

„In der Welt, aber nicht von der Welt“. Die katholische Kirche im öffentlichen Raum

Ingeborg Gabriel

Es gibt eine Anekdote von einem spanischen Agnostiker, der von den Mitgliedern einer Sekte bedrängt wird, sich doch zu ihrem Glauben zu bekehren. Als ihm die Missionierungsversuche zu viel werden, wimmelt er sie mit den Worten ab: Da ich nun einmal nicht an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche glaube, werde ich mich nicht ihrem Verein anschließen.

Diese Geschichte zeigt die Komplexität des historisch gewachsenen Verhältnisses von christlichem, kirchlich verfasstem Glauben und atheistischem/agnostischem Unglauben in Europa. Die Kirchen sind Orte des Glaubens und der Glaubensweitergabe, sie gehören aber ebenso zur Kultur und Geschichte, kurz: sie sind Teil des öffentlichen Raums. Sein durch sakrale Gebäude unterschiedlichster Epochen geprägtes architektonisches Erscheinungsbild ist sichtbarer Ausdruck dieser Tatsache. Denkt man sich alle christlich inspirierte Kunst und Architektur weg, dann bleibt bestenfalls ein Torso vom öffentlichen Raum der europäischen Städte und Gemeinden übrig. Auch dort wo die öffentliche Rolle der Kirchen in Frage gestellt wird und wurde, bleibt diese sakrale Dimension des Raums, die die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Staat in Europa widerspiegelt, präsent. Der Frage Gretchens an Faust „Wie aber hältst Du’s mit der Religion?“ lässt sich in Europa allen Säkularisierungstrends zum Trotz kaum ausweichen.

Was das effektive Niveau der Gläubigkeit angeht, so zeigen die statistischen Daten für Europa unterschiedliche Trends: Während in jenen Ländern, die nicht kommunistisch waren, eine kontinuierliche Abnahme religiöser Praxis (von zwar unterschiedlichen, aber doch hohen Ausgangsniveaus) zu beobachten ist, stellt sich die Lage in den postkommunistischen Ländern recht unterschiedlich dar. Zwar stieg nach der Wende die Religiosität überall an (wiederum von recht unterschiedlichen Ausgangsniveaus); dieser Trend kehrte sich in der Folge allerdings in vielen Ländern um.¹ Diese Statistiken geben jedoch wenig Aufschluss über die öffentliche

1 Anders ist die Lage nur in Russland, Albanien, Lettland (mit hohen Zuwachsraten), in Estland, Bulgarien und Rumänien, so Detlef Pollack, Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen, in: Karl Gabriel und Hans-Joachim Höhn (Hg.), Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven, Paderborn 2008, 9-36, 19. Pollack stützt damit die inzwischen umstrittene Modernisierungsthese, da die Zunahme des Glaubens an Gott in den am wenigsten entwickelten Länder Europas stattfindet, in denen Säkularisierungsschübe demnach noch zu erwarten wären. Ob dies tatsächlich so ist, bleibe dahin gestellt.

Rolle der Kirchen sowie die Erwartungen, was diese Rolle betrifft, aus der Sicht der katholischen Gläubigen sowie der Nicht-Glaubenden.²

Ebenso unbeantwortet bleibt die Frage, wie die Kirchen in den einzelnen Ländern nach einer Phase der forcierten Säkularisierung unter dem Kommunismus nach 1989 ihre neu oder wieder gewonnene Freiheit nützen. Hier gibt es – wie auch bei unserer Tagung deutlich wurde – unterschiedliche Strategien. Zum einen eine Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums, die mit einer Re-Nationalisierung einhergeht; zum anderen jene, die einen offenen Zugang zur pluralistischen, liberalen Demokratie sucht.

Nun ist die Frage nach der Art der öffentlichen Präsenz der Kirchen keineswegs nur von ihrer eigenen Entscheidung abhängig. Sie finden vielmehr in einem gesellschaftlichen und politischen Umfeld statt, das den Kirchen starke mehr oder weniger ideologisch getönte Vorgaben macht. Die großen Denksysteme der Moderne bestimmen ihr Verhältnis zur Religion (und d.h. konkret zu den Kirchen) freilich in unterschiedlicher Weise. Während der Liberalismus in seinen vielen Varianten die öffentliche Präsenz der Kirchen und ihr soziales Engagement aufgrund des Rechts auf Religions- und Kultfreiheit grundsätzlich gestattet, ja fördert (wiewohl sich diese Position erst längerfristig und nach beachtlichen Kämpfen durchsetzte), vertrat und vertritt der Marxismus/Kommunismus eine dezidiert religionsfeindliche Position.

Das mir vorgegebene Thema ist grundsätzlich theologischer Natur. Ich möchte es aus drei Blickwinkeln betrachten: Zum einen soll die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zum Politischen von den biblisch-theologischen Vorgaben her gestellt werden. In einem zweiten Schritt werde ich das Ringen der katholischen Kirche mit den gedanklichen respektive ideologischen Vorgaben der Moderne für den öffentlichen Raum skizzieren. Am Schluss meines Beitrags stehen einige Überlegungen zur Rolle der Kirche – respektive der Kirchen – im öffentlichen Raum in Europa, vor allem in den postkommunistischen Ländern.

Zwischen (Re-)Sakralisierung und Säkularisierung: Das paradoxe Verhältnis des Christentums zum öffentlichen Raum

Das Verhältnis von christlichem Glauben und politisch-öffentlicher Sphäre, wie es sich in den neutestamentlichen Texten darstellt, ist paradoxal. Der Glaube an das Kommen des messianischen Reiches Gottes als „Horizont der Botschaft Jesu“³ besagt, dass mit der Inkarnation die *basileia tou theou* bereits angebrochen ist, sich die

2 Die Daten für Westeuropa zeigen, dass diese Erwartungen, was die Rolle der Kirche als moralische Autorität betrifft, trotz abnehmender allgemeiner Kirchlichkeit eher zunehmen. „Gegenwärtig genießen die Kirchen auch bei ‚kirchenfernen‘ und säkularen Bürgern, vor allem aber bei den politisch-gesellschaftlichen Eliten ein hohes Ansehen.“ Christel Gärnter, Religionen in der politischen und medialen Öffentlichkeit: Karl Gabriel und Hans-Joachim Höhn (Hg.), Religion heute, wie Anm. 1, 93-108, 98.

3 Vgl. Hans Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg 1978.

Weltgeschichte jedoch zugleich auf sie zubewegt. Dieses (höchst denkwürdige) Konzept von Geschichte führt zu einer bleibenden Spannung zwischen der Gegenwart und der Zukunft, zwischen dem Schon und dem Noch-Nicht, als einer Grundgegebenheit christlicher Theologie und damit auch der individuellen christlichen Existenz.

Das Ziel der Geschichte bildet aus christlicher Sicht die vollendete Gerechtigkeit im Reich Gottes. Dieses wird durch die christliche Gemeinde repräsentiert, die zugleich sein Kommen vorbereiten soll. Dies verweist auf ein zweites der Weltgeschichte seit der Ankunft Christi eingestiftetes Spannungsverhältnis: jenes zwischen geistlicher und politischer Macht, wobei Letztere erst durch ihr Gegenüber, die Kirche als Repräsentantin des Geistlichen, überhaupt zur weltlichen Macht wird. Durch die Reich-Gottes-Botschaft und ihre Institutionalisierung in der *ekklesia* wird die politische Sphäre grundsätzlich depotenziert, d.h. ihrer absoluten Würde als letzte Instanz von Macht, Autorität und Sinngebung entkleidet. Sie stellt so nicht mehr das oberste Ziel menschlichen Handelns dar, sondern wird sekundär. Das ermöglicht zugleich ihre Funktionalisierung. Das zeigt sich paradigmatisch an einem Vergleich zwischen Aristoteles, für den die *polis* das eigentliche Ziel menschlichen Handelns darstellt, und Thomas von Aquin, für den dies die *visio beatifica Dei* des Einzelnen ist.

Es verwundert nicht, dass diese neue Sicht des Politischen der Grund vielfältiger Spannungen und Auseinandersetzungen zwischen Religion und Politik war und ist. Ebenso war und ist die Entsakralisierung des Politischen aber der Grund individueller Freiheit, die letztlich politisch-rechtlich in den Menschenrechten (in säkularer Gestalt aber mit christlichen Wurzeln) realisiert wurde. Jedenfalls gehört die spannungsreiche Beziehung von Kirche als geistlicher und dem Staat als weltlicher Macht zu den wirkmächtigsten Neuerungen, die das Christentum gebracht hat.

Der wohl bedeutsamste biblische Text, der dies thematisiert und zugleich bereits differenziert reflektiert, findet sich im ersten Teil der Passionsgeschichte des Johannevangeliums. Hier begegnet Jesus als Verkörperung des Gottesreiches Pontius Pilatus als dem Repräsentanten des römischen Reiches. Die in sieben Szenen gegliederte Perikope vermittelt in genialer Weise das komplexe Zueinander von politischer und geistiger Macht. Dass es sich um zwei Mächte handelt, verdeutlichen bereits die Leitbegriffe des Textes, die allesamt der politischen Sphäre entstammen. Die ganze Dramatik der Szene baut sich dabei um die Frage herum auf, wer nun der eigentliche König ist. Da in diesem biblischen Text paradigmatisch zum Ausdruck kommt, was es bedeutet, „In-der-Welt-“ und nicht „Von-der-Welt“ zu sein, dazu einige weitere Überlegungen.

Wiewohl das Königtum Jesu „nicht von dieser Welt“ ist (Joh 18, 36), ist die Autorität Jesu offenbar nicht eine vage spirituelle. Er ist – modisch zugespitzt – kein Guru, sondern er beansprucht explizit, ein König zu sein. Er verabschiedet sich demnach nicht – und darauf kommt es in unserem Zusammenhang an – von der Welt als Ort des Politischen und der Macht. Er relativiert sie jedoch durch seinen Anspruch, die Macht der Wahrheit zu verkörpern, die die politische Macht direkt

und unmissverständlich in ihre Schranken weist. Die Macht der Wahrheit ist vor allem durch ihre Gewaltlosigkeit, man könnte sagen, ihre dialogische Qualität charakterisiert. So heißt es im Text: „Wäre mein Königtum von dieser Welt, so würden meine Leute kämpfen“ (Joh 18, 36). Das Königtum Jesu bezeugt so einen gewaltfreien Machtanspruch, der sich von Gott herleitet und der für die Wahrheit, d.h. die Offenbarung Gottes, Zeugnis abzulegen soll. Er unterscheidet sich eben darin von jenem des römischen Reiches, repräsentiert durch Pontius Pilatus, sowie jenem der nationalmessianisch denkenden jüdischen Autoritäten, von deren Vorstellungen sich Jesus zu Anfang des Gesprächs ebenso distanziert. Letztere sind gleichsam der dritte Akteur in diesem Drama. Sie verlangen nicht zuletzt aufgrund enttäuschter Hoffnungen auf einen Messias, der das Reich Israel wieder herstellt, das Todesurteil für Jesus (Joh 18, 28-19). Am Ende des Texts findet sich diese politische Messiasvorstellung in der Kreuzesinschrift wieder, die Pilatus anfertigen lässt: Jesus von Nazareth, König der Juden – und gegen den Widerstand der jüdischen Autoritäten dort belässt, nicht zuletzt weil sie auch seine eigenen politischen Vorstellungen widerspiegelt.

Die Exaktheit der johanneischen Formulierung: „Mein Königtum ist nicht von dieser Welt (*ek tou kosmou toutou*)“, d.h. ich habe es nicht aus der Welt empfangen, wird durch einen Vergleich mit späteren gnostischen Lesarten verdeutlicht, die eine kleine, doch bedeutsame Textänderung vornehmen: Sie formulieren nun „mein Reich ist nicht in dieser Welt (*en tou kosmou toutou*)“,⁴ d.h. sie trennen strikt zwischen irdischer und geistiger Sphäre. Damit wird freilich der politische Anspruch Jesu relativiert, sein Zeugnis in eine „andere Welt“ transferiert – und auf diese Weise seine politische Anstößigkeit gemildert.

Pontius Pilatus als Vertreter des römischen Reiches und Rechts lehnt die Macht der Wahrheit, die Jesus zu repräsentieren beansprucht, mit der skeptischen Frage ab: „Was ist Wahrheit?“⁵ – und stimmt seiner Hinrichtung aus politisch-pragmatischem Kalkül nach einigem Zögern zu.

Die Leitbegriffe des Texts: König/Königtum, Macht und Wahrheit sowie die vielfältigen Querbezüge zwischen ihnen weisen bereits auf die Fülle von möglichen Missverständnissen und Konflikten voraus, die sich in der Geschichte zwischen der „Macht der Wahrheit“ und der „Macht des Schwertes“ zutragen und weiterhin zutragen.

4 Ignace de la Potterie SJ, Die Passion nach Johannes. Der Text und sein Geist, Einsiedeln 1987, 71; vgl. auch den Standardkommentar von Raymond E. Brown, The Gospel according to John XIII-XXI. A New Translation with Introduction and Commentary, vol 2, New York 1970; Klaus Wengst, Das Johannesevangelium, Band 2, Kapitel 11-21, Stuttgart 2001 (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 4/2).

5 Nicht umsonst hat Hans Kelsen diese Perikope aus dem Johannesevangelium an den Anfang seiner Schrift „Was ist Gerechtigkeit?“ gestellt und damit die Skepsis des Rechtspositivismus gegenüber jedem dem Recht vorausliegenden Wahrheitsanspruch zum Ausdruck gebracht, Hans Kelsen, Was ist Gerechtigkeit?, 2. Aufl., Wien 1975.

Was bedeuten nun diese biblisch-theologischen für das kirchliche Selbstverständnis somit normativen Grundeinsichten für das Verhältnis von Sakralisierung und Säkularisierung des öffentlichen Raums?

Sie zeigen *zum Ersten*, dass das Christentum eine innerirdisch unaufhebbare Spannung in die Zeit gebracht hat: Das Reich Gottes kommt, aber es ist noch nicht da. Dieser Gedanke verweist die Geschichte grundsätzlich über sich hinaus. Das Politische mit seinem Anspruch auf innerirdische Gerechtigkeit steht so nicht mehr in sich selbst, sondern ist auf die erwartete eschatologische Vollendung am Ende der Zeit hingeordnet, wenn alle Macht bei Gott sein wird (1 Kor 15, 24-26).⁶ Die Geschichte wird damit in eine permanente Dynamik gestoßen. Hannah Arendt hat in ihrem Buch *Vita activa* dem Christentum die politische Dimension rundweg abgesprochen, da es – im Gegensatz zur klassischen griechischen Philosophie – sich nur für das Individuelle, Private und Familiäre, nicht aber für das Politische interessiere.⁷ Hier handelt es sich um ein fundamentales Missverständnis, das jedoch für die Moderne aufschlussreich ist. Die geschichtstheologische Botschaft des Christentums wurde schlichtweg nicht mehr gesehen, was freilich auch die Folge eines christlich propagierten rein individualistischen Heilsdenkens war.

Zum Zweiten folgt, dass die politische Macht sich nicht selbst verdankt. Sie hat ihren Grund nicht in sich selbst.⁸ Eine Grundaussage der johanneischen Perikope ist demnach: „Du hättest keine Macht, wenn es dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh 19, 11). Sie entspricht dem vielfach missverständlich interpretierten Text von Röm 13, 1 („...denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt“). Hier wie dort geht es nicht darum, eine konkret bestehende Herrschaft oder Herrschaftsform, sondern die politische Macht als solche als von Gott gegeben zu sehen. Es handelt sich demnach nicht um die Rechtfertigung jedweder (auch ungerechter) Herrschaft aus einer grundsätzlichen Untertanenmentalität heraus, sondern um eine grundsätzliche Depotenzierung des Politischen, die durch die Präsenz der Kirche als Institution auf Dauer gestellt wird. Ihre Existenz rekonfiguriert somit die politische Sphäre, indem sie ihren Anspruch vor den „Richterstuhl Gottes“ stellt, und damit kritisierbar macht. Wenn – sowohl individuell als auch ekklesial – gilt: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“ (Apg 5, 29), dann ist der Geschichte ein kritisches Potential eingestiftet. Die Aufklärung behält diese kritische Ausrichtung bei, allerdings tritt nun an die Stelle Gottes der „Richterstuhl der (praktischen) Vernunft“ (Immanuel Kant). Die Formulierung lautet nun gleichsam analog: „Man muss der (praktischen) Vernunft mehr gehorchen als den politischen Autoritäten“. Dieses Recht auf Kritik politischer Autoritäten führt zur Konstituierung jener modernen Öff-

6 „Danach kommt das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt. Denn er muss herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat. Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod (V. 24-26).“

7 Hannah Arendt, *Vita activa. Vom tätigen Leben*, München 1985, 53, die vom christlichen Modell eines „nicht- und sogar antipolitischen Zusammenlebens“ spricht.

8 Claude Lefort, *Fortdauer des Politischen*, Wien 1999, 50ff, hat vom „leeren Ort der Macht“ gesprochen.

fentlichkeit⁹, die nun ihrerseits auch die Kirchen und ihre moralischen sowie Glaubensansprüche kritisch hinterfragt.

Zum Dritten: Die historischen Realisationsformen des Spannungsverhältnisses von Kirche und Welt (Politik) stehen zwischen zwei Polen: jenem einer grundsätzlichen Trennung (also einer Spiritualisierung unter Negierung des Weltbezugs) und jenem einer Identifikation (also einer Politisierung unter Absolutsetzung des Weltbezugs). Die erste könnte man als gnostische Fehlform bezeichnen: Die Kirche und ihre Gläubigen verstehen sich nicht mehr als „in der Welt“ lebend, sondern als Repräsentanten einer rein geistigen, modern gesprochen spirituellen Realität. Am anderen Ende des Spektrums steht die integralistische Fehlform, in der sich die Kirche so eng mit der politischen Ordnung verbindet, dass sie ihr kritisches Potential preisgibt. Beide Fehlformen sind Idealtypen, die in reiner Form nicht vorkommen. Sie zeigen jedoch den normativen biblischen Vorgaben widersprechende Arten des Umgangs mit dem Politischen auf. Sowohl ein gnostischer Rückzug als Verabschiedung von der Verantwortung für die Welt, wie auch eine grundsätzliche machtpolitische Affirmation der konkreten Herrschaft widersprechen dem Sendungsauftrag der Kirchen.¹⁰ Kirche und Politik sollen sowohl unvermischt wie ungetrennt sein – wie sich in Analogie zum chalzedonensischen Dogma der zwei Naturen in Christus formulieren ließe.

Zwischen einer gnostischen Weltlosigkeit und einer machtpolitischen Weltanpassung gibt es – wie die Geschichte des Christentums zeigt – eine breite Palette von historisch bedingten Konstellationen und Formen des Staat-Kirche-Verhältnisses. Die normative Konstante bleibt, dass die Kirche – wie Jesus selbst – *opportune vel inopportune* die politische Macht durch den Wahrheitsanspruch ihrer Botschaft, der ja immer und wesentlich auch ein ethischer ist, herausfordern muss.

Zwischen Säkularisierung und Re-Sakralisierung des öffentlichen Raums in der Moderne

Die frühchristlichen Gemeinden der ersten drei Jahrhunderte waren substaatliche Gruppen ohne rechtlichen Status, der ihnen bekanntlich erst mit dem Mailänder Edikt von 313 n. Chr. zuerkannt wurde. In der Spannung zwischen Reich-Gottes-Erwartung und aktivem Weltbezug praktizierten sie ihren Glauben vor allem bin-

9 Dass diese Konfiguration bereits Vorläufer in der alttestamentlichen Prophetie hat, zeigt der jüdisch-amerikanische Sozialphilosoph Michael Walzer, Kritik und Gemeinsinn, Frankfurt 1993, Kapitel 3: Der Prophet als Gesellschaftskritiker, 81- 108.

10 Die „Macht des Schwertes“, also die Gewalt, ist das Spezifikum des Staates, der daher von den Kirchenvätern als Folge der Sünde verstanden wurde. Die starke Identifikation der Kirche mit dem Staat nach 382 n. Ch. führte zu geistigen Protestbewegungen, wie dem Asketentum und später zu Mönchs- und Nonnenklöstern, die die Weltabgewandtheit betonten und damit das Nicht-von-der-Welt-Sein des christlichen Glaubens, wobei manichäische Tendenzen nicht fehlten, die den dem Christentum eingestifteten Weltbezug durch eine radikale Weltabgewandtheit aufhoben – also in die andere Seite abdrifteten.

nenkirchlich – Max Weber spricht von einem Brüderlichkeitsethos –, wirkten jedoch auch dadurch indirekt in den öffentlichen Raum hinein. Denn ihre umfassende diakonische Praxis der Nächstenliebe galt unterschiedslos allen Menschen und war daher zugleich von öffentlicher Relevanz. Der Anspruch der Oberhoheit Christi als des *kyrios*, dem mehr als dem weltlichen Kaiser (*kyrios*) Gehorsam zu leisten ist, forderte freilich zugleich die politische Macht grundsätzlich heraus, indem er ihre die oberste Autorität absprach.¹¹

In der langen Zeit des Staatskirchentums (im Westen etwa eineinhalb Jahrtausende, im Osten mehr als tausend Jahre), das im Westen ab dem 16. Jahrhundert konfessionell organisiert war, wurde der öffentliche Raum in Europa durchgängig sakralisiert.

In Südosteuropa war die historische Entwicklung bekanntlich eine andere, da durch die osmanischen Eroberungen ab dem 14. Jahrhundert die christlichen Kirchen gezwungen waren, sich als substaatliche religiös-ethnische Enklaven zu organisieren. Im Zuge der Nationenbildung nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches kam es dann zur engen Verbindung der sich neu konstituierenden Staaten mit den Nationalkirchen, die in der langen Zeit der Fremdherrschaft die christlich-nationale Kultur bewahrt hatten und daher besonderes Ansehen genossen.¹²

Im Westen hingegen führten die schrecklichen Erfahrungen der Religionskriege ab dem 15./16. Jahrhundert zu einer zunehmenden Ablehnung des Konfessionstaates und zur Entwicklung der Idee eines säkularen Staates. Drei Elemente dieser für Westeuropa spezifischen Geschichte sind im Blick auf unser Thema von besonderer Bedeutung.

Zum Ersten: Die Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, in denen Christen jene der jeweils anderen Konfession brutalst bekriegten, führten zu unüberwindbaren innenpolitischen Spannungen und Spaltungen. Die Erfindung des säkularen Staates stellt so den Ausweg aus einer Situation dar, in der mit den rivalisierenden christlichen Konfessionen im vollen Sinn des Wortes kein Staat mehr zu machen war. Der Staat sollte daher von nun an nicht mehr religiös, sondern säkular legitimiert sein, um die rechtliche Gleichheit aller Bürger unabhängig von ihrer Konfes-

11 Zum Begriff vgl. Herbert U. Gumbrecht, *Modem, Modernität, Modeme: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Oskar Brunner u.a., Band 4, 1978, 93-131. Die Epochentrennungen sind unterschiedlich. Teils wird *Modeme* mit *Neuzeit* gleichgesetzt. Ich möchte jedoch zwischen beiden unterscheiden, insofern der Beginn der *Neuzeit* mit dem 15. Jahrhundert ansetzen ist, die für die *Modeme* typischen Kulturformen sich jedoch erst seit dem 16. Jahrhundert herausbildeten und dann in der Aufklärungsbewegung des 18. Jahrhunderts ihre endgültige gedankliche Ausformung fanden.

12 Dazu Ernst Christoph Suttner, *Von Kirchennationen zu Nationalkirchen. Beobachtungen betreffs eines folgenschweren Paradigmenwechsels in Südosteuropa*, in: Ingeborg Gabriel, Christa Schnabl und Paul M. Zulehner (Hg.), *Einnischungen. Zur politischen Relevanz der Theologie*, Ostfildern 2001, 76-91, weiters aus historischer Sicht Alois Mosser, *Nation und Religion im Prozess der politischen Sozialisation Europas*, sowie aus theologischer Perspektive Grigorios Larentzakis, *Die Häresie des Nationalismus. Menschenwürde und Menschenrechte für alle in der östlich-orthodoxen Perspektive*, beide in: Ingeborg Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökonomischer Sozialethik*, Ostfildern 2008, 237-284.

sion oder Religion gewährleisten zu können. Die erstmals von Thomas Hobbes 1651 in *Leviathan* als Konsequenz aus dem englischen Bürgerkrieg formulierte Forderung nach einem religions- respektive konfessionslosen Staat wurde von John Locke 1689 in seinen *Two Treatises on Government* differenziert weiterentwickelt. In der Locke'schen Form wurde sie zum politischen Programm der Aufklärung, das in den amerikanischen und französischen Revolutionen mit ihren Menschenrechtserklärungen politisch durchgesetzt wurde.

Diese wandten sich vor allem gegen den politischen Absolutismus und gegen ein sich auf ihn stützendes Staatskirchentum.¹³ Die antikirchliche verband sich in der französischen laizistischen Revolution mit einer grundsätzlich antichristlichen Stoßrichtung. Die folgenden Kirchenverfolgungen waren ein Grund dafür, dass es der katholischen Kirche schwer fiel, ihr Religionsmonopols aufzugeben. Sie setzte vielmehr im 19. Jahrhundert auf Restauration und damit zugleich auf eine Re-sakralisierung des öffentlichen Raums. Diese Einstellung fand in der geistigen Bewegung der Romantik und der politischen des Nationalismus auch den entsprechenden gesellschaftlichen Nährboden.

Langfristig führte die Ablehnung der politischen Kultur der Moderne freilich zu starken Spannungen zwischen der kirchlichen Position und einem politisch und gesellschaftlich zunehmend selbstverständlichen Freiheitsethos.¹⁴

Zum Zweiten: Durch die Anerkennung der bürgerlichen Rechte als Grundrechte entstand jene zivilgesellschaftliche Sphäre zwischen Staat und Individuum, die ein wesentliches Kennzeichen der liberalen Moderne darstellt. Der öffentliche Raum spaltete sich in den Staat und die Zivilgesellschaft/Ökonomie auf. Aufgabe der zivilgesellschaftlichen Institutionen war es, die staatlichen Organe durch vernünftige Argumentation und Kritik zu kontrollieren und auf moralische Ziele hin zu lenken.¹⁵ Der öffentliche Raum im modernen Sinn ist so nicht nur jener des Staates, sondern zugleich jener der zivilgesellschaftlichen politischen Diskurse. In ihnen kommen jene Themen zur Sprache, die die *res publica* als Ganze betreffen. In ihnen bilden sich auch die öffentliche Meinung und Kritik als wesentliche Instanz der Regierungs- und Machtkontrolle heraus.¹⁶ Letztere richtete sich ursprünglich gegen die absolutistische Arkanpraxis fürstlicher Autoritäten. Das Wort aus Schillers Torquato Tasso:

13 Auf die bis heute politisch nachwirkende Differenz zwischen dem religionsfeindlichen laizistischen und dem religionsfreundlichen deistischen Modell kann hier nicht näher eingegangen werden, vgl. dazu Gertrud Himmelfarb, *The Roads to Modernity. The British, French and American Enlightenments*, New York 2005.

14 Zu den Positionen der verschiedenen Konfessionen zur politischen Kultur der Moderne vgl. die Beiträge in Ingeborg Gabriel (Hg.), *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*, Ostfildern 2008.

15 Nach Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, 4. Aufl., Neuwied 1969, entsteht Öffentlichkeit als sprachlicher Begriff zwischen dem 17. und 18. Jahrhundert mit eben diesem Ziel. So ist bei Kant die „Publizität das Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral“, ebenda 117.

16 „Das Selbstverständnis der Funktion bürgerlicher Öffentlichkeit hat sich im Topos der ‚öffentlichen Meinung‘ kristallisiert“, die die Politik im Namen der Moral rationalisieren will, vgl. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 102, 117.

„Sir, gebt Gedankenfreiheit!“ wurde zum Schlachtruf einer ganzen Epoche, die bis heute andauert. Denn der politische Kampf um Meinungs-, Gedanken- und Religionsfreiheit wird heute weltweit ausgetragen, in den letzten Monaten in beeindruckender Weise in der arabischen Welt. Für die Kirche stellte sich angesichts dessen die Frage nach ihrer eigenen Position in diesem Ringen um die Kritik des Politischen.

Zum Dritten: Eine weitere Neuerung in der Moderne neben der säkularen Neube-gründung des Politischen unter dem Vorzeichen der Menschenrechte und der Auf-spaltung der öffentlichen in eine staatliche und zivilgesellschaftliche Sphäre war die Trennung von öffentlich und privat. Die Privatsphäre des Einzelnen sowie der Fa-milie konstituierte sich nun als lebensweltlicher Gegenpol zur öffentlichen Sphäre des Staates und der Zivilgesellschaft. Sie wurde zu jenem Freiraum, der vor dem Zugriff des Staates geschützt werden sollte.

Diese neue Konfiguration des öffentlichen Raums mit ihren drei Codes öffent-lich/privat, staatlich/zivilgesellschaftlich und religiös/säkular trat im Zuge der Auf-klärung schrittweise an die Stelle des traditionellen Zusammenspiels von Staat und Kirche als den beiden *societates perfectae* als alle Lebensbereiche umfassenden Gemeinschaften.

Sie wurde daher von der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert zuerst schärf-stens abgelehnt, in einer zweiten Phase zögerlich anerkannt und erst im Zuge des Pontifikats Papst Johannes XXIII. und des Zweiten Vatikanischen Konzils positiv in das katholische Denken integriert. Dieser lange Anweg führte dazu, dass die mit der politischen Kultur der Moderne verbundenen Herausforderungen bisher nur teilwei-se bewältigt sind. Bevor ich näher darauf eingehe, möchte ich jedoch einige Klärun-gen zum schwierigen Begriff „säkular“ einfügen, da hier in vielen Debatten ein be-achtliches Maß an begrifflicher Verwirrung herrscht und eine sozialetisch und theologisch fundierte Positionierung der Kirche hier größtmögliche Klarheit voraus-setzt.

Die Unterscheidung von sakral und säkular (von *saeculum* – Zeitalter, Welt), von geistig und weltlich ist christlichen Ursprungs.¹⁷ Sie bildet die oben angesprochene Differenz von weltlicher und geistlicher Macht ab. Die moderne Konjunktur des Be-griffs setzt zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein. Hier wird er erstmals im Sinne von *Säkularisation* der Kirchengüter, also ihrer Überführung in weltlichen Besitz ge-braucht. Neben dieser rechtshistorischen Bedeutung sind drei Begriffsinhalte zu un-terscheiden: erstens die *Säkularisierung* als empirischer Tatbestand im soziologi-schen Sinn. Sie bezeichnet im allgemeinen Sprachgebrauch, aber auch religionswis-senschaftlich die Abnahme religiöser Praxis sowie des öffentlichen Einflusses von Religion, spezifischer der christlichen Kirchen. Mit dem Begriff des *Säkularismus*, der vielfach mit jenem der Säkularisierung vermischt wird, möchte ich hingegen jene geschichtsphilosophische Hypothese bezeichnen, die meint, das in sich als wün-schenswert erachtete schrittweise Absterben der Religion vorhersagen zu können.

17 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie. Antike und Mit-telalter*, Tübingen 2002, bes. 171 ff.

Sie fand ihren typischen Ausdruck erstmals im Dreistadiengesetz des französischen Soziologen Auguste Comte (1798-1857), für den auf das religiöse das metaphysische und auf dieses wiederum das positivistische Zeitalter folgt, und prägte in unterschiedlichen philosophischen und populären Varianten das Denken des 19. Jahrhunderts. Sie ist auch heute noch tief im öffentlichen Bewusstsein Europas verankert. Religionen und spezifisch das Christentum werden hier als Ursache einer Selbstentfremdung des Menschen angesehen, die in der Geschichte jedoch gleichsam automatisch Schritt für Schritt überwunden werden wird. Der kanadische Philosoph Charles Taylor spricht treffend von einem „linearen Optimismus“.¹⁸ Dieser *Säkularismus* ging und geht mit einer mehr oder weniger violenten Religionsfeindlichkeit einher. Diese kann sich in der einfachen Aphorismus Abwertung des Glaubens ausdrücken, wie es Goethe in einem bekannten Aphorismus formuliert: „Wer Wissenschaft und Kunst hat, der hat Religion. Wer beides nicht hat, der habe Religion.“ Mit anderen Worten: Religion ist ein überholter Ersatz für die fortschrittlicheren Formen des menschlichen Bewußtseins, Wissenschaft und Kunst. Für Karl Marx ist Religion dann das „Opium des Volkes“, woraus bei Lenin kirchenkämpferisch das „Opium für das Volk“ wird. Das führte, konsequent zu Ende gedacht, zur völligen Zurückdrängung der Kirchen aus der Öffentlichkeit und letztlich der Forderung nach ihrer gewaltsamen Liquidierung, also zu einer Zwangssäkularisierung großen Stils.¹⁹ Der Säkularismus war in Verbindung mit politischen Staatsideologien so für die Christenverfolgungen des 20. Jahrhunderts mitverantwortlich.

Davon wiederum zu unterscheiden ist – als dritte Begriffsvariante – die *Säkularität* des Staates als staatsphilosophische und rechtliche Kategorie. Hier handelt es sich weder um eine empirische Beobachtung, noch um eine geschichtsphilosophische Hypothese, sondern um ein normatives Staatsmodell. Der Staat soll demnach nicht-religiös, d.h. säkular, auf der Grundlage universaler Menschenrechte legitimiert werden, um die Nicht-Diskriminierung aller Bürger und Bürgerinnen gewährleisten zu können.

Da diese drei Sachverhalte in verschiedenen Wissenschaften behandelt werden (Soziologie, Politologie, Philosophie, Theologie), verwundert es nicht weiter, dass ihre unterschiedlichen Logiken häufig miteinander verwechselt werden. Dies umso mehr, als es vielfältige Querbeziehungen zwischen ihnen gibt. So ist die *Säkularisierung* im Sinne abnehmender religiöser Praxis auch eine Folge der Religionsfreiheit. Wenn das religiöse Zwangsmonopol wegfällt, können Menschen eine aber eben

18 Charles Taylor, Introduction, in: David Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2005, ix. Der Band selbst enthält Aufsätze des Doyens der britischen Religionssoziologie, die der Säkularisierungsthese im Sinne einer säkularistischen Ideologie nachgehen, sowie empirische Säkularisierungsprozesse in unterschiedlichen Kontexten beleuchten.

19 José Casanova nimmt aus soziologischer Sicht eine ähnliche Unterscheidung vor, wenn er zwischen säkular als 1) der Trennung von weltlich und sakral, 2) dem Niedergang religiöser Überzeugungen und 3) der Abdrängung der Religion in die Privatsphäre differenziert, vgl. *Religion und Öffentlichkeit*, in: *Transit* 8 (1994), 21-41 und anderen Publikationen. Nicht in den Blick kommen bei ihm der Säkularismus als geschichtsphilosophische These und die staatsrechtliche Dimension der Säkularität.

auch keine Religion wählen. Der *Säkularismus* als verbreitete Ideologie trug und trägt seinerseits wesentlich zur Säkularisierung bei, da er Religion die Plausibilität abspricht und sie kurzerhand für unmodern erklärt. Die *Säkularität des Staates* hingegen garantiert zwar gleiche bürgerliche Rechte, fördert aber auch notwendig die Säkularisierung, respektive die Pluralisierung.²⁰

Was die Beurteilung aus der Sicht der christlichen Theologie und Ethik angeht, so ist der *Säkularismus* als geschichtsphilosophische These grundsätzlich abzulehnen. Die „Kirche des Amtes“ und die „Christen der Kirche“ (Karl Rahner) können auch eine Säkularisierung im Sinne einer abnehmenden Glaubenspraxis nicht gut heißen, da sie *per definitionem* nicht wollen können, dass die Zahl der an Christus Glaubenden abnimmt. Anders sieht es mit dem säkularen – im Gegensatz zum religiös legitimierten – Staat aus, den die katholische Kirche wie auch seinen Kern, die Gewissens- und Religionsfreiheit, heute mit guten Gründen anerkennt.

Durch die Unterscheidung von *Säkularisierung*, *Säkularismus* und *Säkularität* sind zugleich die Koordinaten für das historische Drama der Auseinandersetzung der Kirchen mit der politischen Kultur der Moderne vorgegeben.

Die erste Frage, die sich für das kirchliche Lehramt stellte, war: Soll und kann die katholische Kirche der Säkularität des Staates im oben definierten Sinn und der damit gegebenen Ent-Sakralisierung des Politischen zustimmen? Der Weg zur Beantwortung dieser Frage war bekanntlich lang und schwierig. Noch für Papst Leo XIII. (1878-1903), der die antimoderne Position seiner Vorgänger wesentlich modifizierte, war der katholische Staat das Ziel seines „großen Weltentwurfs“²¹. Nur wenn dieser Konfessionsstaat nicht realisierbar sei, sollte die katholische Kirche für die Minderheitenrechte der Katholiken als dem kleineren Übel eintreten.²² Die Konsequenz war, dass die katholische Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil kein wirklich positives Verhältnis zu den Menschenrechten als Freiheitsrechten (anders als zu den sozialen Rechten) und zur Demokratie entwickelte.

Dies schwächte ihren Widerstand gegen die heraufziehenden Totalitarismen. Es führte aber auch zu einer Entfremdung von Kirche und Welt, die sich in der Folge negativ auf ihre gesellschaftliche Akzeptanz auswirkte. Bis heute steht der Vorwurf der Freiheitsfeindlichkeit der katholischen Kirche im Raum. Eine theologisch fundierte Anerkennung des auf Menschenrechte gegründeten Staates, findet sich nach zögerlichen Annäherungen in den Ansprachen Papst Pius XII. erstmals in *Pacem in terris* (1963), der letzten Enzyklika von Papst Johannes XXIII. und dann in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* sowie in der Erklärung über die Religionsfrei-

20 Dies ist eine der Hauptthesen des Soziologen Peter L. Berger. Insofern die Auswirkung von religiöser Pluralität für die katholische Kirche jedoch gleichfalls auf einen Bedeutungsverlust hinaus läuft, habe ich hier nicht weiter zwischen ihnen unterschieden.

21 Oskar Köhler, Der Weltplan Leos XIII.: Ziele und Methoden, in: H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte VI/2. Die Kirche in der Gegenwart. Zwischen Anpassung und Widerstand (1878-1914), Freiburg 1985, 195- 214, 202.

22 Zur Staatslehre Leos XIII. vgl. Rudolf Uertz, Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken von der französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789-1965), Paderborn 2005, insbesondere 236ff.

heit *Dignitatis humanae*.²³ Im Gegensatz zum größten Teil der Staatslehre der theologischen Tradition geht die Erklärung davon aus, dass die Würde des individuellen Gewissens in der Wahl der Religion grundsätzlich Vorrang vor der religiösen Legitimation des Staates durch eine Staatsreligion hat. Das bürgerliche Recht auf Religionsfreiheit wird als Ausfluss der Würde der menschlichen Person verstanden.²⁴ Der Staat ist seinerseits verpflichtet, die Religionsgemeinschaften anzuerkennen (Kultfreiheit), und aktiv zu fördern (DH 4; 15). Das Staatsmodell, das dem Konzil vor Augen stand, ist demnach ein Kooperationsmodell, wie es z. B. in Österreich besteht. Abgelehnt wird eine laizistische Trennung *à la française*, die die Kirchen aus dem öffentlichen Raum verbannt.²⁵ Doch auch mit dem Kooperationsmodell ist im säkularen liberalen Staat eine Ent-säkularisierung des Politischen verbunden. Diese ist – wie oben ausgeführt – im Christentum zwar durch die Trennung von geistlicher und weltlicher Macht angelegt, doch aufgrund des seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. bestehenden Staatskirchentums nicht realisiert worden.

Das zivile Recht auf Religionsfreiheit und die damit verbundene Anerkennung des säkularen Staates werden heute nur mehr von schismatischen Gruppen wie der Pius-Bruderschaft infrage gestellt. Das hat vor allem auch damit zu tun, dass die Rückkehr zum alten staatskirchlichen Modell theologisch wie praktisch in eine Sackgasse führt. Theologisch insofern es der Option für Gewalt- und Gewissensfreiheit widerspricht. Das Spezifikum des Königtums Jesu besteht ja eben darin, dass es im Gegensatz zur weltlichen Macht nicht auf Waffengewalt und Zwang gründet (Joh 18, 36). Doch auch praktische Gründe verbieten es, eine Rückkehr zum Staatskirchentum anzustreben. Durch die religiöse Durchmischung von Gesellschaften auch aufgrund globaler Migrationen ist ein Religionsstaat nicht mehr realisierbar – es sei denn unter Inkaufnahme von Massenvertreibungen und ethnisch-religiösen Säuberungen. Die Balkankriege in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts haben in schrecklicher Weise vor Augen geführt, welche Konsequenzen eine derartige Politik hat – und wie sehr sie die Kirchen diskreditiert. Der religiös homogene Staat gehört demnach der Vergangenheit an und taugt daher auch nicht mehr als normatives Ideal.²⁶

Dieser staatstheoretische und -praktische Umbruch stellt freilich vor die drängende Frage nach der Positionierung der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit liberaler Gesellschaften. Die „freie Kirche im freien Staat“ (Mariazeller Manifest) verlangt neue Formen des Agierens im öffentlichen Raum, die unter staatskirchlichen

23 Diese Wende wurde durch die Botschaften von Papst Pius XII. während des 2. Weltkriegs eingeleitet.

24 Die protestantischen Kirchen durchliefen einen ähnlichen Weg, die Orthodoxie ist in dieser Frage weiterhin gespalten; vgl. dazu die Beiträge von Gerhard Luf, Ulrich Körtner und Konstantin Delikostantis in: Ingeborg Gabriel (Hg.), Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Ostfildern 2008.

25 Heute kommt es innerhalb der Europäischen Union zu einer stärkeren Angleichung der Kirchenrechtssysteme vgl. Gerhard Robbers (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, 2. Aufl., Baden-Baden 2005.

26 Einen Sonderfall könnte aufgrund seiner Größe, aber auch anders gelagerter theologischer Traditionen Russland bilden. Doch auch hier ist fraglich, ob ein national-religiöses System nicht längerfristig den Glauben aushöhlt, statt ihn zu fördern.

Verhältnissen weder notwendig waren noch eingeübt werden konnten. Wie kann und will die katholische Kirche ihren Auftrag in der Zivilgesellschaft wahrnehmen, die nun – wie Große-Kracht heraus gearbeitet hat – den Hauptaktionsraum der Kirche darstellt?²⁷ Wie soll die Kirche ihre Heilsverkündigung, zu der wesentlich auch ethische Wegweisungen gehören, nun in den öffentlichen Raum hinein vermitteln? Offenkundig setzen diese neuen Konfigurationen ganz andere Methoden und Einstellungen voraus als sie von der katholischen und anderen Kirchen in staatskirchlicher Zeit praktiziert wurden. Wenn dieser Überstieg jedoch nicht gelingt, dann unterstützt die Kirche gewissermaßen die Verdrängung der Religion, konkret des Christentums, aus dem öffentlichen Raum, dessen Spielregeln ihr fremd sind und die sie innerlich ablehnt.

Die katholische Kirche orientiert sich heute nicht mehr am Staat-Kirche-Modell des 19. Jahrhunderts. Doch fand keine entschiedene Neuorientierung statt, die sie mutig und innovativ in jener kritischen Öffentlichkeit positioniert. Dies gilt für ganz Europa, auch für jene Länder, die nicht kommunistisch waren. Das Defizit mangelnden zivilgesellschaftlichen Engagements wurde lange Zeit dadurch kompensiert, dass weitgehend geschlossene katholische Milieus und christlich-soziale Parteien wichtige zivilgesellschaftliche wie politische Aufgaben wahrnahmen.²⁸ Die Erosion dieser Milieus seit den 60er-Jahren aufgrund von Enttraditionalisierung, Individualisierung und Migrationen ließ die katholische Kirche teils ortlos zurück, und es gelang und gelingt ihr bis heute nur begrenzt, ihr faktisches Potential als größte (zivilgesellschaftliche) Vereinigung auszuschöpfen. Es braucht demnach eine gesellschaftspolitische Neupositionierung, die durch die Verantwortung einzelner Christen und Christinnen getragen und durch entsprechende kirchliche Institutionen verfestigt wird.

Dies ist umso wichtiger, da der Weg zur Restauration praktisch versperrt ist. Wo man versucht, ihn zu gehen, verbindet er sich – wie übrigens schon im 19. Jahrhundert – vielfach mit nationalistischen Bewegungen, da diese als einzige die Kirche als Stabilisator des nationalen Gedächtnisses brauchen. Doch dies bedeutet offenkundig eine politische Vereinnahmung, die zudem einer traditionell offenen Katholizität entgegen gesetzt ist. Darüber hinaus geht eine derartige Kirchenpolitik zu Lasten der Zukunft. Denn Nationalismen (im Gegensatz zum Patriotismus) haben in einem vereinten Europa wenig Chance auf Anerkennung und Bestand. Statt die eigenen Kräfte in Rückzugsgefechten zu vergeuden, sollte man sich daher adäquate Langzeitstrategien überlegen, wie die Kirche ihre Heilsbotschaft in liberalen und pluralistischen

27 Die Zivilgesellschaft besetzt ja gewissermaßen den vorher von der Kirche beanspruchten Raum des Nicht-Staatlichen. Zum Thema Kirche und Zivilgesellschaft vgl. Hermann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997, für den nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Hauptaktionsraum der Kirche die Zivilgesellschaft ist; Ursula Nothelle-Wildfeuer, Soziale Gerechtigkeit und Zivilgesellschaft, Paderborn 1999, aus protestantischer Perspektive Ralph Fischer, Kirche und Zivilgesellschaft, Stuttgart 2008.

28 Da in Österreich eine ähnliche Struktur vonseiten der Sozialdemokraten bestand und teils noch besteht, sprach man treffend von den zwei Reichshälften.

europäischen Gesellschaften effektiv verkündigen kann, und was es unter diesen Bedingungen bedeutet: „In der Welt und nicht von der Welt zu sein“.

In den kommunistischen Staaten mit ihrem militanten Staatsäkularismus stand die Kirche *per definitionem* vor dem ungerechten Richter. Deren Situation glich jener Jesu vor Pilatus. Sie verkörperte die Macht der Wahrheit angesichts der todbringenden Macht eines totalitären politischen Systems. Freilich gab es nicht nur Bekenner, sondern auch Spitzel in der Kirche. Als Institution war sie dennoch ein „Zeichen des Widerspruchs“ – so der Titel eines bekannten Buchs Papst Johannes Pauls II.²⁹ In einer Situation allgemeiner Unfreiheit konnte sie Freiheitsräume zur Verfügung stellen und bestenfalls – wie etwa in Polen – sogar eine Gegenöffentlichkeit aufbauen. Sie trug so wesentlich zur Schwächung des kommunistischen Systems und letztlich zu seinem Fall bei.³⁰

Im liberalen pluralen Staat findet sich die Kirche in einer ganz anderen Position. Sie ist zwar vor Verfolgungen gefeit, allerdings nicht vor Kritik.³¹ Sie hat Freiräume, doch sie muss sie mit anderen Kirchen, Sekten, humanitären NGOs und Freidenkern teilen, die ihren Anspruch teils vehement bestreiten. Sie ist eine wenn auch große Organisation unter vielen. In einer auf Modernität ausgerichteten, Traditionen abschüttelnden Gesellschaft stellt überdies ihr historisches Erbe in der öffentlichen Wahrnehmung eher eine Last denn ein Plus dar. Das ererbte Modell der beiden *societates perfectae*, das unter dem Kommunismus noch gute Dienste leisten konnte, da es eine kritische Distanz zum Regime ermöglichte, greift hier kaum mehr. Schlimmer noch: die Kirche selbst steht vor dem Richterstuhl der Vernunft (oder auch Unvernunft) einer öffentlichen Meinung, die ihr die Rolle eines Zeugen für die Wahrheit streitig macht, und ihre (realen oder vermeintlichen) Schwächen schonungslos aufdeckt.

Wie können die katholischen Christen und Christinnen sowie ihre Kirchen in dieser Situation ihrem Anspruch der Verkündigung der Wahrheit gerecht werden? Angesichts der großen Unterschiede zwischen den kirchlichen Kulturen in Europa scheint es vermessen, eine allgemeine Antwort zu geben. Es ist vielmehr zuerst an das Schreiben Papst Pauls VI. zum achtzigjährigen Jubiläum von *Octogesima adveniens* (1971) zu erinnern, wo es heißt:

„So unterscheiden sich in der Tat die Bedingungen, unter denen die Christen – gleichviel, ob es ihnen passt oder nicht – zu wirken haben, nach Ländern, nach gesellschaftlicher und politischer Ordnung, nach kulturellen Merkmalen in hohem Maße (...). Angesichts solch unterschiedlicher Voraussetzungen erweist es sich für uns als unzulässig, ein für alle gültiges Wort zu sagen oder allerorts passende Lösungen vorzuschlagen (...). Dies ist vielmehr Sache der einzelnen christlichen Gemeinschaften; sie müssen die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv abklären, müssen mit dem Lichte der unwandelbaren Lehre des Evangeliums hineinleuchten und der Soziallehre der

29 Karol Wojtyła, Zeichen des Widerspruchs. Bekenntnis zu Christus, Freiburg 1979.

30 Vgl. die Reportagen über Polen in Timothy G. Ash, Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980-1990, München 1990.

31 Sich durch die liberale Gesellschaft als verfolgt zu sehen, ist – trotz aller Unfreundlichkeiten, die auch hier vorkommen – letztlich nicht überzeugend und drängt die Kirche weiter ins Abseits.

Kirche Grundsätze für die Denkweise, Normen für die Urteilsbildung und Direktiven für die Praxis entnehmen (...). Diesen einzelnen christlichen Gemeinschaften obliegt es, mit dem Beistand des Heiligen Geistes, in Verbundenheit mit ihren zuständigen Bischöfen und im Gespräch mit den anderen christlichen Brüdern und allen Menschen guten Willens darüber zu befinden, welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind (...).“ (OA 3 f).

Der Text weist die Verantwortung für das konkrete soziale und politische Handeln im öffentlichen Raum den jeweiligen Ortskirchen zu. Dies ist aus ekklesialen Gründen in jedem Fall wichtig. Dennoch lassen sich vor diesem Hintergrund einige Grundlinien für das Engagement der Kirche in modernen Gesellschaften aufzeigen.

Zum Ersten ist davon auszugehen, dass die Freiheitskultur der liberalen Moderne auf der höchst fragilen Freiheit des Individuums basiert.³² Eine wesentliche Aufgabe der Kirche in dieser Situation ist es, dieses Individuum in seiner Freiheit zu stärken und wahrheitsfähig zu machen. Der von Vaclav Havel angesichts der Dominanz des kommunistischen Systems formulierte Anspruch eines *Lebens in der Wahrheit* ist auch für liberale Gesellschaften zentral. Hier wie dort ist das glaubwürdig gelebte Leben als erstes und eigentliches Zeugnis von großer Bedeutung. In diesem Sinn schrieb Havel damals, wie ich meine zu Recht, dass seine Überlegungen auch eine „Art Memento für den Westen sind, weil sie seine inhärenten Richtungstendenzen enthüllen“.³³ Der Verlust moralischer Selbstverständlichkeiten in allen Lebensbereichen stellt heute hohe Anforderungen an eine christliche Lebensgestaltung. Die Kirchen sollten Räume des Glaubens, des Denkens und des Lebens sein, in denen sich ein christliches Gewissen herausbildet, das den heutigen Weltaufgaben gerecht werden kann. Die Wege hiezu sind vielfältig: Erziehung, Vorbilder und das gesprochene Wort. Denn die Forderung nach der Achtung der Würde jedes Menschen, die die Grundlage moderner Gesellschaften bildet, bleibt solange abstrakt, wie ihr nicht die Fähigkeit vieler Einzelner entspricht, sie in den komplexen sozialen Zusammenhänge auch effektiv zu leben. Eine ritualisierte Beschwörung dieser Würde reicht hier nicht aus, ja sie kann kontraproduktiv sein.

Diese Einübung in die Achtung vor der Würde ist für liberale Gesellschaften zentral. Der deutsche Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde hat bereits vor Jahrzehnten festgestellt, dass die liberale politische Ordnung (und Wirtschaft) auf Fundamenten aufruft, die sie selbst nicht schaffen kann, auf die sie aber für ihr Funktionieren und ihren Bestand angewiesen ist.³⁴ Dieses so genannte Böckenförde-Paradoxon trifft sich mit der Diagnose eines der großen liberalen Denker des 20. Jahrhunderts, Ralf Dahrendorf. Er sah die gravierendste Gefahr für den politischen

32 Näher ausgeführt in Ingeborg Gabriel, Grundzüge der katholischen Sozialethik, in: Ingeborg Gabriel/Alexandros K. Papaderos/Ulrich H. J. Körtner, Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, 2. Aufl., Ostfildern 2006, 149ff.

33 Vaclav Havel, Versuch, in der Wahrheit zu leben, 10. Aufl., Reinbek 2000, 31.

34 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt 1976, 42–64, 61.

Liberalismus in einem willkürlichen Umgang mit Freiheit, also der Anomie.³⁵ Noch umfassender hat Jürgen Habermas in seiner viel beachteten Rede „Glaube und Wissen“ argumentiert, dass die liberale Öffentlichkeit ohne moralische, theologische und geistige Ressourcen notwendig austrocknet.³⁶ Es fehlt demnach keineswegs an säkularer Sensibilität für die eigenen Defizite. Man ist sich wohl bewusst, dass das Wegbrechen oder die Erosion der moralischen Autorität der Kirchen schwerwiegende soziale und politische Folgen haben würde. Denn die moralische Einstellung Einzelner bildet die unhintergehbare Grundlage dafür, dass Bürger und Bürgerinnen in der Öffentlichkeit ihre kritische Rolle wahrnehmen können. Konstruktive Kritik will ebenso gelernt und eingeübt sein, wie die Achtung vor und die Liebe zum Nächsten.

Über die Stärkung der Einzelnen hinaus ist die Zivilgesellschaft jener Ort, wo die Kirchen in pluralen Gemeinwesen vor allem agieren und Orientierungen in politischen und sozialen Fragen geben sollten. Die vorgängige sozialwissenschaftliche Analyse im Sinne einer Auseinandersetzung mit den konkreten Gegebenheiten vor Ort und den mit ihnen gegebenen Chancen und Möglichkeiten bildet dafür ebenso eine Voraussetzung wie die Akzeptanz der Tatsache, dass auch andere auf dieser Agora aktiv sind. Die öffentliche Meinung, die sich durch die Worte und Taten einer Vielzahl von Akteuren herausbildet, kann von niemandem kontrolliert werden. Eben dies macht ihren eigentümlichen Charakter aus. Sie ist vielmehr die Resultante einer Vielzahl von (Sprach)Handlungen, Interaktionen, aber auch Machtkonstellationen. Dies setzt ein hohes Maß an Toleranz und (auch innerkirchlicher) Pluralismusfähigkeit voraus. Denn auch innerhalb der Kirche gilt, dass Katholiken „bei gleicher Gewissenhaftigkeit (und zwar legitimerweise) in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen“ können. Niemand habe in diesem Fall das Recht, die „Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen“ (*Gaudium et spes* 43). Ein positiver Zugang zur Meinungsvielfalt und zu einem „agonistischen Pluralismus“³⁷, wie sie für die Demokratie typisch sind, ist hier wichtig für ein effektives politisches und soziales Engagement. Trotz aller Unwägbarkeiten handelt es sich nicht um eine „Diktatur des Relativismus“, sondern eben um einen Kontest der Meinungen. Die Frage ist, wie unter diesen pluralen Bedingungen kirchliche Positionen vertreten werden können. Ritualisierungen des Glaubens, neue gnostisch angehauchte Formen von Religiosität, aber auch der Versuch, christliche über nationale Identität zu stärken, helfen hier nicht weiter. Sie vergrößern vielmehr die Kluft zur sozialen und politischen Realität.

Welche kirchlichen Institutionen es braucht und mit welchen Themen sie in die Öffentlichkeit treten sollen, ist – wie oben gesagt – auf ortskirchlicher Ebene zu klären. Gelingt es, sich als Teil der Zivilgesellschaft zu positionieren, dann hat die katholische Kirche gute Chancen auch in Zukunft eine wichtige Rolle im öffentlichen

35 Ralf Dahrendorf, *Der moderne soziale Konflikt*, Stuttgart 1992, 76ff.

36 Jürgen Habermas, *Glaube und Wissen*, in: Ders., *Zeitdiagnosen*, Frankfurt 2003, 249-262.

37 Chantal Mouffe, *Agonistischer Pluralismus, Religion und der öffentliche Raum*, in: Friedrich Gleißner u.a. (Hg.), *Religion im öffentlichen Raum. Religiöse Freiheit im neuen Europa*, Wien 2007, 57-68.

Raum zu spielen und den ihrer Größe entsprechenden Einfluss auszuüben. Gelingt es der Kirche hingegen nicht, in der pluralen Öffentlichkeit Fuß zu fassen, dann wird dieser Raum von anderen besetzt, nicht zuletzt von jenen, die einen Rückzug der Kirche in die Sakristei verlangen.³⁸ Da sich moderne Gesellschaften durch raschen Wandel auszeichnen, braucht es für eine kompetente Mitarbeit ein hohes Maß an Flexibilität, das nur durch geeignete Institutionen und kompetente Personen möglich ist, denen von den Kirchenleitungen Vertrauen entgegengebracht wird.

Vieles weist darauf hin, dass sich die Auseinandersetzungen um Kirche und Religion in den nächsten Jahren verschärfen werden. Dies hat vor allem auch mit tektonischen Verschiebungen im öffentlichen Bewusstsein zu tun: die Globalisierung führt zu einer Enttraditionalisierung und Individualisierung, aber auch zu einer globalen Neubewertung von Religion. Die öffentliche Meinung über die Kirchen und mit ihnen das Christentum formiert sich angesichts dieser neuen Herausforderungen in den öffentlichen Diskursen neu. Um hier mitargumentieren zu können, braucht es eine Sozialethik und -theologie, die fähig ist, die Brücke zum öffentlichen Raum hin zu schlagen. Sie muss moralische Fragen so thematisieren, dass sie Widerhall in der Gesellschaft finden. Normative Vorgaben, vor allem im Bereich der Sexual- und Bioethik, verbunden mit einer generellen Abwertung moderner gesellschaftlicher Trends, reichen nicht aus, ja erweisen sich als konterproduktiv.

Nur wenn das öffentliche Engagement der Kirche als Dienst an der Welt und in der Welt (also den Menschen von heute) wahrgenommen wird, werden ihre sozialen, politischen und auch moralischen Positionen plausibel. Aus diesem Grund kann und muss sich die Kirche auch mit „allen Menschen guten Willens“ verbünden, die soziale, ökologische und Friedensanliegen vertreten. Angesichts der europäischen Geschichte ist ein öffentliches Auftreten einzelner Konfessionskirchen zudem nur begrenzt überzeugend. Wenn das Christentum sich im öffentlichen Raum pluraler Gesellschaften heute behaupten will, muss es dies – wo immer möglich – daher in ökumenischer Zusammenarbeit tun – so auch der Text von *Octogesima adveniens*. Das Sozialwort des Ökumenischen Rats der Kirchen in Österreich von 2003 hat hier weiterhin Vorbildcharakter und ist auch thematisch von Interesse.³⁹

Neben der Gewissensbildung Einzelner und dem Engagement der Kirche in der Zivilgesellschaft stellt die rechtliche Ausgestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses, z.B. über Konkordate, auch heute eine Möglichkeit der Einflussnahme dar. Eine Vertretung spezifisch katholischer Interessen wird jedoch nur dann ohne Schaden für das kirchliche Ansehen möglich sein, wenn glaubwürdig gemacht werden kann, dass es der Kirche primär um die materiellen und immateriellen Anliegen aller Men-

38 Die Rede ist hier meist von humanistischen Gruppen. Dies ist auch ihre Selbstbezeichnung. Da jedoch das Christentum selbst ein Humanismus ist, soll dieser Begriff nicht auf Atheisten beschränkt werden.

39 Das gilt auch für die Dokumente der ersten und zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlungen 1989 in Basel und 1997 in Graz; vgl. Ingeborg Gabriel, Die christlichen Kirchen und Europa. Auf dem Weg zu einer ökumenischen Sozialethik, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 50 (2003), 201-212.

schen geht. So mag es in Einzelfällen zwar auch in Zukunft sinnvoll sein, kirchliche Rechte auf diese Weise durchzusetzen. Ein zu starkes Beharren auf staatskirchenrechtliche „Ansprüche“ riskiert jedoch, sich eher zum Schaden der Glaubensverkündigung auszuwirken, wenn es nicht durch öffentliche Meinungsbildungsprozesse abgesichert ist.

Der Verlust respektive die freiwillige Selbstaufgabe ihrer staatspolitischen Rolle hat die katholische Kirche dazu befreit, eine aktive Rolle in der Gesellschaft wahrzunehmen. Das kann sie in teilsäkularisierten Gesellschaften jedoch nur, wenn sie ihre öffentliche Präsenz stärkt und mit Argumenten kompetent in den öffentlichen Raum hineinwirkt. Der Versuch einer Re-Sakralisierung dieses Raums durch die Wiedererrichtung von Institutionen, die der Kirche vor der kommunistischen oder liberalen Ära eine staatskirchliche Stellung garantierten, ist heute zum Scheitern verurteilt. Durch ihr Eintreten für die Wahrheit durch das gelebte Zeugnis und die Macht des Wortes, durch prophetische Kritik an sozialem Unrecht und gesellschaftlichen Missständen im Sinne des Evangeliums kann und muss die katholische Kirche jedoch die politische Macht aktiv herausfordern und so den öffentlichen Raum prägend mitgestalten.