

LOTHAR ROSS

Uniwersytet Śląski w Katowicach

**GLAUBE UND POLITIK IN DER KRISE
DER MODERNE**

Wer das Spannungsfeld von Glaube und Politik und die Aufgaben, die sich in diesem Feld für die Kirche heute ergeben, ausloten will, der muß das gesamte „Experiment“ der Moderne in den Blick nehmen. Dabei ist zu unterscheiden zwischen jenem halben Jahrtausend, das wir im allgemeinen mit dem Begriff „Neuzeit“ verbinden, und jener „Spätmoderne“, die sich uns in der Zeitgeschichte der letzten 50 Jahre erschließt. Man könnte auch von der „Prämoderne“ als der Epoche vom Beginn der Neuzeit bis zur Industrialisierung reden, letztere als den technisch-ökonomischen Beginn der eigentlichen Moderne ansehen, und heute von der „Postmoderne“ sprechen. Welchen Sinn diese Unterscheidungen machen, werden wir noch genauer betrachten. Erst vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund läßt sich etwas darüber sagen, wie die Kirche heute und in Zukunft ihrem Auftrag gerecht werden kann, „den Glauben zu verkünden und ihre Soziallehre kund zu machen“ (*Gaudium et spes* 76,5).

**I. GLAUBE UND POLITIK INMITTEN DER KRISE
DER MODERNE**

Der aktuelle Streit um Experimente mit Embryonen offenbart wie kaum etwas anderes, worin die Größe und Krise der Moderne besteht. Ihre Größe besteht darin, daß sie mehr kann, als wir und je auszudenken vermochten. Ihre Krise zeigt sich darin, daß sie nicht weiß, ob und in welchen Grenzen sie dieses Können anwenden soll und darf. Wie ist es dazu gekommen? Was ist überhaupt die Moderne? Welche geistesgeschichtlichen Weichenstellungen führen zu ihr? Wie verändert sich unter ihren Bedingungen das Verhältnis von Glaube und Politik?

1. Die neuzeitliche Kulturschwelle

Die Kulturgeschichte kennt verschiedenen Interpretationen des Begriffs „Kulturschwelle“. Sie verweist mit diesem Begriff auf jenen „Paradigmenwechsel“, der immer dann eintritt, wenn sich in der historischen Entwick-

lungsgeschichte der Menschheit Lebensformen grundlegend ändern. Dies geschah erstmals beim Übergang vom Jäger und Sammler zum Viehzüchter und Ackerbauer mit festem Wohnsitz. Eine zweite Kulturschwelle geht mit der Fähigkeit des Menschen einher, in großen Massen in Stadtkulturen zusammenzuleben. Eine dritte Kulturschwelle wird mit dem Beginn der Industriegesellschaft überschritten.

In geistesgeschichtlicher Betrachtung kann man mit einer einzigen Kulturschwelle auskommen, die durch den Übergang aller vorneuzeitlichen zur neuzeitlichen Kultur markiert wird. Die Richtigkeit dieser These zeigt sich gerade dann, wenn man das Spannungsfeld von Glaube und Politik betrachtet. Glaube und Gesellschaft standen in allen vorneuzeitlichen Gesellschaften in einem engen Beziehungsverhältnis zueinander. Das gilt für die archaischen Stammeskulturen, für die klassischen Hochkulturen des Altertums und für das mittelalterliche „Heilige Römische Reich Deutscher Nation“. In allen diesen Gesellschaften war das Verhältnis von Glaube und Politik öffentlich-rechtlich verfaßt und alle Lebensformen prägend. Alle diese Gesellschaften waren religiös legitimiert. Dies galt nicht nur für die Herrschaftsform, sondern für alle anderen das Leben der Menschen tragenden Lebensformen, vor allem die Ehe und Familie, aber auch das Wirtschaften. Gegenüber diesen vorneuzeitlichen Zuordnungen von Glaube und Politik stellt die Neuzeit, wie es der Freiburger Philosoph Bernhard Welte einmal formuliert hat, „die große Ausnahme“ dar¹. Denn hier tritt erstmals in der Menschheitsgeschichte eine Form der Gesellschaft auf, in der menschliches Denken, religiöse Überzeugungen und soziale Formen nicht mehr in einem ganzheitlichen Denk- und Handlungskonzept miteinander verbunden sind. Vielmehr konstituiert die autonom verstandene menschliche Vernunft eine Gesellschaft, in der Glaube, Ethos und Wissenschaft tendenziell auseinandertreten, sich verselbstständigen. Wir nennen inzwischen diesen Prozeß „Säkularisierung“, also „Verweltlichung“ der Welt, Loslösung ihrer Beziehung zum Göttlichen. Dieser Prozeß führt tendenziell zu einer Privatisierung der Religion, weil sie für die öffentliche Vernunft überflüssig erscheint. Zumindest behauptet dies die religionssoziologische Säkularisierungsthese. Säkularisierung im Sinne der Unterscheidung und gegenseitigen Unersetzbarkeit von Glaube und Politik ist nicht negativ zu bewerten. Sie hat ihren geistesgeschichtlichen Ursprung bei Albertus Magnus und seinem Schüler Thomas von Aquin. Daher ist es legitim, wenn sich die Wissenschaften von der Natur und vom Menschen in bestimmter Hinsicht von der Theologie emanzipieren, sich verselbstständigen. Die so verstandene Säkularisierung führt folglich zur Entlastung von Kirche und Theologie von ihr artfremden Aufgaben. Die Theologie kommt nicht mehr in die Versuchung, in ihr fremde Bereiche überzugreifen (also „Allotria“ zu treiben) wie im Fall Galilei oder durch die theologische Legitimierung politischer Ordnungen.

¹ B. Welte, *Die Würde des Menschen und die Religion*, Freiburg 1977, S. 98f.

Von so verstandener *Säkularisierung* zu unterscheiden ist jener *Säkularismus*, in dem der innere Zusammenhang von Glaube, Ethos und Wissenschaft aufgelockert und schließlich bewußt aufgegeben wird. Solches zeigt sich in der politischen Philosophie erstmals bei Machiavelli und später in den Theorien des Jean Bodin und Thomas Hobbes (wenngleich deistisch verstellt). Aus dieser Philosophie ging die Praxis des Absolutismus hervor. Seine radikalste Form zeigt sich im „demokratischen Absolutismus“ der „Volonté générale“ des Jean-Jacques Rousseau.

2. Die Krise der wertfreien und religionslosen Gesellschaft

Die so in groben Strichen gezeichnete Geistesgeschichte der Neuzeit läßt sich rückblickend als großartige und vordem ungeahnte Entfaltung menschlicher Möglichkeiten durch die autonome Vernunft und ihre Anwendung in Technik, Ökonomie und Politik beschreiben. Dem verdanken wir, und dies soll nicht verschwiegen werden, eine in der gesamten Menschheitsgeschichte bisher ungeahnte Entfaltung menschlicher Möglichkeiten in der modernen Wohlstandsgesellschaft. Selbst wenn davon noch viele Menschen ausgeschlossen sind, wäre es ohne diesen „Fortschritt“ auch nicht im entferntesten möglich, heute über 6 Milliarden Menschen auf dem Planeten Erde mit den für das Leben notwendigen Gütern zu versorgen. Dies alles verdanken wir der Entfaltung der wissenschaftlichen Vernunft und ihrer technisch-ökonomisch-politischen Anwendung. Allerdings war dies nur solange problemlos, als es mit Ergebnissen geschah, die so positiv waren, daß sich die Sinnfrage dabei erst gar nicht stellte. Inzwischen wurden aber auf diesem Weg Möglichkeiten eröffnet, ja zum Teil schon Tatsachen geschaffen, deren humaner Sinn entweder nicht mehr ohne weiteres evident erscheint oder die man geradezu als inhuman bezeichnen. Davon zeigt sich bis zur Gegenwart das neuzeitliche Fortschrittsdenken immer wieder überrascht. Das Wissenschaftsverständnis der Neuzeit glaubte lange, seine Rationalität in sich selber zu tragen und verfuhr deshalb stets nach der Maxime: Was möglich ist, das wird auch verwirklicht, ohne weitere Rückfragen nach der ethischen Qualität oder gar dem theologischen Sinn des „Fortschritts“. Seitdem aber auf diesem Weg nicht nur Nützliches und Gutes, sondern auch Bedrohliches, ja Tödliches geschaffen werden kann, lassen sich Wert- und Sinnfragen aus dem Konzept der Wissenschaft und der öffentlichen Vernunft nicht mehr ausklammern. Genau dies markiert, nach einem bekannten Buchtitel von Romano Guardini, das „Ende der Neuzeit“² und führt zur Krise der Moderne. Damit ist die Menschheit genau bei jener Frage angelangt, die sie am Beginn der Neuzeit glaubte, auf sich beruhen lassen zu können, nämlich die Frage nach der Humanität ihrer

² R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg 1947.

eigenen Produkte, nach dem Sinn des Lebens und der Gesellschaft, also nach Ethos und Religion. Insofern sind die empirischen Wissenschaften und die darauf folgende Praxis wieder auf Ethik verwiesen und – soweit man ethische Grundentscheidungen nur in einem Transzendenzbezug des Menschen verankern kann – auf eine theologische Anthropologie. Man kann sagen: Gott hat den ihm neuzeitlich entlaufenden Menschen wieder eingeholt.

Es genügt also nicht mehr, nur die erste der drei bekannten Fragen von Kant zu stellen: „Was können wir wissen?“, sondern wir müssen mit ihm weiter fragen: „Was sollen wir tun? Was dürfen wir hoffen? Was ist der Mensch?“. Denn die Reduktion auf die „wissenschaftliche“ Vernunft, die Ethik und Religion beiseite läßt, stellt menscheitsgeschichtlich die „große Ausnahme“ (Welte) dar. Insofern ist das „Experiment“ Neuzeit keineswegs abgeschlossen. Es steht vielmehr auf dem Prüfstand. Es befindet sich in der „Schwebe“. Wurde dies bisher von vielen noch nicht gesehen, so führt die gegenwärtige bioethische Debatte wohl auch den letzten zu der Einsicht, daß in den „angewandten“ Wissenschaften, sofern man auf Wertentscheidungen und deren Letztbegründung verzichtet, menschliches Handeln zum „Russischen Roulette“ werden kann. Selbst wenn man den Rückgriff auf eine theologische Begründung technischen und politischen Handelns nicht akzeptiert, gibt es keinen wertfreien Ausweg aus bestimmten, von der Wissenschaft bereitgestellten Möglichkeiten, da sie zu Gefährdungen des Humanum schlechthin führen und deshalb nicht mehr verharmlost werden können. Insofern der unlösbare Zusammenhang zwischen der Wissenschaft und deren Anwendung und einer ethischen bzw. theologischen Legitimation solchen Handelns immer deutlicher hervortritt, ist das Konzept einer wertfreien, religionslosen, also einer säkularistischen Gesellschaft gescheitert. Dies ist der Kern der Krise der Moderne. Darüber in der Beliebigkeit eines postmodernen „anything goes“ hinwegzusehen, kann nur als Naivität bezeichnet werden. Es gibt keinen Pluralismus ohne Grundwertbasis, keine „prästabilisierte Harmonie“ der Experimente, die der Mensch mit sich selber machen kann.

3. Die Suche nach der verlorenen Ganzheit

Was eben kulturphilosophisch begründet wurde, läßt sich auch empirisch verifizieren. Die religionssoziologische Säkularisierungsthese stimmt nicht. Ihr Vater, Auguste Comte, der in seiner Dreistadienlehre die Wissenschaftsgeschichte der Menschheit als Weg vom theologischen Mythos über die philosophische Spekulation zu den allein brauchbaren „positiven Wissenschaften“ charakterisierte und folglich das Aussterben der Religion und den Verzicht auf philosophische Ethik vorauszusehen glaubte, hat sich gründlich getäuscht. Die moderne Gesellschaft, so sagt der Religionssoziologe Gerhard Schmidtchen, ist im Gegenteil wieder „religionspro-

duktiv“ geworden³. Die Aporien einer positivistischen, d.h. in ihren Produkten die Wert- und Sinnfrage ausklammernde Zivilisation, rufen geradezu religiöse Sehnsüchte und Heilspraktiken hervor, freilich oft auf sonderbare Weise. An die Stelle des christlichen Offenbarungsglaubens treten allerlei Ersatzformen: Außerkirchliche Religiosität, abergläubische Praktiken, Astrologie und Magie haben Zulauf. Säkulare Phänomene nehmen pseudoreligiöse Züge an. Schmidtchen hat dafür den Begriff der „säkularen Ergriffenheit“⁴ geprägt. Das gegenwärtige Schwärmen mancher Biologen in Blick auf die Möglichkeiten der Genomanalyse sind die jüngsten Emanationen solcher Ersatzreligion. Watson⁵ z.B. will einen „besseren Menschen“ schaffen, als Gott es vermochte. In ähnliche Richtung weisen Sloterdijks „Regeln für den Menschenpark“⁶. Zugleich breitet sich der Kult des Irrationalen epidemisch aus. Das ist vielleicht eine allzu verständliche Reaktion auf die Verabsolutierung der „eindimensionalen“ Vernunft, die Ethos und Religion ausklammerte. Schmidtchen sagt dazu: „Der Verlust einer überpersönlichen Beziehung zur Gemeinschaft, die Unfähigkeit nach anderen als den unmittelbaren Belohnungen zu fragen, reduziert das Personsein auf den Konsum von Erlebnisepisoden, hauptsächlich in der Dimensionen von Reise und Sexualität, oder es wird der manipulierte Erlebnistrip mit Drogen und Alkohol angestrebt. Die reduzierte Person der Konsuminnerlichkeit, eine Person ohne eigentliche soziale Dimension, ohne den Aspekt der Bewährung, als den Bezug zu anderem, konsumiert am Ende sich selbst“⁷. Aber gerade in der Sinnlosigkeit ihrer eigenen Produkte wird die konsumistisch-permissive „Erlebnis-Gesellschaft“ (Gerhard Schulze) wieder religionsproduktiv. Freilich nicht in der Weise, daß sie den Weg zurück in die Kirche fände, wenigstens vorläufig nicht. Vielmehr könnte man das Phänomen auf die Kurzformel bringen: Religion zeigt sich immer als die Summe aus Glaube und Aberglaube. In dem Maße wie der Glaube zurückgeht, wächst der Aberglaube. Die Suche nach einer neuen Ganzheit, schon vor einiger Zeit mit dem Schlagwort „New Age“ markiert, ist ein Indiz, daß man mit der wertfreien und religionslosen Gesellschaft nicht zurechtkommt. Man glaubt zwar nicht an Gott, aber dann wenigstens an den „Wassermann“. In dem Augenblick, wo anstehende wissenschaftlich-technische Möglichkeiten den Menschen in seiner humanen Substanz berühren, werden Ethik und Religion wieder zur öffentlichen Angelegenheit. Politik braucht neuerdings Ethik-Räte. Sie tut wenigsten so.

³ G. Schmidtchen, *Was den Deutschen heilig ist*, München 1979, S. 197.

⁴ Ebd.

⁵ J. D. Watson, vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ [dalej: FAZ], 26.09.2000, s. auch D. Mieth, *Watson steht im kalten Krieg mit jedem Andersgläubigen*, FAZ, 16.11.2000, 267/58.

⁶ P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark*, Frankfurt 1999.

⁷ G. Schmidtchen, *Was den Deutschen...*, S. 197.

4. Die Flucht in die Utopie und die „permissive“ Freiheit

Das Experiment der Moderne als einer allein der Rationalität der empirischen Wissenschaften folgenden Gesellschaft führt in eine ausweglose Situation. Dies einzugestehen, fällt allerdings dem in der Moderne groß gewordenen Menschen schwer. Es ist wie mit einem Kind, dem man sein liebstes Spielzeug wegnimmt, nämlich die Idee von der ethischen Null-Lösung aller Probleme. Um dieser Einsicht auszuweichen, verfiel man in der neuzeitlichen Geistesgeschichte bis zum heutigen Tag auf zwei Fluchtwege. Man könnte sie als die Flucht in die Utopie und die Flucht in die permissive Freiheit kennzeichnen.

Über die Utopien lohnt es sich heute nach dem Ende des 20. Jahrhunderts kaum mehr zu reden, wenn gleich das utopische Potential sowohl des Masseneudämonismus wie des Marxismus durchaus virulent bleibt. Vom Philosophen Hans Freyer stammt die Charakterisierung des utopischen Denkens durch den Satz: „Wir wissen den Plan, wie wissen die Ordnung, in der sich die Geschichte der Menschheit vollenden wird, wir repräsentieren diese Zukunft“⁸. Nach dieser Maxime haben erstmals Robespierre gehandelt, später Hitler und Stalin. Romano Guardini hat die Folgen der Utopie mit dem geradezu prophetischen Satz markiert: „Gott verliert seinen Ort und mit ihm verliert ihn der Mensch“⁹. Wer Gott aus dieser Welt hinauswirft, kann die so entstandene Leere nur durch den Menschen ausfüllen, der sich dann jeweils selbst nach dem Bilde seiner Utopie erschaffen muß. Wenn aber der Mensch seine eigene Geschichte vollenden muß, dann ist ihm alles zuzutrauen.

Nach den katastrophalen Erfahrungen mit den politischen Utopien des 20. Jahrhunderts, ist man hier etwas nüchterner geworden. An die Stelle der Utopie ist die postmoderne Flucht in die Beliebigkeit, in ein permissives Verständnis der Freiheit getreten: Freiheit als unbegrenzte Selbstverwirklichung, letztlich auch auf Kosten anderer. Die evangelische Bischöfin der nordelbischen Kirche für den Sprengel Holstein-Lübeck, Bärbel Wartenberg-Potter, die selbst zwei Kinder an den Folgen einer schweren Erbkrankheit verloren hat, erklärte kürzlich: „Ich weiß nicht, wie man als Eltern mit einem ‚selektierten‘ Kind leben will, wenn man weiß, daß dafür zwei oder drei andere Menschenleben verworfen worden sind“¹⁰. In solche und ähnliche kritische Situationen gerät das System einer permissiven Freiheit immer dann, wenn man glaubt, Freiheit ohne verbindliche Grundwerte praktizieren zu können. Das scheint man inzwischen zu spüren, aber die Konsequenzen daraus werden nur zögerlich gezogen. Gerade die jüngere Generation tritt, wie die empirische Sozialforschung aufzeigt, mit

⁸ H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955, S. 77.

⁹ R. Guardini, a.a.O., S. 52.

¹⁰ FAZ vom 16.06.2001/137/45.

hohen moralischen Ansprüchen an die Institutionen, etwa die Politik und die Kirche, auf. Sie ist sich aber noch nicht im klaren darüber, daß diese nicht ohne eine persönliches Tugendethos einzulösen sind. Typisch dafür ist die verbreitete Reaktion auf die Aids-Problematik: „Die Technik soll es möglich machen, der Staat soll es bezahlen, ich brauche mein Verhalten nicht zu ändern“. Das wäre die ethische Nulllösung des Problems. Dieses Denkmuster ist tief verinnerlicht. Aber der Weg einer Ausklammerung von Ethos und Religion aus der öffentlichen Vernunft durch die Flucht in ein permissives Freiheitsverständnis geht eindeutig zu Lasten der Schwächeren und Unglücklicheren, derer, die selber ihr Lebensrecht nicht verteidigen können. Insofern ist es bemerkenswert, daß am 30. Juni 2001 Jürgen Habermas in einer Marburger Vortrag den menschlichen Embryo als potentiellen Teilnehmer des öffentlichen Diskurses mit dem gleichen Recht ausgestattet sehen möchte, wie jene, die diesen Diskurs bereits aktiv vollziehen. Die Kirche hat bei der Diskussion über die Abtreibung stets darauf hingewiesen, daß der „Echtheitstest“ für die Menschenrechte darin besteht, ob man für jene Gruppe eintritt, die am rechtlosesten ist, nämlich die ungeborenen Kinder. Heute müßte man hinzufügen: die noch nicht implantierten Embryonen.

Abschließend bleibt festzuhalten: Weder die Utopie von der Vollendbarkeit der Geschichte noch die permissive Illusion, man könne Tugend durch Soziotechnik ersetzen, ermöglichen eine des Menschen würdige Existenz. Die utopistische und permissive Verdunkelung des inneren Zusammenhangs zwischen Freiheit und Wertbindung ist die eigentliche Bedrohung des Humanum, die eigentliche Krise der Moderne. Dies ist auch die kulturethische Haupthese von Papst Johannes Paul II¹¹.

II. GLAUBE UND POLITIK HEUTE UND MORGEN

Wir haben versucht, eine erste Antwort auf die in unseren Thema angesprochene Frage zu geben, indem wir den kulturhistorischen Horizont des Spannungsfeldes von Glaube und Politik skizziert haben, wie er sich in den ca. 500 Jahren seit dem Überschreiten der neuzeitlichen Kulturschwelle darstellt. Wir wollen nun diese Antwort dadurch präzisieren, daß wir die Veränderungen von der „modernen“ zur „postmodernen“ Situation der Gegenwart in den Blick nehmen.

¹¹ Vgl. L. R o o s, *Centesimus annus. Botschaft und Echo*, Reihe „Kirche und Gesellschaft“ Nr. 182, hrsg. v. der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Köln 1991.

1. Der zeitgeschichtliche Rahmen

Es geht insgesamt um die Frage: Bedarf die Kultur der europäischen Gesellschaften oder der „westlichen Demokratien“ überhaupt eines theologisch-spirituellen und eines sozial-ethischen Beitrags der Christen, um ihre heutigen Problemen humanistisch respektabel zu lösen? Um diese Frage genauer zu beantworten, sind nun jene Veränderungen in den Blick zu nehmen, die sich seit dem Zweiten Weltkrieg ereignet haben. Hier lassen sich drei Phasen unterscheiden.

a. Die Nachkriegszeit

Nach den politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts, insbesondere nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und des Nationalsozialismus in Deutschland, ließ sich die Frage nach den moralischen Ursachen dieser Entwicklung nicht mehr verdrängen. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland hat daraus die verfassungsrechtliche Konsequenz gezogen, daß nicht das nackte Mehrheitsprinzip, sondern nur die Orientierung an der Menschenwürde und den daraus folgenden unveräußerlichen Grundrechten der politisch-ethische Rahmen einer Gesellschaft sein kann. Es gelang zwar schon damals nicht, den inneren Zusammenhang von Menschenwürde und biblisch-christlichem Gottesglauben im Artikel 1 des Grundgesetzes zu verankern, wie dies die amerikanische Unabhängigkeitserklärung von 1776 tat. Dort steht ja, daß die Menschen deswegen unveräußerliche Rechte haben, weil sie ihnen von ihrem Schöpfer (by their creator) gegeben seien. Immerhin gelang es aber, in der Präambel des Grundgesetzes durch die sogenannte „Invocatio-Dei-Formel“ („In Verantwortung vor Gott und den Menschen“) den transzendenten Bezug der Menschenwürde ausdrücklich zu markieren¹².

Aufgrund der Tatsache, daß vor allem die Katholische Kirche sich dem Werben des Nationalsozialismus gegenüber als resistent erwiesen hatte und von diesem als dessen Hauptfeind angesehen wurde, erfreute sie sich in der Gründungsphase der Bundesrepublik Deutschland und den ersten beiden Jahrzehnten ihrer Geschichte eines hohen moralischen Ansehens. Dies wirkte sich auch auf das Verhältnis von Glaube und Politik aus, etwa darin, daß der damalige Münsteraner Professor für Christliche Gesellschaftslehre, der spätere Kardinal Joseph Höffner, in den wissenschaftlichen Beiräten von drei Bonner Ministerien als Berater der Bundesregierung tätig war. Es gelang zwar nicht, wie die Katholischen Kirche gefordert hatte, die Konfessionsschule in die Verfassung aufzunehmen, aber immer-

¹² Zur Bewertung der neuen polnischen Verfassung vgl. R. S o b a ŋ s k i, *Der Bürger, die Gesellschaft und der Staat im Projekt der polnischen Verfassung*, [in:] *Iustitia in caritate XXX (Festgabe für Ernst Räßler)*, hrsg. v. R. Puza und A. Weiss, Frankfurt a.M. 1997, S. 745–754.

hin wurde der kirchliche Religionsunterricht durch Artikel 7 Abs. 3 der Grundgesetzes als „ordentliches Lehrfach“ in allen öffentlichen Schulen als verfassungsmäßiges Recht der Eltern bzw. ihrer Kinder verankert. Von sozial-ethisch großer Relevanz war auch die Bestimmung des Artikels 6: „Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung“. Es ist kein Zufall, daß gerade diese Wertorientierungen der Verfassung heute von bestimmten Gruppen und Parteien in Frage gestellt werden.

Daß der demokratische Verfassungsstaat auf einem Menschenbild beruht und aus daraus folgenden Wertüberzeugungen lebt, die er sich nach einem bekannten Wort des deutschen Verfassungsrichters Ernst Wolfgang Böckenförde selber nicht geben kann, hat die Konsequenz, daß das Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland die grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche so interpretiert, daß daraus faktisch eine wohlwollende Kooperation im Interesse der gleichen Bürger wird, denen Staat und Kirche auf je ihre Weise zu dienen haben. Der Verfassungsgesetzgeber war sich darüber im klaren, daß eine Gesellschaft, die sich „zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ bekennt (Art 1 (2) GG), einer sozial-ethischen Fundierung und Vermittlung dieser Aussagen bedarf, die letztlich nur von den christlichen Kirchen geleistet werden kann¹³.

b. *Das Ende der Nachkriegszeit und die „68er-Revolution“*

Eine zweite Phase des Spannungsverhältnisses von Glaube und Politik in der Bundesrepublik Deutschland könnte man mit der Frage einleiten: Wie lange vermag ein Volk geschichtliche Lektionen so im Bewußtsein zu bewahren, daß daraus geistige Orientierung und praktischen Handeln erfolgen? Werte und Wertüberzeugungen erhalten sich ja nicht von selbst. Sie werden nicht „genetisch“ vererbt. Denn der Mensch ist kein bloßes Naturwesen wie das Tier, sondern ein Kulturwesen, das seine Kultur nur durch bewußte Werttradierung erhalten und entfalten kann. Einfacher gefragt: Lernen wir etwas aus der Geschichte, und wenn ja, wie lange und unter welchen Bedingungen hält sich dies durch? Jedenfalls läßt sich feststellen, daß ungefähr 20 Jahre nach den Zweiten Weltkrieg erstmals deutliche Veränderungen des Bewußtseins auftraten, die den eben im Blick auf das Verhältnis von Glaube und Politik skizzierten Verfassungskonsens in Frage zu stellen begannen. Man kann auch sagen: die Nachkriegszeit ging zu Ende, eine neue Phase beginnt. Viele bringen diesen

¹³ Zur verfassungsrechtlichen Begründung vgl. P. Kirchhof, *Die Kirchen und Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts*, [in:] *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, hrsg. v. J. Listl und D. Pirson, Berlin ²1994, S. 651–687. – vgl. dazu auch: L. Ross, *Wartości demokracji a odpowiedzialność chrześcijańska*, Warszawa 1992.

Szenenwechsel mit der „68er-Revolution“ in ursächlichen Zusammenhang. Dies ist sicher nicht falsch, aber genügt nicht. Die „68er-Revolution“ hat zwar viele Tubulenzen erzeugt bis hin zu dem Versuch der „Rote-Armee-Fraktion“, die demokratische Grundordnung durch eine neomarxistisch motivierte Anwendung terroristischer Gewalt zu beseitigen mit der Begründung, die heutige westliche Demokratie sei nichts anderes als der „manifeste Terrorismus der Klassenherrschaft des Spätkapitalismus“¹⁴. Die so verstandene Revolution scheiterte aber schlicht am Wohlstand der Massen. Deswegen gelang es auch den „Frankfurter“ Studenten nicht, die ersehnte „Aktionseinheit mit der Arbeiterklasse“ zustande zu bringen. Die Arbeiter verstanden gar nicht, was die „Frankfurter“ wollten.

Um die eigentlichen geistesgeschichtlichen Vorgänge und Hintergründe des Paradigmenwechsels der 68er-Zeit zu begreifen, muß man von den beiden Befreiungsschüben der spätliberalen Gesellschaft sprechen. Was ist damit gemeint? Das Pathos der Freiheit, dem sich die neuzeitliche Gesellschaft verdankt, hat sich in den fünfzig Jahren seit dem Zweiten Weltkrieg noch einmal beschleunigend zugespitzt und zu einem *technisch-ökonomischen* und *moralisch-stilistischen* Befreiungsschub geführt. Was besagt dies? In den „goldenen“ 50-er und 60-er Jahren hat sich in den westlichen Demokratien die bisherige relative Armutsgesellschaft innerhalb einer einzigen Generation in eine menschheitsgeschichtlich vordem unbekannte Wohlstands-, ja „Überflußgesellschaft“ (J. K. Galbraith) verwandelt. Der revolutionäre Charakter dieses technisch-ökonomischen Befreiungsschubs war der jüngeren Generation insofern immer weniger bewußt, je mehr sie die früheren Zeiten der Armut ihrer Eltern oder Großeltern nicht mehr aus eigener Erfahrung kannte: Kurze Arbeitszeiten, gutes Einkommen, entsprechende Freizeitaktivitäten, ein umfassender sozialer Schutz und eine politisch krisensichere Gesellschaft werden immer mehr als selbstverständlich angesehen. Was lag näher, als diesen *technisch-ökonomisch* bedingten Befreiungsschub auch auf die *ethisch-moralische* Sphäre zu übertragen. So entwickelte sich ein Lebensgefühl, in welchen das Prinzip der freien Auswahl des Warenhauses auf die gesamte überkommene Moral von der Sexualmoral bis zur politischen Moral übertragen wurde. Die überkommenen Lebensstile standen grundsätzlich zur freien Disposition. Erstmals in der gesamten Geschichte der neuzeitlichen Befreiungsprozesse gab es eine, was die Schnelligkeit des Umbruchs und die Breite der Bewegung angeht, wirkliche Revolution der Moral und der Lebensstile bei der „breiten Masse“.

Die beiden Befreiungsschübe hängen ursächlich miteinander zusammen, wengleich dies meistens wohl nicht bewußt ist. In den zurückliegenden 30 Jahren ist die neuzeitliche Befreiungsgesellschaft umfassend „popula-

¹⁴ R. D u t s c h k e, *Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition*, Reinbek bei Hamburg 1968, S. 88.

risiert“ worden und vollständig „unten angekommen“. Die von den Massenmedien vorgefertigten Standards sind zugleich Ausdruck und Mitursache diesen Phänomens. Dabei geht man ganz selbstverständlich davon aus, daß die daseinserhaltenden Institutionen der Familie, der Kirche, der Wirtschaft, des Staates ihre Leistungen ungeschmälert erbringen und so die Freiheitsspielräume dauernd erweitern. Gleichzeitig übt man an ihnen Kritik, weil ihre Funktion ja nur dadurch möglich ist, daß sie ihrerseits von den Bürger bestimmte Leistungen zurückfordern. Die Tendenz, alle Kultursachbereiche nach dem gleichen emanzipatorisch-freiheitlichen Muster unzubauen, macht auch vor der Kirche, ihren Dogmen und sittlichen Weisungen nicht halt¹⁵.

Die 68-Revolution scheiterte zwar in ihre antikapitalistischen Stoßrichtung am Faktum der Wohlstandsgesellschaft. Wirksam wurde und blieb bis heute jedoch ihre emanzipatorisch-permissive Befreiungs-ideologie, und zwar aus den eben erläuterten Zusammenhängen. Die beiden Befreiungsschübe der spätliberalen Gesellschaft erzeugten tendenziell eine Geisteshaltung, die das gesamte überkommene Wertesystem und das sie stützende Institutionen in Frage stellte. Pädagogisch etwa entstand die „Schule des Verdachts“, die Robert Spaemann durch die Feststellung charakterisierte: „Ehe man weiß, was etwas ist, erfährt man, daß es *anders* sein müßte“¹⁶. Diese Einstellung führte z.B. dazu, daß in den Schulen Hessens unter dem Kultusminister von Friedeburg damals das Fach Geschichte durch Soziologie ersetzt wurde.

Es leuchtet schnell ein, daß im Rahmen solcher Veränderungen der geistigen Großwetterlage das Beziehungsverhältnis von Politik und Ethik und folgerichtig von Glaube und Politik immer mehr als überflüssige Frage verstanden wurde. Die Welt der Postmoderne, so glaubte man, läuft von selbst. Sie bedarf keiner ethischen oder religiösen Rückbindung.

c. *Der Weg zur heutigen Situation*

Was hat sich seitdem verändert, und wo stehen wir heute? Ein typisches Produkt des geistigen Bewußtseins am Ende der 68er-Phase sind die vom nordrhein-westfälischen Landesverband der deutschen Jungdemokraten 1973 proklamierten „Kirchenthesen“. Für Anton Rauscher waren sie der Anlaß, die bis heute erfolgreiche, von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle herausgegebene Reihe „Kirche und Gesellschaft“ mit dem Titel zu eröffnen „Soll die Kirche aus dem öffentlichen Leben verbannt werden?“ (Köln 1973). Für die Kirchengegner war dies keine Fra-

¹⁵ Vgl. dazu ausführlicher L. R o o s, *Jugend, Gesellschaft, Glaube, Ethos*, [in:] G. S c h m i d t c h e n, *Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen. Mit Kommentaren von Lothar Roos und Manfred Seitz*, Opladen²1993, S. 259–263.

¹⁶ R. S p a e m a n n, *Emanzipation – ein Bildungsziel?* [in:] *Tendenzwende? Zur geistigen Situation der Bundesrepublik*, hrsg. v. Clemens Graf Podewils, Stuttgart 1975, S. 87f.

ge. Das eigentliche Problem bestand aber darin, daß auch ein wachsender Teil von neutralen oder mit dem religiösen Auftrag der Kirche sympathisierenden Menschen nicht mehr so deutlich wie nach dem Zweiten Weltkrieg den inneren Zusammenhang zwischen einer humanitären Politik und deren ethisch-religiösen Verankerung sahen. In einer Gesellschaft mit breitem Wohlstand, einer sich ständig erweiternden sozialstaatlichen Umverteilung von ca. einem Drittel des Sozialprodukts sowie einer weitreichenden Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Unternehmen (Mitbestimmungsgesetz, Betriebsverfassungsgesetz) schienen auch die Forderungen der klassischen Katholischen Soziallehre weitgehend erfüllt.

Aber es zeigten sich bald neue Probleme und Krisenherde. Zunächst wurde deutlich, vor allem nach dem Regierungswechsel von 1969, der für 13 Jahre die Sozialdemokratie zur Regierungspartei machte, daß die sozialstaatliche Verteilung der faktischen Produktivität der Wirtschaft vauseilte und nur durch eine in den 70-er Jahren erstmals praktizierte steigende Staatsverschuldung finanziert werden konnte. Dieser Vorgang wurde lange verharmlost. Die Deutsche Bischofskonferenz warnte jedoch bereits 1980, also unter der Regierung Schmidt, in einem Hirtenwort zu Bundestagswahl vor einer „gefährlich hohen Staatsverschuldung“. Ökonomisch negativster Indikator der neuen Problemlage wurde die steigende Arbeitslosigkeit. Trotz hinzukommender weltwirtschaftlicher Faktoren war sie vor allem hausgemacht. Ihre Hauptursachen liegen freilich nicht im Bereich der Politik im engeren Sinn, sondern in der Gesellschaft: zum einen in der Tarifpolitik der Gewerkschaften, zum anderen im demographischen Faktor (weniger Kinder, Verlängerung des Lebensalters). Seit 1972 weist Deutschland eine konstant rückläufige Geburtenrate auf. Nebenbei gesagt: Dies müßte nicht so sein, denn die statistisch feststellbaren Abtreibungen könnten die Geburtenlücke ausfüllen¹⁷. Insofern kann man formulieren: Die Renten sind so sicher, wie die Kinder im Mutterleib. Hinzu kamen in Deutschland nach der glücklichen Wiedervereinigung 1990 zusätzliche gewaltige Lasten, um die katastrophalen ökonomischen Hinterlassenschaften des Kommunismus wenigstens finanziell einigermaßen aufzufangen. Dies vermehrte die Staatsverschuldung sowie auf Seiten des Bürgers die Belastungen mit Steuern und Abgaben.

In dieser Situation erinnerte man sich wieder an die Kirche. Nach einem langen Konsultations- und Diskussionsprozeß entstand das „Gemeinsame Wort“ des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz „zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ mit dem Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ (28.02.1997). Es ist hier nicht der Ort, diese Erklärung eingehend zu würdigen. Aber die relativ wohlwollende, wenn auch propagandistisch selektive Aufnahme bei der Regierung und fast allen politi-

¹⁷ Joseph Kardinal Höffner wies schon 1983 in seinem Lehrbuch *Christliche Gesellschaftslehre* auf diesen Zusammenhang hin (vgl. Neuausgabe, Kevelaer²2000, S. 134).

schen Parteien war ein Indiz dafür, daß jener politische Pragmatismus in eine Krise geraten war, der glaubte, durch bloßes „Machen“ ohne weitere Rückfrage nach ethischen Ressourcen die Zukunft gestalten zu können. Insofern legen die beiden Kirchen großen Wert darauf, die tugendethischen Defizite zu verdeutlichen, die zur Krise des Sozialstaats geführt haben: „Der Sozialstaat ist an Belastungs- und Finanzierungsgrenzen gestoßen. [...] Anspruchsdenken und Egoismus nehmen zu und gefährden den solidarischen Zusammenhang in der Gesellschaft“. Durch eine Rückbesinnung auf „das christliche Verständnis vom Menschen“ wollen die Kirchen einen „Beitrag zu der notwendigen Neuorientierung der Gesellschaft und Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft leisten“ (Vorwort). In der ersten von 10 Thesen heißt es: „Die Kirchen wollen nicht selbst Politik machen, sie wollen Politik möglich machen“. Gerade diese Aussage wirft ein Licht auf die angestauten Probleme und vertritt die Ansicht, daß dieser „Stau“ nur durch die Mobilisierung ethisch-moralischer Ressourcen wieder aufgelöst werden kann.

Fragt man nach dem „Erfolg“ der damit induzierten Neubesinnung gerade auch im Verhältnis von Glaube und Politik, dann muß man wohl im Blick auf Deutschland eine recht nüchterne Bilanz ziehen. Der Versuch einer wirklichen Reform des Sozialstaats nach den Grundsätzen der Subsidiarität und Solidarität ist zwar ein Stück weit vorangekommen, aber ein grundsätzlicher Durchbruch ist bisher nicht gelungen¹⁸. Dies gilt genauso für die anderen politisch-ethischen Herausforderungen wie die Sicherung von Frieden und Menschenrechte in der Welt, der Kampf gegen Hunger und Krankheit, die Sorge für eine menschengerechte Umwelt; die Verantwortung für die Konsequenzen aus den neuen bio-medizinischen Entdeckungen sowie für eine Weltwirtschaftsordnung, die diesen Namen verdient.

2. Die Aufgaben und Ressourcen für morgen

Angesichts der eben markierten Problemfelder stellt sich im Blick auf die Kirche die Frage: Welche Aufgaben ergeben sich daraus für das Beziehungsverhältnis von Glaube und Politik, wenn wir in die Zukunft blicken? Und wie steht es mit den Ressourcen, die ihr dazu zu Verfügung stehen oder die sie aktivieren kann, sowohl in ihren eigenen Reihen wie auch durch mögliche Verbündete außerhalb? Dies gilt insbesondere in

¹⁸ Etwas anders ist dies z. B. in Holland, wo freilich die Misere schon weiter fortgeschritten war und das gesamte sozialstaatliche Umverteilungssystem vor dem Zusammenbruch stand. Dort gelang es in einem erstaunlichen, aber aus dem spezifisch niederländischen geschichtlichen Verhältnissen heraus verständlichen Diskurs durch wesentliche Verzichte auf bisher als unaufgebbar angesehene soziale Errungenschaften einen neuen sozialstaatlichen Konsens auf niedrigerem Verteilungsniveau zu erzielen. So konnte die Wirtschaft wieder auf Wachstumskurs und der Staat aus der Verschuldungsfalle geführt werden.

Blick auf jene politischen Parteien bzw. gesellschaftlichen Gruppierungen, die sich der Tradition einer „Christlichen Demokratie“ verpflichtet wissen. Im Einzelnen sind dabei die folgenden fünf Fragefelder von besonderer Bedeutung.

a. *Der sozialpolitische Bereich*

Hier gibt es eine Fülle ungelöster Probleme und Widersprüche. Was soll man zu dem Widerspruch sagen, daß Deutschland bei einer Arbeitslosenquote von ca. 10% zum Einwanderungsland erklärt werden soll? In einem wiederum merkwürdigen Kontrast dazu steht die Tatsache, daß die Bundesrepublik Deutschland zusammen mit Österreich innerhalb der EU durchsetzen will, daß die östlichen Beitrittsländer 7 Jahre lang nach dem Beitritt keinen Zugang zum deutschen Arbeitsmarkt erhalten sollen. Von diesen Widersprüchlichkeiten abgesehen, muß es als Illusion und ökonomistische Verkürzung bezeichnet werden, man könne die Probleme einer sterbenden Gesellschaft durch Einwanderung lösen.

Weiterhin ist festzustellen, daß die kürzlich in Deutschland verabschiedete Reform der Altersvorsorge zwar grundsätzlich richtig liegt, wenn sie den Bürgern eine bescheidene private Altersvorsorge zumutet. Sie kommt jedoch viel zu spät und bleibt unter dem von fast allen Experten geforderten Maß. Insofern ist der Eindruck falsch, die Renten seien jetzt sicher. Dabei wird meist verschwiegen, daß bereits heute ein jährlicher Bundeszuschuß von ca. 100 Milliarden (bei einem Gesamtvolumen von ca. 400 Milliarden) gezahlt wird, um das Beitragsniveau bei knapp 20% zu halten. So wird der Bürger darüber hinweggetäuscht, was unter den gegenwärtigen und kommenden demographischen Bedingungen seine Altersversorgung tatsächlich kostet. Nicht weniger gelöst sind die wachsenden Finanzierungsprobleme des Gesundheitssystems.

Den Kirchen käme die Aufgabe zu, viel deutlicher als sie dies bei dem vorhin genannten „Gemeinsamen Wort“ getan haben, Klarheit und Wahrheit im Sozialstaat zu fordern. Die von der katholischen Soziallehre verkündeten Prinzipien von Solidarität und Subsidiarität müßten in Hinblick auf die sozialstaatliche Situation auch wirklich angewandt werden. Es wäre also neu zu fragen: Welche Solidarleistungen sind um der Würde des Menschen willen wirklich unverzichtbar und welche wären auf Grund des errungenen Wohlstandsniveaus durch zumutbare Eigenleistungen ersetzbar?¹⁹ Ganz andere Fragen ergeben sich in bestimmten „Transformationsländern“ Mittel- und Osteuropas. Was sich dort und insbesondere in einigen Nachfolgestaaten der UdSSR seit 1989 zeigt, wird von manchen Be-

¹⁹ Vgl. ausführlicher: L. R o s, *Der Sozialstaat im Spannungsfeld von Solidarität und Subsidiarität*, Reihe „Kirche und Gesellschaft“ Nr. 240, hrsg. v. der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Köln 1997.

obachtern als „Frühkapitalismus“ oder postkommunistischer Neo-Feudalismus charakterisiert. Dort käme es darauf an, eine Soziale Marktwirtschaft, die diesen Namen verdient, überhaupt erst auf den Weg zu bringen.

b. *Die Sorge um die Familie*

Die Errungenschaften unserer Wohlstandsgesellschaft wurden zu einem beträchtlichen Teil mit Opfern erkaufte, die der Familie aufgebürdet wurden. Die humanen Ressourcen, die bisher von der Familie wie selbstverständlich vorgehalten wurden, sind jedoch einer gefährlichen Erosion ausgesetzt. Zurückgehende Kinderzahlen und die Zunahme jener Frauen, die überhaupt keine Kinder haben (insgesamt 30%, im akademischen Bereich derzeit in Deutschland bereits über 40%) sind die wichtigsten Indikatoren dafür. Veränderungen im Selbstbewußtsein und in der gesellschaftlichen Stellung der Frau verlangen eine neue Synthese von Arbeitswelt und Familie, die sowohl den Erfordernissen der Kindererziehung wie der gewandelten Arbeitswelt gerecht werden. Dies ist freilich ein schwieriger Balanceakt, zu dessen Meisterung bisher wenig Phantasie aufgewendet wurde. Wir sind noch weit entfernt von jenem Postulat, daß Johannes Paul II. 1981 in seiner Enzyklika „*Laborem exercens*“ (19) aufgestellt hat, daß nämlich Mütter nicht durch gesellschaftliche Umstände, insbesondere wirtschaftliche Not, dazu gezwungen werden dürfen, einer außerhäuslichen Arbeit nachzugehen und gleichzeitig den eigentlich vorhandenen Wunsch nach Familienarbeit nicht erfüllen können. Dies ließe sich nur verändern durch einen gerechten Leistungsausgleich für jene „externen“ wirtschaftlichen Leistungen der Familie, die der Gesamtheit der Gesellschaft zugutekommen. Dabei wäre zu überlegen, ob alle bisherigen familienpolitischen Leistungen nicht in einem „Familienleistungsentgelt“ zusammengeführt werden können. Es müßte so hoch sein, daß es einem Elternteil erlauben würde, in der Phase der Kindererziehung als Äquivalent für einen gewerblichen Arbeitsplatz zu dienen. Die Eltern könnten dann selbst entscheiden, wie sie Familienarbeit und Berufarbeit miteinander kompatibel machen wollen. Dabei ist vor der derzeit in Deutschland vor allem von der SPD und den „Grünen“ vertretenen Position zu warnen, die Kindererziehung tendenziell zu verstaatlichen²⁰.

²⁰ Vgl. dazu P. Kirchhof, *Ehe und Familie als Voraussetzungen für die Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft* (Vortrag der Joseph-Höfner-Gesellschaft), Köln 2002.

c. *Das Feld der Bioethik*

Die Entschlüsselung des menschlichen Genoms und die neuentdeckten Möglichkeiten der Zellforschung und deren potentielle Anwendung zeigen schlaglichtartig wie kein anderes Phänomen der gesamten bisherigen neuzeitlichen Geschichte den inneren Zusammenhang zwischen technischen Möglichkeiten und der Notwendigkeit ihrer ethischen Rechtfertigung durch eine Philosophie und Theologie der menschlichen Würde. Dies haben auch jene gemerkt, die bisher glaubten, ohne „ethische Fesseln“ nach der *Maxime* verfahren zu können: Was gemacht werden kann, wird gemacht. Insofern erleben wir in der gegenwärtigen bioethischen Debatte nicht zufällig heftige Angriffe bestimmter Naturwissenschaftler und Philosophen auf die, wie sie sagen, „fundamentalistischen“ Positionen insbesondere der Katholischen Kirche. Das Streit um die Interpretation der im Deutschen Grundgesetz verankerten Menschenwürde ist voll entbrannt. Gemäß der Interpretation dieses Verfassungssatzes durch das Bundesverfassungsgericht in seinen Urteilen über die Abtreibung beginnt der Rechtsschutz der menschlichen Person nicht erst mit der Geburt (wie in Frankreich). Sondern vom Anfang seiner Existenz im Mutterleib hat der Embryo ein eigenes, von der Mutter unabhängiges Lebensrecht. Nach dem deutschen Embryonenschutzgesetz beginnt das menschliche Leben unwiderruflich mit der Verschmelzung von Samen- und Eizelle und ist deshalb von diesem Zeitpunkt an als menschliches Leben geschützt. Diese Aussagen werden heute nicht nur von dem Präferenz-Utilitarismus eines Peter Singer oder von Norbert Hoerster ausdrücklich in Frage gestellt, sondern auch von Philosophen, die allgemein als bedeutend gelten, wie etwa Sloterdijk oder Gadamer. Peter Sloterdijk erklärte: „Die Ausdrücke Mensch und Würde waren nie dafür gedacht, auf eine gerade befruchtete Eizelle angewandt zu werden. Hier muß man den katholischen Fundamentalisten die Grenzen zeigen“. Und Hans-Georg Gadamer stellte fest: „Ich glaube, daß der Schrei des Babys, mit dem die Geburt sich vollzieht, der entscheidende Moment ist. Der Embryo ist auch Leben, aber er hat kein Bewußtsein. Und unser menschliches Leben zeichnet sich durch Bewußtsein aus. Aber wann Bewußtsein auftritt – diese Aufklärung wird es nie geben“²¹.

Eine große Chance der Kirche und der christlich-demokratischen Parteien besteht darin, gerade an diesem Beispiel aufzuzeigen, daß der Mensch nicht ohne bewußt gesetzte Grenzen der Verfügung über sich selbst leben und menschenwürdig überleben kann. Es kommt darauf an, die „transpositiven Wurzeln“ der Menschenrechte aufzuweisen. Der ehemalige Verfassungsrichter Paul Kirchhof gibt dabei zu bedenken: „Die bloße Einigkeit im Unbegründeten oder Unbegründbaren verfällt, wenn sie nicht von einem einigenden Rechtsgedanken, einer rechtfertigenden Idee getragen

²¹ Vgl. „Bild“, 31. Mai 2001.

wird. Deshalb ist und bleibt das Christentum in seiner nunmehr 2000 Jahre alten Entwicklung das Fundament unseres Verfassungsrechts, das die Verfassungsordnung nicht allein zu tragen hat, aber eine wesentliche – alternativlose – Verfassungsstütze bietet“. Er veranschaulicht diese Grundausrichtung des modernen Verfassungsrechts an Wert und Idee der Menschenwürde im Bild eines „Verfassungsbaumes“: „Dieser Baum gründet in einer unsichtbaren, in keinem Verfassungstext geschriebenen Wurzel, der christlich abendländischen Idee von dem würdebegabten, mit Personalität ausgestatteten, zu Freiheit fähigen Menschen“. Die „bloße Rechts-erkenntnisquelle“ des Verfassungstextes würde „zu einem Stück Papier ohne Gestaltungsmacht, wenn die Rechtsentstehungsquellen – hier die Religion und die Philosophie – die Grundsatzwertungen nicht lebendig hielten, den kulturellen Humus für ein Gedeihen der Rechtsordnung nicht mehr erneuerten“²². Dies gilt uneingeschränkt auch für die Europäische Charta der Menschenrechte und ihre weitere Interpretation im gegenwärtigen und zukünftig größeren Europa. Hier scheint es besonders wichtig, daß auch gerade die Kirchen in den neu zur EU hinzukommenden Ländern Mittel- und Osteuropas ihren Beitrag der Bewußtmachung dieser Wurzeln der Menschenrechtsphilosophie und einer entsprechenden politischen Verfassung öffentlich artikulieren²³.

d. *Europäische Kultur und nationale Identität*

Die europäische Einigung, insbesondere die Ost-Erweiterung, aber auch die allgemeinen Tendenzen zur Globalisierung, enthalten humanitäre Chancen, aber auch Risiken²⁴. Insbesondere geht es um die Spannung zwischen personaler Identität innerhalb einer gewachsenen Kultur und den interkulturellen Erfordernissen. In Deutschland wird dieses Problem derzeit unter dem Begriff „Leitkultur“ diskutiert. Dabei wurde deutlich, daß die hier geltenden bzw. zu fordernden „Regeln des Zusammenlebens“ als „Teil einer Leitkultur“ zu verstehen sind, „die sich inhaltlich, in ihren Wurzeln und in ihrer Ausprägungen aus der abendländisch-christlichen Wertetradition entwickelt hat“²⁵. Unbeschadet zunehmender weltweiten Mobilität bleibt die Wahrheit gültig, „daß der Mensch seine tiefste

²² P. Kirchof, *Auf christlichem Nährboden*, „Rheinischer Merkur“ Nr. 14 vom 17.04.2000, S. 8.

²³ Vgl. L. Kühnhardt, *Christliches Menschenbild im Prozeß der europäischen Einigung*, Reihe „Kirche und Gesellschaft“ Nr. 280, hrsg. v. der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Köln 2001. – Vgl. dazu auch: *Europa. Zadanie chrześcijańskie (Księga pamiątkowa z okazji 65. rocznicy urodzin księdza profesora Helmuta Jurosa*, red. A. Dylus, Warszawa 1998.

²⁴ Vgl. dazu aus deutscher und polnischer Sicht: *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*, red. W. Bołoz, G. Höver, Warszawa 2001.

²⁵ A. Glück, *Ohne Leitkultur geht es nicht*, „Bayernkurier“ vom 28. Okt. 2000.

menschliche Identität mit der Zugehörigkeit zu einer Nation verbindet”²⁶. Gesellschaften existieren nicht als Agglomerat von Individuen, sondern als staatlich verfaßte Völker (Staatsnationen). Sie sind in dem Maße vom Zerfall bedroht, als sie keine Homogenität gemeinsamer Grundwerte, sie tragender gesellschaftlicher Institutionen und dementsprechenden Tugenden aufweisen, wie dies an dem Zerfall des „multikulturellen“ Völkergängnisses Jugoslawien deutlich wurde. In seiner Botschaft zum Weltfriedenstag am 1. Januar 2001 entwickelte Johannes Paul II. Grundsätze für einen „Dialog zwischen den Kulturen“. Er betonte dabei die Unerstlichkeit einer kulturellen Identität als „Element der Persönlichkeit“ mit eigenen „Ursprüngen“ auf der familialen, territorialen und sozialen Ebene. Insofern neige die Kultur dazu, „eine mehr oder weniger ‚nationale‘ Gestalt anzunehmen“, freilich „ohne geistige Enge“ d.h. so, daß sie „die Liebe zur ganzen Menschheitsfamilie“ einschließt. Denn Weil jeder Einzelstaat ein „geschichtlich bedingtes Produkt“ mit bestimmten „Grenzen“ darstellt, kann der Kontakt mit anderen Kulturen eine Bereicherung sein und „gewichtige gemeinsame Elemente“ erkennen lassen.

Aufgrund des christlichen Menschenbildes, daß die kulturelle Identität und eine universales Menschenrechtsethos miteinander verbindet, kommt der Kirche die Aufgabe zu, sowohl gegen jeden Kulturimperialismus in den interkulturellen Beziehungen als auch gegen die Unterdrückung ethnischer und kultureller Minderheiten innerhalb einer Kultur zu wirken. Die großen Zukunftsaufgaben der Völkergemeinschaft lassen sich nur durch das Zusammenwirken von Staatsnationen lösen, die sich ihrer eigenen Identität sicher sind. Eine Kette ist so stark wie ihr schwächstes Glied. Aus einer Addition von Nullen läßt sich keine funktionierende Völkergemeinschaft bilden, weder auf europäischer noch auf Weltebene. Das universale Gemeinwohl und die europäische Integration lassen sich nicht ohne das Ethos der im Raum der einzelnen Staatsnationen gelebten sozial-ethischen Leitkultur entwickeln²⁷.

e. *Eigenes Profil – nicht Anpassung*

Am Ende unserer Überlegungen stellt sich freilich auch die berühmte Frage nach den „Bataillonen des Papstes“. Verfügt die Kirche in Deutschland bzw. in den verschiedenen europäischen Ländern über die nötige geistige Kraft und notwendige Gefolgschaft unter ihren Gläubigen, um ihrer heutigen und morgigen Aufgaben im Spannungsfeld von Glaube und Politik gerecht zu werden? – Als das holländische Euthanasiegesetz verabschiedet wurde, ging das Allensbacher Umfrageergebnis durch die

²⁶ Johannes Paul II, *Laborem exercens* 10,2.

²⁷ Vgl. dazu ausführlicher: L. R o o s, *Brauchen wir eine „Leitkultur“?* Reihe: „Kirche und Gesellschaft“ Nr. 278, hrsg. v. der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Köln 2001.

Presse, wonach 60% der Protestanten und gar 68% der Katholiken die Euthanasie bejahen würden. Bei genauerem Zusehen erwiesen sich jedoch die vorgestellten Alternativen als sprachpsychologisch nicht neutral. Wohl unter dem Eindruck solcher Zahlen erklärte der frühere deutsche Kulturstaatsminister Naumann 2001 vor dem Evangelischen Kirchentag in Frankfurt im Blick auf die bioethische Debatte, die Kirche könne in dieser Frage ihrer eigenen Gefolgschaft keineswegs sicher sein. Er hatte damit insoweit nicht unrecht, als sich zumindest der eben genannte Evangelische Kirchentag auf keine gemeinsame Position in Grundfragen der Bioethik im Bereich der Embryonenforschung einigen konnte. Entsprechende Überschriften in den großen deutschen Tageszeitungen lauteten: „Ratloser Kirchentag“²⁸, „Kirchentag ohne Botschaft“²⁹ und „Die Botschaft bleibt ein Gemurmel. Ein vielstimmiger Kirchentag“³⁰. Andererseits ist festzuhalten, daß der Ratsvorsitzende des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland, Präses Kock, und der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Lehmann, einmütig die Position vertraten: „Das Leben beginnt unbestreitbar mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle“ (Lehmann). „Der Mensch ist zu keinem Zeitpunkt bloß Biomasse, die man heute so und morgen so definieren kann“ (Kock)³¹. Präses Kock steht allerdings leider nicht für *die* evangelische Kirche. Mit ihm auf der gleichen Seite stehen z.B. die (frühere) Bundesjustizministerin Däubler-Gmelin, der Berliner Landesbischof Huber und der evangelische Christ Bundespräsident Rau. Letzterer hat in seiner Berliner Rede vom 18. Mai 2001 Fragen gestellt, die sogar auf eine Bejahung von Positionen der päpstlichen Enzyklika „Donum vitae“ hinauslaufen. So etwa, wenn er fragt: „Wenn es die Möglichkeit gibt, Kinder künstlich zu erzeugen oder die genetischen Anlagen eines Embryos zu testen – entsteht da nicht leicht eine Haltung, daß jede und jeder, der eigene Kinder bekommen will, auch das Recht dazu habe, und zwar sogar das Recht auf gesunde Kinder?“. Und er fährt lapidar fort: „Wir wissen aber doch, daß es ein solches Recht nicht gibt“ (X). Und im Blick auf die Präimplantationsdiagnostik und die pränatale Diagnostik stellt er die Frage: „Wird nicht in Zukunft immer häufiger die Frage gestellt werden, ob es denn nötig gewesen sei, ein behindertes Kind zur Welt zu bringen? Heute sei doch niemand mehr dazu gezwungen. Wird so Behinderung vorwerfbar werden? Wird sie als Schädigung der Gesellschaft verstanden werden?“ (XI)³². Solche Fragen und Positionen werden inzwischen von prominenten Wissenschaftlern, wie z.B. von dem Präsidenten der Max-Planck-Gesellschaft, Hubert Markl, mit dem Hinweis ironisiert, daß Lebenswis-

²⁸ „Die Welt“, 18.06.2001.

²⁹ „Frankfurter Rundschau“, 18.06.2001.

³⁰ FAZ, 18.06.2001.

³¹ „Bild“, 31.05.2001.

³² J. R a u, *Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß*, „Berliner Rede“ am 18. Mai 2001.

senschaftler künftig „nur noch in Begleitung eines Verfassungsjuristen und Moralthologen“ ins Labor gehen könnten³³.

Die eben aufgezeigte Einmütigkeit zwischen Vertretern der beiden Kirchen zeigt sich jedoch leider nicht durchgehend. Eine Reihe prominenter, vor allem evangelischer Abgeordneter auch der CDU/CSU vertritt hier „weichere“ Positionen. Entscheidend scheint hier weniger die Frage der einfachen Zugehörigkeit zu einer christlichen Konfession zu sein, sondern die Art und Weise, *wie* man katholischer oder evangelischer Christ ist. Der Politologe Andreas Püttmann hat denn auch darauf aufmerksam gemacht, daß sich die vorhin genannten Allensbacher Zahlen auf eine Befragung *aller* Katholiken und Protestanten beziehen. Betrachtet man dagegen nur die regelmäßigen Kirchgänger beider Konfessionen, dann unterscheiden sie sich drastisch von den Konfessionslosen und auch vom Durchschnitt aller Katholiken und Protestanten. Nur die Hälfte der regelmäßigen Kirchgänger hat Sympathie für die Euthanasie. Nur 8% der Konfessionslosen, aber 37% der kirchennahen Katholiken lehnen die „todbringende Spritze“ ab. Weitert man die Fragestellung aus, dann kann man unter Verweis auf die europaweite Wertestudie (Zulehner 1993) feststellen: Das Religiöse „wirkt nachhaltig zum Schutz des Lebendigen, seien es lebende (ungeborene) oder sterbende Menschen“. Freilich, so fügt Püttmann hinzu, habe der gesellschaftliche Trend zu einem kurzfristigen „Anspruch auf Leidvermeidung um jeden Preis und zu einer Entsorgungsmentalität gegenüber Krankheit und Tod auch vor dem Kirchenportal nicht halt gemacht. Das Kirchenvolk ist eben auch ‚von dieser Welt‘. Es wird einer gewaltigen innerkirchlichen Bildungs- und Überzeugungsanstrengung bedürfen, um der Selbstsäkularisierung Einhalt zu gebieten. Eine in fundamentalen ethischen Fragen dauerhaft gespaltene Kirche könnte nicht damit rechnen, in Staat und Gesellschaft noch als moralische Autorität geachtet und gehört zu werden“³⁴.

Damit läßt sich abschließend der Bogen zu dem schlagen, was wir im I. Teil gesagt haben: Die Neuzeit ist die bisher einzige Epoche der Menschheitsgeschichte mit nahezu unbegrenzten Verheißungen und Erwartungen. Die moderne „Erfolgsgesellschaft“ führt mehr und mehr zu einem Denken, das einen Rechtsanspruch auf ein krisenfreies Dasein zusammen mit einem möglichst lang währenden Leben internalisiert hat. Für das eine hat die Politik, für das andere die Medizin zu sorgen. Innerhalb eines solchen Erwartungshorizontes werden Versagen und Schuld, Erfolglosigkeit oder Nichterfüllung von Wünschen, Abstriche vom gewohnten Lebensstandard, vor allem aber Leiden jeder Art, insbesondere schwere Krankheit und Tod, als kontraproduktiv zum herrschenden Lebensgefühl empfunden. Gerade dies könnte aber auch ein neuer Anknüpfungspunkt sein, die christliche Botschaft in ihrem ursprünglichen Kern

³³ FAZ, 26.06.2001, 145/147.

³⁴ A. Püttmann, *Nicht alles in einen Topf*, „Rheinischer Merkur“, 4.05.2001.

zu vermitteln. Die evangelisierende Aufgabe der Kirche bestünde darin, gerade angesichts enttäuschter Selbsterlösungsvorstellungen die ganze Breite und Tiefe des biblisch-christlichen Gottesbildes zu verkünden, die Solidarität dieses Gottes in Jesus Christus mit der menschlichen Endlichkeit und dem Tod, das Antlitz des auferstandenen und kommenden Herrn, eben die Verkündigung dieses Gottes und des Menschen im Lichte des österlichen Glaubens. Darin liegt die Hauptaufgabe bzw. der Kern der „Neuevangelisierung“, für die der Papst unermüdlich wirbt. Dies bedeutet keinen Rückzug aus der Politik in eine Nische der Gesellschaft, im Gegenteil. Gerade die gegenwärtige bioethische Debatte zeigt wie nichts anderes die öffentliche Relevanz des christlichen Gottes- und Menschenbildes.

Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils hat festgestellt: Die Kirche könne auf vieles verzichten, nie aber darauf, „den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen [...] und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“ (*Gaudium et spes* 76,5). Die „Grundrechte der menschlichen Person“ und das „Heil der Seelen“ werden in einem Atemzug genannt. Sie sind durch die christliche Schöpfungs- und Erlösungsbotschaft untrennbar miteinander verbunden. Gerade diese Aussage ist angesichts der heutigen gesellschaftlichen Situation von kaum zu überbietender Aktualität.

Die beiden erkenntnistheoretischen Hauptideologien der späten Moderne sind der Biologismus, der den Unterschied zwischen Mensch und Tier leugnet, sowie der Skeptizismus, der Wahrheit lediglich als gesellschaftliches Konstrukt ansieht. An der naturrechtlichen und theologisch-ethischen Begründung der Menschenwürde, und allein an ihr, prallen letztlich alle biologistischen und skeptizistischen Versuche ab, durch utilitaristische Güterabwägungstheorien zwischen den Anfang und das Ende des menschlichen Lebens irgendeine willkürlichen Unterscheidungskriterien einzufügen. Die gegenwärtige biopolitische Debatte unternimmt erneut einen solchen Versuch. Der Journalist Bernd Ulrich hat dies auf die Formel gebracht: „Was ist der Mensch? Da gibt es keinen Kompromiß, und doch wird an ihm gearbeitet“³⁵. Der Jurist Rainer Beckmann stellt dem den Satz entgegen: „Der Embryo ist kein Rechnungspos-ten“³⁶. Mit Robert Spaemann gilt es festzuhalten: „Wer jemand ist, ist es immer“³⁷. Es gibt zum Glück nicht wenige Stimmen dieser Art, die aus philosophisch-ethischen Überzeugungen zum gleichen Ergebnis kommen, wie die aus der Gottebenbildlichkeit und einer christlichen Naturrechtsphilosophie abgeleitete Begründung der menschlichen Würde. Insofern

³⁵ B. Ulrich, *Eine genpolitische Wende*, „Der Tagesspiegel“, 4.07.2001.

³⁶ FAZ, 10.05.2001, 108/52.

³⁷ FAZ, 11.03.2001, 68/67.

gilt: „Es geht nicht um eine katholische Sonderethik, sondern um den rechten Gebrauch der Vernunft“³⁸.

Die Kirche, so sagt es der Papst, „darf den Menschen nicht verlassen“, sondern muß „treu den Weg des Menschen zu ihrem eigenen machen“ (*Centesimus annus* 62,3). Dazu gibt es auch heute durchaus Verbündete aus dem Bereich der Philosophie und der Naturwissenschaften und auch – trotz mancher Abweichungen im Einzelfall – gemeinsame Grundpositionen der christlichen Konfessionen. Gerade aber weil solche Positionen heute – in einem gewissen Unterschied zur Nachkriegszeit – nur von einer kognitiven Minderheit vertreten werden, kann die Kirche ihren Auftrag gegenüber der Politik nicht durch „Anpassung“, sondern nur durch die Schärfung des „eigenen Profils“ erfüllen³⁹, ohne deshalb die übrige Menschheit sich selbst zu überlassen.

Die heutige geistesgeschichtliche Situation gibt weder für die Kirche noch für jene christlich-demokratische Parteien, die das „C“ in ihrem Namen ernst nehmen, Anlaß zur Resignation. Freilich müssen sie ihren Mitgliedern und der Gesellschaft deutlich machen, daß ein Humanum jenseits des christlichen Menschenbildes unter heutigen Bedingungen mehr denn je in der gesamten Geschichte der Moderne auf schwachen Füßen steht. Dies aufzuzeigen, scheint heute leichter zu sein als vor den Katastrophen des 20. und den gentechnischen Aussichten des 21. Jahrhunderts. Insofern brachen die Christen nicht zu befürchten, im Diskurs der öffentlichen Vernunft keinen Platz zu finden. Im Gegenteil, sie sind mehr denn je gefordert, denn: die Kirche „darf den Menschen nicht verlassen“, sondern muß „treu den Weg des Menschen zu ihrem eigenen machen“ (*Centesimus annus* 62,3).

³⁸ Joachim Kardinal Meisner, „Die Tagespost“, 23. Juni 2001.

³⁹ Vgl. E. Kleindienst, *Eigenes Profil – nicht Anpassung. Die Kirche in der säkularisierten Gesellschaft*, Reihe „Kirche und Gesellschaft“ 281, hrsg. v. der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Köln 2001.