von der Befreiung aus Ägypten, sondern einzig und allein von der Menschwerdung Jesu Christi erschließt sich der Sinn des Alten Testaments. Eben darum ist es dann aber auch durchaus folgerichtig, auch das politische Engagement der Kirche von Jesus Christus und seiner Menschwerdung herzuleiten, es an ihr zu messen und auszurichten, es *christologisch* zu begründen und gegebenenfalls zu begrenzen³.

Was vor der Menschwerdung Christi der Einsicht des alten Gottesvolkes verschlossen geblieben war, das sollte sich – so möchten wir wenigstens meinen – dem christologischen Denken des neuen Gottesvolkes mühelos erschließen. So treten wir denn an das junge Christentum mit der Erwartung heran, bei ihm zu sehen und von seinem Beispiel abzuschauen, wie es Religion und Politik ins rechte Verhältnis zueinander bringt, sie, ohne sie auseinanderzureißen, doch säuberlich unterscheidet, die falsche Bindung an ein einzelnes Volk löst, wie es seine universale Weltaufgabe versteht und sie in Angriff nimmt.

Wir werden enttäuscht. Schon unser Herr selbst hat diese Enttäuschung erlebt, als noch unmittelbar vor seinem Leiden und Sterben seine Jünger an ihn die Frage richteten, wann er denn endlich das Reich Israel wieder aufrichten werde; auch nach noch so langem und vertrautem Umgang mit ihm waren sie von dieser *politischen* Vorstellung des Gottesreichs nicht losgekommen. Auch nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt schreitet die junge Kirche noch eine Zeitlang nicht über Jerusalem und dessen Umgebung hinaus; dann aber stellt sich ihr unabweisbar die Aufgabe, sich von der Bindung an das jüdische Volk loszuringen und die Botschaft von Jesus Christus zu den nichtjüdischen „Völkern“ hinauszutragen⁴.

Aus der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen liegen uns Belege genug dafür vor, wie hart und mühselig dieses Ringen gewesen ist. Petrus bedurfte eines eigenen himmlischen Anstoßes, um der Einladung des heidnischen Hauptmanns Cornelius zu folgen. Als nach seiner Ansprache der Hl. Geist sich den heidnischen Zuhörern mitteilte, waren die Judenchristen darüber im Höchstmaß verwundert und mußten sich von Petrus belehren lassen, hiernach könne man ihnen das Taufwasser nicht mehr versagen. In Antiochia zieht Petrus unter dem Druck der Judenchristen sich von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurück; Paulus muß ihm deswegen Vorhaltungen machen. Zwischen Petrus und Paulus kommt es zu einer Arbeitsteilung: Petrus behält sich die Evangelisation der Beschnittenen vor, Paulus sichert sich die Freiheit, den Unbeschnittenen die Frohe Botschaft zu verkünden. In Jerusalem muß ein Apostelkonzil zusammentreten; es trifft eine Regelung nicht sosehr dogmatischen als disziplinären Charakters.

Als das junge Christentum in Rom und im römischen Weltreich Fuß faßt, stößt es auf härtesten Widerstand der Staatsmacht, was seine Ursache offenbar darin hat, daß die christliche Religion im Unterschied zu der Vielzahl anderer, im römischen Weltreich verbreiteter und völlig unbeanstandeter Religionen sich nicht in das römische Staatswesen und dessen Religionsverständnis einfügen ließ. Unter diesen Umständen kam politisches Engagement für die junge Kirche vorerst nicht in Frage. Das wurde erst anders, als der römische Staat die Kirche nicht mehr mit Maßnahmen physischer Gewalt bekämpfte, sondern sich ihr zuwandte, sie in sich aufnahm, sich mehr und mehr mit ihr identifizierte (sog. „Konstantinische Wende“). Jetzt mußte es sich zeigen, ob die Kirche auf das politische Engagement und auf alles das, was damit an Problemen auf sie zukam, vorbereitet, ob sie geistig gerüstet war, ob sie für ihr politisches Engagement über eine christologische oder christozentrische „politische Theologie“ verfügte, auf die sie ihr politisches Engagement gründen und an der sie es ausrichten konnte, und wieweit es ihr gelang, die Lehre in die Praxis umzusetzen bzw. inwieweit sie von den Ereignissen überrollt wurde.

Vom Staatskirchentum zum weltanschaulich pluralistischen Staat

Der Verlauf der Geschichte seit dem Mailänder Edikt gibt die Antwort auf diese Frage. Zunächst kommt es zu einer wechselseitigen Durchdringung von Kirche und Staat in sehr unterschiedlicher Gestalt hier im Weströmischen und dort im Oströmischen (Byzantinischen) Reich. Beschränken wir unseren Blick auf den Westen, dann kommt es zu dem jahrhundertelangen Ringen zwischen Papsttum und Kaisertum um die vermeintliche Weltherrschaft, d. i. die Herrschaft in einem Bereich, den man als die christlich gewordene Welt („*orbis christianus*“) ansieht, der in Wirklichkeit aber nicht viel mehr umfaßt als die Ränder des Mittelmeers und den Westen Europas. Die Diskussion der kurialistischen Theologen bzw. Kanonisten in diesem Streit mit ihren Gegnern imperial(istisch)er Richtung ist viel zu leidenschaftlich politisch, um zu wissenschaftlicher Klärung zu führen. Nicht lange dauert es, bis die Einheit des Glaubens sich als zu schwaches Band erweist, um auch nur den Auseinanderfall des „Reiches“ in die sich souverän gebärdenden und ihre Politik bis zu kriegerischer Feindseligkeit gegeneinander kehrenden Nationalstaaten zu verhindern.

Als dann aber auch noch die Einheit des Glaubens zerbricht, verkehrt das Verhältnis von Kirche und Staat sich vollends ins Unsinnige: Die weltlichen Herrscher der verschiedenen Territorien⁵ erheben den Anspruch zu bestimmen, zu welchem Glauben ihre Untertanen sich zu bekennen haben, welche Religion in ihrem staatlichen Hoheitsbereich daseinsberechtigt, „anerkannt“ oder doch „zugelassen“ (geduldet) ist. Hatten in der Heidenwelt die verschiedenen Völker und Länder je ihre eigenen Götter, so hatten jetzt in der christlichen Welt die einzelnen Territorien je ihr eigenes christliches Bekenntnis. Und wie die heidnischen Eroberer den unterworfenen Völkern ihre Götter aufzwingen, so mußten jetzt christliche Herrscher sich an, eroberten, im Erbgang angefallenen oder durch Einheirat erworbenen Gebieten ihr Bekenntnis aufzuzwingen oder, wenn sie selbst ihr Bekenntnis wechselten, von ihren Untertanen zu verlangen, diesem ihrem Bekenntniswechsel zu folgen⁶. Die christlichen Völker dienen nicht wie die heidnischen „anderen Göttern“, die sie bei politischem Herrschaftswechsel auszutauschen haben; sie haben alle den einen Gott und wechseln nur das Bekenntnis.

Dieses „*ius reformandi*“ war nicht nur der sinnfälligste Ausdruck für die Ineinsetzung von Kirche und Staat und bedeutete im Sinn von Macchiavellis Staatsraison und Bodins Souveränitätslehre die unumschränkte Herrschaft des Staats über die Kirche: System des *Staatskirchentums*. Auch nachdem dieses unter dem Einfluß der Aufklärung sowie aus Gründen politischer Opportunität sich zur *Staatskirchenhoheit* (so namentlich im friderizianischen Preußen, aber auch im Gallikanismus, Josefnismus u. a. m.) zurückgebildet hatte, blieb im Bewußtsein nicht nur der staatlichen Machthaber, der Fürsten und ihrer Ratgeber, son-

dern auch weitester Kreise der Gläubigen und selbst von Amtsträgern der Kirche die Vorstellung bestehen, die nationale politische Einheit bedürfe der religiösen (bekenntnismäßigen) Einheit als ihrer tragenden Grundlage; eben darum sei die staatliche Hoheit auch die berufene Hüterin dieser Einheit.

Selbst in den Staatsenzykliken Papst Leos XIII. (1878–1903) lassen sich noch Nachwirkungen dieser Vorstellung erkennen. Da es ein und dieselben Menschen sind, die dem Staat als Bürger und der Kirche als Gläubige angehören, bilden die Untertanen der weltlichen und der geistlichen Gewalt zwei einander nicht überschneidende, sondern vollkommen deckungsgleiche Kreise. Die Kirche erzieht ihre Gläubigen zu guten Staatsbürgern, der Staat hat die Kirche durch seinen Schutz in die Lage zu versetzen, ungestört ihre Wirksamkeit auszuüben, ja er soll mit seinen Mitteln diese ihre Wirksamkeit unterstützen. Die gemeinsamen Untertanen müssen wissen und sind daher darüber zu belehren, in welchen Angelegenheiten sie der staatlichen und in welchen sie der geistlichen Obrigkeit zu gehorchen haben; in Angelegenheiten, die in die Zuständigkeit beider Gewalten fallen, müssen Papst und Kaiser bzw. Landesherren sich freundschaftlich miteinander verständigen.

Selbstverständlich kennt Leo XIII. keine Überordnung des Staats über die Kirche; er stellt die Kirche als die ranghöhere rechtlich nicht über, sondern neben den Staat, aber „der“ Staat ist für ihn eben katholischer Glaubensstaat. Den weltanschaulich pluralistischen Staat und die damit erst mögliche saubere Unterscheidung von Religion und Politik kennt Leo XIII. noch nicht. Pius XII. (1939–1958) kennt ihn und anerkennt ihn und die von ihm zu übende *Toleranz* gegenüber falschen Religionen, aber nur als das kleinere und darum als unvermeidlich hinzunehmende Übel. Erst das Zweite Vatikanische Konzil erteilt der falschen Ineinssetzung von Kirche und Staat, Religion und Politik eine klare Absage, entledigt sich aller Vorbehalte gegenüber dem weltanschaulich pluralistischen Staat, kennt keinen Glaubensstaat und keine Staatsreligion mehr; die Toleranz wird von ihm als Forderung der Menschenwürde anerkannt und damit vom unvermeidbaren geringeren Übel zur anzustrebenden hohen sittlichen Tugend erhoben.

Bis die Kirche in bald 2000jähriger Geschichte diesen Fortschritt gemacht und sich selbst zur Toleranz verpflichtet hatte, war die Weltgeschichte weitergelaufen und hatte der *Atheismus* sich politisch organisiert und eine a-theistische Staatenwelt hervorgebracht, zu der die Haltung der Kirche nur missionarisch sein kann.

Politische Theologie Johannes Pauls II.

Mit der vorbehaltlosen Anerkennung des weltanschaulich pluralistischen Staats und im Zusammenhang damit der Toleranz als Forderung der Menschen-

würde ist eine Belastung beseitigt, unter der bis dahin das Verständnis auch der Kirche selbst von ihrem Verhältnis zum Staat, vom Verhältnis von Religion und Politik gelitten hat und immer wieder getrübt worden ist. Was bedeutet das nun aber für das politische und soziale Engagement und für die „politische Theologie“ der Kirche von heute und des heute regierenden Papstes? Liegt insbesondere bei Johannes Paul II. und seiner Christozentrik, seiner christologischen Begründung des politischen und sozialen Engagements der Kirche im Vergleich zu den unmittelbar vorhergehenden Päpsten (etwa von Leo XIII. bis zu Paul VI.) und zum Zweiten Vatikanischen Konzil ein Wandel oder gar ein Bruch vor? Trifft es insbesondere zu, daß Johannes Paul II., wie ihm nachgesagt wird, dieses Engagement anders begründet und auf Grund seines anderen Verständnisses es enger begrenzt?

In seiner ersten Enzyklika „Redemptor hominis“ hat Johannes Paul II. in ganz besonderer Weise das Geheimnis Christi in den Mittelpunkt aller seiner Erwägungen gestellt. Er nennt es „Grundlage der Sendung der Kirche und des Christentums“ (Überschrift zu Ziff. 11) und nennt Jesus Christus selbst das „feststehende Prinzip und beständige Zentrum des Auftrags, den Gott selbst dem Menschen anvertraut hat. An diesem Auftrag müssen alle teilnehmen, auf ihn alle unsere Kräfte konzentrieren“ (ebd. Abs. 5).

Auf den ersten Blick könnte die Einzahl „Redemptor hominis“ statt der Mehrzahl „hominum“ in den Eingangsworten der Enzyklika den Eindruck erwecken, der Papst beziehe das Erlösungswerk Christi ausschließlich oder doch einseitig auf den Menschen als einzelnen und vernachlässige damit die soziale Dimension des Erlösungswerks und schiebe damit auch die soziale Aufgabe der Kirche auf die Seite, wenn er sie nicht gar verneine. Unverkennbar betont er mit Nachdruck, daß Jesus für jeden einzelnen Menschen sein Blut vergossen und, wie schon das Zweite Vatikanische Konzil sagt, „sich durch seinen Tod mit jedem einzelnen Menschen vereinigt“ (Pastoralkonstitution, 22). Was er aber mit der Wahl des Singulars „hominis“ zum Ausdruck bringen will, ist offenbar etwas ganz anderes, nämlich, wie er selbst eigens klarstellt, es gehe ihm nicht um den *abstrakten* Menschen (d. i. um den Menschen als Allgemeinbegriff, wie Marx ihn als auswechselbares Teilchen der menschlichen Gesellschaft versteht), sondern um den unauswechselbaren *konkreten* Menschen, um den Menschen, der Freude und Leid erfährt, der liebebedürftig ist und selbst Liebe zu schenken vermag⁷.

Denkbar weit davon entfernt, das Erlösungswerk Jesu Christi und die Sendung der Kirche auf das individuelle Heil des einzelnen beschränken zu wollen und die soziale Dimension des Gottesreichs im Diesseits und im Jenseits zu verkennen oder zu unterschätzen, betont Johannes Paul II. die *Soziallehre der Kirche* und deren Forderungen mit unerhörtem Nachdruck wie kein Papst vor ihm.

Man muß nur einmal Abschnitt III, 7 seiner Ansprache an die Bischofsversammlung in Puebla nachlesen, um sich zu überzeugen, daß er nicht in beiläufig erwähnender Weise von der katholischen Soziallehre oder Soziallehre der Kirche spricht; er nennt sie an dieser einen Stelle gleich viermal; das erstemal hebt er sie besonders hervor durch die Doppelbezeichnung „Doctrina social o Enseñanza social de la Iglesia“; zwei weitere Male nennt er sie kurz „Doctrina social“, zuletzt nochmals eigens „Doctrina social de la Iglesia“ (AAS 71, 1979, 203). Wenn er dann unter Bezugnahme auf „Octogesima adveniens“ Ziff. 4 feststellt, diese Lehre „enthalte (1) Grundsätze für die Reflexion, aber auch (2) Normen für eine richtige Urteilsbildung und (3) Richtlinien für konkrete Initiativen“, wenn er fordert, „auf allen Ebenen und in allen Sektoren ein soziales Bewußtsein heranzubilden“, wenn er die Soziallehre der Kirche als „wertvolles Instrument für die Unterweisung und für konkrete Initiativen“ rühmt, dann bringt er damit klar zum Ausdruck, daß die Christozentrik, wie er sie versteht, für alles dies nicht nur die erhabenste und lauterste Motivation, sondern auch die letzte und tiefste Begründung und die klarste und sicherste Normierung bietet. Alles, was diese Lehre gebietet, liegt nach Johannes Paul II. auf dem Weg, der zum Einswerden mit Christus führt. Das ist die denkbar stärkste Rückbindung der Kirche, ihrer Soziallehre und ihrer sozialen Wirksamkeit an Christus als ihren Ursprung, aber keine Spur von Zurücknahme, von Kürzung oder von Verzicht!

Das unpolitische „politische Engagement“ der Kirche

An der so umschriebenen Sendung der *Kirche* sieht Johannes Paul II. die verschiedenen *Glieder* der Kirche in unterschiedlicher Weise beteiligt. Wie schon das Konzil (Pastoralkonst., 43), so betont auch er, die „Weltaufgabe“ sozialer Wirksamkeit, d. i. das unmittelbare (politische, gewerkschaftliche usw.) Ringen um mehr Gerechtigkeit in der Welt, sei zwar nicht ausschließlich, aber vorzugsweise Sache der *Laien*. Wenn Kleriker und Ordensleute sich unmittelbar politisch, gewerkschaftlich oder in ähnlicher Weise engagieren, dann nur ersatzweise als Aushilfe oder Notbehelf, solange geeignete Laien fehlen; eigens dringt er darauf, zu prüfen, ob dieser ersatzweise Einsatz von Klerikern oder Ordensleuten immer noch unentbehrlich sei, und sich zu bemühen, ihn entbehrlich zu machen⁸. Keineswegs will der Papst die Kirche aus dem Engagement in den politischen Institutionen, in den Gewerkschaften u. a. m. zurückziehen; es soll nur ein *Personalwechsel* stattfinden. Klerus und Ordensleute sind nicht „die Kirche“; sie haben ihren Platz und ihre spezifische Aufgabe in der Kirche; in bezug auf die Soziallehre der Kirche obliegt ihnen, sie zu verkünden und an ihrem Ausbau mitzuwirken; die im engeren Sinn verstandene Weltarbeit sollen sie den Weltleuten überlassen.

Die technische Lösung sozialer Probleme zu finden und sachverständigen oder gar besserwisserischen Rat darüber zu erteilen ist nicht Sache der Kirche; dafür hat bereits Pius XI. sie unzuständig erklärt (Quadragesimo anno, 41); das Konzil hat das ehrliche Geständnis hinzugefügt, daß ihr als Kirche auch der Sachverstand dafür abgeht, und die Fragesteller an die jeweils Sachverständigen verwiesen (Pastoralkonst., 43). Dagegen *Maßstäbe* zu erstellen, die ersichtlich machen, welche Maßnahmen sittlich und rechtlich einwandfrei sind und daher unbedenklich angewandt werden können, und welche als sittlich verwerflich oder widerrechtlich nicht ergriffen werden dürfen, das ist Sache der Kirche. Da sie in der Regel selbst nicht über die gerade dazu unerläßliche Sachkenntnis verfügt, wird sie diese von den jeweils Sachkundigen entlehnen müssen, die zumeist auch die einzigen sein werden, die imstande sind, diese Maßstäbe sachgemäß anzuwenden.

Grundsätzlich und entschieden verwirft Johannes Paul II. das Mittel der *Gewalt*. Was damit gemeint ist, versteht sich in Irland und in den lateinamerikanischen Ländern, in denen der Papst sprach, von selbst. Anders bei uns; für uns ist das keineswegs so eindeutig. Worin liegt der Unterschied und wo liegt die Grenze zwischen Anwendung von Gewalt und Einsatz nötiger Druckmittel? Pius XI. erachtete die kämpferische Auseinandersetzung der Klassen nicht nur als zulässig, sondern als geboten; sie konnte seiner Meinung nach nicht nur, sondern sie sollte dazu dienen, die Klassengesellschaft zu überwinden und eine gerechte gesellschaftliche Ordnung herbeiführen (QA 114). Das Konzil hat den Streik, und zwar nicht nur den Abwehr-, sondern auch den Angriffsstreik als „ultima ratio“ anerkannt (Pastoralkonst., 68). Worin unterscheiden sich Maßnahmen des Arbeitskampfes von der verwerflichen Anwendung von Gewalt, die Paul VI. und Johannes Paul II. so entschieden und nachdrücklich ablehnen? Fällt die Aussperrung unter den Begriff der Gewaltanwendung und muß die Kirche den Gewerkschaften beipflichten, die deren Verbot fordern und sie als „unsittlich“ verdammen? Wie dem auch sei, der gleiche Johannes Paul II., der die ungerecht Bedrückten und Ausgebeuteten so dringend von Gewaltanwendung abmahnt, verfehlt nicht, den für das Unrecht verantwortlichen Machthabern vor den Kopf zu sagen, es werde unvermeidlich zur Gewaltanwendung kommen, wenn sie das Unrecht nicht abstellen.

Noch bedeutsamer für das rechte Verständnis der „politischen Theologie“ Johannes Pauls II. als seine Ausführungen vor der Bischofsversammlung in Puebla und seine Ansprachen auf seinen Reisen in verschiedene Länder, zuletzt noch Brasilien, erscheint sein Auftreten vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen und seine an sie gerichtete Ansprache. Selbstverständlich knüpft er bei den Vereinten Nationen an die von ihnen verkündeten Menschenrechte an. Aber er begnügt sich nicht damit, sozusagen als „argumentum ad hominem“ auf ihre Menschenrechtsdeklaration hinzuweisen; er zählt der Reihe nach auf,

worauf der Mensch ein Recht hat, und nennt die Dinge beim Namen. Und er trägt das nicht als seine unverbindliche Meinung vor, sondern spricht mit der Autorität seines Amtes; was er vorträgt, ist substanziell die Soziallehre der Kirche. Er beruft sich auf die Übereinstimmung der ganzen Christenheit wie auch anderer Religionen. Er argumentiert, wie es vor diesem Gremium geboten ist, aus der Natur der Sache heraus, d. i. wie seine Vorgänger naturrechtlich. Am 22. Dezember 1979 berichtet er dem Kardinalskollegium über seinen Besuch bei den Vereinten Nationen, dabei zählt er noch einmal die ganze Reihe der Forderungen auf, die er dort angemeldet hat. Es ist, als wolle er noch einmal dokumentarisch festgehalten wissen, daß er vor der Weltöffentlichkeit der Vereinten Nationen die Soziallehre der Kirche unverfälscht und unverkürzt vorgetragen hat.

Das und nichts anderes ist die ganz und gar „unpolitische“, nichtsdestoweniger aber handfeste „politische Theologie“ Johannes Pauls II., seine christologisch begründete Lehre vom unpolitischen „politischen Engagement“ der Kirche.

ANMERKUNGEN

¹ Das neue politische Engagement der Kirche. Zur „politischen Theologie“ Johannes Pauls II., in dieser Zschr. 198 (1980) 219–234.

² In der Präambel zum Grundgesetz findet sich eine Bezugnahme auf Gott in der etwas formelhaften Wendung: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen“.

³ Die „theologisch-christozentrische Begründung und Begrenzung“ des Weltauftrags der Kirche, die E. W. Böckenförde dem heute regierenden Papst zuschreibt (a. a. O. 220), trifft daher voll und ganz zu. Darin unterscheidet er sich jedoch nicht von seinen Vorgängern; allenfalls mag man sagen, er stelle die christologische oder christozentrische Sicht leuchtender und strahlender heraus. Von einer „Um-funktionierung der christlichen Soziallehre“ (a. a. O. Anm. 15) kann erst recht keine Rede sein; stärker als er es tut, kann man „die Soziallehre der Kirche“ sich gar nicht zu eigen machen.

⁴ Die Mehrzahl „Völker“ im Gegensatz zu dem einen auserwählten „Volk“ ist die jüdische Bezeichnung für die von den Juden im Grund genommen verachteten Heiden.

⁵ „Dux Cliviae est Papa in suo territorio.“

⁶ Auf ähnliche Weise war allerdings wohl auch schon früher die „Bekehrung“ germanischer Stämme zum Christentum oder der Wechsel vom Arianismus zum Nicaenum vor sich gegangen.

⁷ Vielleicht ist ihm, der aus einem kommunistischen Land kommt, entgangen, daß er diese ihm geläufige Marxsche Vorstellung vom Menschen nicht ohne weiteres als den Lesern seiner Enzyklika vertraut unterstellen darf.

⁸ Die deutsche Übersetzung gibt diese Stelle fehlerhaft wieder und macht sie unverständlich. Sie spricht von „vertreten“ und von „Stellvertretung“ (Verlautbarungen des Apostol. Stuhles, hrsg. v. Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz, H. 5, 1979, 66). Im spanischen Text heißt es „evitar suplantaciones“ und ist die Rede von „formas de suplencia“ (AAS 71, 1979, 203), womit eindeutig Ersatz bzw. ersatzweise Stellvertretung zum Ausdruck gebracht ist; vgl. meine Ausführungen zu „Priester und Politik“ im Oberrhein. Pastoralblatt 54 (1953) 148–154.