

Vom Sozialkatholizismus zum Sozialökumenismus? *

Von Hans Maier

Nicht immer ist geteiltes Leid nur halbes Leid. Und die suggestive Einladung, die in der Themaformulierung liegt, sollte keineswegs dazu benutzt werden, aus der Krise des Sozialkatholizismus (und -protestantismus!) eilfertig ans vermeintlich rettende Ufer einer ökumenischen Sozialtheologie und Sozialbewegung zu flüchten. Geplant ist vielmehr etwas Bescheideneres: Es geht darum, die bald getrennten, bald sich überschneidenden Wege von Protestanten und Katholiken auf diesem Feld synoptisch zu betrachten, um von hier aus zu einer realistischen Beurteilung ökumenischer Möglichkeiten zu kommen, wobei freilich (ich betone das voraus) die je-eigene konfessionelle Gestalt und Überlieferung nicht verkürzt, sondern im Austausch historischer und gegenwärtiger Erfahrung gerade erst entfaltet werden soll.

Ich will so vorgehen, daß ich in einem ersten Teil – notwendig typisierend und vereinfachend – die Entstehungsbedingungen des modernen Sozialkatholizismus (und der entsprechenden protestantischen Parallelen) schildere. In einem zweiten Teil soll dann gefragt werden, wie sich die entsprechenden sozialen und praktischen Traditionen in der Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg verändert haben. Hier werden die eingangs genannten Überschneidungsphänomene von katholischer und evangelischer Soziallehre sichtbar werden. Endlich soll ein abschließender Problemaufriß die im Thema liegende Entwicklungsrichtung »vom Sozialkatholizismus zum Sozialökumenismus« auf dem Hintergrund der vorausgegangenen Analyse an einigen Beispielen verdeutlichen.

I

1. Zunächst gilt es, sich in grobem Umriß die Situation deutlich zu machen, in der die katholische Kirche in der Neuzeit eigene Soziallehren zu entwickeln (oder alte neu zu beleben) begann.

* Der folgende Vortrag wurde am 21. November 1971 bei einer Tagung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg »Ende oder Wandel des Sozialkatholizismus« in der Universität Mannheim gehalten. Clemens Bauer gab eingangs einen historischen Überblick über das Phänomen Katholische Soziallehre und Sozialkatholizismus. Oswald von Nell-Breuning entwickelte seine bekannte These vom Ende des Sozialkatholizismus. Das Schlußreferat versuchte eine Analyse der Situation von Sozialkatholizismus und -protestantismus in vergleichender Absicht mit dem Ziel, einige Gegenwartsprobleme beider Konfessionen besser zu verstehen und einige Zukunftsaussichten ökumenischer Zusammenarbeit realistischer einschätzen zu können.

Während die katholische Kirche in ihren nachkonstantinischen, vor allem mittelalterlichen Perioden in engem gesellschaftlichen Connubium mit der Welt lebt – die Sozialformen ihrer weltlichen Umgebung widerspiegelnd, aber auch prägend und verändernd –, verliert sie seit dem sechzehnten Jahrhundert in allmählich zunehmendem Maß sowohl ihre gesellschaftliche Einbettung in die europäische Staatenwelt wie auch ihre soziale Prägekraft. Sie gerät immer mehr ins Polfeld stärkerer geschichtlicher Mächte, die ihr das Gesetz des Handelns aufzwingen. An die Stelle einer nach innen geschlossenen »christlichen Welt« tritt die scharf ausgeprägte Dualität einer zunehmend sich säkularisierenden »reinen Welt« und einer Kirche, die – wie in der christlichen Antike – wieder zur »Mission« wird. Dieser Formwandel drückt sich einmal in der zunehmenden Rivalität kirchlicher und weltlicher Sozial- und Staatslehren aus: sucht auf der einen Seite die Kirche in der Lehre von der *potestas indirecta in temporalibus* einen Rest ihres mittelalterlichen Schiedsrichteramtes in die neue Zeit hinüberzuretten, so verlassen die modernen Staatslehren in zunehmendem Maße die mittelalterlich-christliche Vorstellung einer zweipoligen, in »Kirche und politische Welt« (Otto Brunner) sich gliedernden Gesellschaft. Sie bilden den Begriff des Staates zur monopolartigen, alle anderen Gesellungen absorbierenden Geschlossenheit durch. Ob nun der Staat in seiner »Sachgesetzlichkeit« begriffen und als »Kunstwerk« aus der traditionellen ethischen Einbettung des Politischen herausgelöst wird (Machiavelli), ob seine *suprema potestas* als höchste Entscheidungsinstanz allen anderen vorgeordnet wird (Bodin) oder ob man bereits prinzipiell von einer monistischen Konstruktion des Gesellschaftslebens ausgeht mit der Tendenz, die christliche Dualität der Gewalten zu beseitigen und »die beiden Köpfe des Adlers wieder zu vereinigen« (Hobbes), das Ergebnis ist, auf die Kirche hin gesehen, überall das gleiche: sie verliert ihren gesellschaftlichen Ort *inmitten* der politischen Welt, sie wird an den Rand einer nur-sozialen (korporativen) Existenz gedrängt oder muß sich auf reine Innerlichkeit beschränken.

Nicht weniger folgenreich als der angedeutete Autonomieverlust ist die Tatsache, daß sich der Kirche innerhalb der vom modernen Staat geschaffenen säkularen Lebensmöglichkeiten eine eigene bürgerliche Wertwelt entgegenstellt. Sie wird für den Katholizismus zu einer Herausforderung neuer und besonderer Art, und zwar in doppelter Hinsicht. Im *wirtschaftlichen* Bereich stößt die neue kapitalistische Wirtschaftsform auf die strengen Vorschriften der Kirche gegen den Wucher und das aristotelisch-kanonische Zinsverbot; die bürgerliche Aufstiegsmentalität ist dem katholischen Denken fremd: sie bricht sich an einer zwischen den Polen von arm und reich, hoch und nieder ausgespannten statisch-ständischen Lebenslehre. Ebenso schroff ist der Zusammenstoß im Bereich des *Rechts*: War die ältere Gesellschaftsordnung und ihre politische Theorie gekennzeichnet durch die enge Verknüpfung von

Anspruchs- und Pflichtordnung (so, daß jedem Recht in der Gesellschaft eine bestimmte Verpflichtung entsprach), so gewinnt mit dem neueren, von Hobbes ausgehenden Naturrecht eine Bewegung Bahn, die einseitig von den »natürlichen Rechten« des (vorstaatlich gedachten) Individuums ausgeht. An Stelle der bisherigen Berufs- und Ständeordnung treten jetzt als neue Zentren der Rechtsbildung vereinzelt Menschen, »die, von allen vorgegebenen Aufgaben und Berufspflichten gänzlich frei geworden, unter dem Gesichtspunkt des Geldverdienens und der Erlangung besserer Lebensbedingungen und persönlicher Vorteile nach eigener rechtsgeschäftlicher Wahl und Willkür zueinander in Beziehung treten oder dies auch unterlassen mögen«¹. Hier hat das kirchliche Denken von Anfang an seinen Einspruch angemeldet, indem es auf den sozialen Zusammenhang der Individuen verwies und eine Ergänzung der Bürgerrechte durch entsprechende Bürgerpflichten verlangte. Daß der Mensch einfachhin frei und zumindest von Rechts wegen zu nichts verpflichtet sei, daß es eine soziale Hilfespflicht, ein »Recht des Nächsten« (Erik Wolf) nicht gebe – diese These des bürgerlichen Rechtsdenkens hat die katholische Kirche von Anfang an abgelehnt und ist bei dieser Ablehnung bis heute geblieben.

Die bürgerlichen Revolutionen des neunzehnten Jahrhunderts zerstören überall in Europa die aristokratische, feudale und nationale Kirche; sie bereiten nach innen der Demokratisierung des Klerus, nach außen dem Aufstieg der römischen Universalgewalt den Weg. Die nationalen und ständischen Unterschiede innerhalb der Kirche schleifen sich ab – eine ständelose *conditio christiana* tritt hervor, die die alte Verbindung geistlicher Ämter und weltlicher Würden grundsätzlich überwindet. Das bedeutet, daß die Kirche sich in eigentümlicher Weise gerade aus den beiden das neunzehnte Jahrhundert am stärksten bedrängenden politischen Problemen, dem nationalen und dem sozialen, herausgehoben sieht: aus dem *nationalen*, weil sie nach dem Zerbrechen der Einheit mit Königtum und Staat mit Entschiedenheit wieder zur Weltkirche wird; aus dem *sozialen*, weil sie trotz manchen Übergangserscheinungen eines verbürgerlichten Christentums zur bürgerlich-liberalen Gesellschaft in einem entschlossenen und betonten Distanzverhältnis verharrt. So steht sie einerseits in einem politischen Vakuum, das die Verkündigung vor neue Aufgaben stellt und in dem die alten gesellschaftsanaloge Haltungen, die Denk- und Sprechweisen der vorindustriellen Zeit immer mehr an Bedeutung verlieren. Andererseits ist sie vermöge ihrer Distanz zur bürgerlichen Gesellschaft potentiell zugleich der Zeit voraus – eine Perspektive, die freilich erst nach dem Durchschreiten des nationalstaatlichen Zeitalters und der bürgerlich-liberalen Gesellschaft, im wesentlichen also erst im zwanzigsten Jahrhundert, sichtbar werden kann.

¹ F. von Hippel, Zum Aufbau und Sinnwandel unseres Privatrechts. 1957, S. 33.

Vor diesem Hintergrund muß die systematische Erneuerung der katholischen Soziallehre im neunzehnten Jahrhundert gesehen werden, wie sie sich im Anschluß an die Erneuerung der Scholastik seit dem zweiten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts im Schoß der Kirche vollzieht. Die kirchlichen Soziallehren gewinnen hier, wie Clemens Bauer gezeigt hat, eine doppelte Bedeutung. »Sie sollen dem einzelnen Christen die Normen für eine neue Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft aufweisen, innerhalb derer er sein christliches Leben zu führen vermag. Sie haben aber gleichzeitig die Aufgabe, in einer neuen Ordnung von relativer Stabilität und gebändigter Dynamik die Kirche aus ihrer sozialen Standortlosigkeit innerhalb der modernen Industriegesellschaft herauszuführen . . .«²

Der Formwandel der Gesellschaft führt die Kirche von ihren Schutzmächten – dem katholischen Fürstentum und dem Staat der Restauration – allmählich weg. Statt auf institutionellen Schutz und staatliche Verbürgerungen zu dringen, stößt sie jetzt mit neuem Selbstbewußtsein in die weitverzweigten Bereiche der Gesellschaft vor. Zugleich legt sie die Gestaltung der sozialen Verhältnisse als Aufgabe in die Hand der Laien – an sie adressieren sich die kirchlichen Sozial- und Staatslehren, die unter Leo XIII. ihre endgültige Form erhalten, ihr Gewissen wird an die Erfüllung sozialer Pflichten im öffentlichen Leben gebunden, die nicht mehr nur der »Obrigkeit«, sondern grundsätzlich »allen« zukommen.

2. Ist der katholische Weg im neunzehnten Jahrhundert gekennzeichnet durch eine Minoritäts- und Defensivsituation gegenüber stärkeren Mächten und eine hieraus resultierende Tendenz zur Emanzipation – bei freilich verengter Bestimmung des Politischen –, so haben wir auf der evangelischen Seite, zumal in Deutschland, den spiegelbildlich umgekehrten Vorgang: nicht Staatsdistanz, sondern im Gegenteil ein Denken aus dem Staat heraus; nicht kritischer Abstand, sondern Identifikation mit den sozialen Mächten; nicht die Betonung eines naturrechtlich fundierten Sozialanspruchs der Minderheit gegenüber den herrschenden Kräften in Staat und Gesellschaft, sondern im Gegenteil die Ausprägung eines spezifisch modernen Staatsverständnisses, in dem konservative und liberale Übernahmen mit evangelischen Denktraditionen und Glaubenshaltungen verschmelzen. Der Grund ist deutlich: der moderne Staat, und speziell der deutsche Territorialstaat, sind geschichtlich vom Protestantismus mitgetragen, sie entstehen in einer Symbiose profaner und religiöser Überlieferungen. Während die calvinistische Ausprägung des Protestantismus im Westen zu einem in Widerstandsrecht und Grundrechten sich niederschlagenden politischen Aktivismus führt, bringt das Luthertum in

² C. Bauer, *Bild der Kirche – Abbild der Gesellschaft*. 1956, jetzt in: *Deutscher Katholizismus – Entwicklungslinien und Profile*. 1964, S. 28 ff.

Deutschland eine von Untertanen- und Beamtenethos bestimmte Gehorsamshaltung gegenüber den politischen Mächten hervor. In beiden Fällen ist die Geschichtsnähe größer, die Staatsdistanz geringer: treten im Katholizismus des neunzehnten Jahrhunderts nicht zufällig Sozialbewegung und Soziallehre an die Stelle der alten Lehren vom politischen Gemeinwesen, so bleiben die evangelischen Sozialbewegungen gerade in Deutschland auf eine Randposition beschränkt; sie schlagen entweder ins Sektenhafte um (christlicher Sozialismus), oder sie suchen den Weg zurück zur staatlich bewahrenden, revolutionsfeindlichen nationalen Mitte. Es genügt, an den einen Namen Friedrich Naumann zu erinnern, der in seinen frühen Jahren aus dem Macht- und Nationalstaatsdenken auszubrechen versuchte: der späte Naumann gibt »unter dem massiven Druck der Koalition zwischen Männern wie Sohm, Weber und Harnack, zumal auf den Evangelisch-sozialen Kongressen seit 1890, . . . seine ›christlich-soziale‹ Vergangenheit auf« und wendet sich zurück »zum ›großen alten Doktor deutschen Glaubens‹, wie er Luther bezeichnenderweise nennt«³. Kurzum: die Stelle, die innerkirchlich im Katholizismus die Sozialbewegung besetzt hält, nimmt innerkirchlich im evangelischen Bereich der Kulturprotestantismus ein. Damit bleibt das evangelische Denken zwar von den Verengungen und Verhärtungen einer typischen Minoritätsphilosophie bewahrt, es bleibt geöffnet zur geschichtlichen Aktualität; aber es fehlt ihm auch die innere Spannung aus der Konfrontation und der Anstoß des Weiterdenkens über die liberale Phase der bürgerlichen Gesellschaft hinaus.

Man pflegt seit Shanahan⁴ vor allem die Lehre vom Obrigkeitsstaat, die Ausprägungen eines christlich-germanisch gefärbten Konservatismus und endlich die lutherische Scheidung der Gebiete für diesen Mangel an kritischer Distanz haftbar zu machen, und die neuere Literatur, zumal in der Linie Karl Barths, ist voll von pauschalen Verdikten über die Sünden der Väter. Demgegenüber müßte eine differenzierende Betrachtung hervorheben, daß es nicht einfach die Zweireichelehre war, die zu der geschilderten sozialen Schwäche des Protestantismus geführt hat, sondern eine bestimmte Interpretation dieser Lehrtradition. Ulrich Duchrow hat in einer bedeutenden Untersuchung gezeigt, daß die Zweireichelehre ihre dualistische Schärfe erst im neunzehnten Jahrhundert erhalten hat, und zwar mit dem liberalen Rückzug aus der Dingwelt der Natur und aus den politisch-ökonomischen Strukturen. »Hier verbündet sich die spiritualistische Theologie . . . mit der Definition des Staates rein von der legalen Zwangsgewalt her (Sohm) oder mit dem Macht- und Nationalstaatsdenken Max Webers . . . Deshalb steht die Zweireichelehre seither im Zeichen einer Koalition zwischen Wissenschaftspositi-

³ U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*. 1970, S. 583.

⁴ W. O. Shanahan, *Der deutsche Protestantismus vor der sozialen Frage 1815–1871*. 1962.

vismus und Ideologiefälligkeit auf der einen und privatisierender Innerlichkeit auf der anderen Seite.«⁵ Das heißt, es entwickelt sich hier – wiederum spiegelbildlich zum katholischen Bereich – eine Lehre von der Eigengesetzlichkeit der Sachbereiche, die schließlich von einer prinzipiellen Trennung von Vernunft und Liebe führt. Damit ist jedoch auch die lutherische Position verlassen, denn für Luther stand das Politische nicht außerhalb des Wirkungskreises der Heilverkündigung, und Vernunft und Liebe sind bei ihm nicht antagonistisch getrennt. Man wird von daher auch die Gegenbewegung gegen die Zweireichelehre, die 1934 mit den Barmer Thesen einsetzt, kritisch relativieren müssen: ihr Gegner war – wie heute deutlicher wird – nicht die lutherische Position schlechthin, sondern ihre Verengung und Verfälschung im neunzehnten Jahrhundert.

II

Damit komme ich zum zweiten Teil dieser Überlegungen, zur Frage, wie sich die sozialen und praktischen Traditionen im Katholizismus und Protestantismus unter dem Druck der Erfahrung mit den totalitären Regimen in der Nachkriegszeit verändert haben. Da es sich um bekannte, von uns allen erlebte Vorgänge handelt, kann ich mich auf wenige Stichworte beschränken. Ich beginne zunächst im evangelischen Bereich.

1. Die Erfahrungen mit den totalitären Staaten des zwanzigsten Jahrhunderts haben innerhalb der evangelischen Kirchen einen spezifisch modernen »politischen Protestantismus« entstehen lassen, der aus den älteren theologischen Voraussetzungen des Luthertums und des Calvinismus nicht abgeleitet werden kann. Historisch ist dieser Protestantismus unter ähnlichen Bedingungen ans Licht getreten wie der politische und soziale Katholizismus nach der Französischen Revolution. Dem religiös-weltanschaulichen Übergriff des totalitären »Heilsstaates« antwortete eine Neubesinnung auf die Rechte und Pflichten des Christen gegenüber der weltlich-politischen Ordnung; dabei trat die ältere Lehre von der Trennung der Bereiche von Kirche und Staat gegenüber einem neuen Bewußtsein ihrer inneren Zusammengehörigkeit zurück. Es mag gerade im Hinblick auf die Ähnlichkeit der historischen Ausgangssituation nicht unwichtig sein zu fragen, in welchen Punkten sich die protestantische Auffassung des Politischen der katholischen genähert hat und wie diese Annäherung theologisch begründet worden ist.

Zunächst ist anzumerken, daß sich in der Einschätzung der politischen Verantwortlichkeit des Christen in der neueren evangelischen Theologie eine Wandlung vollzogen hat. Die Zweireichelehre ist abgelöst worden durch

⁵ Duchrow, a. a. O., S. 582.

eine (im Calvinismus schon länger sichtbare) Hervorhebung der Königsherrschaft Christi – auch und vor allem im Bezirk des staatlichen Lebens. Kirche und Staat, Christengemeinde und Bürgergemeinde stehen nicht mehr beziehungslos nebeneinander; sie sind aufeinander zugeordnet, und zwar im Hinblick auf *Hilfe* (des Staates für die Kirche) und *Zeugnis* (der Kirche für den Staat). Damit ist zugleich ein verstärkter Öffentlichkeitsanspruch der Kirche angemeldet und das Recht, ja die Pflicht des einzelnen Christen proklamiert, in der politischen Welt ein Glaubenszeugnis abzulegen.

Auch in der Frage der Mittelbarkeit religiöser Entscheidungen und ihrer Übersetzung in die Sprache der Politik sind Annäherungen zu verzeichnen. Die Notwendigkeit, sich im Zusammenwirken mit den außerhalb der eigenen Glaubensüberzeugungen stehenden Kräften der beiden Seiten gemeinsamen humanen Basis zu bedienen, ist deutlich geworden. Zwar war von den theologischen Voraussetzungen des Protestantismus aus eine Übernahme katholischer Naturrechtslehren in der einen oder anderen Form nicht möglich. Doch erlaubte die christologische Begründung der politischen Verantwortung des Christen den Rückgriff auf einen *theologisch* fundierten politischen Humanismus, der dem außerhalb stehenden Partner als Anknüpfungspunkt dienen konnte⁶.

Die Problematik – und auch die immanenten Grenzen – dieses politischen Protestantismus dürfen freilich nicht übersehen werden. Zunächst stößt die Tendenz, kirchliche und politische Welt in eine wechselseitige Verbindung zu bringen, auf die Schwierigkeit, daß nach den Voraussetzungen der evangelischen Theologie in der politisch-staatlichen Welt keine »natürlichen Werte« enthalten sind, die schon als solche dem sittlichen Handeln des Christen einen Anknüpfungspunkt bieten könnten. Die Herstellung einer positiven Verbindung von kirchlicher und politischer Welt scheint daher nur auf dem Weg einer Funktionalisierung und Instrumentalisierung des Staates möglich zu sein. Dadurch aber wird gerade die relative Eigengesetzlichkeit des Politischen verkannt. Die protestantische Neufassung des Verhältnisses von Christengemeinde und Bürgergemeinde bleibt theologisch auf der Stufe eines »Integralismus« stehen, die der politische Katholizismus bereits überschritten hat.

⁶ Die eindrucksvollste Formulierung eines solchen Humanismus bei K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946 u. ö., S. 22 f.: »Die Christengemeinde ist gegründet auf die Erkenntnis des einen ewigen Gottes, der als solcher Mensch und so des Menschen Nächster geworden ist, um Barmherzigkeit an ihm zu tun (Luk 10, 36 f.). Das zieht unweigerlich nach sich, daß die Christengemeinde sich im politischen Raum immer und unter allen Umständen in erster Linie des Menschen und nicht irgendeiner Sache annehmen wird . . . Nachdem Gott Mensch geworden ist, ist der Mensch das Maß aller Dinge, kann und darf der Mensch nur für den Menschen eingesetzt und u. U. geopfert – muß der Mensch, auch der elendste Mensch – gewiß nicht des Menschen Egoismus, aber des Menschen Menschlichkeit – gegen die Autokratie jeder bloßen Sache resolut in Schutz genommen werden. Der Mensch hat nicht den Sachen, sondern die Sachen haben dem Menschen zu dienen.«

Auch die im Widerstand gegen die totalitären Staaten entstandene Gemeinschaft mit außerhalb der Kirche stehenden Gruppen und Persönlichkeiten kann im »politischen Protestantismus« keine strukturbildende Kraft gewinnen. Denn der Rückzug auf das Humanum ist hier nur eine vorübergehend akzeptierte Notlösung, nicht aber ein den Zusammenhang von kirchlicher und politischer Welt begründendes Moment⁷. Aus theologischen Gründen muß der Protestantismus an dem Vorrang des prophetischen Zeugnisses festhalten, auch wenn er damit u. U. auf die Gemeinsamkeit der Sprache mit dem möglichen politischen Partner verzichtet.

Der politischen Einsicht in die plurale Struktur des demokratischen Staates schließlich steht die Neigung entgegen, die politische Welt als eine Einheit zu betrachten, die als Ganzes der kirchlichen Welt gegenübertritt. Der Wegfall der humanen Verbindungslinie zwischen beiden Reichen und die daraus resultierende theokratische Überformung oder Eingemeindung der politischen Welt führt außerdem zu einer verstärkten Belastung rein politischer Diskussionen mit theologischen Gewichten.

2. Versuchen wir in der gebotenen Kürze, die Entwicklung auf katholischer Seite zu verfolgen, so zeigt sich auch hier zunächst eine Entgrenzung und Öffnung alter Positionen. Die Annäherung der Konfessionen hat den Katholizismus für geschichtliches und situationsethisches Denken in ähnlicher Weise aufgeschlossen wie den Protestantismus für naturrechtlich-institutionelle Fragestellungen. Ich nenne beispielhaft nur zwei Vorgänge: erstens die Repolitisierung der katholischen Sozialbewegung in Gestalt der christlichen Demokratie nach dem Zweiten Weltkrieg (obwohl diese Bewegung außerhalb Deutschlands und Italiens bereits ihren Höhepunkt zu überschritten haben scheint); und zweitens die (vorher wie nachher) nie erreichte Breiten-

⁷ Die reformatorische Erbsündelehre läßt – im Gegensatz zur katholischen – die Annahme eines nach dem Sündenfall verbliebenen positiven (und naturrechtlich ausformbaren) Ordnungsrestes im Kosmos nicht zu. Sie kann daher Politik nicht als Entwicklung und Entbindung eines potentiellen Natur-Rechts, sondern höchstens als Eindämmung des bestehenden Natur-Unrechts (H. Thielicke) ansetzen. Strukturell erhält evangelische Politik dadurch immer den Charakter eines korrigierenden Eingriffs von außen. Sehr deutlich kommt der von außen eingreifende, aneignende, in Besitz nehmende Charakter »evangelischer Politik« in den Schriften H. Gollwitzers zum Ausdruck. Vgl. als frühes Beispiel, lange vor Gollwitzers Zuwendung zur »Theologie der Revolution«, die folgenden Sätze aus der 1954 erschienenen Schrift »Die christliche Gemeinde in der politischen Welt«, S. 35 f.: »... indem die Gemeinde von ihrem Herrn her prüft und indem es beim Tun dieses Irdisch-Guten um Gehorsam gegen ihren Herrn, um die Konkretion seines Gebotes geht, ... darum ist jedes Befolgen natürlich einsichtiger Regeln, jedes Anerkennen auch sonst anerkannter Werte ein Bebauen des Ackers ihres Herrn, der die Welt ist (Atth. 13, 38), ein *Geltendmachen der Herrschaft* ihres Herrn über die Welt, eine *Beanspruchung von Natur und Geschichte und Gesellschaft für ihn*, ein *Aufruf zum Gehorsam* gegen ihn. Für ihn *beschlagnahmt* sie all das, was »ehrbar gerecht, keusch, lieblich« usw. ist (Phil 4, 8)« (Hervorhebungen von mir, H. M.).

wirkung der katholischen Soziallehre im inter- und überkonfessionellen Bereich in der unmittelbaren Nachkriegszeit.

Um beim zweiten Vorgang anzuknüpfen: wenn heute von mancher Seite der Tod des Sozialkatholizismus konstatiert wird, so ist der nicht zu bestreitende Verlust an doktrinellem Geschlossenheit und einheitlichem Zuschnitt doch nur die eine Seite der Sache. Die andere ist – unübersehbar – eine weite Diffusion dieser Lehrtradition in die verschiedensten Milieus und Gesellschaftsfelder hinein. Man denke etwa daran, welche Rolle Sätze der katholischen Soziallehre in der Debatte um die Atombewaffnung, bei den Fragen um Neuverteilung des Eigentums und Vermögensbildung, bei der Mitbestimmung der Sozialhilfe, der Diskussion des Verhältnisses von Kirche und Staat, Katholizismus und Demokratie gehabt haben und bis heute haben. Gewiß, die einheitliche katholische Soziallehre mit ihrem neuscholastischen Fundament und ihrem breiten sozialen Aufbau der katholischen Verbände besteht in ihrer alten Form nicht mehr. Aber gleichzeitig sind ihre Elemente weit über den Kreis katholischer Wissenschaft und Politik hinaus wirksam geworden. Der Verlust an Einheit und Geschlossenheit ist, wie gesagt, nur die eine Seite der Sache; er ist nur der notwendige Tribut für eine größere Verteilung in die Breite gewesen.

Ähnlich steht es mit der christlichen Demokratie. Es ist heute modisch geworden, über diesen Versuch der Zusammenführung evangelischer und katholischer politischer Positionen die Nase zu rümpfen. Man demonstriert die Unmöglichkeit christlicher Politik im gleichen Atemzug, in dem man die Notwendigkeit einer politischen Theologie verteidigt. Aber abgesehen davon, daß die öffentliche Wirkung getrennt-konfessioneller Gruppierungen viel schwächer gewesen wäre, muß man sehen, daß mit dem Gedanken und der Realisierung einer interkonfessionellen Union endgültig der Ring der Getto- und Minoritätssituation gesprengt wurde, in die sich die christlichen Konfessionen *in politicis* seit dem neunzehnten Jahrhundert fast überall in Europa verwiesen sahen. Bedenkt man, daß selbst Leo XIII. den Gedanken einer christlichen Demokratie noch strikt auf das Feld des Sozial-Caritativen beschränkt hatte⁸, so ermißt man den Fortschritt auf diesem Gebiet.

Freilich auch im katholischen Bereich muß man sich heute fragen, ob nicht die begrüßenswerten Reaktionen auf neunzehntes Jahrhundert und Drittes Reich in der Nachkriegszeit ihrerseits in spezifische neue Verengungen hineingeführt haben. Ist nicht in der Entgrenzung konfessioneller Positionen auch gelegentlich – und gar nicht so selten – das Proprium christlicher Sozialethik zugunsten eines immer flacheren Humanismus preisgegeben worden? Hat die Auflösung der engen Verbindung von Soziallehre und Verbandsprinzip, die Auswechslung des Verbandskatholizismus zugunsten einer improvisierten

⁸ Enzyklika »Graves de communi«. 1901.

und theologisch schlecht fundierten Gemeindedemokratie nicht zu einem Verlust an Schlagkraft und öffentlicher Präsenz geführt? Vor allem aber: zeigt sich heute nicht in manchen theologischen Strömungen, so in der sogenannten politischen Theologie, daß die notwendige Rückwendung zum Politischen auch in einen (im Sozial- und Verbandskatholizismus schon überwundenen) katholischen Integralismus umschlagen kann? Kommen hier unter dem mißverständlichen Stichwort des Kampfes gegen theologischen Privatismus nicht massive Tendenzen einer christokratischen Überherrschaft des Politischen ins Spiel (in keineswegs überraschender Parallele zu ähnlichen »Engführungen« der Barth-Schule)? Weiter noch: deuten nicht die in der Theologie der Revolution überhandnehmenden Begriffe des »Exodus«, der Kritik, der prophetischen Distanz auf eine neue sublimierte Abwendung vom Staat, auf eine Spiritualisierung und Verflüchtigung des Politischen hin -- nicht unähnlich derjenigen, die man in den Gestalten der Existenz- und Personalismustheologie bekämpft? (Wiederum wäre an die problematische Parallellposition Barths mit seiner rein prophetisch-personalen Überwindung des Kulturprotestantismus unter Ausklammerung aller Institutionenprobleme zu erinnern, bei der auf kritische Durchleuchtung der Institutionen von der im Glauben befreiten Vernunft her verzichtet wird.)

Fassen wir zusammen: Katholische Soziallehre und evangelische Zweireichelehre in ihrer im neunzehnten Jahrhundert entwickelten Form (einschließlich ihrer sozialen Substrate und Resultate) waren spezifische Positionen der beiden großen Kirchen in und gegenüber der modernen Industriegesellschaft. Sie anerkennen und übernehmen in je spezifischer Form die Struktur der Industriegesellschaft: die katholische Lehre, indem sie sich auf die naturrechtlich unanfechtbare Rückzugslinie einer sozialen Obsorge für die Schwachen in einer sonst stärkeren Kräften überlassenen Welt zurückzieht (und infolge ihrer Minoritätsposition auch zurückziehen muß); die evangelische Lehre, indem sie die in Luthers Botschaft angelegten Scheidungstendenzen gegenüber dem inhärenten Gegenprinzip der Verbindung von Vernunft und Liebe isoliert und ins Extrem einer positivistischen Trennung treibt. Hier die ihrer naturwissenschaftlich verstandenen Sachgesetzlichkeit überlassene Welt; dort die privat gewordene Innerlichkeit des Glaubens. Wobei freilich ein Element weltgläubigen Vertrauens in die Eigendynamik der Geschichte, die der göttlichen Weisung nicht entgleiten kann, diese Position vor der Perversion ins Heidnisch-Profane bewahrt.

III

Abschließend sei versucht, in aller Kürze einige Folgerungen anzudeuten, die sich aus dem Gesagten für einen neuen, seiner ökumenischen Dimension bewußten Sozialkatholizismus (und -protestantismus) ergeben.

Die erste Forderung scheint mir die nach einer kritischen Aufarbeitung der jeweiligen historischen Traditionen des Sozialkatholizismus und -protestantismus zu sein. Sie sind heute kaum mehr bekannt geschweige denn bewußt; ist doch die gegenwärtige Theologie von der Mühe des Neubeginns und der Öffnung der Zukunft so pauschal in Anspruch genommen, daß sie in Gefahr steht, ihr Gedächtnis zu verlieren. Um so wichtiger sind Bemühungen um eine Durchsicht und Revision der genannten Traditionen; sie verhindern, daß die katholischen und evangelischen Soziallehren nur aus der blickverengenden Perspektive des zwanzigsten Jahrhunderts gesehen werden und daß man ihre spezifische Gestalt im neunzehnten Jahrhundert – Scholastik und Neuscholastik verwechselnd – mit der christlichen Soziallehre schlechthin gleichsetzt.

Zweitens dürfen wir bei der kritischen Aufarbeitung der Tradition – von katholischen wie evangelischen Ausgangspunkten her – nicht hinter die bereits im Ende des neunzehnten Jahrhunderts, mit den politischen und sozialen Enzykliken Leos XIII. erreichten Positionen der Soziallehre zurückfallen. Dies gilt vor allem für das aller Soziallehre inhärente Problem des Freiheitsverständnisses. Wenn in neueren theologischen Ansätzen, so bei Metz und Moltmann, Freiheit im Sinn von Emanzipation, als Sich-Befreien (und nur so) verstanden wird, wenn hier wie bei Karl Rahner naiv-frühliberal von Freiheitsräumen (im statisch-verräumlichenden Sinn) die Rede ist, wenn ein tiefgehender Anti-Institutionaffekt den Blick auf die politische Ordnung verdeckt, dann fällt solches Denken hinter Grundpositionen christlichen Freiheitsverständnisses zurück. Theologie sollte aber nicht zur Nachhut neuzeitlicher Emanzipation, sie sollte zur Vorhut der Freiheit in den Bedingungen der Industriegesellschaft werden. Andernfalls sinkt ihr Freiheitsverständnis ab in die Irrealität von Ausgrenzungen und Unterlassungsansprüchen gegenüber Staat und Gesellschaft – dies in einer Zeit, in der Freiheit ohne planvolle gesellschaftliche Organisation nicht einen Tag bestehen könnte. »Emanzipation« wird zum neuen Getto⁹.

Weitet man diese Perspektiven aus, so ergibt sich eine Fülle von Aufgaben für eine ökumenische Soziallehre, die sich von den Verengungen der Tradition löst, ohne doch die grundlegenden Resultate der Vergangenheit preiszugeben. Ulrich Duchrow hat sie kürzlich dahingehend gekennzeichnet, »daß die weltliche Vernunft« nicht mehr dadurch theologisch von vornherein diskreditiert werden kann, daß man von der Behauptung ihrer objektivierend methodischen Eindimensionalität und damit von der »Eigengesetzlichkeit« der Lebensgebiete ausgeht. Es ist von hier aus gesehen auch nicht mehr die einzige Alternative, heteronom christokratische Thesen gegen solche Eigengesetzlichkeiten zu stellen, was ... außer der theologischen die andere

⁹ Vgl. H. Maier, Kritik der politischen Theologie. 1970.

Schwierigkeit hat, die Institutionalität und die Verbindlichkeit der Weltgestaltung nicht mehr deutlich werden zu lassen. Vielmehr scheint nach heutiger Einsicht die Vernunft vieldimensional und ihre objektivierende Funktion nur einer ihrer Wesenszüge zu sein, so daß der Versuch neu gewagt werden muß, sie theologisch für die Weltverantwortung haftbar zu machen – unter sorgfältiger Berücksichtigung ihrer Möglichkeiten, aber nicht minder ihrer Gefährdungen. Gerade die Gefährdungen werden angesichts der gesteigerten Macht des Menschen und angesichts der größeren ›Flüssigkeit‹ heutiger Gesellschaftsprozesse weit aufmerksamer beobachtet werden müssen, als es noch bis zu den relativ stabilen Zuständen unter Einschluß der Reformationszeit und darüber hinaus nötig zu sein schien. Das bedeutet neben anderem nicht mehr und nicht weniger, als daß Theologie und Kirchen mit der Aufgabe konfrontiert werden, das Verhältnis von *Bergpredigt* und der wieder plastisch gewordenen Vernunft neu zu durchdenken und auf die vielen bestehenden und zu entwerfenden Institutionen detailliert zu beziehen. Dabei wird einerseits der Spielraum des freien, radikalen, zeichenhaften Liebeshandelns neu erschlossen, andererseits die Übersetzung der Liebe in gesellschaftlich-politische Strukturen einer nicht oder nur durch Furcht vor Katastrophen zur Vernunft neigenden Menschheit detailliert und permanent geprüft werden müssen.«¹⁰

Hieße das Fazit also: Die katholische (und evangelische) Soziallehre ist tot, es lebe der Sozialökonomismus? Ja und Nein. Ja insofern, als heute keine konfessionelle Sozialtheologie *allein* die Aufgabe der Grundbestimmung des Verhältnisses von Mensch, Welt, Institutionen mehr leisten kann und daher Zusammenarbeit unabweislich gefordert ist. Nein jedoch, wenn damit verlangt wird die Preisgabe dessen, was – in gewiß unzulänglicher und revidierbarer Form – in den Denkfiguren der naturrechtlichen Analogie (katholisch) und der Zweireichelehre (evangelisch) für die wissenschaftliche und praktische Bewältigung unserer Situation aufgehoben ist. Dieses Vermächtnis ist heute, im Zeichen des triumphierenden A-Historismus, kaum mehr bekannt. Es muß neu entdeckt und entfaltet werden. Denn nur in der kritischen Treue gegen die je eigene Tradition können die konfessionellen Soziallehren und Sozialtheologien sich weiterentwickeln zu jener gemeinsamen Gestalt, die ihr Dienst für die gegenwärtige Welt erfordert.

¹⁰ Duchrow, a. a. O., S. 590 f.