

Theologie

Neuevangelisierung und politische Kultur (1)

In seinem Artikel «Offene, aber nicht ungestaltete Identität des Christentums»¹ präsentiert Kurt Koch eine weitausholende und differenzierte Analyse des innerkirchlichen sogenannten «Fundamentalismus». Dabei geht es, wie der Autor ausreichend zeigt, um das letztlich psychologisch zu erklärende Phänomen einer Abwehrreaktion auf Modernisierung, Säkularisierung und Pluralismus. Fundamentalismus ist ein «typisches Angstsyndrom (...) und seine Psychologie besteht in der unheilvollen «Kombination aus Angst und Willen zur Macht»². Die «Diskursunfähigkeit des Fundamentalisten» ist Ausdruck seines tiefen Wunsches nach Sicherheit, Gewissheit, Geborgenheit. Deshalb tendiert er zur «Errichtung einer kirchlichen Sonderwelt, gleichsam eines ekklesialen «Naturschutzparkes» mitten in der weltlichen und säkularisierten Welt»³.

Ob der Terminus «Fundamentalismus» geeignet ist, solche zweifellos – nicht nur im katholischen Raum – existierende Phänomene zu beschreiben, scheint vielen zunehmend zweifelhaft.⁴ Der Terminus ist mittlerweile doch schon zu unscharf geworden. «Misstrauisch macht vor allem die *praktische, strategisch abgezweckte Verwendung* des Fundamentalismus-Begriffs: Wenn Fundamentalisten immer nur die anderen sind, liegt der Verdacht nahe, man zimmere sich ein zwar möglicherweise nützlich, aber der Sache nach doch wenig konsistentes Feindbild zusammen.»⁵ Auch Koch ist sich dieser Gefahr eines Fundamentalismus der Antifundamentalisten bewusst und versucht ihr dadurch zu entgehen, dass er, Pro und Contra sorgsam abwägend, selbst im fundamentalistischen Abseits noch Positives aufzuspüren vermag. Für den des Fundamentalismus Angeklagten bleibt dies allerdings ein schwacher Trost.

■ 1. Vermittlung von Wahrheit und Freiheit als politisch-theologisches Problem

Zu Recht spricht Kurt Koch von einer doppelten Gefahr: Dem Sich-Abschliessen von der Welt und der gleichzeitigen integralistischen Tendenz zu ihrer schlussendlichen Vereinnahmung. Erstaunlicherweise diagnostiziert nun Koch diese Gefahr – zumindest als «tendenzielle» – unter anderem bei der vom 1992 selbgesprochenen Josemaría Escrivá gegrün-

deten Prälatur Opus Dei. Das Opus Dei könnte «aufgrund des ihm tendenziell eigenen fundamentalistischen Sekteneffektes» die ganze Kirche zu einer Sekte denaturieren.⁶ Insbesondere, und hier ist aufzuhorchen, gehe es um die Gefahr einer «integralistischen Umklammerung», ja sogar einer «Christianisierung» der Gesellschaft.⁷ Gemäss Peter Hertel, auf den sich Koch vor allem beruft, will man die «christliche Taufe der Gesellschaft, in der für weltanschaulichen und weit gefächerten Pluralismus kaum Platz bliebe, und Andersdenkende wären wie Ketzer ausgegrenzt»⁸.

Das ist nun freilich eine kühne Behauptung, zugleich wohl aber auch der interessanteste Vorwurf, den man an die Adresse des Opus Dei richten können. Ich meine, es ist unumgänglich, sich mit ihm auseinanderzusetzen – und ich will keinesfalls behaupten, dass von seiten des Opus Dei diesem Desiderat bisher ausreichend entsprochen worden ist –, denn er formuliert ein echtes Problem; allerdings, so scheint mir, nicht ein spezifisches Problem des Opus Dei, sondern – gerade im Zeitalter projektierte Neuevangelisierung – ein solches der Gesamtkirche.

Das Problem lässt sich näherhin formulieren als das Problem der Vermittlung von Wahrheit und Freiheit, und zwar *politisch-gesellschaftlicher* Freiheit des Individuums. Das kirchlich-lehramtliche Festhalten an einer klar definierten Glaubenslehre und letzten Gewissheiten scheint, vor allem in ihrer Vermittlung durch eine die ganze Gesellschaft ergreifende Neuevangelisierung und «Christianisierung», unvereinbar mit gesellschaftlichem Pluralismus, oder genauer: einer politischen Kultur, die auf der Respektierung der Freiheit beruht, auf dem Primat des Schutzes der Freiheitsrechte von Personen also gegenüber einem sogenannten «Recht der Wahrheit». Eine solche politische Kultur der Freiheit ist nicht nur Antwort auf einen bereits existierenden gesellschaftlichen Pluralismus; er zeitigt auch notwendig pluralistische Folgen. Deshalb halten es nun viele für unausweichlich, «die von der Moderne für das Verhältnis *zwischen* den Konfessionen und Religionen entwickelten (republikanischen) Prinzipien etwa der Autonomie, der Öffentlichkeit, des Interessen-

ausgleichs nun auch *in* der Kirche durchzusetzen»⁹.

Wenn ich recht verstanden habe, wäre auch für Kurt Koch ein solcher Ausweg aus der Gefahr einer sich fundamentalistisch gegenüber der pluralistischen Moderne abschliessenden Ghetto-Kirche nicht gangbar, der billige Weg also «der kompromisslerischen Anpassung der christlichen Kirche an die Plausibilitäten der modernen Welt», wodurch die Kirche ihre Identität verlieren und zur Selbstaufgabe schreiten würde.¹⁰ Was auch immer damit genau gemeint sein mag, aber auf eine «Verchristlichung» der Gesellschaft zu verzichten, hiesse gerade für die Kirche nach dem Zweiten Vatikanum sich selbst für überflüssig zu deklarieren und ihre wesentlichste Selbstdefinition aufzugeben, «in Christus gleichsam das Sakrament, das heisst Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» zu sein.¹¹

Wer nun allerdings – weil er glaubt, dass Gott auch heute noch durch seine Kirche die Grosstaten und Wunder seiner Liebe wirkt – tatsächlich an ein mögliches

¹ SKZ 46 und 47/1993, 634–642; 650–658.

² Ebd. 638 (das Zitat stammt von H. Fries, *Wider den Fundamentalismus – kein Zurück hinter das Konzil*, in: ders., *Es bleibt die Hoffnung*, Zürich 1991, 144).

³ K. Koch, aaO. 657.

⁴ Vgl. H. Thomas, «Katholischer Fundamentalismus». Zum Mechanismus einer akademischen Debatte, in: *Forum Katholische Theologie*, 8 (1992) Heft 4, 260–277.

⁵ K. Nientiedt, *Flucht aus der Moderne oder ihr Spiegel? Ein Literaturbericht zum Thema Fundamentalismus*, in: *Herder-Korrespondenz* 1/1993, 45–50; zit. 45.

⁶ Ebd. 655.

⁷ Koch, aaO. 655.

⁸ P. Hertel, *Opus Dei*, in: W. Beinert (Hrsg.), «Katholischer» Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg 1991, 148–150; zit. 162 (vgl. Koch, aaO. 655); vgl. auch ders., «Ich verspreche euch den Himmel.» Geistlicher Anspruch, gesellschaftliche Ziele und kirchliche Bedeutung des Opus Dei (1985), 2., erw. Aufl. Düsseldorf 1990, 67. Zur zweifelhaften Herkunft von Hertels Informationen s. neuerdings H. Thomas, *Zur Inszenierung der Medienkritik am Opus Dei*, in: K.M. Becker, J. Eberle, *Die Welt – eine Leidenschaft. Charme und Charisma des Seligen Josemaría Escrivá*, St. Ottilien 1993, 132–156.

⁹ H. Thomas, «Kirche im Pluralismus.» Das Feindbild «Fundamentalismus» ist ein Bumerang, in: *Die Neue Ordnung* 46 (1992) Nr. 4, 293–303, zit. 293.

¹⁰ Koch, aaO. 657.

¹¹ II. Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium»*, Nr. 1.

Kirche substantivisch und verpflichtend interpretierten Bittensystem zu sein hat? Lassen sich etwa auch auf der Moralzyklische «Vorläufe schlechter» nach erfolgter «Chemieentwicklung» der Gesellschaft und Reflexion der – dann viel mehr die MP – nicht ansprechende – katholische Bürger und Bürger – stellen zwischen diese Weisungen zu stehen und Gesetz zu stehen? Was muss die katholische Moraltheorie durch die bürgerliche Abstraktion verstanden und abstrakte – nicht und Gesetz in Frage zu – Gesetzen der bürgerlichen Moraltheorie? Was muss die bürgerliche Moraltheorie durch die bürgerliche Abstraktion verstanden und abstrakte – nicht und Gesetz in Frage zu – Gesetzen der bürgerlichen Moraltheorie? Was muss die bürgerliche Moraltheorie durch die bürgerliche Abstraktion verstanden und abstrakte – nicht und Gesetz in Frage zu – Gesetzen der bürgerlichen Moraltheorie?

Die Kirche hat auf diese und ähnliche Fragen in Laufe der Geschichte sehr unterschiedliche Antworten gegeben. In der Realität des demokratischen Verfassungsstaates hat sich jedoch die allmählich wachsende Antwort auf diese Fragen bereits in einem humanen, vielschichtigen, gesellschaftlichen Prozess zur politischen Kultur verdichtet. In dieser Kultur leben wir heute alle – mit dem gewissen Selbstverständlichkeit, und von da und wir, meist auch in verschiedenen politischen Zusammenhängen, geprägt. Sie gründet auf einem Ethos der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Solidarität und des Respekts. Die Kultur der Freiheit und der Gerechtigkeit ist ein zentraler Bestandteil der Demokratie. Die Demokratie ist die Sicherung der Freiheit des Individuums vor Machtmissbrauch durch die Institutionalisierung der Demokratie. Die Demokratie ist die Sicherung der Freiheit des Individuums vor Machtmissbrauch durch die Institutionalisierung der Demokratie.

«Gelingen» von Neuevangelisierung und, mit Verlaub, «Verchristlichung» der Gesellschaft glaubt, für den wird die Frage um so brennender, was denn nun mit einer solchen «christlichen Gesellschaft» der Zukunft gemeint ist, vor allem wenn er nicht gewillt ist, die Freiheitsgeschichte der Moderne wieder rückwärts ablaufen zu lassen bzw. hinter das Zweite Vatikanum zurück zu gehen, da er beides als wesentlichen Verlust an zivilisatorischem Niveau einschätzen würde.

religiöser und irdischer Wahrheit.¹⁹ Die Kirche identifiziert die Konzepte eines «christlichen Staates» mit der Idee des (katholischen) absoluten Herrschaftsverhältnisses der Konstitutionszeit und verankert auf dem Gedanken an die Kirche für die Seele ist, so ist es das, was für die bürgerliche Gesellschaft und innerhalb der Kirche die nicht existenzielle Freiheit, er darf beides zum Schluss höherer Güter – eines des Fremden – vom Staat abstrahiert werden. Doch was durch Tolozan verstanden ist, bezieht sich auf die bürgerliche Freiheit und gewährt keinen Schutz vor dem bürokratisch-staatlichen Macht-Recht und bürokratisch-staatlichen Verhältnissen und deshalb verfassungsrechtliche Freiheitsgewinne.

Der Prozess der nicht-gott-gewillingen kirchlichen Neuorientierung – kulturtheologisch noch immer begleitet durch die vier «politischen Augustinismen» des Früh- und Hochmittelalters – sind «interpretation» des Augustinus – ungeliebte Absolut-«politische» – Diktator, Herrscher und Institutionen der Kirche – nicht anders und als – die dem Herrscher «intermediäre Dienste», welche Zwangsweise die Dienste von Wahrheit, Gerechtigkeit und ewigen Hoffen – Anspruch – nicht zur Verabschiedung weltlicher Gewalt – weltliche Herrscher verstanden die Amt als kirchlich-«intermediäre Dienste» – danach aber zur Umkehrung der Verhältnisse durch die «politische Revolution» die im ausgehenden 11. Jahrhundert begann und von Innocenz III. ihren Höhepunkt erreichte.²⁰

Die ästhetische Dimensionierung der politischen Freiheit und ihrer geschichtliche Überwindung unter die politische Herrschaft – Prozess – bildeten einen Prozess, der es gibt sehr wohl um die «Freiheit der Kirche» ging. Die Kirche glaubt, die es gibt sehr wohl um die «Freiheit der Kirche» ging. Die Kirche glaubt, die es gibt sehr wohl um die «Freiheit der Kirche» ging. Die Kirche glaubt, die es gibt sehr wohl um die «Freiheit der Kirche» ging.

ding zwischen zeitlicher und geistlicher Gewalt besteht.²¹

Neuzeitliche politische Kultur und die spezifische Legitimität ist, sehr viel mehr, ist es das, was für die bürgerliche Gesellschaft und innerhalb der Kirche die nicht existenzielle Freiheit, er darf beides zum Schluss höherer Güter – eines des Fremden – vom Staat abstrahiert werden. Doch was durch Tolozan verstanden ist, bezieht sich auf die bürgerliche Freiheit und gewährt keinen Schutz vor dem bürokratisch-staatlichen Macht-Recht und bürokratisch-staatlichen Verhältnissen und deshalb verfassungsrechtliche Freiheitsgewinne.

¹⁹ Das Problem wird deutlich E. Seyditz, *Die Freiheit der Kirche*, in: *Die Kirche*, S. 101-102.

²⁰ Die bürgerliche Kultur und die spezifische Legitimität ist, sehr viel mehr, ist es das, was für die bürgerliche Gesellschaft und innerhalb der Kirche die nicht existenzielle Freiheit, er darf beides zum Schluss höherer Güter – eines des Fremden – vom Staat abstrahiert werden. Doch was durch Tolozan verstanden ist, bezieht sich auf die bürgerliche Freiheit und gewährt keinen Schutz vor dem bürokratisch-staatlichen Macht-Recht und bürokratisch-staatlichen Verhältnissen und deshalb verfassungsrechtliche Freiheitsgewinne.

²¹ Zum Vergleich: *Die Freiheit der Kirche*, in: *Die Kirche*, S. 101-102.

²² Vgl. M. Kasper, *Die Freiheit der Kirche*, in: *Die Kirche*, S. 101-102.

²³ Vgl. W. Kasper, *Die Freiheit der Kirche*, in: *Die Kirche*, S. 101-102.

²⁴ H. K. Engelke, *Die Freiheit der Kirche*, in: *Die Kirche*, S. 101-102.

²⁵ *Die Freiheit der Kirche*, in: *Die Kirche*, S. 101-102.

■ 2. Politische Kultur und Kirche: Historischer Rückblick

Die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils – ein gesamtkirchlicher Prozess – ist immer noch in vollem Gange. Seiner säkularen Bedeutung durchaus entsprechend besitzt dieser Prozess krisenhaften Charakter. Dies gilt auch für die theologisch noch nicht vollumfänglich geklärte Frage, was es denn heisse, dass zwar jeder Christ frei und in eigener Verantwortung in Politik und Gesellschaft handeln solle,

und zwar in Respektierung der legitimen Autonomie der zeitlichen Ordnung, gleichzeitig jedoch dazu angehalten sei, sich treu und gehorsam an das zu halten, was die Kirche in diesen Fragen für das christliche Gewissen verpflichtend lehre.

Denn was lehrt die Kirche im Bereich «Soziallehre» und näherhin politische Ethik für das christliche Gewissen Verpflichtendes? Lehrt sie zum Beispiel, dass das bürgerliche Gesetz die getreuliche positiv-rechtliche Umsetzung des von der

Kirche authentisch und verpflichtend interpretierten Sittengesetzes zu sein hat? Lässt sich etwa auch mit der Moralenzyklika «Veritatis splendor», nach erfolgter «Christianisierung» der Gesellschaft, eine Verpflichtung für – dann vielleicht die Mehrheit ausmachende – katholische Bürger und Politiker ableiten, gemäss ihren Weisungen zu stimmen und Gesetze zu erlassen? Wird dann die katholische Morallehre durch das bürgerliche Strafrecht sanktioniert und öffentliche Kritik und Dissens in Fragen des Glaubens und kirchlicher Moralverkündigung nicht nur als Verstoss gegen die kirchliche, sondern auch die mit Zwangsmitteln ausgestattete bürgerlich-politische Gemeinschaft verstanden werden?¹² Kurz, ist die moraltheologische katholische Lehre von der Unterordnung der Freiheit unter die Wahrheit vermittlungslos auch als *politische* Moral zu verstehen, das heisst, ist Freiheit *als bürgerliche und politische* nur insoweit legitim und verteidigungswert, als sie sich der – von der Kirche authentisch gelehrt – Wahrheit unterordnet?¹³

Die Kirche hat auf diese und ähnliche Fragen im Laufe der Geschichte sehr unterschiedliche Antworten gegeben. In der Realität des demokratischen Verfassungsstaates hat sich jedoch die säkulare, moderne Antwort auf diese Fragen bereits in einem äusserst vielschichtigen geschichtlichen Prozess zur politischen Kultur verdichtet.¹⁴ In dieser Kultur leben wir heute alle mit der grössten Selbstverständlichkeit, und von ihr sind wir, wenn auch in verschiedenen nationalen Ausformungen, geprägt. Sie gründet auf einem Ethos der Freiheit, das zunächst als Friedensethos entstand: Die Suche nach Frieden und Sicherheit schuf den souveränen Territorialstaat der Neuzeit. Die Forderung nach Sicherung der Freiheit des Individuums vor Machtmissbrauch führte zur verfassungsstaatlichen Unterordnung der Macht unter das Recht, insbesondere unter die als einklagbare Grundrechte verankerten Menschenrechte. Die Forderung nach Gleichheit der Freiheit schliesslich erfüllte sich im demokratischen Prinzip des allgemeinen und gleichen Wahlrechtes. Das Ergebnis war der moderne demokratische Verfassungsstaat.¹⁵

Die Stellung der Kirche in diesem Prozess war geprägt von teils berechtigten Ängsten, gegenseitigen Missverständnissen, aber auch weitgehendem Unvermögen, den spezifisch politischen Kern liberaler Verfassungsstaatlichkeit – besonders hinsichtlich der Forderung nach Religionsfreiheit – zu unterscheiden von der relativistisch-autonomistischen Leugnung

religiöser und sittlicher Wahrheit.¹⁶ Die Kirche identifizierte ihr Konzept eines «christlichen Staates» mit der Idee des (katholischen) absoluten Fürstenstaates der Restaurationszeit und war fixiert auf den Gedanken: so wie religiöser und moralischer Irrtum ein Übel für die Seele ist, so ist er das eben auch für die bürgerliche Gesellschaft und deshalb kann er in ihr kein Existenzrecht besitzen, er darf höchstens zum Schutze höherer Güter – etwa des Friedens – vom Staat toleriert werden. Doch was durch Toleranz verliehen ist, begründet kein einklagbares Recht und gewährt keinen Schutz vor dem Missbrauch staatlicher Macht. Rechte sind Begrenzungen staatlicher Souveränität und deshalb verfassungsmässige *Freiheitsgarantien*.

Der Prozess der nicht ganz gradlinigen kirchlichen Neuorientierung ist historisch-theologisch noch immer belastet durch die vom «politischen Augustinismus»¹⁷ des Früh- und Hochmittelalters – einer Fehlinterpretation des Augustinus – umgeformte klassisch-«polisethische» Tradition, dergemäss die Institutionen der *civitas terrena* nichts anderes sind als «ein dem Himmelreich untergeordneter Dienst»¹⁸, weltliche Zwangsgewalt im Dienste von Wahrheit, Tugend und ewigem Heil. Dieser Anspruch führte zunächst zur Sakralisierung weltlicher Gewalt – weltliche Herrscher verstanden ihr Amt als kirchlich-priesterlichen Dienst – danach aber zur Umkehrung der Verhältnisse durch die «päpstliche Revolution», die im ausgehenden 11. Jahrhundert begann und unter Innozenz III. ihren Höhepunkt erreichte.¹⁹

Die einsetzende Entsakralisierung der politischen Gewalten und ihre gleichzeitige Unterordnung unter die päpstliche *plenitudo potestatis* bildeten einen Prozess, in dem es zwar sehr wohl um die «Freiheit der Kirche» ging, einer Kirche jedoch, die es nun als ihre Aufgabe verstand, eine *Respublica christiana*, eine christliche Einheitswelt unter ihrer, das heisst des Klerus jurisdiktionellen Obergewicht zu schaffen. Dies wurde freilich immer als rein geistlich-pastorale Aufgabe verstanden. Die hierokratischen Ideen der kurialen Kirchenjuristen bestimmten nie die Praxis der Päpste. Doch wer auch nur aus geistlich-pastoralen Gründen über die politische Sphäre Jurisdiktion und entsprechend Zwangsgewalt ausübt, kann sich der Logik des Politischen nicht entziehen und beansprucht im Grunde Souveränität. Dies gilt auch für die spätere *potestas indirecta*-Lehre Bellarmins, wie es als erster Thomas Hobbes mit beissender Kritik auch hinsichtlich der Unterscheidung

zwischen zeitlicher und geistlicher Gewalt bemerkte.²⁰

Neuzeitliche politische Kultur und ihre spezifische Legitimität ist, sehr vereinfachend gesagt, die Antwort auf den schliesslich an seinen inneren Widersprüchen und Überspanntheiten gescheiterten Versuch, unter Führung der Kirche eine Zivilisation der Tugend und der Wahrheit zu verwirklichen.²¹ Nach erfolgter Glaubensspaltung musste das Paradigma des politischen Primats religiöser Wahrheit, an dem zunächst alle Konfessionen festhielten, unausweichlich in eine sogar krieglerisch-blutige Sackgasse führen. Der Prozess, der aus dieser Sackgasse schliesslich herausführte – be-

¹² Dies Problem zeigt deutlich E. Severino, *Un'aureola al cittadino*, in: *Il Sabato* XVI, 44 (30.10.1993), 67–69.

¹³ So hinterlassen etwa Kommentare polnischer Bischöfe zu «Veritatis splendor» ein zumindest ungutes Gefühl, nämlich der Rechtsstaat sei kein absoluter Wert, die Verbindung von Freiheit und Wahrheit habe Vorrang und Gesetze und moralische Normen müssten übereinstimmen (gemäss KIPA-Meldung vom 6.10.1993).

¹⁴ Zum folgenden s. ausführlicher: M. Rhonheimer, *Perché una filosofia politica?* Elementi storici per una risposta, in: *Acta Philosophica* 1 (1992), 233–263.

¹⁵ Vgl. M. Kriele, *Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates*, 4. Aufl. Opladen 1990; G. Sartori, *Demokratietheorie* (aus dem Engl. übers. v. H. Vetter), Darmstadt 1992.

¹⁶ Vgl. W. Kasper, *Religionsfreiheit als theologisches Problem*, in: J. Schwartländer, *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 210–229; J. Isensee, *Die katholische Kritik an den Menschenrechten. Der liberale Freiheitsentwurf in der Sicht der Päpste des 19. Jahrhunderts*, in: E.-W. Böckenförde, R. Spaemann (Hrsg.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, Stuttgart 1987, 138–174.

¹⁷ H. X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, 2. Aufl., Paris 1955.

¹⁸ Gregor der Grosse, *Epist.* III, 65.

¹⁹ Zum Begriff «päpstliche Revolution» vgl. H. J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt a. M. 1991, 144 ff.

²⁰ Th. Hobbes, *Leviathan*, 42. Kapitel (in der dt. Übers. von W. Euchner, Frankfurt a. M. 1984, besonders 437 ff.).

²¹ Dokumentiert ist dieser Anspruch etwa im berühmten Dekretal Innozenz' III., «*Novit ille*» von 1204, in: Friedberg E., *Corpus Iuris Canonici, Editio Lipsiensis secunda*, Graz 1955, col. 242–244. Für einige Auszüge s. auch M. Rhonheimer, *Perché una filosofia politica?* aaO. 239.

ginnend mit der innerstaatlichen Toleranzlehre der französischen «Politiques» und der zwischenstaatlichen Friedensformel *Cuius regio eius religio* –, drängte die Kirche zunehmend in Rückzugspositionen, die, ohne grundsätzliche Abkehr vom vorneuzeitlichen Ideal, sich in immer wieder neuen Arrangements mit dem modernen Staat äusserten. Letztes dieser Arrangements ist die noch heute bestehende Praxis der Konkordate.

■ 3. Kirche und politische Kultur:

Entwicklungen kirchlicher Lehre

Es ist ein Gemeinplatz, dass, nach so manchen durch Rückzugsgefechte bedingten Anpassungen und Abschwächungen der traditionellen Lehre bis hin zur Toleranzlehre Leos XIII., das Zweite Vatikanische Konzil – vorbereitet durch die lehramtliche Anerkennung der Menschenrechte durch Johannes XXIII. – den Beginn einer grundsätzlich neuen Etappe der Lehrentwicklung markiert. Das Dekret über die Religionsfreiheit anerkennt exemplarisch die Idee des modernen Verfassungsstaates, der Herrschaft des Rechts zur Sicherung der Freiheit des Individuums. Damit verliess die Kirche konsequent die traditionelle Position, «der Irrtum habe in der Gesellschaft kein Recht». Die Kirche wurde damit der Tatsache gewahr, dass – politisch und juristisch gesprochen – weder Wahrheit noch Irrtum, sondern nur Personen Rechte besitzen können und dass *politisch* die Behauptung eines «Rechts der Wahrheit» gegenüber dem rechtlosen Irrtum letztlich eben auf Ungleichheit der Rechte und Freiheiten von *Personen* und damit, im Namen der Wahrheit, auf Herrschaft von Menschen über andere Menschen hinausläuft.

Deshalb auch markiert das Zweite Vatikanum innerhalb der kirchlichen Lehrtradition einen tatsächlichen Kontinuitätsbruch. Dies jedoch nicht in bezug auf die Lehre, das Gewissen des einzelnen habe sich an einer Wahrheit auszurichten, die von ihm selbst nicht geschaffen wird; sondern hinsichtlich der in aller kirchlichen Soziallehre implizierten politischen Philosophie bzw. politischen Ethik, die sich nun eben von der antik-christlichen polisethischen Tradition zu lösen und, die Tradition der Neuzeit aufgreifend, den *politischen* Primat der Freiheit des Individuums über die «Rechte der Wahrheit» anzuerkennen begann.²²

Grundsätzlich, das heisst auf Freiheit der Person *generell* bezogen, ist diese nun eben gerade das Ethos moderner politischer Kultur zum Ausdruck bringende Einsicht jedoch erst in der Enzyklika

Centesimus annus Johannes Pauls II. voll rezipiert (in dem wichtigen, viel zu wenig beachteten fünften Kapitel «Staat und Kultur»). Während die traditionelle katholische Staatslehre *inklusive* Johannes XXIII. – Pius XII. zitierend – noch von der «Würde des Staates» und staatlicher Autorität als Abbild göttlicher Autorität spricht²³ und staatlicher Macht dadurch eine Weihe verleiht, die sie zum privilegierten Interpreten des Gemeinwohls erhebt, sieht «*Centesimus annus*» das «Abbild des unsichtbaren Gottes» nicht mehr im Staat, sondern in der menschlichen Person; genau deshalb ist diese – und nicht der Staat, oder die Wahrheit – «Subjekt von Rechten, die niemand verletzen darf»²⁴. Nicht mehr von «Rechten und Pflichten des Staates» ist jetzt die Rede, sondern von Rechten und Pflichten der Person bzw. des Bürgers.

Der Staat hingegen wird nun nüchtern als korruptionsanfällige menschliche Veranstaltung betrachtet, die, um nicht von Cliques usurpiert zu werden, demokratischer Kontrolle und pluralistischer Meinungsbildung unterworfen werden muss. Schliesslich warnt Johannes Paul II. auch vor der «Gefahr des Fanatismus oder Fundamentalismus derer, die glauben, im Namen einer angeblich wissenschaftlichen oder religiösen Ideologie den anderen Menschen ihre Auffassungen von dem, was wahr und gut ist, aufzwingen zu können... Die christliche Wahrheit ist nicht von dieser Art.» Ihr Weg ist vielmehr «die Achtung der Freiheit»²⁵.

Politische Kultur als politisches Ethos der Freiheit und des Friedens beruht deshalb letztlich auf der spezifisch anti-fundamentalistischen Anerkennung des Raumes des Politischen als den «Raum der Vermittlung, der funktionalen Relativierung, der Brechung der Unbedingtheitsansprüche»²⁶: «aus der Tatsache, dass die Wahrheit keine Kompromisse kennt», folgert nun eben gerade der Fundamentalist, «dass auch in der Durchsetzung des als richtig Erkannten Kompromisse immer vom Übel seien»²⁷. Solche Vermittlung, funktionale Relativierung – sie hat nichts mit «Relativismus» zu tun – und Kompromissbereitschaft prägen Ethos und Praxis parlamentarischer Demokratie, der gerade aufgrund dieses Vermittlungscharakters immer wieder – von rechts wie von links – die Legitimität abgesprochen worden ist.²⁸

■ 4. Kategorische Fundamente des Pluralismus

Der bürgerlichen Gesellschaft als *gesamter* und ihrer institutionellen Praxis sind deshalb letzte, absolute Überzeugun-

gen und Heilsgewissheiten fremd. Sie darf sich auf jene letzten säkularen *politischen* Werte beschränken, die das Zusammenleben in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit ermöglichen. Sie kann es sich leisten, ein Pantheon zu sein. Wer dieses aber dann, als «aufgeklärter» Pluralist, in seinem eigenen Gewissen reproduzieren will, der hat dann wohl auch keine eigenen Überzeugungen mehr noch ein Gewissen und bringt schliesslich auch das Pantheon zum Einsturz: Denn dieses ruht auf dem Fundament letzter unerschütterlicher Überzeugungen bezüglich der Rechte und der Würde der menschlichen Person. Dadurch unterscheidet es sich gerade von allen seinen Vorläufern.

Das moderner politischer Kultur inwohnende Ethos der Menschenrechte und des demokratischen Verfassungsstaates ist ja auf christlichem Boden gewachsen. Es hat damit eine politische Kultur hinter sich gelassen, die letztlich heidnischen, nämlich römisch-imperialen Ursprungs und gerade in ihrer «verchristlichten» Form in sich widersprüchlich war.²⁹ Noch bis in dieses Jahrhundert hinein glaubte die Kirche – soweit sie eben in ihrer konkret-geschichtlichen Gestalt immer auch

²² M. Rhonheimer, *Perché una filosofia politica?* aaO., bes. 250 ff.; sowie E.-W. Böckenförde, *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt* (Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche, Band III), Freiburg i. Br. 1990. Mehr die Kontinuität betont neuerdings wieder W. Kasper, *Religionsfreiheit als theologisches Problem*, aaO.

²³ Johannes XXIII., Enzyklika «*Pacem in terris*», 47.

²⁴ Johannes Paul II. Enzyklika «*Centesimus annus*», 44. Richtig schreibt der amerikanische Philosoph Russell Hittinger, dass dies die bedeutsamste Umorientierung der katholischen Soziallehre seit «*Rerum Novarum*» ist; vgl. R. Hittinger, *The Pope and the Liberal State*, in: *First Things* Nr. 28, Dez. 1992, 33–41, zit. 33.

²⁵ *Centesimus annus*, 46.

²⁶ R. Spaemann, *Bemerkungen zum Begriff des Fundamentalismus*, in: K. Michalski, *Die liberale Gesellschaft. Castelgandolfo-Gespräche 1992*, Stuttgart 1993, 177–194, zit. 185.

²⁷ *Ebd.*, 183.

²⁸ S. dazu M. Rhonheimer, *Politisierung und Legitimitätsentzug. Totalitäre Kritik der parlamentarischen Demokratie in Deutschland*, Freiburg i. Br. / München 1979, bzw. den Artikel «*Politisierung*» im *Hist. Wörterbuch der Philosophie* (hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer), Bd. 7, Basel 1989, 1075–1079.

²⁹ Diese Orientierung an der antik-römischen Tradition wird gerade bei einem der letzten Vertreter der vorkonziliären katholischen Staatslehre, Kardinal Ottaviani, erstaunlich deutlich; vgl. A. Ottaviani, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*, vol. II, ed. quarta, Città del Vaticano 1960, bes. 46–77.

ein Kind ihrer Zeit ist –, das traditionelle Paradigma, zu dem später noch jenes des absolutistischen Fürstenstaates hinzukam, gehöre zu ihrem Wesen. Heute findet sie in der Anerkennung der politischen Kultur der Menschenrechte zu ihren eigenen Ursprüngen zurück.

Das bedeutet jedoch auch, dass eine menschenrechtlich bestimmte politische Kultur weiterhin gerade jenes christlichen Fermentes bedarf, dem sie nachweislich ihren Ursprung mitverdankt, wobei zu bedenken ist, dass dieses Ferment keineswegs allein im Schosse der katholischen Kirche wirksam war (man denke an den entscheidenden Beitrag etwa des calvinistischen Presbyterianismus für die Formung des demokratischen Gemeinschaftsgeistes in den nordamerikanischen Kolonien) und die Kirche selbst oft dieses Ferment nicht als ihr eigenes erkannte. Nicht zu vergessen ist jedoch auch, dass die für die Entwicklung des modernen Verfassungsstaates entscheidende angelsächsische Rechtstradition aus dem Hochmittelalter stammt und auch das Widerstandsrecht, als dessen Institutionalisierung gleichsam der Verfassungsstaat angesehen werden kann, frühmittelalterlichen Ursprungs ist.

Genau deshalb muss es auch plausibel erscheinen, dass das politische Ethos der Moderne einer christliche Moral des Politischen keineswegs äusserlich zu sein braucht. Letztere dürfte sich allerdings nicht mehr unvermittelt auf die Wahrheit von Moral schlechthin berufen, sondern bedarf der Vermittlung durch eine spezifisch politische Ethik, welche die Eigengesetzlichkeit des Politischen respektiert: das Politische nicht als Heilsveranstaltung, sondern als Raum des Zusammenlebens in Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit von Menschen, die sich in einer Pluralität von Interessen und Wahrheitsüberzeugungen zueinander verhalten.³⁰

Das politische Ethos der Moderne anerkennt in diesem Sinne eine notwendige «Multidimensionalität» des Ethischen, und darin liegt seine Stärke. Es lässt Wahrheit leben, neutralisiert hingegen das explosive Potential konkurrierender Wahrheitsansprüche durch politische Kultur. Dieses Neutralisierungsprogramm motiviert sich jedoch selbst wiederum *moralisch*, durch eine politische Moral, die ihre eigene moralisch-praktische Wahrheit besitzt und integraler Bestandteil der «Moral schlechthin» ist. Die Macht des Staates und des Gesetzgebers findet ihre Schranke an den unveräußerlichen Rechten des Menschen; diese aber bedürfen, damit sie als politische Kultur überleben können, auch des Bewusstseins, dass es eine Wahr-

heit über den Menschen gibt, aus der jede politische Kultur lebt und die politisch unverfügbar ist – auch wenn solche Unverfügbarkeit politisch selbst wiederum nicht garantiert zu werden vermag. Zu dieser Wahrheit gehört auch der Transzendenzbezug des Menschen. Die Kirche gerade «ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person»³¹.

Wäre die moderne demokratisch-verfassungsstaatliche politische Kultur und das ihm eigene politische Ethos ohne die Wahrheit – wäre also Relativismus hier das letzte Wort³² –, so könnte man sie auch nicht mit Überzeugung verteidigen (was man zum Beispiel tut, wenn man das Lebensrecht der Ungeborenen gegenüber Selbstbestimmungsansprüchen der Geborenen und damit Stärkeren unter Rechtsschutz stellt³³). Das «pluralistische Gewissen», das einem Wahrheits-Relativismus huldigt und Pluralismus damit zum Absolutum erhebt, zerstört somit auch die Wahrheitsdimension des politischen Ethos der Moderne und seiner Kultivierung.³⁴ Die als positive Grundrechte verankerten Menschenrechte bilden als «kategorische Rechtsimperative» gerade jenen «Kontrapunkt der Moderne», welcher zu den Bedingungen gehört, «ohne deren Anerkennung die gewünschte Pluralität gar nicht lebensfähig ist».³⁵ Auch führende Pluralismustheoretiker im ausserchristlichen Raum machen geltend, dass das Regulativ einer naturrechtlichen Wertgrundlage gerade im pluralistischen Staat unverzichtbar ist.³⁶ Die «Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften» wird heute aufgrund durchaus moderner Prämissen geführt und ist im ausserkirchlichen Bereich in vollem Gange.³⁷

■ Die Person ernst nehmen

Eine Gesellschaft von konsequenten Relativisten würde sehr bald einmal dem Gesetz des Stärkeren verfallen. Achtung und Toleranz vor dem Andersdenkenden sowie wirkliche Diskussions- und Dialogbereitschaft gibt es nur, wo man Überzeugungen überhaupt ernst nimmt als Ausdruck des subjektiven Überzeugtseins, die eigene Überzeugung entspreche der Wahrheit. Hier gilt das Wort Hegels, dass nämlich «mein Überzeugtsein etwas höchst Geringfügiges (ist), wenn ich nichts Wahres erkennen kann»³⁸. Aus einer relativistischen Einstellung folgt vielleicht «Toleranz» (sprich: Gleichgültigkeit) gegenüber anderen Meinungen; gefragt ist jedoch Toleranz gegenüber den Personen, die diese Meinungen als ihre Wahrheitsüberzeugungen vertreten. Nur dann

ist ja auch ein Diskurs sinnvoll. Mussolini hingegen gründete das von ihm behauptete Recht des Faschisten, anderen die eigene Ideologie aufzuzwingen, gerade auf seinem Glauben, es gebe keine «objektive unsterbliche Wahrheit», und den daraus folgenden Relativismus bzw. die Gleichwertigkeit aller Ideen.³⁹ Demnach gäbe es also auch einen relativistischen Fundamentalismus.

Dem Frieden und der Freiheit zuliebe verzichtet der moderne Staat auf die Durchsetzung bestimmter höchster Werte, um das politisch – für das Zusammenleben der Menschen – Fundamentalere zu garantieren. Fundamentalist und politischer Fanatiker hingegen ist nicht schon derjenige, der an höchste und absolute Wahrheiten glaubt und sein Leben danach auszurichten sucht, sondern wer meint, ohne ihre politisch-institutionelle Durchsetzung und Absicherung könnten die Menschen gar nicht in Frieden und Gerechtigkeit zusammenleben, die (religiösen und sittlichen) höchsten Werte also

³⁰ Vgl. als programmatische Skizze und Rechtfertigung einer solchen politischen Ethik erneut M. Rhonheimer, *Perché una filosofia politica?* aaO.; sowie B. Sutor, *Politische Ethik. Gesamtdarstellung auf der Basis der Christlichen Gesellschaftslehre*, Paderborn 1991.

³¹ II. Vatikanisches Konzil, Pastorkonstitution «*Gaudium et spes*», Nr. 76.2.

³² Am extremsten vertritt diesen Standpunkt heute R. Rorty, etwa in seinem Essay «*The Priority of Democracy to Philosophy*», in M. D. Peterson, R. C. Vaughan (Hrsg.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*. Cambridge, Mass. 1988, 257–282.

³³ Vgl. dazu das Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichtes zum Schwangerschaftsabbruch vom 28. Mai 1992, in: *Juristen Zeitung (Sonderausgabe)* vom 7. Juni 1993.

³⁴ Vgl. jetzt auch J. Kardinal Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 1993.

³⁵ O. Höffe, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*. Frankfurt a. M. 1990, 146/47.

³⁶ E. Fraenkel, *Deutschland und die westlichen Demokratien*. Erweiterte Ausgabe hrsg. v. A. V. Brünneck, Frankfurt a. M. 1991, bes. 65 ff.; vgl. auch ausführlich: J. Detjen, *Neopluralismus und Naturrecht. Zur politischen Philosophie der Pluralismustheorie*, Paderborn 1988. Brillant diskutiert, aber nicht befriedigend gelöst wird das Problem bei R. A. Dahl, *Democracy and its Critics*, New Haven and London 1989.

³⁷ Eine reich dokumentierte Einführung in die nordamerikanische Diskussion bietet jetzt A. Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1993.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 140.

³⁹ «*Diuturna*»; vgl. Henry B. Veatch, *Rational Man*, Bloomington & London 1962.

THEOLOGIE

auch als die *politisch fundamentalen* deklariert. Dann gilt: «Martyriumsbereitschaft verwandelt sich in Tötungsbereitschaft.»⁴⁰ Das politische Ethos wird nun zum Heilsethos, das stets bereit ist, prozedurale Mechanismen der Freiheits- und Friedenssicherung der Verwirklichung substantieller Inhalte zu opfern und Wahrheit auch auf Kosten der Freiheit anderer durchzusetzen.

Der wirkliche, weil politische Fundamentalismus bietet deshalb, wie Manfred Spieker zutreffend schreibt, «Heilsgewissheit nicht erst für den Himmel, sondern für die Erde an. Er teilt die Welt in Gut und Böse, in Freund und Feind und schliesst um der Wiedergewinnung des Heils auch die Anwendung von Gewalt nicht aus.» Somit ist er nicht nur eine Bedrohung der Freiheit, sondern auch des Friedens.⁴¹

Dass Missachtung legitimer Freiheit und Verletzung der Menschenwürde auch im Namen Jesu Christi und seiner Kirche – etwa mit dem Ruf der Kreuzfahrer «Dieu li volt» («Gott will es») – geschehen konnte, und dass diejenigen, die den Tod des Häretikers um des Friedens der Gesellschaft willen für nötig erachteten, nicht abartige Gesellen, sondern darunter auch Heilige waren, zeigt, wie sehr Menschen und Institutionen in den Vorurteilen ihrer Zeit gefangen bleiben können. Man versteht auch die moderne Angst vor der Wahrheit, der man nicht zutraut, der Freiheit ein Recht zu lassen, auch wenn heute die Kirche selbst ausruft: «Wenn du den Frieden willst, achte das Gewissen jedes Menschen!»⁴²

Doch ist die Kirche mit ihrem Projekt einer Neuevangelisierung gegenwärtig nicht dabei, das Rad der Geschichte zurückzudrehen? Und ist – neben anderen

– eine innerkirchliche Institution wie die «mächtige» und «einflussreiche» Prälatur Opus Dei nicht gerade darauf aus, die Kirche in eben jenem integralistischen Geiste zu prägen, dem sie durch das Zweite Vatikanum endgültig sich entwunden hat? Sind am Ende nur noch zwei Optionen realistisch, entweder die Neuevangelisierung gelingt *nicht* und die ganze Kirche denaturiert zu einer fundamentalistischen Sekte innerhalb der modernen säkularisierten Welt, oder die Neuevangelisierung gelingt, was dann noch weit schlimmer wäre? Ich kann im zweiten Teil meines Beitrages freilich nur meine persönliche Beurteilung vortragen. Sie soll zeigen, dass solche Fragen angesichts des Geistes, durch den das Opus Dei geprägt ist und den es zu verbreiten sucht, in geradezu abenteuerlicher Weise daneben greifen.

Martin Rhonheimer

⁴⁰ M. Kriele, Einführung in die Staatslehre, aaO. 51.

⁴¹ M. Spieker, Waren Petrus und Paulus, Maria und Josef Fundamentalisten? Christentum zwischen Bedrohung der Freiheit und der Suche nach Werten, in: FAZ Nr. 109, 12. 5. 1993, 12. Richtig spricht Spieker von fundamentalistischen Tendenzen von Befreiungstheologen wie den Brüdern Boff, dem frühen Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann u. a. Zum Integralismusvorwurf an die Adresse der Befreiungstheologie vgl. auch B. Sutor, Politische Ethik, aaO. 121.

⁴² Johannes Paul II., Botschaft zum Weltfriedenstag 1991.

... des Heiligen Geistes mit Tempus verbunden, nur im beglücktesten Bewusstsein der Gotteskindschaft lebend alle menschlichen Tätigkeiten von innen her zu heiligen, die heißt, sie durch Christus auf Gott hin auszurichten.

Die Wahrheit – Jesus Christus – wird nicht dadurch verbreitet, dass man sie anderen aufzählt, sondern dass der Christ in die Strukturen dieser Welt eingedrungen, zunächst selbst ganz mit Gott verbunden ist, um so als Säuerung in der Masse wirksam zu können.⁴³ Wie Peter Bergier in seiner Exegetischen Biographie berichtet, erwiderte der Gründer während des Krebbs eines Bischof, der ihm voller Begrenzung darlegte, wie es Aufgabe der Kirche sei, die Strukturen der Welt zu verändern, indem sie als Exzellenz, aber ohne sich in sie einzulassen, jede Gefahr des Scheiterns abwehrt, wenn sie gut nicht selbst, sondern vielmehr umgekehrt werden, das Gegenteil (des Beabsichtigten) mit sich statt der Welt zu verdrängen, wenn die Chancen wahrnehmbar.⁴⁴

Was während Jahrhunderten in die Abwendung von der Welt zu verfallen schickte, wird damit genauso als deren notwendiges Lebenselixier entdeckt. Neben nach Möglichkeit auch beständiger innerer Verbundenheit mit Gott, kontinuierliches Leben, um so letztlich aller menschlichen Tätigkeiten den christlichen Geist des «Neuen Gesetzes» Christi zu verbreiten: «Darin würde alle bestehen, dass die mensche längst nicht, wenn die an-

⁴³ Exeget. Die Spur des Strauß, Köln 1984, 104.

⁴⁴ Vgl. auch J. Bergier, Freund Gottes, Johannes, 2. Aufl. Köln 1990, insbesondere die Worte der Älteste (105-11) und 108 und 109 von S. 108 (107-108).

⁴⁵ Exeget. Die Spur des Strauß, Köln 1984, 104.

ken des Heiligen Geistes mit ihm eins werden, um im beglückenden Bewusstsein der Gotteskindschaft lebend alle menschlichen Tätigkeiten von innen her zu heiligen, das heißt, sie durch Christus auf Gott hin auszurichten.

Die Wahrheit – Jesus Christus – wird nicht dadurch verbreitet, dass man sie anderen aufnötigt, sondern dass der Christ, in die Strukturen dieser Welt eingelassen, zunächst selbst ganz mit Gott verbunden ist, um so als Sauerteig in der Masse wirken zu können.⁴⁴ Wie Peter Berglar in seiner Escrivá-Biographie berichtet, erwiderte der Gründer während des Konzils einem Bischof, der ihm voller Begeisterung darlegte, wie es Aufgabe der Laien sei, die Strukturen der Welt zu verchristlichen: «Ja, Exzellenz, aber dazu müssen sie eine *kontemplative* Seele haben! Denn anderenfalls werden sie gar nichts umformen, sondern vielmehr umgeformt werden. Das Gegenteil (des Beabsichtigten) tritt ein: statt die Welt zu verchristlichen, werden die Christen verweltlicht.»⁴⁵

Was während Jahrhunderten die Absonderung von der Welt zu verlangen schien, wird damit geradezu als deren notwendiges Lebenselixier entdeckt: Streben nach Heiligkeit, nach beständiger innerer Verbundenheit mit Gott, kontemplatives Leben, um so inmitten aller menschlichen Tätigkeiten den christlichen Geist des «Neuen Gebotes» Christi zu verbreiten: «Daran werden alle erkennen, dass ihr meine Jünger seid, wenn ihr ein-

⁴³ J. Escrivá, Die Spur des Säumans, Köln 1986, Nr. 654.

⁴⁴ Vgl. dazu J. Escrivá, Freunde Gottes. Homilien, 2. Aufl. Köln 1980; insbesondere: «Die Würde des Alltags» (35–57) und «Auf dem Weg zur Heiligkeit» (421–444).

⁴⁵ «Articoli del Postulatore», 212, zit. nach P. Berglar, Das Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá, Salzburg 1983, 273.

⁴⁶ Ders., Homilie «Die Welt leidenschaftlich lieben», in: Gespräche mit Msgr. Escrivá de Balaguer, 4. Aufl. Köln 1992, 173–183, zit. 177 (Nr. 116).

⁴⁷ Dekret über das Apostolat der Laien «Apostolicam Actuositatem», Nr. 7.

⁴⁸ Brief vom 19.3.1954 (die Hervorhebung der sich auf die Eigengesetzlichkeit der zeitlichen Ordnung beziehenden Worte stammt von mir): zit. nach P. Rodríguez, F. Ocariz, J. L. Illanes, El Opus Dei en la Iglesia. Introducción eclesiológica a la vida y el apostolado del Opus Dei, Madrid 1993, 158f. Zum Thema s. auch J. L. Illanes, La sanctification du travail, 2. Aufl. Paris 1985, bes. 57ff.

⁴⁹ Vgl. etwa die wichtige Homilie «Christkönig» aus dem Jahre 1970, in: J. Escrivá, Christus begegnen. Homilien, Nr. 183, Köln 1978, bes. 416–419.

Theologie

Neuevangelisierung und politische Kultur (2)

■ 5. Das Opus Dei: Liebe zur Freiheit als christliches Programm

Die zentrale Intuition Escrivás verdichtet sich in der Aussage: Der Kern des

Evangeliums, der Botschaft Jesu Christi liegt im «verborgenen Wunder des inneren Lebens»⁴³. Christsein heißt Jesus Christus von nahe folgen, durch das Wir-

politisch-richtigen Programms miteinander verflochten. Dasselbe gilt auch für viele Passagen der Zweiten Vatikanische die von der Ausrichtung des apostolischen Ordinal auf Christus sprechen und wie die im gesamten Eucharistieamt verortet, das hier nicht als ungeschwundenes Programm ungeschwundener Anknüpfung wird. Zu grundlegendem aber im missionarischen Geist der christlichen Verkündigung und der Ausübung der Predigt schliesslich über den Geist beständig, während Eucharistie magis adhaerere debet, quam adhaerere se ipse. Die Aufgabe der Kirche ist die, die die Welt nicht verlässt, sondern in der Welt zu leben, nicht davon, sich selbst in der Welt zu behaupten, sondern sich durch die Welt zu bewegen, nicht sich selbst für den Lebensweg zu öffnen, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen.

Soweit ich es sehe, hat sich Escrivá ohne weiteres überhöht, der Kirche als Pionier der Liebe zur Freiheit, der Rezipienten Andersheit und gleichzeitiger der – damals in christlichen Kreisen gar nicht so verbreiteter – Idee der offenen Gemeinschaft – Überzeugung bezeugt, dass man nicht nur leben, sondern auch lieben muss, nicht nur leben, sondern auch lieben muss, nicht nur leben, sondern auch lieben muss.

Schon der erste Mittelpunkt des Werkes – das heißt in dem Tübinger Briefen – macht Escrivá deutlich, dass es um Programm im Grunde, darum geht, die Kirche zu erneuern, nicht um die Kirche zu erneuern, nicht um die Kirche zu erneuern, nicht um die Kirche zu erneuern.

ausmalen und gegenseitigen Verständigung in die wesentliche Bestandteil der Botschaft, die das Opus Dei verkörpert.⁴⁵

Aus demselben Geist war es Escrivá die Aufgabe, über – im Rahmen der katholischen Kirche – die Opus Dei, die in Anknüpfung aller Kolonnen und Kontinuität offensichtlich – niemand weicht seiner missionarischen Überzeugung, die Welt nicht zu verlassen, sondern in der Welt zu leben, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen.

Diese Aussage schenkt eine Antwort im direkten Gegensatz zu dem, was Opus Dei immer wieder behauptet, dass es sich um eine neue Bewegung handelt, die nicht auf Christus zurückzuführen ist, sondern auf Christus zurückzuführen ist, sondern auf Christus zurückzuführen ist, sondern auf Christus zurückzuführen ist.

Beispiel, das wirksam ist bei Jacky K. G. ...

... Er hat seinen Geist in der Welt zu leben, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen.

... Er hat seinen Geist in der Welt zu leben, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen.

... Er hat seinen Geist in der Welt zu leben, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen.

... Er hat seinen Geist in der Welt zu leben, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen.

... Er hat seinen Geist in der Welt zu leben, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen.

... Er hat seinen Geist in der Welt zu leben, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen.

... Er hat seinen Geist in der Welt zu leben, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen.

... Er hat seinen Geist in der Welt zu leben, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen, nicht sich selbst zu behaupten, sondern die Welt zu öffnen.

ander liebt» (Joh 13,35). «Verchristlichung» der Gesellschaft heisst also zunächst einmal: beschauliches Leben, auch «die unbedeutendste Kleinigkeit des Alltags mit Liebe verrichten», damit sich «diese Kleinigkeit mit der Grösse Gottes» erfüllt, um aus «der Prosa des Alltags epische Dichtung zu machen. Himmel und Erde scheinen sich am Horizont zu vereinigen; aber nein, in euren Herzen ist es, wo sie eins werden, wenn ihr heiligmässigen euren Alltag lebt.»⁴⁶

Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ins Zentrum gerückte «Aufgabe der ganzen Kirche (...), daran zu arbeiten,

dass die Menschen fähig werden, die gesamte zeitliche Ordnung durch Christus auf Gott hinzuordnen»⁴⁷, erhält erst so schärfere Konturen. Im Jahre 1954 formulierte Escrivá: «Alle Dinge dieser Erde, auch die materielle Schöpfung, ebenfalls die irdischen und zeitlichen Tätigkeiten der Menschen müssen zu Gott geführt werden – und zudem, angesichts der Sünde, erlöst, wiederversöhnt werden –, jede einzelne, ihrer eigenen Natur entsprechend, gemäss dem unmittelbaren Ziel, das Gott einer jeden verliehen hat, aber mit der Fähigkeit, ihre letzte, übernatürliche Bestimmung in Jesus Christus zu sehen:

«Denn Gott wollte mit seiner ganzen Fülle in ihm wohnen, um durch ihn alles zu versöhnen. Alles im Himmel und auf Erden wollte er zu Christus führen, der Friede gestiftet hat am Kreuz durch sein Blut» (Kol 1,19–20). Wir müssen Christus an die Spitze aller menschlichen Tätigkeiten stellen.»⁴⁸

■ **Spiritualität, nicht Programm**

In der Tat könnten diese und ähnliche Formulierungen⁴⁹, aus dem Zusammenhang einer im inneren Leben und der Beschaulichkeit gründenden «Sauerteig-Spiritualität» gerissen, kurzschlüssig als

politisch-religiöses Programm missverstanden werden. Dasselbe gilt auch für viele Passagen des Zweiten Vatikanums, die von der Ausrichtung der zeitlichen Ordnung auf Christus sprechen: erst wer sie im gesamten Kontext liest, versteht, dass hier nicht ein politisch-religiöses Programm integralistischer Art formuliert wird. Zu grundlegend sind sie mit einem Geist der christlichen Nächstenliebe und der Achtung der Freiheit verbunden. Diesen Geist bestätigend, schreibt Escrivá wenige Jahre nach dem Konzil: «Ich rede nie von Politik. Die Aufgabe der Christen auf der Erde sehe ich nicht darin, eine politisch-religiöse Strömung zu bilden; das wäre eine Torheit, selbst wenn man sich dabei von dem lobenswerten Wunsch leiten liesse, alle menschlichen Tätigkeiten mit dem Geist Christi zu durchdringen. Es ist das Herz des Menschen, ganz gleich, um wen es sich handelt, in das man den Geist Christi hineintragen muss. (...) Das Reich Christi ist ein Reich der Freiheit, und in diesem Reich gibt es keine anderen Knechte als die, die sich aus Liebe zu Gott in Freiheit binden.»⁵⁰

Soweit ich es sehe, lässt sich Escrivá ohne weiteres innerhalb der Kirche als Pionier der Liebe zur Freiheit, der Respektierung Andersgläubiger und gleichzeitig der – damals in kirchlichen Kreisen gar nicht tief verwurzelten oder sogar offen abgelehnten – Überzeugung bezeichnen, man könne und müsse mit allen, über konfessionelle und andere Grenzen hinweg, zusammenarbeiten. Damit steht er quer zum typischen Muster des Integralismus⁵¹.

Bereits den ersten Mitgliedern des Werkes – das heisst in den frühen dreissiger Jahren – machte Escrivá deutlich, dass es, trotz Festigkeit im Glauben, darum gehe, aufrichtig Freund aller Menschen zu sein, um mit ihnen in allen möglichen Bereichen «am gleichen Karren zu ziehen» und den Samen des gegenseitigen Verständnisses, der Liebe, des Verzeihens, des Friedens auszusäen. Jahrzehnte später, in einer Homilie während einer Eucharistiefeier im Freien auf dem Universitätsgelände von Navarra spricht Escrivá von «christlicher Laienmentalität», die dazu befähigt, «jede Form von Intoleranz und Fanatismus zu meiden» und «in Frieden mit all euren Mitbürgern zusammenleben und das friedliche Zusammenleben in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft zu fördern». Er fügte hinzu: «Ich weiss, dass es eigentlich überflüssig ist, an all diese Dinge zu erinnern, die ich seit so vielen Jahren immer von neuem wiederhole: die Hochschätzung der persönlichen Freiheit, des friedlichen Zu-

sammenlebens und gegenseitigen Verständnisses ist ja ein wesentlicher Bestandteil der Botschaft, die das Opus Dei verbreitet.»⁵²

Aus demselben Grund war es Escrivá ein Anliegen, dass – im Rahmen der körperschaftlichen Werke des Opus Dei, die ja Angehörigen aller Religionen und Bekenntnisse offenstehen – niemand wegen seiner religiösen Überzeugung belästigt werde und man weder mit nichtkatholischen Christen noch mit Andersgläubigen über den eigenen Glauben spreche, falls sie dies nicht wünschten. Selbstverständlich war er gegen jede Form von Gewalt, von der er sagte «ich verstehe sie nicht, und sie scheint mir weder geeignet zu überzeugen noch zu siegen: Ein Mensch, der glaubt, weiss sich immer als Sieger. Gegen den Irrtum geht man mit Gebet vor, mit der Gnade Gottes, mit kühlem Kopf, indem man die Sache prüft und auch andere dazu anhält, in Liebe. Sollte deshalb jemand versuchen, den Irrenden zu misshandeln, so könnt ihr sicher sein, dass ich mich innerlich gedrängt fühlen würde, an seiner Stelle zu stehen, um aus Liebe zu Gott sein Los zu teilen.»⁵³

Diese Aussage scheint nun freilich im direkten Gegensatz zu dem vom Opus-Dei-Gründer offenbar gutgeheissenen «heiligen Zwang» zu stehen.⁵⁴ Abgesehen davon, dass dieser Ausdruck für Escrivá durchaus untypisch ist und meines Wissens gerade nur an dieser einen Stelle vorkommt, unterläuft den Kritikern hier ein offensichtlicher hermeneutischer Kunstfehler⁵⁵, gepaart mit der Unkenntnis der Tatsache, dass gerade Escrivá das «compelle intrare» von Lk 14,23 («Nötige einzutreten») ganz im Kontrast zur traditionellen Interpretation und der daraus folgenden theologischen Rechtfertigung von Zwang gegen Häretiker interpretiert⁵⁶: «Als der Hausvater in jenem Gleichnis vom Gastmahl erfährt, dass einige, die zum Fest hätten kommen sollen, sich mit Ausreden entschuldigt haben, befiehlt er seinem Knecht: *Geh hinaus an die Wege und Zäune und nötige hereinzukommen* – compelle intrare –, *die du findest* (Lk 14,23). Also doch Zwang? Wird hier nicht der legitimen Freiheit der Gewissen Gewalt angetan? – Wenn wir das Evangelium betrachten und uns in die Lehre Jesu vertiefen, wird uns aufgehen, dass diese Anordnung nicht mit Zwang verwechselt werden darf. Denn Christus deutet immer nur an: *Wenn du vollkommen sein willst... , wenn einer mir nachfolgen will... Dieses compelle intrare*, dränge hereinzukommen, meint nicht physischen oder moralischen Zwang, sondern den mitreissenden Schwung des christlichen

Beispiels, das wirksam ist wie die Kraft Gottes...»⁵⁷

Escrivá begann diesen Geist zu verbreiten in einer Zeit, in der in Spanien – und nicht nur dort – der klerikalistisch-integralistische Triumphalismus eines katholischen Einheitsdenkens vorherrschte. Er weigerte sich, das Opus Dei und seine Mitglieder dafür einspannen zu lassen, weil er dies als Missachtung der Freiheit verurteilte. Jeder sollte sich dort engagieren, wo er es nach seinem christlichen Gewissen für richtig hielt. Er war gegen jede Form von «katholischen Einheitsparteien», politischen Monolithismus und apostolischen Exklusivismus.

Escrivá musste dies teuer bezahlen mit dem bis heute nicht verschwundenen und in immer neuen Variationen wiederkehrenden Vorwurf, das Opus Dei sei in Wirklichkeit eine obskure Geheimorganisation. Noch in den sechziger Jahren musste er gegenüber Pressionen und Verleumdungen seitens der «Falange» Einspruch erheben.⁵⁸ Escrivá betrachtete die Freiheit als Gabe Gottes und Recht der menschlichen Person und war deshalb auch der Ansicht, man hätte ein Grossteil

⁵⁰ Ebd. 418; 421.

⁵¹ Vgl. den Artikel «Integralismus» von O. König, in: Katholisches Soziallexikon, hrsg. von A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits, 2. Aufl. Innsbruck-Graz 1980, 1185–1190.

⁵² «Die Welt leidenschaftlich lieben», in: Gespräche... 117/118, aaO. 178.

⁵³ Brief, 31.5.1954, zit. nach D. Le Tourneau, Das Opus Dei. Kurzporträt seiner Entwicklung, Spiritualität, Organisation und Tätigkeit, Stein a. Rhein 1987, 78. Fast gleichlautend die Formulierung im Interview mit der französischen Zeitung «Le Figaro» vom 16.5.1966, in: Gespräche... Nr. 44, aaO. 73.

⁵⁴ Vgl. Der Weg, 10. Aufl. Köln 1982, Nr. 387 (die erste Ausgabe, noch unter dem Namen «Consideraciones espirituales», stammt aus dem Jahre 1934).

⁵⁵ Der spanische Originaltext zeigt noch deutlicher als der deutsche, dass es nicht um die Rechtfertigung von Zwang für «heilige Zwecke» geht, sondern eben um etwas *anderes* als Zwang, zu dessen Kennzeichnung das Wort «Zwang» («coacción») gerade im metaphorisch-analogen Sinne gebraucht wird. Wer den Ausdruck wörtlich nimmt und daraus einen Strick dreht, erinnert unweigerlich an gewisse Pharisäer aus dem Evangelium.

⁵⁶ Vgl. «Compelle intrare», Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl. (1959), Bd. 3, Sp. 27f.

⁵⁷ J. Escrivá, Das Gottesgeschenk unserer Freiheit (1956), in: ders., Freunde Gottes Nr. 37, aaO. 78f.

⁵⁸ Vgl. den Brief vom 28. Oktober 1966 an José Solís, den damaligen Chef der «Falange»; abgedruckt in: A. del Portillo, Intervista sul Fondatore del Opus Dei (a cura di C. Cavalleri), Mailand 1992, 36f.

der Verbrechen auf dieser Welt vermeiden können, hätten die Menschen in der Gesellschaft persönliche Freiheit und Verantwortung mehr geachtet.

Ich meine, es ist nicht – zumindest nicht unmittelbar – plausibel, wie diese Einstellung auch nur tendenziell einer «integralistischen Umklammerung» der Gesellschaft förderlich sein könnte. Allerdings ist sie auch kein politisches Programm und löst nicht jene Probleme politischer Kultur, die gerade eine «christliche Gesellschaft» zu lösen hätte. Auch wenn dieser Geist des Opus Dei tendenziell deutlich anti-integralistisch wirkt,⁵⁹ ist mit ihm noch keine Garantie gegeben, dass Neuevangelisierung nicht zu einen Rückfall in integralistische Denkweisen führen würde. Missverständnisse und Verdächtigungen rühren vielleicht gerade auch von der Tatsache her, dass ein entsprechendes Problembewusstsein auf gesamtkirchlicher Ebene noch viel zu wenig entwickelt ist.

■ 6. Jenseits des Integralismus: Neuevangelisierung und christliche Säkularität

Gemäss dem «Ideal» des Opus Dei gehört es wesentlich zur Aufgabe der Kirche, als Sauerteig für ein Zusammenleben der Menschen in Frieden, Freiheit und gegenseitiger Achtung zu wirken; unter allen «vor Ort» «Hass und Grausamkeit auszutilgen, den heilsamen und friedbringenden Balsam der Liebe»⁶⁰ auszubreiten, jener Liebe, die als Frucht der persönlichen Umkehr, des persönlichen inneren geistlichen Ringens – echter christlicher Askese – und dem Wirken des Geistes Gottes in uns heranwächst, um diesen Geist bis in alle Winkel und Ritzen der Gesellschaft hinein weiterzugeben durch eine Saat von Verständnis, Verzeihen, Dienen und die eigenverantwortliche Entwicklung der vielfältigsten apostolischen Initiativen, die niemanden von der Mitarbeit ausschliessen. Genau dies ist als jene notwendige Öffnung der Kirche gegenüber der Welt erkennbar, welche das letzte Konzil anstrebte und zu deren Verwirklichung die Prälatur Opus Dei sich als pastorales Instrument im Dienste der Ortskirchen versteht.

Wird von «Öffnung der Kirche zur Welt» gesprochen, so besitzt diese Formulierung oft einen eigenartig klerikalen Beigeschmack. Man «riecht» Nachholbedarf. Die Folge ist nur allzuleicht eine seichte Verweltlichung der durch die Kirche in diese Welt hinein gebrachten Heilsbotschaft. Schlecht ist solche «Verweltlichung» nicht etwa, weil die Welt schlecht ist, sondern weil diese jenes Wortes bedarf, das nicht von Menschen

stammt, sondern Gottes Wort ist und deshalb durch «Verweltlichung» um die ihm eigene Kraft gebracht würde. Man «zerstört die Kirche, wenn man den Glauben säkularisiert»⁶¹. Das Salz würde schal «und von den Leuten zertreten werden», da es zu nichts mehr nütze wäre. Denn was eine in diesem Sinne «verweltlichte» Kirche kann, das kann die säkularisierte moderne Gesellschaft alleine viel besser.

Die notwendige und durch das Zweite Vatikanum angestrebte Öffnung der Kirche besteht doch vielmehr in der Erkenntnis: «Die Kirche ist in der Welt durch die Laien»⁶², aber dies gerade nicht als «verlängerter Arm der Hierarchie», sondern einfach aufgrund der Tatsache, ein getaufter Christ und damit von Gott zum Heildienst berufen zu sein⁶³. Der gewöhnliche Gläubige lebt nicht «in der Kirche», sondern in seiner Familie, in der Gesellschaft, an seinem Arbeitsplatz, der nur in den allerseltensten Fällen ein kirchlicher ist. Christen der westlichen Welt leiden dabei heute weder an einem Pluralismus- noch an einem Demokratiedefizit. Was sie brauchen ist nicht eine pluralistische Theologie oder ein pluralistisches Lehramt, sondern konkrete geistliche Hilfe, um zu einer lebendigen Beziehung mit Gott zu gelangen und aus dieser Kraft heraus Sauerteig der Gesellschaft und Licht für ihre Mitmenschen sein zu können. Genau wenn dies geschieht, hat sich die Kirche der Welt geöffnet. Andernfalls öffnete sie lediglich ihre *eigenen* Strukturen der vermehrten Mitarbeit von Laien. Das ist in mancher Hinsicht nützlich und gut, aber es ist keinesfalls das Entscheidende.

Entscheidend ist vielmehr, dass die Kirche mit der ihr eigenen Botschaft in die Welt *hinaus* gehe, weil jeder Christ «sich von Gott gerufen fühlen muss, die Seelen zur Heiligkeit zu führen. Alle, die Grossen und die Kleinen, die Mächtigen und die Schwachen, die Gelehrten und die Einfachen: jeder muss an seinem Platz die Demut und die Grösse besitzen, Werkzeug Gottes zu sein, um Sein Reich zu verkünden. Denn so hat der Herr die Seinen ausgesandt: «Geht und verkündet es mit den Worten: das Himmelreich ist nahe» (Mt 10,7).»⁶⁴ Vonnöten ist – obgleich auch dies manchem bereits als fundamentalistisch gilt⁶⁵ – diese von Gott erschaffene Welt Jesus Christus, dem menschgewordenen Gott, zu öffnen, ohne dabei die ihr eigene Autonomie zu zerstören, wohl aber um sie zu heilen. Wie Kurt Koch treffend angemerkt hat, wird dadurch der «Weltdienst der Laien (...) gerade als Weltdienst Heildienst»⁶⁶.

Die Welt braucht also infolge einer Neuevangelisierung nicht in die Vergan-

genheit zurückzukehren. In der Logik moderner politischer Kultur werden sich die Beziehungen zwischen Kirche, Staat und Gesellschaft noch weiter verändern.⁶⁷ Aber hier scheint mir nun eine wichtige Bemerkung angebracht: Das politische Ethos der Moderne ist aus einer Situation des Konflikts hervorgegangen. Gefährlich wäre der Gedanke, Neuevangelisierung würde eine ganz und gar «christliche» und nun eben konfliktfreie, harmonische Gesellschaft hervorbringen, so dass Institutionen der Friedens- und Freiheitssicherung wie verfassungsmässig verankerte Freiheitsrechte, prozedurale Gerechtigkeitsnormen und formale Mechanismen der Konfliktbewältigung oder Minderheitenschutz zweitrangig würden. Ich bestreite dies und halte es für eine politisch äusserst gefährliche Utopie.

Im Gegenteil scheint mir, gerade in einer «verchristlichten» Gesellschaft wären solche Institutionen von entscheidender Bedeutung. Dies nicht nur, damit in einer solchen Gesellschaft religiöse und sonstige Minderheiten in ihrer Menschen-

⁵⁹ Wie etwa der Einsatz von Opus-Dei-Mitgliedern für die Einführung von Religionsfreiheit und der Zivilehe im damals noch integristisch-katholischen Spanien. Vgl. H. Maier, Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen, in: ders., Kirche und Gesellschaft, München 1972, 75–76.

⁶⁰ J. Escrivá, Christus begegnen, aaO. 418.

⁶¹ H. Kardinal de Lubac, Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils, München 1985, 73.

⁶² Johannes Paul II., Ansprache in der Kathedrale von Warschau am 2. 5. 1979. Zit. nach E.-W. Böckenförde, Das neue politische Engagement der Kirche. Zur «politischen Theologie» Johannes Pauls II., in: Böckenförde, Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analyse und Orientierungen (Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche, Band II), Freiburg i. Br. 1989, 122–145.

⁶³ Vgl. J. Escrivá, Gespräche..., aaO. Nrn. 21 und 112 (S. 44 f. und 170).

⁶⁴ J. Escrivá, Brief vom 24. 10. 1965 (über das Thema «Dialog») publiziert in ABC (Madrid) vom 17. 5. 1992, 62 f.

⁶⁵ Vgl. etwa den Beitrag von P. Hebblethwaite in der Zeitschrift «Concilium» 3/1992.

⁶⁶ K. Koch, Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, 32 (1989) 173.

⁶⁷ Vgl. Überlegungen aus der Sicht des Verfassungs- und Rechtshistorikers von E.-W. Böckenförde, Staat-Gesellschaft-Kirche, in: ders., Religionsfreiheit, aaO. 113–208; vgl. auch J. Isensee, Verfassungsrechtliche Erwartungen an die Kirche, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 25 (1991), 104–143.

würde und in ihren bürgerlichen Rechten geachtet würden. Sondern auch, damit eben eine Gesellschaft von Christen eine Gesellschaft sei, die den Geist der Freiheit atmet. Eine christliche Gesellschaft wäre keine Gesellschaft von Heiligen. Gerade hier liegt ja das gefährlich-utopische Element. Deshalb muss auch eine christliche Zivilisation das politische Ethos der Freiheit – das eben nicht einer Utopie, sondern der Einsicht in die unüberwindbare Konfliktrichtigkeit menschlichen Zusammenlebens entspringt – in ihr Selbstverständnis von Christlichkeit aufnehmen. Zu diesem Ethos gehört gerade, dass es bis zu einem gewissen Grad das für Frieden und Freiheit Fundamentale eben gerade auch *unabhängig* von den sittlich-religiösen Qualitäten der Menschen zu garantieren vermag, insbesondere durch die prozedurale Logik von Institutionen. Somit wird ein zivilisatorisches Minimum institutionell abgesichert und am ehesten dem alten, sowohl von Aristoteles wie von Rousseau gehegten Traum der «Herrschaft der Gesetze» entsprochen. Dies weiter auszuführen, dazu fehlt hier allerdings der Raum.

■ «Echte christliche Säkularität»

Noch immer schwankt jedoch katholische Theologie und kirchliche Lehre zwischen der Anerkennung des politischen Primats der Freiheit auf der einen und der theologischen Geltendmachung der «Rechte der Wahrheit» auf der anderen Seite. Um hier Rangordnung und Gleichgewicht zu finden, bedarf es gerade säkularer politischer Kultur. Der erste übrigens, der (bereits im 14. Jh.) dies Problem erkannte und solches auf allerdings nicht ganz orthodoxe Weise postulierte, war Marsilius von Padua.

Das Programm also hiesse «echte christliche Säkularität»⁶⁸. In der Tat fällt es uns gegenwärtig wohl noch schwer, uns eine säkularisierte und dennoch christliche Gesellschaft vorzustellen, in der Menschen in Freiheit und gegenseitiger Achtung miteinander leben und die Kirche ihre Aufgabe wahrnimmt, zu helfen, das grosse Hindernis für den wahren Frieden zwischen den Menschen zu überwinden: die Sünde im eigenen Herzen – denn das Böse kommt aus dem Herzen der Menschen. Durch Vermittlung der Kirche ist es Christus, der dieses Herz neu macht. Falls dann einige Götter im Pantheon der Moderne von alleine vom Sockel fallen, wird wohl auch dies keine Tragödie sein, denn zu einer pluralistischen Gesellschaft gehört es gerade auch, dass sie in Freiheit den Wertkoeffizienten ihrer eigenen Vielgestaltigkeit zu verändern vermag.

Für eine Zivilisation, die durch christliche Säkularität geprägt ist, wäre Zeichen von Authentizität gerade eine politische Kultur, die sich auszeichnet durch Respekt, mehr noch: durch Liebe zur Freiheit, zum friedlichen Zusammenleben, und durch eine unparteiische Gerechtigkeit, die genau jenen Pluralismus garantiert, der die logische und notwendige Folge jeder echten Freiheit ist. «Indem uns Gott erschuf – so schrieb der Gründer des Opus Dei – akzeptierte er auch das Risiko und das Abenteuer unserer Freiheit: er wollte, dass die Geschichte wahrhaft Geschichte sei, bestehend aus wirklichen Entscheidungen, und nicht nur Fiktion oder Spiel. Jeder Mensch muss die Erfahrung seiner eigenen persönlichen Autonomie machen, mit allen Unabwägbarkeiten, Versuchen und Unsicherheiten, die das miteinschliesst.»⁶⁹

Das nun wiederum schliesst Festigkeit und Klarheit im Glauben keineswegs aus. Im Gegenteil: Will die Kirche, verstanden als die Gemeinschaft ihrer Gläubigen, in Freiheit und Selbstverantwortung Christus in dieser Welt präsent machen, ihre Aufgabe als Sauerteig in der Masse erfüllen, bedarf sie – und mit ihr eben jeder einzelne Gläubige – mehr denn je klarer christlicher Identität und Glaubenstreue. Die Wirkung der christlichen Botschaft hängt nicht einfach von ihrer Wahrheit ab, sondern, wie E.-W. Böckenförde treffend bemerkt, «von der Glaubwürdigkeit und Intensität ihres Gelebtwerdens durch die Glieder der Kirche». Gerade deshalb «kommt es entscheidend darauf an, dass diese Botschaft innerhalb der Kirche bewahrt wird und lebendig bleibt, dass sie nicht schal wird oder sich in blosse Vielgestaltigkeit auflöst... Strahlkraft des Glaubens in die Welt hinein kann sich nur aus der Festigkeit und dem verbindlichen Gehalt dieses Glaubens entfalten. Und wie soll der Sauerteig die Welt durchsäuern, wenn er selbst ohne eigene Kraft und Konsistenz ist?»⁷⁰

Es scheint nun aber, dass sich in der Kirche ein Anti-Fundamentalismus auszubreiten beginnt, der gerade solche Klarheit und Festigkeit im Glauben zur Zielscheibe hat. Hier wird man eher sagen dürfen: «Sollte das Festhalten an der Wahrheit des Glaubens bereits als Fundamentalismus gelten, dann dürfte man ihn soweit durchaus als Kompliment verstehen.»⁷¹ Es ist gerade dieser im übrigen auf Spukvisionen «gefährlicher innerkirchlicher Entwicklungen» beruhende schale «Antifundamentalismus», der die Kirche daran hindern könnte, ihre Aufgabe als Sauerteig in der Welt zu erfüllen.

Wie Johannes Paul II. im Jahre 1985 in seiner Ansprache an die Teilnehmer des VI. Symposiums der europäischen Bischöfe sagte, ist im Westen «eine komplexe, pluralistische vieldeutige Gesellschaft» entstanden, die es der Freiheit eines jeden einzelnen aufgibt, «Werte und Sinnbezüge seines Lebens und Tuns» zu finden. Dieser moderne Mensch ist einsam und «verliert in erschreckendem Mass die Hoffnung»⁷². Diese Freiheit, so scheint mir, ist allerdings auch Chance: Denn jedes Hören auf die Kirche und jeder echte Akt des Glaubens entspringt der Freiheit und ursprünglichen Autonomie des Menschen.⁷³ Damit aber die Botschaft überhaupt eine solche ist, bedarf es eines demütigen und deshalb auch treuen Glaubens dessen, der sie verkündigt. Damit sie beim Empfänger ankommt, braucht es schliesslich neue «Herolde des Evangeliums (...), die Experten im Umgang mit den Menschen sind, die das Herz des heutigen Menschen gründlich kennen, seine Freuden und Hoffnungen, Ängste und Sorgen teilen, und zugleich beschauliche Freunde Gottes sein wollen. Dazu bedarf es neuer Heiliger.»⁷⁴

Aber noch eines scheint mir hier, gleichsam als Voraussetzung, notwendig zu sein, und dazu erlaube ich mir folgende Worte Escrivás anzuführen: «Unser wichtigstes Apostolat als Christen, das beste Glaubenszeugnis gegenüber der Welt, besteht darin, dass wir innerhalb der Kirche

⁶⁸ M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*. Innsbruck-Wien 1987, 420.

⁶⁹ J. Escrivá, *L'avventura della libertà* (Das Abenteuer der Freiheit), Milano 1972: Omelie No. 6, 28 (spanische Erstfassung in ABC 2.11.1969).

⁷⁰ E.-W. Böckenförde, *Das neue politische Engagement der Kirche*, aaO. 144.

⁷¹ H. Thomas, «Katholischer Fundamentalismus», aaO. 277.

⁷² Die europäischen Bischöfe und die Neu-Evangelisierung Europas, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und CCEE Sekretariat St. Gallen (Stimmen der Weltkirche 32), Oktober 1991, 243.

⁷³ Vgl. M. Rhonheimer, *L'uomo, un progetto di Dio. La fondazione teologica dell'autonomia morale secondo l'Enciclica «Veritatis Splendor»*, in: *L'Osservatore Romano*, 5.–6. September 1993, Seiten 1 und 4 (Riflessioni sull'Enciclica di Giovanni Paolo II «Veritatis Splendor», 8).

⁷⁴ Johannes Paul II., aaO. 244. – Vgl. dazu den Brief zum Thema «Neuevangelisierung» von Msgr. A. del Portillo (Prälat des Opus Dei) an die Gläubigen der Prälatur vom 25.12.1985, in: *Romana – Bolletino della Prelatura della Santa Croce e Opus Dei*, II (1986) Num. 2, 79–84.

für eine Atmosphäre echter Liebe sorgen. Wenn wir uns nicht wirklich lieben und statt dessen Anfeindungen, Verleumdungen und Intrigen Raum geben, wie kann sich dann jemand von solchen angeblichen Verkündern der frohen Botschaft des Evangeliums angezogen fühlen?»⁷⁵

Martin Rhonheimer

Der Autor, seit 1974 Mitglied des Opus Dei, wurde 1983 zum Priester geweiht und ist seit 1990 Inhaber einer Professur für Ethik und politische Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Römischen Hochschule vom Heiligen Kreuz (Ateneo Romano della Santa Croce)

⁷⁵ J. Escrivá, Mit der Kraft der Liebe, in: ders., Freunde Gottes, Nr. 226, aaO. 335–354, zit. 340.