

ISSN 0342-6378  
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT  
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

54. JAHRGANG HEFT 4  
OKTOBER—DEZEMBER 2013

# Wort und Antwort



## Integration oder Absonderung *Politischer Katholizismus*



GRÜNEWALD

## Inhalt

---

WORT UND ANTWORT | 54. JAHRGANG HEFT 4 OKTOBER—DEZEMBER 2013

# Integration oder Absonderung Politischer Katholizismus

**Editorial** 145

**Stichwort** Politischer Katholizismus – Last oder Lust? (Claudia Keller) 146

---

**Rainer Bucher**

Wie leben im hegemonialen Kapitalismus? Perspektiven des deutschen politischen Katholizismus 149

**Hermann Weber**

Dienst am geistigen Gemeinwohl. Katholische Intellektuelle im globalen 21. Jahrhundert 156

**Burkhard Conrad**

Politik – das Sakrament der Welt im Zeitalter der Demokratie 162

**Philipp Geitzhaus**

Blockupy. Befreiungstheologische Praxis in der Krise 169

**Richard Nennstiel**

Ist Maria politisch interessiert? Marienerscheinungen im 19. und 20. Jahrhundert 174

---

**Dominikanische Gestalt:** Aldo Moro OPL (1918–1978) (Alessandro Cortesi) 179

---

**Wiedergelesen:** Wahlhirtenbrief der Deutschen Bischofskonferenz 1980 (Michael Vesper) 184

---

**Bücher** (Thomas Eggenesperger/Ulrich Engel/Manuel Hannemann/Anna Nozhenko/Reza A. Wattimena) 186

---

**Eingegangene Bücher** 192

---

Titelbild: Zeiten überdauern © D. Koriath/Photocase 2013

**Vorschau:** Heft 1 (Januar—März) 2014: Euphorie

Um den „politischen Katholizismus“ ist es in letzter Zeit still geworden, als ob es sich bei ihm um ein historisches und mittlerweile vergangenes Phänomen handelte. Ein luzides Beispiel zum Thema ist Karl-Egon Lönne (Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1986). Seine Studie – die bezeichnenderweise mit einem Kapitel zur italienischen „Democrazia Cristiana“ endet – sinniert in der Schlussbetrachtung darüber, wie weit das religiöse Bekenntnis und seine Inspiration für das politische Handeln im Sinne eines Ausgleichs der Interessen künftig tatsächlich von Bedeutung sein kann (vgl. ebd. 311). „Wort und Antwort“ geht in diesem Heft mittelbar auf diese Betrachtung ein und führt sie in das 21. Jahrhundert fort.

*Hermann Weber* sucht katholische Intellektuelle im 21. Jahrhundert und sieht sie im Dienst am geistigen Gemeinwohl, *Burkhard Conrad* deutet Politik als „Sakrament der Welt“ und *Richard Nennstiel* geht auf die politischen Implikationen einer sehr spezifischen Form des Katholizismus ein – nämlich auf Marienerscheinungen im 19. und 20. Jahrhundert. *Rainer Bucher* skizziert Perspektiven eines politischen Katholizismus im deutschen Kontext, *Philipp Geitzhaus* konkretisiert mit „Blockupy“ eine befreiungstheologische Praxis in der Krise.

*Alessandro Cortesi* erinnert an eine bedeutende Persönlichkeit des italienischen politischen Katholizismus, an Aldo Moro, den ermordeten Ministerpräsidenten, dessen Spiritualität von der Mitgliedschaft in der Dominikanischen Laiengemeinschaft geprägt war. *Michael Vesper* erinnert sich an seine politische Jugend und an den berühmt-berüchtigten Wahlhirtenbrief der Deutschen Bischofskonferenz zur Bundestagswahl 1980, der zunächst als verunglückte Wahlempfehlung daherkam, aber schließlich nicht weniger deutlich machte, dass die Zeit endgültig vorbei war, in der die kirchliche Hierarchie vorgeben konnte, wie Katholiken politisch zu denken haben. Nichtsdestotrotz sieht *Claudia Keller* im politischen Katholizismus nicht nur Last, sondern auch Lust – tue er nicht zuletzt auch der Ökumene gut ...

An dieser Stelle sei besonders gedankt unseren beiden Praktikantinnen Anna Nozhenko und Julia Mikuda, die sich der Bearbeitung dieses Heftes angenommen hatten!

## Politischer Katholizismus – Last oder Lust?

An der Spitze des Staates steht die Pfarrerstochter Angela Merkel, die Mehrheit der Kabinettsmitglieder in der letzten Legislaturperiode war evangelisch, ein evangelischer Pfarrer ist Bundespräsident. Vieles, was auf den Kirchentagen in den vergangenen Jahrzehnten gefordert wurde, ist erfüllt: Deutschland schafft die Wehrpflicht ab, steigt aus der Atomkraft aus, streitet für einen gezähmten Kapitalismus und trinkt fair gehandelten Kaffee. Es ist nicht mehr zu übersehen: Deutschland ist eine protestantische Republik geworden.

### Politischer Katholizismus heute

Nach dem Krieg und bis in die Ära Kohl hinein war das anders. Da prägte der politische Katholizismus die Bundesrepublik. Doch um den steht es heute schlecht, zumindest um den politischen Katholizismus wie man ihn kannte. Norbert Lamert, Annette Schavan und der ehemalige Bundestagsvizepräsident Wolfgang Thierse gehören bzw. gehörten zu einer Minderheit von Spitzenpolitikern, die ihr politisches Engagement noch mit ihrem katholischen Glauben begründen bzw. begründeten. Der junge Hoffnungsträger Karl-Theodor zu Guttenberg hat dem politischen Katholizismus durch seine persönliche Unaufrichtigkeit schwer geschadet. Und der geschiedene und wiederverheiratete Christian Wulff wurde in der Öffentlichkeit sowieso nie so richtig als Katholik wahrgenommen. Von Katholikentagen gehen kaum noch gesellschaftlich prägende Impulse aus, ebenso wenig von der katholischen Theologie. 2010 wurde auch noch der „Rheinische Merkur“ eingestellt, das publizistische Flaggschiff des politischen Katholizismus. Für den Niedergang gibt es Gründe. Katholische Familien bekommen auch nicht mehr viele Kinder, und es fehlt schlichtweg der Nachwuchs. Ebenso tiefgreifend wirkt sich der Wandel der Religiosität aus. Nach wie vor sind zwar zwei Drittel der Deutschen Mitglied in einer Kirche, und Religion und Glaube sind auch im säkularen Deutschland wichtig. Doch sie nehmen andere Formen an. Religiosität ist individueller geworden und anti-institutioneller. Die Kirchen und christlichen Verbände haben es zunehmend schwer – mit fatalen Folgen für den politischen

Katholizismus, der in festen katholischen Milieus gewachsen ist und von Anfang an eng verbunden war mit der Entwicklung der katholischen Verbandsstruktur im 19. Jahrhundert. Gleichzeitig nimmt das Glaubenswissen ab und immer weniger ist selbstverständlich, angefangen von der religiösen Praxis bis hin zu Fragen des Staatskirchenrechts. Die jungen Politiker, die in den Bundestag eingezogen sind, sind anders sozialisiert als die Generationen vor ihnen, selbst wenn sie aus katholischen Familien stammen. Früher waren Jungen und Mädchen in einer Pfarrei verwurzelt, machten bei den Pfadfindern mit, wurden Gruppenleiter, politisierten sich beim Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) und traten in die Junge Union ein. Ob sich heute ein junger Katholik gesellschaftlich engagiert, hängt weniger vom Pfarrer oder Gruppenleiter ab als von Debatten in sozialen Netzwerken und führt längst nicht mehr automatisch zur Mitgliedschaft in einer Partei. Wenn dann noch Bischöfe und ein Papst wie Benedikt XVI. Distanz zur Welt predigen, ist es nicht überraschend, dass immer weniger Katholiken ins harte politische Geschäft einsteigen. Wer hat schon auf Dauer Lust, in der politischen Auseinandersetzung zu stehen und sich dann auch noch anhören zu müssen, er verrate die Wahrheit des Glaubens? Welcher Wissenschaftler bleibt kreativ, wenn er bei einer innovativen These mit dem Entzug der Lehrerlaubnis rechnen muss? Die Erosion des politischen Katholizismus ist auch eine Folge der Krise, in der sich die katholische Kirche in Deutschland insgesamt befindet.

Der Befund macht traurig. Denn die engagierten Katholiken werden gebraucht – mehr denn je. Gerade weil in der säkularisierten Gesellschaft Religionen immer mehr und immer aggressiver hinterfragt werden, sind Menschen wichtig, die ihren Glauben erklären können und für ihre Überzeugungen öffentlich eintreten. Die sich einmischen, unbequemen Fragen nicht aus dem Weg gehen und sich einsetzen für christliche Werte. Denn den Menschen sind zwar Bibelstellen fremd geworden, nicht aber die Frage, warum sie auf der Welt sind und wie das einmal sein wird, wenn sie sterben. Sie sehnen sich nach Instanzen, die dem globalen Markt eine globale Moral zur Seite stellen und gegen das Denken in Kategorien von Effizienz, Leistung und Profitmaximierung ankämpfen. Doch ein Hirtenwort hier und eine Kirchentagsresolution da reichen nicht. Die Gesellschaft braucht Christen, braucht Katholiken, die tagtäglich qua Amt darauf achten, dass der Umgang miteinander menschlich bleibt, die mitwirken an Gesetzen und sich den Debatten stellen. Sie werden im Bundestag genauso gebraucht, wie in der Kommunalpolitik und in der Nachbarschaft.

## Politisches Engagement

Natürlich wird es auch in Zukunft Katholiken geben, die sich politisch engagieren und die Gesellschaft mitgestalten. Denn wer es ernst meint mit Jesus Christus, dem gekreuzigten Gottessohn, der zu den Menschen geschickt wurde und sich radikal auf die Seite der Schwachen und Ausgegrenzten stellte, kann nicht tatenlos zusehen, wenn der Gesellschaft das menschliche Maß abhanden kommt. Aber po-

litischer Katholizismus wird sich nicht mehr in Parteipolitik und Verbandslobbyismus erschöpfen. Er wird neue Wege gehen und neue Ausdrucksmittel finden. Christlicher Glaube wird mehr und mehr zu einer Frage des Lebensstils. Deswegen ist er nicht weniger politisch. Ob Bischöfe in protzigen Palästen wohnen oder bescheiden wie der neue Papst Franziskus, ist eben nicht nur Ausdruck privater Vorlieben, sondern Zeichen einer politischen Haltung. Ob jemand Ökostrom bezieht, Müll sortiert oder den Konsum einschränkt, das sind im Kapitalismus Fragen, die sich nicht nur wirtschaftlich auswirken, sondern auch politische Entscheidungen beeinflussen. Deshalb wird politischer Katholizismus in Zukunft bedeuten, durch den Lebensstil als Katholik erkennbar und unterscheidbar zu sein. Vorzuleben, dass weniger mehr sein kann. Zu zeigen, dass Bilanzen und Profite nicht der einzige Maßstab wirtschaftlichen Handelns sein müssen. Kurzum: Es wird bedeuten, katholische Werte nicht nur in Parteiprogrammen zu verankern, sondern sie zu leben. Das ist nicht einfach. Denn wer sich zu erkennen gibt, macht sich angreifbar. Politisch engagierte Katholiken müssen bereit sein, ihren Glauben zu erklären, ohne gleich missionieren zu wollen, Andersgläubigen zuzuhören und Widersprüche auszuhalten. Wer hinausgeht in die Welt, riskiert, dass Gewissheiten ins Schwanken geraten und die Realität die reine Lehre erschüttert. Das ist anstrengend und führt besonders in der katholischen Kirche schnell zu Maßregelung und Anfeindung.

Doch der Rückzug in die katholische Nische ist keine Alternative. Das macht Papst Franziskus vor. Die Kirche ist nicht um ihrer selbst willen da, predigt Bergoglio, sie hat nicht nach weltlicher Macht zu streben, sondern muss bei den Armen sein und an die Ränder gehen. An Gründonnerstag wusch er Häftlingen die Füße – und handelte sich Häme aus reaktionären Kirchenkreisen ein, weil er auch einer Frau die Füße gewaschen hat. Seine erste Reise führte ihn nach Lampedusa, wo er vor gestrandeten Flüchtlingen die „Globalisierung der Gleichgültigkeit“ geißelte. Ihm nachzufolgen, heißt, sich Fremdem auszusetzen und auch an die eigenen Grenzen zu gehen. So viel Aufbruch und Mut zu neuen Wegen war schon lange nicht mehr in der katholischen Kirche. Davon werden sich auch die deutschen Katholiken inspirieren lassen. Es wäre schade, wenn die deutschen Bischöfe die Aufbruchsstimmung durch Ängstlichkeit und Bevormundung bremsen würden.

Dass ein politischer Schub durch die katholische Kirche in Deutschland geht, ist etwas, was sich auch die Protestanten nur wünschen können. In der säkularen Gesellschaft, in der die Gläubigen bald in der Minderheit sein werden, können es die Evangelischen nicht alleine richten. Ein starker politischer Katholizismus tut nicht zuletzt auch der Ökumene gut.

---

**Claudia Keller** (claudia.keller@tagesspiegel.de), geb. 1968 in Ludwigshafen, Redakteurin beim Berliner „Tagesspiegel“. Anschrift: Livländische Straße 17, D-10715 Berlin. Veröffentlichung u. a.: (zus. mit Matthias Drobinski), Glaubensrepublik Deutschland. Reisen durch ein religiöses Land, Freiburg/Br. 2011.

# Rainer Bucher

## Wie leben im hegemonialen Kapitalismus?

### Perspektiven des deutschen politischen Katholizismus

Recherchiert man die neuere Literatur zum Thema „Politischer Katholizismus“, so findet man praktisch ausschließlich historische Verweise. Das ist nicht weiter verwunderlich, denn die Verdienste des politischen Katholizismus sind, gerade in Deutschland, groß – aber eben auch ziemlich lange her.

Die zentrale ekklesiologische Grundannahme des deutschen Katholizismus war die überaus folgenreiche Unterscheidung von „Katholizismus“ und „Kirche“. Sich selbst nicht im eigentlichen Sinne als Kirche verstehend, eröffnete der deutsche Katholizismus der katholischen Kirche real aber überhaupt nur Handlungsmöglichkeiten in der liberalen Gesellschaft. Im deutschen Katholizismuskonzept wurde der moderne Zielkonflikt der katholischen Kirche zwischen Identitätsbewahrung durch interne Homogenisierung und Beibehaltung der Tradierungschancen durch Nachvollzug der gesellschaftlichen Pluralisierung durch eine doppelte Differenzierung gelöst. Die Kirche differenzierte sich zum einen in ihrem klerikal dominierten Binnensektor zunehmend aus dem allgemeinen kulturellen Konnex hinaus und differenzierte zum anderen intern in ihrer Theorie zwischen „Katholizismus“ und eigentlicher Kirche. Die erste Differenzierung ermöglichte den Aufbau eines recht geschlossenen katholischen Milieus, die zweite die interne Strukturierung dieses Milieus nach den Anforderungen einer differenzierten Gesellschaft und seine Außenwirksamkeit in ihr, ohne dieses Milieu wirklich deren Pluralitätszumutungen auszusetzen.

Die Leistungsfähigkeit dieses Systems war trotz seiner eingebauten inneren Spannungen ausgesprochen groß. Der differenzierte Verbandskatholizismus ordnete die nun rasch und eindrucksvoll entstehende katholische Welt, er modernisierte sie, verlieh ihr Attraktivität und Vitalität. Darüber hinaus sicherte er aber auch eine außerkirchliche gesellschaftliche Options- und Handlungsfähigkeit der katholischen Kirche. Er entwickelte, wie F. X. Kaufmann anmerkte, „vor allem in der organisatorischen

-----  
**Dr. theol. habil. Rainer Bucher** (rainer.bucher@uni-graz.at), geb. 1956 in Nürnberg, Professor für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Graz. Anschrift: Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie der Universität Graz, Heinrichstraße 78, A-8010 Graz. Veröffentlichungen u. a.:  
 ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012.

Form von Verbänden und Parteien“ eine „bemerkenswerte Eigendynamik, die von der Hierarchie nicht zu kontrollieren war“<sup>2</sup>, nicht vollständig zu kontrollieren war, wird man freilich einschränken müssen. Wiewohl theologisch nicht als Kirche betrachtet, war er es, der die gesellschaftliche Meinungsbildung im Sinne etwa der sich jetzt entwickelnden katholischen Soziallehre beeinflusste.

## Leistungen und Tragik

Der „politische Katholizismus“ als politische Aktionsplattform des Katholizismus in Deutschland hatte dabei in seiner Geschichte zwei große und eine eher tragische Phase. Die eindrucksvollen Phasen fallen in die Gründungsjahre des Deutschen Kaiserreiches und jene der Bundesrepublik Deutschland. Die soziale wie konzeptionelle Ambivalenz des „Katholizismus“ wurde hier kreativ, weil der politische Katholizismus sowohl in die verfasste, hierarchische katholische Kirche, also „nach innen“, wie in die säkulare politische Landschaft, also „nach außen“, ausstrahlte. Die vielfältigen internen Kontraste des Katholizismus, seine prekäre Positionierung in verfasster Kirche wie deutscher Gesellschaft wurden positiv als Lösungsressourcen wirksam. Die in ihm entworfenen Positionen, Haltungen und Handlungsmuster entwickelten zumindest partielles Kreativitäts- und damit Wirkungspotential sowohl für die katholische Kirche wie für die säkulare Gesellschaft.

Für das Kaiserreich betraf dies die Spannung zwischen der ständischen und anti-liberalen Staats- und Gesellschaftsauffassung der katholischen Kirche und jener der sich zunehmend auch in Deutschland entwickelnden bürgerlichen Gesellschaft. Das dafür im Katholizismus, zuerst übrigens dem französischen, entwickelte Konzept nannte sich „Christdemokratie“ und war lange innerkirchlich durchaus umstritten.<sup>3</sup> Schließlich lebte die katholische Kirche von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil konzeptionell in offener Gegnerschaft zum Projekt der bürgerlichen Moderne, zu Entwurf und Realität einer pluralen, auf der Grundlage der Werte der Französischen Revolution organisierten Industriegesellschaft.

Man vertrat eine Staatsauffassung, die rechtspolitisch ständisch orientiert war, sich auf ein übergeschichtliches Naturrecht berief und die religiöse Einheitlichkeit des Staates und seine enge Verbindung mit der (katholischen) Kirche forderte. Der Staat wurde als eine dem Menschen vorgegebene Ordnung definiert, in der die Einheit von Recht und Moral, von Legalität und Moralität zu gelten habe. Diese Ordnung konnte interpretiert, nicht aber eigenmächtig gestaltet werden. Damit widersprach die katholische Kirche fundamental der modernen, bürgerlichen Staatstheorie, die den Staat als je neu aufgegebenes Projekt gesellschaftlicher Organisation denkt, in dem nicht ständische Differenzierung, sondern prinzipielle Rechtsgleichheit zu gelten hat und wo der Staat nur die Legalität des Verhaltens seiner Bürger, nicht aber deren Moralität kontrolliert.<sup>4</sup>

Das christdemokratische „Zentrum“ und die „Bayerische Volkspartei“ schufen – nach der Krisenphase des „Kulturkampfes“ – eine wirkungsvolle politische Hand-

lungsplattform für Katholikinnen und Katholiken. Der Katholizismus, gerade der politische, war weniger in seinen Konzepten, aber in seiner „christdemokratischen“ Handlungslogik weit innovativer und pluralitätsfähiger, als die offizielle Lehre der katholischen Kirche das eigentlich vorsah – und teilweise auch als der immer wieder mal kulturkämpferisch verengte moderne Staat.

Ähnliches gilt für die Gründungsphase der Bundesrepublik Deutschland. Die „zweite Konfessionalisierung“<sup>5</sup> ab der Mitte des 19. Jahrhunderts war noch keineswegs ausgelaufen, als Konrad Adenauer die überaus weit reichende Entscheidung traf, keine katholische Partei wiederzugründen, sondern die politische Vertretung des Katholizismus in eine „Union“<sup>6</sup> aus (konservativem) Protestantismus und Katholizismus einzubringen. Diese Entscheidung relativierte bereits in den 1950er Jahren das „katholische Milieu“ auf der politischen Handlungsebene, so sehr dieses auch ansonsten im Nachkriegsdeutschland katholischerseits versuchsweise noch einmal reaktiviert wurde. Der politische Katholizismus, aus dem Adenauer kam, erwies sich in der Gründungsphase der Bundesrepublik erneut in seiner Handlungslogik als innovativer und pluralitätsfähiger als die offizielle kirchliche Hierarchie, die lange noch versuchte, die Kontakte von Katholiken zu Nicht-Katholiken zu minimieren, Einfluss auf katholische Politiker zu nehmen und die Wiedergründung einer „katholischen Partei“ favorisierte.

Durch alle seine Phasen hindurch, von der Sozialgesetzgebung des Deutschen Reiches bis zur Rentengesetzgebung der frühen Bundesrepublik aber vertrat der politische Katholizismus einen sozialpolitischen Weg zwischen kommunistischem Kollektivismus und liberalistischem Individualismus und prägte damit weitgehend die entsprechende Gesetzgebung.

Die tragische Phase des Katholizismus, gerade des politischen, fällt in die Weimarer Republik und speziell deren Endphase, als die hierarchische Kirche die demokratische Republik, wiewohl sie ihr staatskirchenrechtlich sehr entgegenkam, nur halbherzig unterstützte, während der politische Katholizismus im Form seiner Parteien als Teil der „Weimarer Koalition“ die Regierung und immer wieder sogar die Regierungschefs stellte.

1921 hatte mit dem Zentrumsminister Joseph Wirth erstmals ein amtierender Reichskanzler an einem Katholikentag teilgenommen, dessen erneute Einladung hatte Kardinal Faulhaber 1922 für den Münchner Katholikentag verhindert. Faulhaber hatte schon 1921 den Ausspruch getan: „Könige von Volkes Gnaden sind keine Gnade für das Volk“<sup>7</sup>, und damit als Monarchist seine Distanz zur Demokratie formuliert. Als er auf dem erwähnten Münchner Katholikentag die Weimarer Republik in die Nähe von „Meineid und Hochverrat“ rückte, kam es zu einem offenen Konflikt mit dem Katholikentagspräsidenten Adenauer, der in seiner Schlussansprache Faulhaber öffentlich widersprach.<sup>8</sup> In Rom aber wurde 1925 die Christkönigstheologie mit antidemokratischer Spitze installiert.

Der politische Katholizismus konnte sich in der Weimarer Republik der Unterstützung der kirchlichen Hierarchie für seine Unterstützung der Demokratie alles andere als sicher sein<sup>9</sup>, zumal er auch selbst, gerade in Österreich („Christlicher Ständestaat“), aber auch in Deutschland in seinem rechten Flügel nach und nach der autoritären Versuchung erlag. Der politische Katholizismus ging schließlich

im Frühjahr 1933 in Hitlers Gleichschaltungspolitik und in seiner Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz unter, im Konkordat zwischen Hitler und dem Vatikan war er nicht mehr vorgesehen.

## Erfüllung und Ausklang

So sehr der politische Katholizismus die Neugestaltung der Bundesrepublik Deutschland nach 1945 mitprägte<sup>10</sup>, führten doch spezifische Entwicklungen zu seinem Verstummen als eigenständige, kreative politische Konstellation: die Neukonstellation des Verhältnisses von Religion und Kirche(n), jene von (katholischen) Priestern und Laien sowie von Religion(en) und Raum.

Zum einen: Religiöse Partizipation und religiöse Praktiken organisieren sich dramatisch abnehmend in den Kategorien von exklusiver Mitgliedschaft, lebenslanger Gefolgschaft und umfassender religiöser Biografiemacht, wie es klassisch gerade für die katholische Kirche galt. Religiöse Praktiken werden im Zuge der globalen Durchsetzung eines liberalen, kapitalistischen Gesellschaftssystems in die Freiheit des Einzelnen gelegt. An Stelle normativer Integration tritt damit situative, temporäre, erlebnis- und intensitätsorientierte Partizipation im Bereich des Religiösen und damit auch von Kirche(n). So wird auch die katholische Kirche von der Nutzerseite her von einem religiösen Herrschaftsverband zu einer religiösen Dienstleistungsorganisation umgebaut.

Zweitens: Bis vor kurzem stand zumindest normativ nie in Frage, dass Katholiken und Katholikinnen in ihrer privaten wie öffentlichen Lebensführung grundsätzlich unter klerikal-kirchlicher Richtlinienkompetenz standen. Damit ist es aber vorbei und zwar auch bei jenen, die weiterhin die Nähe zu kirchlichen Sozialformen halten. Spätestens seit dem Zusammenbruch des „katholischen Milieus“ in der zweiten Modernisierungswelle der Bundesrepublik Deutschland stehen nicht mehr die Biografien der Katholiken und der Katholikinnen unter dem Zustimmungsvorbehalt der Priester, sondern umgekehrt deren Autorität unter dem zudem nur reversibel und situativ gewährten Zustimmungsvorbehalt der Kirchenmitglieder.<sup>11</sup>

Drittens aber konstellierte sich auch das Verhältnis von Religion und Raum neu. Territorium und Religion entflechten sich und konstellieren sich gleichzeitig neu – das gilt weltweit und auch in Europa, wo beide Größen fast 300 Jahre nach dem Westfälischen Frieden geradezu hyperstabil verbunden waren: eine der Voraussetzungen für den politischen Katholizismus herkömmlicher Prägung. Wir erleben die zunehmende Delokalisierung des sozialen und damit auch des religiösen Lebens. Auch Religionen konstituieren sich zunehmend nicht mehr primär territorial, sondern kommunikativ-medial.

Es liegt daher nicht an der angeblich oder auch tatsächlich nach 1989 „protestantischeren“ Bundesrepublik, wenn der politische Katholizismus beinahe unsichtbar geworden ist: Er hat schlicht seine bisherige gesellschaftliche Aktionsbasis, den relativ homogenen religiösen Herrschaftsverband „katholische Kirche“, als dessen Vorfeld er sich verstand, verloren.

Damit hat er aber auch seine alte thematische Stringenz verloren. Wofür sollte der politische Katholizismus auch noch stehen? Auf seine klassischen Themen – Rechte der katholischen Kirche, Rechte der Familie, Option für eine sozial balancierte Marktwirtschaft jenseits von Sozialismus und Liberalismus – hat er entweder kein Monopol mehr, so bei der Sozialen Marktwirtschaft, die mittlerweile auch die Sozialdemokratie vertritt, oder es besteht kaum mehr politischer Handlungsbedarf, so bei den „Rechten der Kirche“, oder es gibt starke innerkatholische Divergenzen, so beim Familienbild und überhaupt bei allen Themen im Umfeld der aktuellen Neuordnung der Geschlechterverhältnisse in westlichen Gesellschaften.

## Wie leben im hegemonialen Kapitalismus?

Dies bedeutet natürlich nicht, dass man so etwas wie einen „politischen Katholizismus“ nicht bräuchte. Freilich: Einen irgendwie relevanten politischen Katholizismus wird es nur jenseits seiner früheren Grundunterscheidungen geben, denn diese sind konzeptionell wie realiter hinfällig geworden.

Diese Grundannahmen des deutschen politischen Katholizismus lagen in den – in sich nochmals integrierten – Unterscheidungen von Katholizismus und Kirche sowie Weltdienst (für Laien) und Heildienst (für Priester). Das II. Vatikanische Konzil hat exakt diese konzeptionellen Trennungen prinzipiell überwunden. Denn die Kirche des Konzils ist als das eine Volk Gottes aus geweihten und nicht-geweihten Gläubigen ein Sakrament des Heils in und für die Welt. Nur wenn es gelingt, auf dieser Basis neue, heute relevante Grundunterscheidungen kreativ werden zu lassen, wird der politische Katholizismus jene kreative Funktionslogik entwickeln, die ihn unter anderen Bedingungen so lange hat erfolgreich sein lassen.

Ein zukünftiger politischer Katholizismus wird nicht mehr in der kreativen Lösung seiner klassischen Differenzen bestehen können. Sie sind konzeptionell vom II. Vatikanum im mehrfachen Sinne des Wortes „aufgehoben“ worden und zudem in der sozialen Realität des religiösen und religionspolitischen Feldes heute bedeutungslos. Es sind heute andere Kontraste, für die ein politischer Katholizismus kreative Lösungen entwickeln müsste. Der neue und kontrastgenerierende Kontext des klassischen politischen Katholizismus war der moderne liberale Verfassungsstaat, der sich kirchlich-religiöser Dominanz entzog. Was entspricht dem heute? Am wahrscheinlichsten der globalisierte Kapitalismus mit seinen weitreichenden Auswirkungen auf ganz unterschiedliche menschliche Existenzfelder.

Spätestens seitdem der Kapitalismus sich praktisch alternativlos globalisiert hat und sich zudem aus dem im engeren Sinne ökonomischen Bereich entgrenzte und kulturell hegemonial zu werden beginnt, seitdem er also andere gesellschaftliche Subsysteme mit ihren je eigenen Codes zunehmend infiltriert, bahnt sich eine Art Rückabwicklung jener Differenzierungs- und Freiheitsgewinne an, die in den Säkularisierungsprozessen des 19. und 20. Jahrhunderts entstanden waren. Es droht die reale Möglichkeit, dass der moderne Freiheitsgewinn gegenüber der ehemals dominanten Religion nun durch eine Ökonomisierung praktisch aller Lebensbe-

reiche wieder zurückgenommen wird, der Kapitalismus also tatsächlich als Religion (Walter Benjamin) oder zumindest als funktionales Äquivalent von Religion wirksam wird, und das in ihrer vormodern totalitären Variante und ebenso subtil und zugleich brachial wie jene damals.

Dieser kulturell hegemoniale Kapitalismus ist in sich hoch ambivalent. Er verwirklicht menschliche Sehnsüchte, produziert aber auch schreiende Ungerechtigkeiten, er verflüssigt alte essentialistische Ordnungen, etwa im Verhältnis der Geschlechter, und liquidiert stratifizierte Gesellschaftsordnungen, aber er setzt nicht gleichzeitig neue gerechte, lebenssensible Ordnungen an ihre Stelle. Er löst die alten überschaubaren topographischen Ordnungen der Kulturen zugunsten tendenziell unüberschaubarer, flüssiger, situativer kommunikativer Netzwerke auf, aber er gibt keine Anleitung mit, wie damit zu leben sei. Die fundamentalistischen Reaktionen (fast) aller Religionen auf diese zunehmende kapitalistische Hegemonie markieren den einen Straßengraben der Reaktion der Religionen darauf, die kritiklose Affirmation des Kapitalismus, auf die Spitze getrieben in dessen eigenen Religionsprodukten, wie etwa Scientology, markiert den anderen.

Ein zukünftiger politischer Katholizismus hätte da einen dritten, kreativen, neuen Weg zu finden und dies weit jenseits des nationalen oder globalen sozialpolitischen Feldes, weit hinein in das, was man klassisch eher der kirchlichen Pastoral zugeordnet hat. Pastoral aber ist zweitvatikanisch neu bestimmt worden als die kreative Konfrontation von Evangelium und Existenz in Wort und Tat, im individuellen wie gesellschaftlichen Wertbereich.<sup>12</sup> Die Pastoralkonstitution des II. Vatikanums *Caudium et spes* lässt den politischen Wertbereich unter den Pastoralbegriff fallen, ein zukünftiger politischer Katholizismus könnte und müsste so auch in jene Felder hineinwirken, die früher der (damals rein klerikalen) Pastoral vorbehalten waren, und umgekehrt, durchaus in Nähe zur „Theologie der Befreiung“, sein eigenes politisches Wirken als genuin kirchliches Handeln begreifen. Es genügt daher auch nicht, auf noch so wichtige Prinzipien der katholischen Soziallehre wie Personalität, Solidarität und Subsidiarität sowie Gemeinwohlorientierung und (neuerdings) Nachhaltigkeit zu verweisen. Es geht in der Auseinandersetzung mit dem globalisierten und kulturell hegemonialen Kapitalismus zwar auch darum und somit etwa um die Weiterentwicklung der sozialen zur ökosozialen Marktwirtschaft.<sup>13</sup> Aber es geht eben um noch viel mehr, da viel mehr auf dem Spiel steht: Es geht um habitualisierte Wahrnehmungs- und Handlungsmuster, um Lebensziele und Mentalitäten, um Aufmerksamkeitsprioritäten und um die alltägliche „Lebenskunst“. Es geht um die politische Seite der Frage: Wie heute leben?

Ein solcher „neuer politischer Katholizismus“ wird sich aus Männern und Frauen aller politischen Parteien zusammenfinden, um brennende Themen und charismatische Personen herum, um sie aus der Inspiration des Evangeliums anzugehen und das auf den unterschiedlichsten Ebenen: lokal und sozialräumlich, national und gesellschaftlich, global und weltpolitisch. Er hätte das, was der kulturell hegemoniale Kapitalismus schafft, Politik und Lebensformen, Werte und Strukturen, Kommunikation und Identitäten zu prägen, auch zu schaffen, nicht in der Illusion, ihn zu „überwinden“, denn der Sieg des Kapitalismus ist auf absehbare

Zeit unübersteigbar, aber ihn auf allen, den personalen wie den unterschiedlichsten gesellschaftlichen und politischen Ebenen, relativierend und transformierend, ihn seiner schier unglaublichen versucherischen Macht entkleidend, die da behauptet, dass mit der Erfüllung unserer Sehnsüchte nach Wohlstand, Konsum und Schönheit das Leben schon gelebt wäre.

Solch ein neuer politischer Katholizismus dürfte dabei nicht kulturpessimistisch mit verflochtenen, vorkapitalistischen katholischen Retro-Utopien arbeiten, aber auch nicht mit nur mühsam verdeckter prokapitalistischer Affirmation des Bestehenden unter pseudo-christlicher Deckung, jenen beiden Versuchungen, denen die real existierende Christdemokratie immer mal wieder unterliegt.

Mit anderen Worten: Er hätte immer wieder und immer wieder einzubringen, was der Kern des christlichen Glaubens ist: die liebende Aufmerksamkeit auf alle und jeden, so wie sie sind: schwache, verletzte, erlösungsbedürftige, in Jesus Christus aber eben auch erlöste Kinder Gottes.

**01** Siehe zu diesen Vorgängen im Einzelnen K.-E. Lönne, Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1995. Einen instruktiven Überblick bietet D. Burkard, Die politische Dimension kirchlichen Handelns. Historische Zugänge, in: I. Dingel/C. Tietz (Hrsg.), Die politische Aufgabe von Religion. Perspektiven der drei monotheistischen Religionen, Göttingen 2011, 143–177.

**02** F.-X. Kaufmann, Kirchliche Institutionen und Gegenwartsgesellschaft, in: G. Alberigo/Y. Congar/H. J. Pottmeyer (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 65–72, hier 68.

**03** Zu ihrer Entstehung immer noch instruktiv H. Maier, Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie (Gesammelte Schriften Bd. 1), München 2006 (Erstauflage 1959).

**04** Vgl. hierzu: J. Isensee, Keine Freiheit für den Irrtum. Die Kritik der katholischen Kirche an den Menschenrechten als staatsphilosophisches Paradigma, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 104 (1987), 296–336.

**05** Vgl. dazu O. Blaschke (Hrsg.), Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein

zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.

**06** Vgl. U. Schmidt, Zentrum oder CDU. Politischer Katholizismus zwischen Tradition und Anpassung, Opladen 1987. Siehe auch als instruktive Detailaufnahme W. Damborg, „Radikal katholische Laien an die Front!“. Beobachtungen zur Idee und Wirkungsgeschichte der Katholischen Aktion, in: J. Köhler/D. van Melis (Hrsg.), Siegerin in Trümmern. Die Rolle der katholischen Kirche in der deutschen Nachkriegsgesellschaft, Stuttgart 1998, 142–160.

**07** L. Volk (Hrsg.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945. Teilband I: 1917–1934, Mainz 1975, LXII.

**08** Vgl. H. Stehkämper, Konrad Adenauer als Katholikentagspräsident 1922. Formen und Grenzen politischer Entscheidungsfreiheit im katholischen Raum, Mainz 1977.

**09** Zu den antidemokratischen katholischen Gesellschaftskonzepten siehe den Überblick bei: G. Besier, „Berufsständische Ordnung“ und autoritäre Diktaturen. Zur politischen Umsetzung einer „klassenfreien“ katholischen Gesellschaftsordnung, in den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts, in: ders./H. Lübke (Hrsg.), Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit, Göttingen 2005, 79–110. Ei-

nen guten Überblick über die einschlägigen Ambivalenzen innerhalb der katholischen Kirche bietet W. Loth, Katholizismus, Pluralismus und die moderne Demokratie, in: K. Gabriel/C. Spieß/K. Winkler (Hrsg.), Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven, Paderborn u. a. 2012, 81–99.

**10** Siehe dazu T. Sauer (Hrsg.), Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik, Stuttgart 2000.

**11** Siehe dazu R. Bucher, ... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg 2012.

**12** Zum neuen Pastoralbegriff des Konzils siehe R. Bucher, Nur ein Pastoralkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Herder-Korrespondenz Spezial „Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum“, Freiburg/Br. 2012, 9–13; grundlegend: E. Klinger, Armut – eine Herausforderung Gottes, Zürich – Einsiedeln – Köln 1990, 96–134.

**13** Vgl. dazu etwa das engagierte Plädoyer von Heiner Geißler, Ethische Grundlagen einer Wirtschaft im Wandel, in: Diakonia 43 (2012), 267–271.

# Hermann Weber

## Dienst am geistigen Gemeinwohl

### Katholische Intellektuelle im globalen 21. Jahrhundert

„Doch gleich einem sich manchmal drehenden Kaleidoskop stellt die Gesellschaft nach und nach die Elemente, die man für unbeweglich hielt, in anderer Weise zusammen, so dass sich ein verschiedenes Bild ergibt. [...] Solche neuen Konstellationen im Kaleidoskop kommen durch etwas zustande, was ein Philosoph als einen Wandel der Kriterien bezeichnen würde. Die Dreyfus-Affäre führte [...] einen derartigen neuen Wandel herauf, und das Kaleidoskop wirbelte noch einmal seine kleinen bunten Rauten durcheinander. Alles, was jüdisch war, kam nach unten zu liegen, sei es selbst die vornehme Dame, und obskure Nationalisten nahmen ihren Platz oben ein.“<sup>1</sup>

Frankreich 1898, inmitten der Dreyfus-Affäre: Es ist diese scheinbar zwingende Verschiebung der „Kriterien“ und Werte, der Denk- und Machtlogik, den darin Gefangenen kaum merklich, aus der der Begriff des „Intellektuellen“ geboren wird, für diejenigen stehend, die sich im „Manifeste des intellectuels“ dem obskuren Nationalismus und seinem antisemitischen Sündenbockkonstrukt aufklärend entgegenstellen, Wissenschaftler und Schriftsteller, darunter auch Marcel Proust. Zu Beginn des 21. Jhs. wirbelt das Kaleidoskop des Wandels noch ungleich schneller. Die ganze Welt in der Vielfalt ihrer Perspektiven scheint uns dabei stets (medial) präsent zu sein. Gedeihen in diesem Wirbel noch Intellektuelle? Braucht es den Begriff noch? Könnte ihm ein Bindestrich zur „Katholizität“ (als Form der Globalität) sogar ein ungeahntes Timbre geben? Die folgende Skizze kann keine fertigen Antworten liefern, aber vielleicht die Fragen aufdecken helfen.

#### **„Intellektuelle“: Streiflichter auf einen wandelbaren Begriff**

Die Geschichte und Wandlung der begrifflichen Fassung und des (politischen) Gebrauchs der Wortschöpfung „Intellektuelle“ sind zu vielgestaltig, um sie hier referieren zu können.<sup>2</sup> Sie bewegen sich in der Schnittfläche von soziologischer „Posi-

tionierung“ (Eliteforschung), Kampf der Weltanschauungen (sofern in der Bilderflut noch „Anschauungen“ zu fixieren sind; Ideologietheorie) und Innovationsforschung (technisch-ökonomisch heute auch gern „change management“), um nur die wichtigsten betroffenen Wissenschaftsbereiche zu nennen. Dennoch zumindest Schlaglichter auf einige Stationen des geschichtlichen Wegs:

Als Klassiker der älteren Wissenssoziologie schreibt Karl Mannheim der „sozial freischwebenden Intelligenz“ 1929 in seinem Werk „Ideologie und Utopie“ – inmitten der Zerrissenheit der Weimarer Republik – die Verantwortung für so etwas wie das geistige Gemeinwohl zu.<sup>3</sup> Durch Bildung einer zwingenden Klassengebundenheit sozial wie geistig enthoben, sollten sie einen vermittelnden Dienst – das Ganze im Auge behaltend – leisten: Freiheitsanspruch und -zumutung, die auch für heute gültig bleiben. In den Jahrzehnten und Frontstellungen des Kalten Krieges gerät „Intellektuelle“ von Seiten „bürgerlicher“ Soziologie und Philosophie dagegen zumeist zu einer Negativkategorie, einem (marxistisch orientierten) „Prinzip Hoffnung“ (Ernst Bloch) statt dem „Prinzip Verantwortung“ (Hans Jonas) verschrieben. Raymond Aron sieht sie 1955 in seinem Werk „L’Opium des Intellectuels“ im Nebel der marxistischen Ersatzreligion, die er an ihnen bis hin zur „Unfehlbarkeit“ durchmetaphorisiert. Realitätsfern sind sie Revolution und Universalismus zugeneigt, im deutschen Jargon „vaterlandslos“ (weil brot- und letztlich machtlos?). Im Deutschland der 1970er Jahre artikuliert sich dann durchaus auch in der Theorie eine Angst vor der Meinungsmacht dieser wenig „funktionalen“ Geisteselite, symptomatisch in Helmut Schelskys Buch „Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen“ (1975).

Aron richtet seinen analytischen Blick kontextualisierend bereits auf das, was dann bald „Dritte Welt“ heißen wird (China und Myanmar, die er nennt, wären gerade heute wieder äußerst spannende Felder für eine Intellektuellenforschung in Transformationsprozessen). Dabei wird – über eine deutsch-französische Debatte hinaus – schnell deutlich, wie kontextabhängig eine Begriffsbildung zu Intellektuellen letztlich ist – und trotz Globalisierung wohl bleiben wird –, abhängig zunächst von Zahl, Qualität und (soziologischer) Positionierung der Hochschulabsolventen (eines Landes). Bezieht man sich etwa auf Lateinamerika (vor 1989), dann kann die Kategorie je nach Entwicklungsstand im weiten Begriff alle Hochschulabsolventen – und damit die dadurch rekrutierten Funktionseliten –, im engsten Begriff die großen Literaten des „Boom“ bezeichnen, jene „Arielisten“ (nach Shakespeares Luftgeist), die dann oft doch in politisch-diplomatische Funktionen eingebunden wurden.<sup>4</sup>

Wie auch in anderen Kontinenten, pluralisiert sich nach dem Symboldatum 1989 in Lateinamerika das intellektuelle Feld; die ideologische Spannung lässt nach, die vornehmlich „linke“ Orientierung an „Dependenz“ und folglich „Befreiung“ verliert an Dominanz. Solch weltanschauliches Tauwetter, verbunden mit einem seit den 1980er Jahren tonangebenden postmodernen Denken (im Horizont eines letztlich von Nietzsche inspirierten Perspektivismus), sollte nun für eine Lebensform geistiger Freiheit („freischwebend“ laut Mannheim) fruchtbarer Nährboden sein. Tritt

-----  
**Dr. theol. Hermann**

**Weber** (weber@kaad.de), geb. 1958 in Hildesheim, Generalsekretär des Katholischen Akademischen Ausländer-Dienstes (KAAD) in Bonn, Anschrift: KAAD, Hausdorffstraße 151, D-53129 Bonn. Veröffentlichung u. a.: (Hrsg.), Globale Mächte und Gewalten – Wer steuert die Welt? Die Verantwortung der Weltreligionen, Ostfildern 2011.

allerdings an die Stelle der ideologischen und utopischen Spannkraft großer Entwürfe eine letztlich beliebige (indifferente) Pluralität, so könnte diese Überdosis „Freiheit“ es geradezu verunmöglichen, aufklärend und vermittelnd an so etwas wie geistigem Gemeinwohl zu arbeiten. Im Zuge einer seit den 1990er Jahren beschleunigten Globalisierung ist zudem eine durchdringende Ökonomisierung auch der Bereiche Kultur und Wissenschaft zu konstatieren. Geistesarbeiter und Kulturschaffende sind gehalten, schnell und medienwirksam zu agieren, sich im Wettbewerb gut zu präsentieren. Ein Kampf um die „hellsten Köpfe“ wird wegen oder trotz der wirtschaftlichen Globalisierung gerade von Nationalökonomien gegeneinander geführt. Werden mit diesen „hellsten Köpfen“ etwa die Intellektuellen des 21. Jahrhunderts gesucht? Vermutlich gerade nicht ...

Sollten Intellektuelle – bei nachgewiesener „Dysfunktionalität“ – etwa in das Transformationspanorama unserer Zeit nicht mehr „passen“? Meine These ist hingegen, dass eine dialektische Widerständigkeit gerade die Stärke des Begriffs und seiner Repräsentanten ausmacht. Als Test: Ersetzen wir „Intellektuelle“ einmal durch „Change Agents“. Der Begriff hat sich im letzten Jahrzehnt stark in Entwicklungs- und Transformationstheorien und -politiken durchgesetzt. Ein hochrangiger Beraterstab der Bundesregierung stellt ihn in den Mittelpunkt eines Masterplans für (ökologisch) nachhaltige globale Transformation.<sup>5</sup> Change Agents sind gewissermaßen die Spezialisten zur Identifikation von Alternativen, Katalysatoren von Innovation. Dies und ihre häufige Outsider-Position lässt an Intellektuellenhabitus und -wirkungskreis denken. Sieht man indes, wie die verschiedenen Typen von Change Agents einem wirtschaftlich-politischen Innovations- oder Produktionszyklus zugeordnet werden, so offenbart sich darin doch eher eine „Unternehmenslogik“, der wir den Intellektuellenbegriff gerade zu entziehen versuchen.

## Katholische Intellektualität: „Eigensinn und Bindung“

Katholische Intellektualität ist „als erworbener Habitus zu charakterisieren, welcher einerseits von katholischen Traditionen des Glaubens, Wissens, Handelns und Streitens geprägt ist, andererseits über wissenschaftliche oder künstlerische Kompetenzen verfügt, um beides aufeinander zu beziehen und in Hinblick auf konkrete Probleme zu aktualisieren.“<sup>6</sup> Diese (m. W. einzige prononcierte) Begriffsbestimmung einer Grundhaltung „katholische Intellektualität“ stammt von Franz-Xaver Kaufmann. Sie ist weitgefasst, denkt das Katholische von vornherein im Plural, spielt auf eine Symbiose von Glaube und Vernunft sowie auf eine Praxisorientierung bzw. öffentliche oder politische Dimension („konkrete Probleme“) an. Der katholische Intellektuelle wäre damit im Vollbegriff sowohl homo doctus/eruditus wie homo habilis/publicus. Eine eindeutige Zuordnung *entweder* zur Wissenschaft *oder* zur Kunst lässt sich allerdings angesichts der Beispiele aus dem 20. Jahrhundert (s. u.) kaum halten.

Drei Jahre vor Kaufmann hatte Rainer Bucher den „Versuch“ unternommen, katholische Intellektualität als „Suche nach der neuen Perspektive“, als „Neugierde

auf den anderen Blick“ in einer – nicht nur – ‚ästhetischen‘ Multiperspektivität zu verstehen.<sup>7</sup> Leitend sind für ihn dabei die Stichworte „Komplexität“ (erfahren in der katholischen Lehr- und Glaubensstradition), „Aufmerksamkeit“ (auch als Solidarität) und „Selbstrelativierung“. „Kurzer Versuch über katholische Intellektuelle“ betitelt Hans-Rüdiger Schwab seine Einführung in eine in dieser Form erstmalige Porträtsammlung deutscher katholischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts.<sup>8</sup> Anstatt Definitionen der Spezies „(katholischer) Intellektueller“ zu versuchen, bei denen er zumeist eine subjektive Komponente („Vorliebe“) im Spiel sieht, fokussiert er das Spektrum der Porträts (zwischen aufklärerischen oder postmodernen Varianten) um die Begriffe „Eigensinn“ und „Bindung“, wobei Eigensinn das übergeordnete ‚genus‘ der Intellektuellen im traditionellen Verständnis als Vertreter der Geistesfreiheit einfängt, Bindung die katholische ‚differentia specifica‘ einer durchaus bisweilen auch ambivalenten und leidvollen Verwurzelung in der katholischen Kirche.

## Phänotypologie katholischer Intellektueller

Schwabs verdienstvoller Porträtband grenzt das Spektrum auf das vergangene Jahrhundert und den deutschsprachigen Raum ein. Bedenkenswert, dass es sich nur um katholische Laien handelt. Eine vergleichbare Sammlung für Priester (und wohl auch Ordensleute) wird als Projekt angekündigt: Dies wäre zweifellos eine spannende Aufgabe, da der Begriffspol „Bindung“ für zeitgenössische Priester-Intellektuelle – als Teil einer Hierarchie und Funktionselite – besondere biographische Herausforderungen für eine Synthese stellt. Versucht man die 39 Porträtieren nach primären ‚Tätigkeitssparten‘ zu gliedern – bei fast allen wären auch Doppel- oder Mehrfachzuordnungen möglich –, dann fallen 15 unter die Kategorie Schriftsteller, acht unter Philosophen, sieben unter Publizisten/Journalisten, fünf unter Wissenschaftler (wobei Naturwissenschaftler fehlen). Mit Georg Meistermann ist nur ein bildender Künstler dabei. Lediglich Hans Maier (Kultusminister) und Ernst-Wolfgang Böckenförde (Verfassungsrichter) möchte man im engeren Sinne unter die politischen Funktionsträger rechnen; Rupert Neudeck (Aktivist?) ist noch einmal eine Kategorie für sich. Zum Spektrum gehören nur (oder immerhin?) acht Frauen.

Dass die Auswahl in einigen Punkten bestreitbar ist und nicht enzyklopädisch gemeint sein kann, ist natürlich auch dem Herausgeber bewusst. Bemerkenswert erscheint indes im Blick auf eine Vorzeichnung des Raumes für katholische Intellektualität im beginnenden 21. Jahrhundert, dass im zeitlichen Rahmen des vergangenen zwei zentrale Aspekte noch kaum ins Licht rücken bzw. für die Darstellung konstitutiv werden, die ich verkürzt Virtualität und Globalität (ekkesiologisch: Weltkirche) nennen möchte. Die intensivierte Stufe der Mediatisierung von Gesellschaft und Wirklichkeitsbezug, die die „social media“ (Web 2.0) und daraus abgeleitet das „social networking“ heraufgeführt haben, spielt für die Porträtieren offenbar noch keine Rolle. Die Auseinandersetzung mit der „Globalisierung“ findet sich natürlich beim Blick auf das wissenschaftliche, literarisch-pub-

lizistische bzw. politisch orientierte Werk einzelner katholischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts bereits (so z. B. F.-X. Kaufmann, C. Amery, A. Stadler, R. Neu-deck). Als Problemkonstante auch für katholische Intellektualität wird sie allerdings noch nicht spruchreif.

Dies erstaunt noch mehr beim Stichwort „Weltkirche“. Sieht man Rom als Zentrum oder gar Herz dieser katholischen Weltkirche, so ist dazu für einige der Porträtierten ein enger biographischer Bezug gegeben (vor allem K. Muth, G. von le Fort, W. Bergengruen, L. Rinser, A. Stadler). Eine häufige Problemkonstante ist zudem die nostalgische, kritische und/oder utopische Auseinandersetzung mit „Katholizität“ als intendiert allumfassend und weltverbindend, auch wenn bei den Beispielen im Sammelband (rückwärtsgewandt) eine eurozentrische Einheitsgestalt („Christliches Abendland“) de- oder rekonstruiert wird (vor dem historischen Hintergrund von Reichstheologien und „Sacrum Imperium“; so bei Muth, Bernhart, Dempf, Bergengruen, Dirks, Sturm, Heer, vor allem aber R. Schneider). Was nicht bedeuten soll, dass weltkirchliche Erfahrung im Horizont des II. Vaticanums nicht zur Lebens- und Gedankenwelt einiger der Porträtierten gehört. Sie ist allerdings als Konstituens katholischer Intellektualität für das 21. Jahrhundert noch herauszuarbeiten.

## Ausblick: Wahrheitssuche und weltkirchliche Weite

Noch einmal zurück in den „Wirbel“ der Dreyfus-Affäre: Wenn in jener Geburtsstunde des Intellektuellen-Begriffs dieser für den aufklärenden Einspruch gegen Denk- und Diskurstabus, gegen die Hysterie einer ganzen Gesellschaft steht, so erscheint als größte Herausforderung für seine Verkörperungen im beginnenden 21. Jahrhundert, dem massiv beschleunigten Wechsel „herrschender“ Diskurse medialer Durchschlagskraft (mit ihren heimlich implizierten Denkverboten) widerstehen zu können, vor allem in den hochgradig mediatisierten westlichen Gesellschaften und Demokratien. Es ist sicher nicht Ausdruck ewig-gestriger Kulturkritik – die sich allerdings bei jedem neuen Medium zu wiederholen scheint, von den „Leiden der Einbildungskraft“ im Gefolge romantischer Büchersucht bis zum „geisttötenden“ Fernsehen –, wenn man mit den Möglichkeiten des Internets und besonders des Web 2.0 noch einmal eine qualitativ neue Rahmensituation für einen widerständigen intellektuellen „Eigensinn“ konstatiert, der versucht, „sich“ in einem beschleunigten Wechsel von technologischen Generationen, fluiden User-„gemeinschaften“, „Informationskaskaden“ und spielerischen Identitätswechseln – in digitaler Kompetenz und Askese zugleich – durchzuhalten. Mediensoziologen wagen noch keine Prognosen, ob der in den jüngeren Generationen einschlägige Gebrauch der „social media“ – alle Generationen durchdringend – kontinuierlich wachsen wird. Cyberutopisten und „Infotopisten“<sup>9</sup> sind zudem mittlerweile verhaltener (als in den 1990er Jahren), was die durch neue mediale Möglichkeiten der Transparenz und partizipativen Interaktion – die eine „invisible hand“ regelt? – zu bewirkenden Problemlösungen und individuellen wie kollektiven Glückszustände angeht. Inmitten dieser Ontologie der Virtualität, der

Fiktion und Simulation die Frage nach „Wahrheit“ zu stellen, erscheint dennoch wie ein Tabubruch.<sup>10</sup> Anwälte der Wahrheitssuche zu sein in einer durch mediale Möglichkeiten wie in einer Spiegelgalerie vervielfältigten Pluralität der Lebensewürfe und Weltperspektiven (statt „Weltanschauungen“), wäre sicher eine ernste Last für Intellektuelle unserer Zeiten. Die dazu erforderliche Geistesfreiheit ist wohl – scheinbar paradox – ohne eine „Bindung“ nicht durchzuhalten.

Eine solche Bindung ist in der katholischen Kirche von weltkirchlicher Weite nicht zu trennen, zumal nach dem II. Vaticanum und in Zeiten immer dichter globaler Vernetzung. Damit ist aber keine vage schweifende „Multiperspektivität“ gemeint. Wie sich die katholische Kirche in „Lumen Gentium“ bzw. in dessen nachkonziliarer Deutung als „Communio“ in und aus Teilkirchen versteht – und sich daraus für ökumenische und interreligiöse Beziehungen aufschließt –, so vollzieht sich Bindung immer „glokal“, „katholisch“ im griechischen Wortsinn, in und aus der Teilgemeinschaft das Ganze (*holon*) verwirklichend, weil sich ihm immer neu öffnend. Die – medial und real präsente – unübersichtliche Vielfalt der Menschenwelt in dieser kirchlichen Rückbindung als „Heimat“ biographisch erfahren zu können, wäre dann für katholische Intellektualität so etwas wie ein Wettbewerbsvorteil in den Auseinandersetzungen um das geistige Gemeinwohl einer Gesellschaft bzw. der entstehenden Weltgesellschaft.

In Parenthese: Der im vergangenen Jahrzehnt mit katholischer Intellektualität in Deutschland häufig assoziierte „Feuilletonkatholizismus“ dürfte in unserem Verständnis eher auf einer stark selektiven – ästhetisch motivierten – „Bindung“ beruhen und letztlich – wie vieles an der „Rückkehr des Religiösen“ in unserer Gesellschaft – als Oberflächenphänomen im Kontext fortschreitender Säkularisierung zu interpretieren sein.<sup>11</sup> Dass die katholische Kirche nach einem eher ‚introvertierten‘ Intellektuellen auf dem Papstthron nun „vom Ende der Welt“ her offenbar zu einer vertieften „Internationalisierung“ aus dem Geist des letzten Konzils ansetzt, ist für die geistige Freiheit, die intellektuelles Leben in ihr und von ihr ausstrahlend braucht, hoffentlich ein positives Vorzeichen.

**01** M. Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, Frankfurt/M. 2004, 130f.; vgl. auch 812f.

**02** Eine hilfreiche Kurzorientierung für den deutschen Kontext gibt Gerhard Sauder in seinem Beitrag zu Heinrich Böll im Band: H.-R. Schwab (Hrsg.), *Eigensinn und Bindung. Katholische deutsche Intellektuelle im 20. Jahrhundert*, 39 Porträts, Kevelaer 2009, hier 523–526. Dieser Band insgesamt ist eine Hauptquelle für unsere Überlegungen.

**03** Vgl. in der Ausgabe Frankfurt/M. 1969, bes. 135–141.

**04** Vgl. N. Werz, *Akademische Eliten – Zum Beispiel in Lateinamerika*, in: H. Weber (Hrsg.), *Zwischen Macht und Dienst: Eliten in Gesellschaft und Kirche heute*, Bonn 2001, 34–51.

**05** Vgl. German Advisory Council on Global Change (WBGU), *Flagship Report „World in Transition – A Social Contract for Sustainability“*, Berlin 2011, insbes. 391 (Definition) und 244 (Typologie).

**06** F.-X. Kaufmann, *Den Schutt der Geistfeindschaft wegräumen. Brachliegende Felder katholischer Intellektualität*, in: *Fuge. Journal*

für Religion & Moderne (Bd. 2), Paderborn 2008, 7–24, hier 21.

**07** Vgl. R. Bucher, *Katholische Intellektualität. Ein Versuch*, in: *Wort und Antwort* 46 (2005), 158–164, hier 159.

**08** Vgl. H.-R. Schwab, a. a. O., 11–26.

**09** Vgl. C. R. Sunstein, *Infotopia. Wie viele Köpfe Wissen produzieren*, Frankfurt/M. 2009.

**10** Vgl. K. Müller, *Web und Wahrheit*, in: *Wort und Antwort* 50 (2009), 109–113.

**11** Vgl. C. Stockinger, *Feuilletonkatholizismus. Ein Nachruf*, in: *Stimmen der Zeit* 137 (2012), 551–559; exemplifiziert an Martin Mosebach.

# Burkhard Conrad

## Politik – das Sakrament der Welt im Zeitalter der Demokratie

„Politik ist: Kampf.“<sup>1</sup> Der Satz von Max Weber stößt bei vielen Leserinnen und Lesern<sup>2</sup> auf spontane innere Ablehnung. Er scheint das auszudrücken, was man an der Politik immer schon verachtet hat: ihre Streitlust, ihren Hang zum Antagonismus, ihre Machtspiele. Dabei steht außer Frage, dass Max Webers Aussage nicht eine Forderung im emphatischen Sinne der politisch-theologischen Rhetorik Carl Schmitts ist. Für diesen hat die Politik Kampf zu sein, wie er es in *Der Begriff des Politischen* formuliert. Dort spricht er von der „reale[n] Möglichkeit des Kampfes, die immer vorhanden sein muß, damit von Politik gesprochen werden kann“<sup>3</sup>. Max Webers Intention ist gegenläufig. Ihm geht es nicht um ein normatives Sollen, sondern um eine Beschreibung des politischen Handelns, wie er es in seiner Lebenszeit als einen wesentlichen Charakterzug der Politik erfahren hat. Sein Satz ist das idealtypische Kondensat einer durchaus realen Erfahrungswelt.

### Politik als Handlungsbegriff

Dabei liegt schon eine wichtige Einsicht des Weberschen Ausspruchs einfach darin, dass „Politik“ (wie letztlich auch „Wirtschaft“, „Kultur“, „Kirche“) ein Handlungsbegriff ist.<sup>4</sup> Denn wer kämpft, der handelt. Politik kann zwar auch als ein besonderes Kommunikationssystem im Luhmannschen Sinne beschrieben werden. Dies sollte aber nicht die dahinter liegende Wirklichkeit verbergen, dass auch diese Systeme durch Handlungen aufrecht erhalten werden, und seien es auch vorwiegend verbale Interventionen, also Sprechhandlungen. Politik kann auch als eine Aufgabe aller Glieder der Gesellschaft im Sinne des Gemeinwohls verstanden werden. Doch auch in diesem Fall sollte nicht verkannt werden, dass ein Gemeinwohl nicht ohne die Handlungen unzähliger Menschen erreicht werden kann, deren Gemeinwohlvorstellungen in vielen Fällen miteinander konkurrieren werden. Die Einsicht, dass es sich bei „Politik“ um einen Handlungsbegriff handelt, führt zu der fast schon banalen Schlussfolgerung, dass Politik nicht ohne Menschen möglich ist, die sich politisch engagieren. Politik ist dort, wo politisch gehandelt

wird, wo „menschlich echtes Handeln“<sup>5</sup> vorliegt. Dies tun die Vielen als „Gelegenheitspolitiker“<sup>6</sup>, einige tun es aber auch als Berufspolitiker. Die Vielen sollten dabei die Möglichkeiten nicht gering schätzen, die ihnen in Demokratien das aktive und passive Wahlrecht bieten. Gleichzeitig sollten sie jene Frauen und Männer nicht verachten, die aus der Politik einen Beruf machen und sich damit dem Verdacht aussetzen, sie zögen einem bürgerlichen Beruf öffentliche Streitlust, Antagonismus und Machtspiele vor.

## Weltliche Lobreden auf Politiker

Zuerst gilt es also, eine durch und durch weltliche Wertschätzung des politischen Handelns zuzulassen. Diesem Anliegen widmet sich unter anderem der finnische Politikwissenschaftler Kari Palonen. Im Gefolge von Max Weber und dessen Schrift „Politik als Beruf“ aus dem Jahr 1919 – Palonen nennt die Schrift „eine Lobrede für Politiker“<sup>7</sup> – startet Palonen anhand von Quellen aus den letzten 150 Jahren den Versuch einer Rehabilitation der Politiker und ihres Berufs im Zeitalter der Demokratie. Dabei rühmt er an den Politikern all das, was andere Menschen für gewöhnlich abstößt.<sup>8</sup> Hierzu zählt der gezielte Gebrauch von rhetorischen Überredungskünsten im parlamentarischen Betrieb<sup>9</sup>, die Flüchtigkeit der Chancen und Möglichkeiten im Verlauf des politischen Alltags<sup>10</sup>, die lebensweltliche Distanz zwischen dem Alltag eines Politikers und jenem eines normalen Bürgers.<sup>11</sup>

Viele würden diese Punkte zu einer Politikerschelte verleiten. Palonen hingegen besteht darauf, die „Eigenart der Politikertätigkeit“<sup>12</sup> anzuerkennen und wertzuschätzen. Politisches Handeln umfasst nicht nur die großen, zeichenhaften Momente, die später in die Weltgeschichte eingehen. Es umfasst auch den kräftezehrenden, oftmals unsichtbaren politischen Arbeitsalltag. Palonen kommt zu der Feststellung: „Vor allem die Tätigkeit in Ausschüssen und anderen parlamentarischen Gremien außerhalb des Plenarsaals wird von politischen Laien regelmäßig unterbewertet oder bleibt gänzlich unbeachtet.“<sup>13</sup> Max Weber umschrieb diesen Alltag mit bekannten Worten: „Politik bedeutet ein starkes langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß zugleich.“<sup>14</sup> Nur in seltenen Fällen wird diese Beständigkeit und Beharrlichkeit aber öffentlich belobigt. Kari Palonen betont ebenfalls, dass sich politisches Handeln gerade dadurch

auszeichnet, dass Politiker mit den ihnen gegebenen Chancen und Möglichkeiten kreativ umzugehen wissen. In der Lesart Palonens sind Politiker nicht dafür da, einen mutmaßlichen Volkswillen eins zu eins Wirklichkeit werden zu lassen. Ihr erstes Ziel ist es auch nicht, ein Wahlprogramm oder eine Koalitionsvereinbarung minutiös umzusetzen. Vielmehr müssen sie das Regelhafte des beruflichen Alltags mit spontanen Ideen und Eingebungen verbinden können. Die Tätigkeit der Politiker wechselt somit „zwischen Routine und Kreativität“<sup>15</sup> oder, wie es Hannah Arendt vielleicht ausdrücken würde, zwischen Alltag und „Wunder“. Als „leidenschaftliche Hingabe ist [diese Tätigkeit] auf die Veränderung der Welt hin orientiert“<sup>16</sup>, so Palonen. Politiker geben sich also nicht damit

-----  
**Dr. phil. Burkhard Conrad OPL**, (conradbu@gmx.de) geb. 1974 in Lauffen/Neckar, Referent im Erzbistum Hamburg. Anschrift: Fritz-Rönneburg-Ring 19, D-21423 Winsen/Luhe. Veröffentlichung u. a.: ideengeschichtlicher Blog „Rotsinn“: www.rotsinn.wordpress.com.

zufrieden zu verwalten. Das ist Aufgabe der Bürokratie, welche von der Politik kontrolliert wird. Politiker tun mehr: Sie verändern, gestalten, formen. Dabei ist die Richtung dieses Veränderungswillens abhängig von der jeweils handlungsleitenden Weltanschauung. Die Überzeugung, etwas schaffen zu können und einen Beitrag leisten zu können, lässt Politiker letztlich auch darüber hinwegsehen, dass ihre Tätigkeit in der Öffentlichkeit meist mit wenig Wohlwollen begleitet wird.<sup>17</sup>

## Theologische Wertschätzung des politischen Handelns

Während Max Weber in seiner Wertschätzung des politischen Handelns noch ein gewisses Vertrauen in ein transzendentes Sinnfundament erkennen lässt<sup>18</sup>, verweigert sich Kari Palonen jeglichen Sinnüberschusses bzw. kritisiert Weber in diesem Zusammenhang wegen dessen „konventionellem Politikverständnis“<sup>19</sup>. Palonen lobt die Politik hingegen für das, was sie aus rein weltlicher (und aus seiner, d. h. Palonens) Sicht ist: das Engagement unzähliger Frauen und Männer zur fortwährenden Veränderung der Welt.

Der US-amerikanische Theologe Charles Mathewes dreht den Spieß um. Er lobt die Politik für das, was sie aus theologischer Sicht ist. Vor dem Hintergrund einer Relektüre ausgewählter Werke von Augustinus formuliert er eine Theologie des öffentlichen Lebens aus.<sup>20</sup> Das Problem, das Mathewes umtreibt, ist die von manchen theologischen bzw. kirchlichen Stimmen propagierte Position, politisches Engagement ließe sich theologisch nicht wirklich rechtfertigen und der Einsatz als aktiver Bürger und Politiker sei daher eine rein persönliche Entscheidung. Dagegen argumentiert Mathewes: „Es wäre besser, würden sich die Kirchen direkt in die Gespräche einbringen, die das öffentliche Leben ausmachen. Sie sollten mittels gesättigter theologischer Begriffe der ganzen Gesellschaft eine umfassende Vision aufzeigen. Auf diese Weise würden sie eine Begründung für die Sinnhaftigkeit der Politik vorlegen, die das Engagement ihrer Kirchgänger im öffentlichen Leben als theologische, und nicht bloß als bürgerschaftliche Aufgabe unterstützt.“<sup>21</sup> Und in noch dringlicheren Worten schreibt er: „Wir benötigen eine Theologie des öffentlichen Engagements, eine Theologie der Staatsbürgerschaft – die Vision einer Verbindung zwischen christlichem, innerweltlichem Engagement und dem himmlischen Königreich.“<sup>22</sup>

Mitglieder der christlichen Kirchen – und genau diese spricht Mathewes im engeren Sinne an – müssen so bescheiden nicht sein, sondern können ihre Tätigkeit in der Öffentlichkeit als ein aus dem Selbstverständnis des Glaubens heraus geborenes Handeln verstehen. Wer sich politisch engagiert – als Gelegenheits- oder auch als Berufspolitiker –, sollte dieses Engagement nicht als eine rein weltliche Sache betrachten, sondern hat das Recht, es von einer spirituellen Motivation getragen zu wissen. Die Verbundenheit, die wir mit den Fragen der Welt zeigen, hat etwas mit der Verbundenheit zu tun, die wir gegenüber dem Transzendenten verspüren: „Unsere Liebe für die Welt ist außerweltlichen Ursprungs.“<sup>23</sup>

Welt und Politik sind auf besondere Weise miteinander verknüpft. Ohne andere Handlungsbereiche des Menschen wie Wirtschaft und Kultur herabzuwürdigen,

kann man von der Politik behaupten: Sie ist *die* Ausdrucksform der Welt. In ihr gibt sich die Welt oder ein weltlicher Herrschaftsbereich (im Englischen: „polity“) als das zu erkennen, was sie ihrem Selbst- und Fremdverständnis nach ist. Politik ist also die Selbstmitteilung der Welt an sich selbst bzw. an die vielen Menschen, die diese Welt mit ihrem Handeln gestalterisch schaffen und erhalten.

Von Augustinus her kommend weiß Mathewes aber auch um die Sündhaftigkeit und damit auch die Vorläufigkeit allen weltlichen Engagements. Er plädiert nicht für ein weltliches Reich Gottes auf Erden, wie es die „politischen Religionen“ (Eric Voegelin) im 20. Jahrhundert desaströs zu verwirklichen suchten. Zwischen dem weltlichen, politischen Engagement der Gläubigen und der Vollendung dieses Einsatzes steht der eschatologische Vorbehalt des christlichen Glaubens. Politik ist nicht selbst die Vollendung. Sie kann in ihrer unabgeschlossenen, zeichenhaften Art und Weise hinweisen auf den – theologisch gesehenen – letzten Sinn allen weltlichen Engagements. „Politisches Leben soll beunruhigend, nicht beruhigend, verstörend, nicht beschwichtigend, eine Pilgerschaft, keine Heimstätte sein.“<sup>24</sup> Politik wird also nie selbst für vollendete, perfekte Zustände sorgen können. Sie kann jedoch Zeichen setzen, die von einem zukünftigen Heil Zeugnis ablegen.

## Politik – Sakrament der Welt

Selbstmitteilung, Zeichen: Begrifflichkeiten wie diese sind verräterisch. Sie lassen nämlich erkennen, dass politisches Handeln aus der hier präsentierten theologischen Sicht nicht als ein beliebiger weltlicher Kommunikations- oder Aktionsbereich zu verstehen ist. Es steht vielmehr in einem besonderen Verhältnis zu unserem Wirklichkeits- und Wahrheitsverständnis. Es drückt nicht nur zeichenhaft aus, wie wir die Wirklichkeit unserer Welt sehen. In unserem politischen Handeln materialisiert sich das Sinn- und Wahrheitsverständnis, das unserem Tun und Denken vorangeht. Wir treiben Politik gemäß den Wirklichkeits- und Wahrheitsbildern, die wir mit uns tragen. Politik ist also „einer jener Bereiche des Lebens, in dem unsere Entscheidungen zeigen, wer wir sind“<sup>25</sup>. Politik teilt mit, offenbart, bezeichnet und kommt daher in Besitz einer sakramentalen Qualität. Politik ist eine Schöpfung besonderer Art: „Gott nutzt geschaffene Dinge, um etwas jenseits wörtlichen Bedeutung der Dinge kundzutun. Das sagt etwas über die Sakramentalität der erschaffenen Wirklichkeit als solcher aus.“<sup>26</sup>

Politik als sakramentales Handeln zu bezeichnen ist gewagt. Denn dies würde ja heißen, dass politisches Handeln ein sichtbares und wirkmächtiges Zeichen einer unsichtbaren und noch ausstehenden Heilswirklichkeit ist; dass es den offenbarenden Charakter einer Theophanie, einer Gottesbegegnung besitzt; und dass es ein Vorgeschmack auf das „Gastmahl des ewigen Lebens“ ist. Dabei verbindet man Politik, wie eingangs vermerkt, mit ganz und gar nicht erbaulichen Machtspielen. Vielmehr noch: Politiker werden in Geschichte und Gegenwart für Tyrannei, Krieg und Verwüstung verantwortlich gemacht. Sie werden eher mit dem Schlechten im Menschen in Verbindung gebracht, als mit einem die Wahrheit und das Gute of-

fenbarenden Wesen. Da klingt es vermessen, in Bezug auf Politik von einer Sakramentalität zu sprechen.

Von daher ist eine Einschränkung vorzunehmen. So wie Kari Palonen nur dort von Politik spricht, wo demokratische Verhältnisse herrschen<sup>27</sup>, so kann auch nur dort von der Politik als dem Sakrament der Welt gesprochen werden, wo politisches Handeln nach demokratischen Spielregeln abläuft. Zwar sagt unser Handeln in der politischen Öffentlichkeit immer etwas darüber aus, wie wir uns und die Welt verstehen. Doch nur dort kann im christlichen Sinne von einer Sakramentalität und einem wirkmächtigen Heilszeichen gesprochen werden, wo dieses Handeln grundsätzlich nach der Verwirklichung von Gerechtigkeit und Frieden durch Mitbestimmung strebt. Damit ist auch ausgesagt, dass die Demokratie berechtigterweise die aus christlicher Sicht bevorzugte Verfasstheit des politischen Systems ist.<sup>28</sup>

In diesem Sinne kann man die „polity“ als einen Ort der Gottesoffenbarung umschreiben. Noch einmal Mathewes: „Der politische Bereich kann letztlich nicht als Ort der Theophanie ausgeschlossen werden“<sup>29</sup>. Damit ist gemeint, dass trotz aller Sündhaftigkeit des Menschen auf individueller und kollektiver Ebene, es im Möglichkeitsbereich des demokratischen politischen Handelns liegt, die Wahrheit des christlichen Evangeliums zum Leuchten zu bringen. Auf den verschlungenen Wegen weltlicher Politik kann offenbar werden, was im Leben einer Gemeinschaft letztlich Sinn hat und zum Ziel führt. Wobei ein sakramental verstandenes politisches Handeln wie alle Zeichen und Offenbarungen nicht die angestrebte Wirklichkeit und Wahrheit selbst ist. Im Alltag des weltlichen Denkens und Handelns bleibt die Politik stets unvollständig und fehlerhaft, trägt in diesem aber stets die Möglichkeit der sakramental vermittelten Epiphanie mit sich. Nicht außerhalb des menschlichen Alltags erscheinen die Zeichen, die das göttliche Heil anzeigen, sondern diese sind mit dem täglichen Betrieb innig verwoben. Nur dort, wo Alltag und Außeralltägliches miteinander verbunden sind, kann das Sakramentale zum Tragen kommen.

## Ein dominikanischer Blick auf die Sakramentalität von Politik

Mit dem Dominikaner Yves Congar (1904–1995) sei noch ein weiterer Gewährsmann für dieses Verständnis des sakramentalen politischen Handelns aufgeführt. Dabei setzt sich Congar in seinem 1952 erschienenen Buch „Der Laie“ nicht explizit mit der theologischen Qualität des politischen Handelns auseinander. Ihm geht es vielmehr um einen „Entwurf einer Theologie des Laientums“, so der Untertitel der deutschen Ausgabe des Buchs aus dem Jahr 1956.<sup>30</sup> In dieser Theologie des Laientums kommt subsidiär aber immer wieder das weltliche Engagement von Laien zur Sprache. Fast kann man sagen, dass „Laie“, „Welt“ und „Politik“ komplementäre Begriffe sind. Der eine („Laie“) verweist auf das Subjekt des Handelns, der zweite („Welt“) auf den Rahmen, in dem dieses Handeln zeitlich und räumlich stattfindet und der dritte („Politik“) auf den besonderen Modus des Handelns des Laien in der Welt.

Congar gewinnt seine Wertschätzung des weltlichen Engagements von Laien in der Welt in einem zeitgeschichtlichen Umfeld, in dem man innerhalb der katholischen Theologie erst damit begann, den Laien und ihrem Tun einen geistlichen Gehalt beizumessen. Congar wendet sich in „Der Laie“ gegen eine Haltung, welche einzig den Handlungen der hierarchischen, kirchlichen Amtspersonen theologischen Wert beimisst. Um diese Haltung zu überwinden, setzt Congar darauf, seine Theologie des Laintums *de facto* als eine Theologie der Kirche zu formulieren. Er schreibt: „Im Grunde genommen gäbe es nur eine vollgültige Theologie des Laintums: nämlich eine Gesamtlehre von der Kirche.“<sup>31</sup> Aus theologischer Sicht zeichnet der Laie sich also gerade nicht dadurch aus, dass er jenseits der Kirche agiert, sondern dass er bewusst als ein Mitglied der Kirche sich ins Spiel bringt. Dies tut er freilich auch jenseits der Orte, die man üblicherweise als Orte kirchlichen Lebens bezeichnet.

Doch wie kommt Congar dazu, das weltliche Engagement der Laien theologisch derart aufzuwerten? Congar macht klar, dass neben der Kirche und ihren Ämtern und Sakramenten auch der weltliche Herrschaftsbereich eine christologische Fundierung besitzt. Das heißt: Die Herrschaft des zur Rechten des Vaters erhobenen Christus erstreckt sich über die ganze Schöpfung, über ihren geistlichen, aber eben auch über ihren weltlichen Anteil. Die christologische Fundierung weltlich-politischer Herrschaft ist nicht primär im Sinne eines Gottgnadentums zu verstehen, wie es im Mittelalter geschah. Sie bezieht sich nicht nur auf das politische Tun eines einzelnen Herrschers, sondern auf das ordnende und richtungsweisende Tun der Laien als solches. In der Welt haben die Laien Anteil an der Herrschaft, die Christus als König nicht nur über die Kirche, sondern über die ganze Schöpfung ausübt. Im Wortlaut Congars: „Wir halten daran fest, daß eine Teilnahme an der Königsherrschaft Christi vor seiner glorreichen Wiederkunft in zwei verschiedenen Linien stattfindet, von denen keine die andere verdrängt: als geistliche Autorität (...) in der Kirche, als weltliche Autorität in all dem, was die Ordnung dieser Welt angeht.“<sup>32</sup>

Sowohl Kirche und Welt sind „Schöpfungen“, wie sich Congar ausdrückt, wobei jede ihren „Eigenwert“ und ihre „Eigengesetzlichkeit“ bewahren soll.<sup>33</sup> Innerhalb dieser Schöpfungen – und vor allem in der weltlichen – ist es dem Laien möglich, selbst im ursprünglichen Sinne kreativ zu wirken. So kommt es durch die Laien in der Welt zu einer „Art spontaner Neuschöpfung des Evangeliums“.<sup>34</sup> Diese Neuschöpfung treibt den Laien zu einer Weltverantwortung, die den von Max Weber beschriebenen politischen Kampf nicht verachtet, sondern in seinem zeichenhaften, offenbarenden und letztlich sakramentalen Charakter ernst nimmt. Über diese Verantwortung für die Welt auch im alltäglichen Ringen mit Widerständen schreibt Congar, und damit schließt sich der Kreis zu der eingangs angeführten Formulierung Webers: „Verantwortung übernehmen heißt zunächst Stellung beziehen: im Bereich der Familie, des Berufs, der Wirtschaft, des gesellschaftlichen, ja politischen Lebens. (...) Stellung beziehen heißt bereit zu sein, zu abweichenden Entscheidungen und Kräften in Opposition zu geraten und mithin Feinde zu haben. Stellung beziehen heißt, sich dem Kampf verschreiben.“<sup>35</sup>

## Fazit

„Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich für mich hingegeben hat.“ (Gal 2,20). Das Zitat aus dem Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien ist das frühe Beispiel einer sakramentalen Lebensauffassung. Paulus versteht sich als ein menschliches Zeichen christlichen Glaubens in einer heidnischen Umwelt. Dabei weiß Paulus auch um die Grenzen der eigenen Möglichkeiten (vgl. Röm 7, 19).

Politik als Sakrament der Welt bedeutet, dass im Handeln von Politikerinnen und Politikern die Gegenwart Jesu Christi erfahrbar wird. Dies geschieht nicht dadurch, dass sie aus eigener Gerechtigkeit heraus Gerechtigkeit schaffen. Politisches Handeln ist nur dann ein wirkmächtiges Zeichen einer noch ausstehenden Wirklichkeit, wenn Politiker sich mit ihren Schwächen und Fehlern, aber auch mit ihrem Willen Gutes zu tun in das politische Spiel und den Kampf um die Macht einbringen. Dabei vertrauen sie darauf, dass in ihrem Handeln etwas von dem offenbar wird, das Gott durch Jesus Christus und im Heiligen Geist für die Welt an Heil letztlich bereiten wird.

**01** M. Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in: ders., *Gesammelte politische Schriften*, 2. Auflage, Tübingen 1958, 317.

**02** Wenn im Folgenden meist nur die männliche Form der Bezeichnung genutzt wird, dann geschieht dies einzig aus Gründen der Lesbarkeit.

**03** C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin, 2002 (5. Nachdr. der Ausg. von 1963), 32.

**04** Vgl. K. Palonen, *The Struggle with Time. A conceptual history of 'politics' as an activity*, Münster, 2006.

**05** M. Weber, *Politik als Beruf*, Stuttgart 1992, 63.

**06** Ebd., 14.

**07** K. Palonen, *Eine Lobrede für Politiker*. Ein Kommentar zu Max Webers „Politik als Beruf“, Opladen 2002.

**08** Vgl. ders., *Rhetorik des Unbeliebten*. Lobreden auf Politiker im Zeitalter der Demokratie, Baden-Baden 2012.

**09** Ebd., 175ff.

**10** Ebd., 181ff.

**11** Ebd., 97ff.

**12** Ebd., 194.

**13** Ebd., 100.

**14** M. Weber, *Politik als Beruf*, a. a. O., 82.

**15** K. Palonen, *Rhetorik des Unbeliebten*, a. a. O., 2012, 149.

**16** Ebd., 172.

**17** Die Berichterstattung zu Umfragen, in denen Politiker schlecht abschneiden, ist uferlos, vgl. zum Beispiel: [www.spiegel.de/politik/deutschland/umfrage-deutsche-massiv-unzufrieden-mit-arbeit-des-bundestags-a-845016.html](http://www.spiegel.de/politik/deutschland/umfrage-deutsche-massiv-unzufrieden-mit-arbeit-des-bundestags-a-845016.html) (Zugriff am 2.7.2013).

**18** Vgl. B. Conrad, *Kontemplation und Handeln*. Theologie und Politik in Max Webers Doppelschriften „Wissenschaft/Politik als Beruf“, in: Benoît Bourguine/Thomas Eggen-sperger/ Pierre-Yves Materne (Hrsg./Ed.), *Theologische Vernunft – Politische Vernunft*. Religion im öffentlichen Raum, *Raison théologique – raison politique*. La religion dans l'espace public (Kultur und Religion in Europa Bd. 8), Berlin 2010, 55–70.

**19** K. Palonen, *Eine Lobrede für Politiker*. Ein Kommentar zu Max Webers „Politik als Beruf“, Opladen 2002, 105.

**20** Vgl. C. Mathewes, *A Theology of Public Life*, Cambridge 2007.

**21** Ebd., 203 (übers. BC).

**22** Ebd., 172 (übers. BC).

**23** Ebd., 36 (übers. BC).

**24** Ebd., 192 (übers. BC).

**25** R. Williams, *Faith in the Public Square*, London, 2012, 225 (übers. BC). Im Zusammenhang von Williams' konkreter Argumentation bezieht sich diese Äußerung auf die Wirtschaft.

**26** C. Mathewes, *A Theology of Public Life*, a. a. O., 100 (übers. BC).

**27** K. Palonen, *Rhetorik des Unbeliebten*. a. a. O., 29.

**28** Vgl. J. Chaplin, *Christian Theories of Democracy*, in: Robert Heimb-urger (Ed.), *The Modern State and the Kingdom of God*. Proceedings from a Conference held on 29 October 2011 at Blackfriars, Oxford 2012, 35–42.

**29** C. Mathewes, *A Theology of Public Life*, a. a. O., 70 (übers. BC).

**30** Y. Congar, *Der Laie*. Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart 1956.

**31** Ebd., 14.

**32** Ebd., 134.

**33** Ebd., 167.

**34** Ebd., 475.

**35** Ebd., 714.

Philipp Geitzhaus

# Blockupy

## Befreiungstheologische Praxis in der Krise

169

BLOCKUPY

Seit mittlerweile 20 Jahren erarbeitet das Institut für Theologie und Politik (ITP) in Münster Theologie im Kontext von sozialen und politischen Bewegungen. Mit dem 1989 ermordeten Befreiungstheologen Ignacio Ellacuría gesprochen, wurden aus diesem Kontext heraus die Fragen zentral, „was (...) die menschlichen Bemühungen um eine soziopolitische geschichtliche Befreiung mit der Aufrichtung des Gottesreiches zu tun [haben], die Jesus von Nazareth gepredigt hat? [Und was] Verkündigung und Verwirklichung des Gottesreiches mit der geschichtlichen Befreiung der unterdrückten Mehrheiten zu tun [haben]?“<sup>1</sup> Es ging und geht dem ITP also nicht ‚nur‘ um eine gemeinsame Praxis mit sozialen und politischen Bewegungen, sondern auch darum, die (soziopolitischen) Bemühungen und Hoffnungen auf ein würdiges Leben für alle sowie deren Akteur/-innen theologisch relevant werden zu lassen.

### Die Apologie einer Hoffnung

„Als ‚Apologie einer Hoffnung‘ ließen sich Intention und Auftrag jeder christlichen Theologie bestimmen.“<sup>2</sup> Mit diesem Satz beginnt Johann Baptist Metz seine Erarbeitung einer praktischen Fundamentaltheologie. Unter Hoffnung versteht Metz – in aller Kürze: „[Jene] solidarische Hoffnung auf den Gott der Lebenden und der Toten, der alle Menschen ins Subjektsein vor seinem Angesicht ruft.“ (GGG, 3) Natürlich kann, wenn von Hoffnung gesprochen wird, also dem, was die Menschen bzw. die Christ/-innen zutiefst zum Leben und Handeln motiviert, das nicht kontext- und situationslos geschehen. Wer hofft wo, also mit wem und für wen, auf was?<sup>3</sup> Metz’ Anliegen ist es deshalb, eine Gegenwartsanalyse zu betreiben, in welcher die christliche Hoffnung verortet werden kann. Mit diesem Anliegen entwickelt Metz eine (neue) politische Theologie. Dabei ist ‚politisch‘ nicht als Gegensatz zu ‚unpolitisch‘ oder im Sinne von mehr

---

#### Philipp Geitzhaus

(geitzhaus@itpol.de),  
geb. 1988 in Siegen,  
Mitarbeiter am Institut für Theologie und Politik, Student der Katholischen Theologie an der Universität Münster. Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 7, D-48153 Münster. Veröffentlichungen u. a.: Eine Kirche, die interveniert, in: Institut für Theologie und Politik (Hrsg.), Rundbrief 39/2013, 2–3.

und weniger politisch zu verstehen. Vielmehr wird auf den politischen Charakter jeder Theologie hingewiesen. Theologie kann nicht nicht politisch sein. Eine Theologie, wie die Metz'sche, die sich als politisch bezeichnet, möchte ihren politischen Charakter offenlegen und ist bemüht, das Politische in ihr zu reflektieren und im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext zu schärfen. Der von Metz bestimmte Auftrag, einer jeden christlichen Theologie, verstanden als ‚Apologie einer Hoffnung‘, ist (auch) für eine gegenwärtige Befreiungstheologie und die mit ihr verbundenen Praxis von großer Relevanz. Denn eines der traurigen Zeichen unserer Zeit dürfte, neben den umfangreichen Verarmungsprozessen, die Unfähigkeit vieler Menschen sein, Hoffnung auf eine solidarische Welt hin zu entwickeln. Die Befreiungstheologin Katja Strobel, die Perspektiven (politischer) Handlungsfähigkeit im hiesigen Kontext erarbeitet, fragt: „Die Kluft zwischen Arm und Reich wird immer größer, die Umweltzerstörung ist auf dem Vormarsch und Protest dagegen ist sehr leise. Woran liegt es, dass nur wenige Menschen aufbegehren gegen eine derart zerstörerische Lebensweise und Politik? (...) Warum gelingt es nicht einmal, die Hoffnung darauf, dass die Gestaltung einer solidarischen Welt möglich wäre, zu wecken?“<sup>4</sup> Was bedeutet diese Unfähigkeit, eine solidarische Welt zu erhoffen, für eine christliche Hoffnung, die auf den Gott hofft, der *alle* Menschen, die Lebenden und die Toten, ins Subjektsein ruft? Oder vielleicht kann anders gefragt werden: Wie und wo muss diese christliche Hoffnung formuliert werden, um ihren Beitrag zur gemeinsamen Utopie einer solidarischen Welt wirksam leisten zu können? An wen oder gegen wen muss diese Hoffnung apologetisch ausgerufen werden?

## Beispiel Blockupy

Im Frühsommer 2013 wiederholten sich die sogenannten Blockupy-Protesttage in Frankfurt am Main. Ziel der Protestbewegung war es, die Europäische Zentralbank (EZB) einen Tag lang zu blockieren, damit der Betrieb unterbrochen wird. Die EZB gilt, zusammen mit dem Internationalen Währungsfonds und der EU-Kommission, als einer der bedeutenden Akteure des europäischen Krisenmanagements, welches auch als Verarmungspolitik bezeichnet werden kann.<sup>5</sup> Im Anschluss an die Blockade der EZB wurden verschiedene andere Krisenakteure „markiert“<sup>6</sup>, wie beispielsweise der Frankfurter Flughafen, von dem aus die meisten Abschiebungen von Flüchtlingen aus der Bundesrepublik durchgeführt werden.<sup>7</sup> Ein wichtiges Anliegen der Protestierenden war und ist es, auf die Vielschichtigkeit und den umfassenden Charakter der gegenwärtigen ‚Krise‘ hinzuweisen. Bei dieser ‚Krise‘ handelt es sich nämlich nicht nur um die Rezessionen in vielen EU-Ländern, sondern um Erwerbslosigkeit, um die Verwertungslogik des gesamten Lebens, um Ausgrenzungsprozesse (Stichwort: „Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“<sup>8</sup>) und vieles mehr. Kurz gesagt: Betroffene dieser Prozesse und sich solidarisierende Menschen beanspruchen gegen die herrschenden Deutungsmuster, diese Krise als eine umfassende, also eine Systemkrise zu deuten und dementsprechend auch zu handeln.<sup>9</sup> Der vielleicht wichtigste Aspekt dieser Forderung ist,

dass damit eine gemeinsame Solidarität unter den Betroffenen der verschiedenen Krisenfelder möglich ist.

Dass solcher Protest auf der Straße für die meisten Menschen keine bloße Beliebigkeit darstellt, lässt sich aus der Verbindlichkeit der Sache gegenüber trotz starker Repression, das heißt Festnahmen, Prügel, Diffamierungen, Gerichtsverfahren und vieles mehr, entnehmen.<sup>10</sup> An den Blockupy-Protesttagen nahmen auch Christ/-innen und christliche Gruppen teil, wie zum Beispiel das Befreiungstheologische Netzwerk und wir vom Institut für Theologie und Politik (ITP). Theologisch wird die Krise als eklatanter Widerspruch zur Subjektwerdung aller Menschen vor Gott gesehen. In erster Linie geht es den christlichen Gruppen um einen Protest, welcher sich aus dem christlichen Glauben an die Verheißung einer umfassenden Gerechtigkeit, biblisch ‚Reich Gottes‘ genannt, also dem Glauben, dass das ganz Andere gegen das Bestehende Wirklichkeit werden kann, speist. Im Hintergrund dieses Engagements steht die Erinnerung an die prophetische Tradition und damit die Anklage und hoffende Verheißung, die die Bibel bewahrt hat, sowie die Botschaft der verbindlichen Nächsten- und Fernstenliebe, die sich (nur) aus der Perspektive der Option für die Armen bewahrheiten kann.

## Befreiungstheologie und Praxis

Den Protest, seine christliche Motivation wie auch konkrete Praxisformen gilt es aus befreiungstheologischer Perspektive mit Reflexion zu begleiten. Das heißt vor allem, dass der enge Zusammenhang zwischen der theoretischen und der politischen Arbeit, der ja immer schon existiert, in die theologische Reflexion geholt wird. Das Bedürfnis, diese gegenseitige Bedingtheit aufzuzeigen, zu reflektieren und sie für Theorie und Praxis jeweils wirken zu lassen, war schon eines der ganz frühen Anliegen der Neuen Politischen Theologie und der Befreiungstheologie. Für dieses Anliegen musste aber auch die *Praxis* stark gemacht werden, da diese in den meisten Theologien nur eine der Theorie nachgeordnete oder sogar gar keine (bedeutende) Rolle für die Reflexion spielte und spielt. Metz entwickelte das Konzept einer *praktischen Fundamentaltheologie* und erklärt diese vorerst möglicherweise widersprüchliche Begriffskonstruktion folgendermaßen: „Praktische Fundamentaltheologie wendet sich gegen eine undialektische Unterordnung der Praxis unter Theorie und Idee. Sie pocht auf die intelligible Kraft der Praxis selbst – im Sinne einer Theorie-Praxis-Dialektik.“ (GGG, 47) Und Metz fügt hinzu: „Der christliche *Gottesgedanke* ist aus sich selbst ein praktischer Gedanke“ (GGG, 47), das heißt, dass dieser Gottesgedanke nie nur gedacht, sondern immer nur Christus nachfolgend nachvollzogen werden kann. (Vgl. GGG, 48) Auf Grund dieser Theorie-Praxis-Dialektik ist es aber nicht nur wichtig, die Relevanz der Praxis für die Theorie aufzuzeigen, sondern auch die Praxis zu analysieren und die Wirkfähigkeit der Theorie/Theologie für die jeweilige Praxis zu entwickeln. Sobrino bringt es auf den Punkt, wenn er schreibt: „Die lateinamerikanische Theologie [die Befreiungstheologie, P. G.] fragt nicht allein, was der Theologe beabsichtigt, wenn er Theologie betreibt, sondern nach dem wirklichen Nutzen, nach den wirklichen Konsequenzen, welche

die Gesellschaft aus seiner Theologie zieht.“<sup>11</sup> Diese Nutzen-Frage darf jedoch nicht mit einer bloßen Verzweckung der Theologie verwechselt werden, sondern es soll ein spezifischer Auftrag der Theologie ausgedrückt werden. Theologie hat in diesem Konzept den (christlichen) Auftrag, die gesellschaftlichen Verhältnisse so umzugestalten, dass ein ‚Leben in Fülle für alle‘ möglich wird. Zu dieser Art des Theologietreibens gehört eine bestimmte Form der Praxis wesentlich, nicht additiv (nachgeordnet), dazu, im Sinne der genannten Theorie-Praxis-Dialektik. Praxis wird also besonders als politische Praxis, als eine die unterdrückerischen gesellschaftlichen Verhältnisse überwindende Tat verstanden. Das Kriterium für solche Überwindungsprozesse ist immer die Option für die Armen und die damit verbundene Orientierung an der Praxis Jesu von Nazaret.<sup>12</sup> Das heißt auch, dass das, was wirksam sein soll, nicht von außen oder ‚oben‘ (also nicht von professionellen Theolog/-innen), sondern nur von den Adressat/-innen entschieden werden kann.

## Ausblick

In diesem Moment werden Proteste in der Türkei, in Griechenland, in Spanien, in Brasilien und auch kleinere Proteste in der Bundesrepublik<sup>13</sup> von der herrschenden Politik und Wirtschaft diffamiert und unter Einsatz erheblicher Gewalt bekämpft. In der Türkei wurden im Juni 2013 drei Aktivist/-innen von der Polizei ermordet! Trotz regionaler Unterschiede gibt es wichtige Gemeinsamkeiten: All diesen Protesten geht es um das Recht, in Würde und ohne Verwertungszwang gemeinsam leben zu können. Es geht um Autonomie und damit gegen die immer aggressiver werdenden politischen und gesellschaftlichen Bedingungen. Aus dieser Perspektive scheint es mir wichtig, besonders zwei Aspekte für eine angemessene, das heißt wirksame befreiungstheologische Praxis in der Krise zu analysieren.<sup>14</sup> Das ist zum einen das Kirche-Sein, als der Organisationsprozess des gemeinsamen Teilens der Hoffnungen, Freuden, Ängste und Sorgen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art (*Gaudium et spes* 1).

Konkretisiert wurde diese Selbstverpflichtung besonders in Lateinamerika. Zu denken ist da etwa an die zahlreichen Basisgemeinden (Stichwort „Kirche der Armen“), die sich an den verschiedenen Befreiungskämpfen beteiligten und beteiligten. Diese Form von Kirche will eine Parteilichkeit ausdrücken und die Parteilichkeit in das Fundament der Glaubensgemeinschaft einlassen, da diese zu oft aus dem Zentrum des christlichen Glaubensvollzugs in den entpolitisierten Bereich der Caritas ausgelagert wurde (und wird!).<sup>15</sup> Die Konkretisierung zur ‚Kirche der Armen‘ bringt die Erkenntnis mit sich, dass eine freuden- und sorgenteilende Kirche ausschließlich dann eine solche sein kann, wenn sie wesentlich parteilich ist, wenn sie (politisch) Position bezieht. Das heißt, eine solche Kirche versteht ihren Gottesdienst als in Christus verankerte Solidarität mit den Verlierer/-innen in Unterdrückungsstrukturen.<sup>16</sup> Doch wie organisiert man Solidarität im hiesigen Kontext von Hoffnungslosigkeit und Ohnmachtsgefühl?<sup>17</sup>

Ein weiterer Aspekt ist die *Prophetie*. Das heißt, dass das, was zum würdevollen Leben gebraucht, aber vorenthalten wird, öffentlich eingefordert wird, wie dies in

verdichteter Form bei Protesttagen wie Blockupy oder dem Flüchtlingsprotestmarsch nach Berlin 2012 geschah und geschieht. Gerade hier symbolisiert sich das „Für-Andere-und-mit-Anderen-Hoffen-und-Kämpfen“ und ermöglicht grenzüberschreitende Solidarität (besonders auch von Menschen mit verschiedenen gesellschaftlichen Privilegien).

Dass diese prophetische Stimme heute hauptsächlich von sozialen Bewegungen und politischen Gruppen kommt, stimmt bezüglich der Wirkkraft von Theologie (und christlicher Praxis überhaupt) nachdenklich. Dieser Sachverhalt zeigt, dass es nicht um ein Nebeneinander von Kirche und sozialen Bewegungen gehen kann und auch nicht gehen muss. Vielmehr wäre es wichtig, diese Stimmen als prophetische ernst zu nehmen und die dort verteidigte Hoffnung (Apologie!) für Theologie und Kirche relevant werden zu lassen. Katja Strobel schreibt dazu: „Wenn es eine Offenheit zu sozialen Bewegungen als Bündnispartnerinnen gibt, kann christliche Glaubenspraxis, in fragmentarischer Vorwegnahme der neuen Welt Gottes, Teil einer Bewegung werden, die – entgegen aller Plausibilitäten – die Verhältnisse in Richtung Gerechtigkeit verschiebt.“<sup>18</sup> Doch die Möglichkeit und gelegentliche Bekundung zu solcher Offenheit ist noch keine praktizierte Offenheit. Diese ist wahrscheinlich auch ohne eine ehrliche Umkehrbewegung mit konkreten Schritten der Solidarisierung und Organisierung nicht zu erreichen.

**01** I. Ellacuría, Geschichtlichkeit des christlichen Heils, in: ders./J. Sobrino (Hrsg.), *Mysterium Liberationis*. Bd. 1, Luzern 1995, 315.

**02** J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 3 (im Folgenden im laufenden Text mit der Sigle GGG und Seitenzahl zitiert).

**03** In Anlehnung an GGG, 55. „Wer treibt wo – also: mit wem? – und in wessen Interesse – also: für wen? – Theologie?“

**04** K. Strobel, Zwischen Selbstbestimmung und Solidarität. Arbeit und Geschlechterverhältnisse im Neoliberalismus aus feministischer Befreiungstheologischer Perspektive, Münster 2012, 19f.

**05** Hier sei nur auf die strukturelle Jugendarbeitslosigkeit in den EU-Ländern hingewiesen (56% in Spanien, 62% in Griechenland, Frühjahr 2013).

**06** Die Protestierenden meinen mit „markieren“, Krisenakteure, wie die EZB oder große Immobiliengesellschaften, öffentlich sichtbar zu machen, z. B. mittels Kundgebungen, Plakaten, Farbbeuteln. Durch dieses

Sichtbarmachen soll das häufig gute Image dieser Akteure in Frage gestellt werden.

**07** Weitere Berichte sind u. a. auf [www.blockupy-frankfurt.org](http://www.blockupy-frankfurt.org) zu finden.

**08** Vgl. W. Heitmeyer, *Deutsche Zustände*, Bde. 1–20, Frankfurt/M. 2002–2011.

**09** Daraus folgt beispielsweise, die Abschottungspolitik gegen Flüchtlinge und den Stellenabbau im Zusammenhang zu verstehen, statt beide Krisenfelder ausschließlich jeweils für sich zu behandeln.

**10** Die Tatsache, dass die Polizei bei Protesten in Istanbul oder São Paulo, dort, wo gesellschaftliche Widersprüche in verschärfter Form auftreten, wesentlich brutaler gegen Protestierende vorgeht, nimmt dem Pfefferspray und der Prügel in Deutschland nicht seine schmerzhafte Wirkung.

**11** J. Sobrino, Theologisches Erkennen in der europäischen und der lateinamerikanischen Theologie, in: K. Rahner (Hrsg.), *Befreiende Theologie*, Mainz 1977, 133.

**12** Vgl. J. Sobrino, *Christologie der Befreiung*, Ostfildern 2008, 225–250; K. Füssel, *Subversive Strategie statt blutige Konfrontation. Das Verhalten Jesu angesichts brutaler Machtverhältnisse*, in: *Christen für den Sozialismus*, Gruppe Münster (Hrsg.) *Gewaltverhältnisse. Kritik und Rechtfertigung von Gewalt in Kirche und Gesellschaft*, Münster 1983, 100–111.

**13** Z. B. Blockupy, Besetzungen am Hambacher Forst (NRW) gegen RWE; „Recht auf Stadt“-Proteste in vielen Städten; Flüchtlingsprotestcamps.

**14** An dieser Stelle können diese Aspekte aus Platzgründen nur angerissen werden.

**15** Vgl. H. Steinkamp, *Diakonie statt Pastoral. Ein überfälliger Perspektivenwechsel*, Münster 2012, 69–77.

**16** Vgl. Mt 25,31–46.

**17** Diese Frage gilt natürlich genauso für Lateinamerika oder andere Kontinente. Auch dort liegt die richtige Kirchenorganisation nicht auf der Hand.

**18** K. Strobel, *Zwischen Selbstbestimmung und Solidarität*, a. a. O., 346.

# Richard Nennstiel

## Ist Maria politisch interessiert?

### Marienerscheinungen im 19. und 20. Jahrhundert

Die Französische Revolution von 1789 erschütterte den europäischen Kontinent. Das Volk, die Untertanen forderten politische Macht und stellten damit die von Gott gewollte hierarchische Ordnung in Frage. Wie die Kirche nach göttlichem Willen hierarchisch verfasst ist, sollte bis dahin auch die gesellschaftliche Ordnung diese Hierarchie widerspiegeln. Der König – von Gottes Gnaden – bildete mit den Fürsten die Spitze der Hierarchie. Der Klerus war ganz in diese Ordnung eingepasst. Bischöfe kamen fast ausnahmslos aus dem Adel. Der „einfache Klerus“ war genauso von den Bischöfen unterschieden wie das Volk vom Adel. Die ständisch gegliederte Gesellschaft entsprach der hierarchisch gegliederten Kirche. Und diese Gesellschaft und Ordnung wurde durch die Revolution grundsätzlich in Frage gestellt. Gab es wirklich eine göttliche Ordnung für die Gesellschaft? Der Umbruch vollzog sich allmählich. Denn die eine Infragestellung führte oft zu einer weiteren. Überkommenes wurde überdacht und Neuem gegenübergestellt. Die Emanzipationsprozesse erfassten nach und nach alle Bereiche.

### Die Rolle der Kirche in der Gesellschaft

Der Fürstenstaat wurde zunehmend vom Nationalstaat überlagert und später ganz ersetzt. Welche Rolle kam nun der katholischen Kirche zu? Sie war theoretisch nicht national gebunden, sondern erhob den Anspruch auf Universalität. Haupt dieser universalen Kirche war der Papst. Ihm sollte die eigentliche Loyalität der Gläubigen gelten, da er sichtbares Zeichen des Fortwirkens und der Herrschaft Christi auf Erden war. In diesem Umbruch musste sich auch das Papsttum in der sich wandelnden Ordnung neu bestimmen. Es setzte eine Papstdevotion ein, die die Katholiken auf den Pontifex ausrichten sollte: er ist der eigentliche Bezugspunkt der Gläubigen, nicht Staaten oder Nationen. Diese Form der Papstdevotion ist keinesfalls mittelalterlich, sondern modern. Der Papst wurde systematisch als

der gute Hirte, der Seelsorger, der Vater aufgebaut. Bilder mit dem Portrait des Papstes wurden populär und durch neue Drucktechniken günstig. Neue Medien und Kommunikationswege wurden genutzt, um die Zentrale besser mit der Peripherie zu vernetzen. Eine Zentralisierung nicht nur in Glaubensfragen, sondern vor allem in Frömmigkeitsformen setzte ein, die es so vorher nicht gegeben hatte. Die Gläubigen sollten im Papst nicht nur das geistliche Oberhaupt sehen, sondern er sollte in allen gesellschaftlichen und politischen Fragen die Positionen vorgeben, die von den Gläubigen umgesetzt werden sollten.

„Wir Katholiken haben glücklicherweise eine festgegründete, klare und abgeschlossene Weltanschauung, welche unser ganzes individuelles und soziales Leben umschlingt und uns die klarsten und sichersten Grundsätze zur Lösung der ganzen sozialen Frage an die Hand gibt.“<sup>1</sup> Mittels des Glaubens konnten auch alle sozialen Fragen gelöst werden. P. Viktor Cathrein SJ gibt hier die gängige Auffassung des Lehramts wieder. In dieser Ordnung hatte auch die Frau ihre gottgewollte Aufgabe zu erfüllen.

## Vereinheitlichung aller Bereiche

Die Vereinheitlichung aller Bereiche (Liturgie, Kirchenrecht) findet sich auch in den Frömmigkeitsformen wieder. „Bis zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts hatte sich das Phänomen der Marienerscheinung soweit etabliert, dass es andere Formen religiöser Visionen verdrängte, die noch ein Jahrhundert zuvor weit verbreitet gewesen waren ...“<sup>2</sup> Es gab kaum noch brennende Kruzifixe, Himmelsomen und andere Visionen. Die Jahrhunderte vorher waren gerade durch ihre vielfältigen Formen der Frömmigkeit, besonders der Volksfrömmigkeit geprägt. Marienerscheinungen häuften sich und nahmen eine gewisse Ähnlichkeit an. „Dieser Trend zur Gleichförmigkeit lässt sich allgemein auf verbesserte Kommunikationsformen zurückführen, spezifischer jedoch auf die zunehmende Standardisierung der Devotionsformen. So wurde insbesondere Lourdes zu einer Schablone für nachfolgende Erscheinungen.“<sup>3</sup>

## Marienerscheinungen

Der Inhalt der Offenbarungen bzw. Erscheinungen war zumeist nicht durch theologische Tiefe geprägt. Maria bat darum, es solle eine Kapelle errichtet werden; für die sündige Welt und die Sünder solle gebetet werden. Gelegentlich gab es auch geheime Offenbarungen, die nicht weitergegeben werden durften. „Betet zu meinem Sohn“, ist ebenfalls eine verbreitete Form. In wenigen Fällen wurden auch der Klerus und die kirchliche Hierarchie kritisiert. In diesen Fällen wurden die Offenbarungen schnell von den Autoritäten als nicht authentisch verworfen. Häufig stand auch gar nicht die Botschaft im Zentrum, sondern die Erscheinung Mariens an sich übte eine große Faszination aus. Das Himmlische zeigte sich auf Er-

-----  
**Richard Nennstiel OP,**  
**Dipl.-Theol.** (richard.nennstiel@googlemail.com), geb. 1963 in Bad Hersfeld, Islambeauftragter des Erzbistums Hamburg. Anschrift: Weidestraße 53, D-22083 Hamburg. Veröffentlichung u. a.: Vertrauen schaffen, in: Kontakt 40/2012, 77-79.

den. Es gab eine Verbindung zum Himmel. Für einen Moment war die Schönheit des Himmels gegenwärtig, die Grenze zwischen Himmel und Erde aufgebrochen. Dabei erscheint Maria vor allem zwei Gruppen von Frauen. (Männer spielen keine gewichtige Rolle bei den Erscheinungen selbst. Erst wenn sie kirchlich sanktioniert werden müssen, kommen sie ins Spiel). Die erste Gruppe sind Mädchen und Frauen, die in schwierigen Situationen sind. Häufig sind es Mädchen, die unter einer schweren oder unheilbaren Krankheit leiden, Waisenkinder oder Ausgestoßene. Der gesellschaftliche Wandel ging einher mit einem wirtschaftlichen Umbruch. Hunger und Elend waren gerade in ländlichen Gebieten keine Seltenheit. Die Erscheinung verlieh den Mädchen Autorität und Ansehen. Die beklemmende Situation vieler Mädchen und junger Frauen ist kaum beschreibbar. Soziale Einrichtungen waren nur ansatzhaft vorhanden. So erschien Maria vielen als Trösterin, als fürsorgliche Mutter, die eine Nähe und Wärme gab, die in ihrer Wirklichkeit nicht vorhanden war.

Die zweite Gruppe sind Frauen, die zumeist aus dem bedrohten bzw. in Frage gestellten Adelsstand kommen. Auch sie befinden sich in einer schwierigen Situation. Angefragt durch die aufkommende Frauenemanzipation und das Bürgertum, sehen sie ihren gottgewollten Stand bedroht. Welche Rolle sollten sie in einer bürgerlichen Gesellschaft einnehmen? Sie konnten Ehefrauen und Mütter sein, sahen ihre Lebensverhältnisse aber durch die Industrialisierung und Verbürgerlichung gefährdet. Maria sollte die hergebrachte Ordnung „schützen“, indem sie besonders die Rolle der Mutter betonte. Nur als Mutter erfüllte die Frau ihre natürliche Rolle. Nonnen und Ordensschwwestern konnten in ihrer Hinwendung zu Gott und der Kirche ein Zeichen für die Gegenwart des Göttlichen setzen, mussten dafür aber das Opfer bringen, eben nicht Mutter zu werden.

Bürgerlichen und gebildeten, sich emanzipierenden Frauen erschien Maria nicht. Diese Frauen versuchten (in kleinen Schritten), ihre Rolle in der Gesellschaft und Kirche zu ändern. Allerdings waren sie in der Kirche nicht unbedingt gut gelitten. „Unter dem Druck des Kulturkampfes gelang es der katholischen Kirche in erstaunlich hohem Maße, ein katholisches Milieu zu konstituieren und es gegen modernisierende Einflüsse abzuschotten. Aufstiegs- und fortschrittsorientierte Angehörige der katholischen Kirche, die auch der Frauenemanzipationsbewegung aufgeschlossen gegenüberstanden, galten als ‚schlechte Katholiken‘“<sup>4</sup>.

Bemerkenswert ist auch, dass die Marienerscheinungen ein ländliches Phänomen sind. Es gibt fast keine städtischen Erscheinungen und auch keine Erscheinung bei Arbeiterinnen, die in großer Zahl in den entstehenden Fabriken arbeiteten.

Die Erscheinungen fielen im Klerus auf fruchtbaren Boden. Der Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf hat dies in seinem Buch über Nonnen in einem Kloster in Rom<sup>5</sup> eindrücklich aufgezeigt. Gebildete Theologen, Bischöfe und Kardinäle waren fasziniert von den Erscheinungen. Aber Wolf zeigt auch, dass hinter dem Glauben an Erscheinungen und Offenbarungen auch theologische und philosophische Fragen stehen: Modernismus versus Antimodernismus, Neuscholastik, Neothomismus.

Die Marienerscheinungen sind keine rein theologische Frage, sondern sie wirken ins Politische hinein. Sie unterstützen zunächst eine konservative, bisweilen re-

aktionäre Sichtweise auf die Frau. Nicht die bürgerliche, sich emanzipierende Frau ist das Vorbild, sondern die Mutter, die sich ganz dem Mann und der Familie hingibt. Es gibt deutliche antiemanzipatorische Züge. Die Frau soll sich auf Familie, Gebet und Kirche hin orientieren – nicht selbst denken, sondern sich führen lassen. Dieses Frauenbild wird auch durch verschiedene Publikationen theologisch unterfüttert.<sup>6</sup> Sie stärken aber auch die Rolle des Papsttums. In der sich wandelnden Gesellschaft musste die Stellung des Papstes definiert und gefestigt werden. Die sogenannte „ultramontane“ Bewegung war ganz auf das Papsttum ausgerichtet. Dies brachte sie in einen Konflikt mit dem Staat, der die uneingeschränkte Loyalität seiner Bürger einforderte.

Ähnliche Auseinandersetzungen wie in Deutschland gab es auch in Frankreich, Italien und vielen anderen Ländern. Gerade die Zeit des Kulturkampfes war eine schwierige Zeit für die katholische Kirche. Mit allen Mitteln versuchte Bismarck, den Einfluss der Kirche und des Klerus zu zerstören. Das Ergebnis war das Gegenteil. Es bildete sich ein katholisches Milieu, das sich gegen Einflüsse von außen zusehends abschottete. Der Historiker David Blackbourn zeigt in seiner umfangreichen Studie über die Marienerscheinung in Marpingen<sup>7</sup>, wie sich ein katholischer Widerstand gegen die bismarckschen Zwangsmaßnahmen bildet. Kaum ein Politiker hat wie Bismarck die innenpolitischen Auseinandersetzungen vergiftet und seine Gegner verteufelt. Allerdings ist diese Rechnung nicht aufgegangen, sondern hat zu einer Rekonfessionalisierung Deutschlands geführt.

Marpingen ist auch ein Beispiel für die zunehmende Feminisierung des Religiösen. Getragen wurden die Marienerscheinungen zumeist von Frauen, die in Maria eine Trösterin, eine Quelle der Kraft und der Hoffnung sahen. Die Lage der meisten Frauen aus dem bäuerlichen Milieu war durch Rechtlosigkeit gekennzeichnet. Sie arbeiteten als Mägde, waren rechtlich wenig abgesichert. In ihrer Hinwendung zu den Erscheinungen fanden sie einen Trost, den man nicht verkennen sollte.

## Frau oder Weib – die säkulare Frauenfeindlichkeit

Im Jahre 1900 veröffentlichte der Leipziger Nervenarzt Julius Möbius ein Buch mit dem Titel „Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes“. Darin weist er „wissenschaftlich“ nach, dass die Frau von Natur schwachsinnig und nur zu rudimentärem Denken fähig sei. Ohne Mann könne die Frau praktisch nicht überleben. Noch abstruser ist das Werk des Wiener Philosophen Otto Weininger: „Geschlecht und Charakter“ (1903). Weininger möchte ebenfalls nachweisen, dass Frauen nur ansatzhaft denken können und im Wesentlichen ganz auf ihren Geschlechtstrieb bezogen sind. Diese beiden Bücher waren Erfolge und hatten mehrere Auflagen. Was uns heute als absurd erscheint, galt als wissenschaftliches Werk. Die Frauenverachtung, die aus diesen Werken spricht, sollte wissenschaftlich kaschiert werden. Die Frau war die Dienstmagd des Mannes, weder voll rechts- noch geschäftsfähig.

Solche Ansichten stießen in den Werken von A. Rösler und V. Cathrein auf heftigen Widerstand. Die katholische Kirche lehnte diese Auffassungen entschieden ab. Da

in der Frömmigkeit der Kirche eine Frau, nämlich Maria, eine zentrale Rolle spielte, konnte eine derartige Herabsetzung und Entwürdigung der Frau nur auf strikte Ablehnung stoßen. Der Glaube an Maria und die Marienerscheinungen waren auch eine Gegenbewegung gegen die Erniedrigung der Frau durch die sogenannte Wissenschaft und die Männer. In gewissem Sinne handelte es sich auch um eine Emanzipationsbewegung, allerdings anders als die bürgerliche Emanzipationsbewegung. So gibt es kaum Verbindungen zwischen beiden Gruppen von Frauen. Man betrachtete sich eher misstrauisch.

## Schlussbetrachtung: Ist Maria politisch interessiert?

Die Marienerscheinungen im 19. und 20. Jahrhundert sind komplexe Phänomene, die nur aus ihrem Zeitzusammenhang zu verstehen sind.

1. Marienerscheinungen stehen in Zusammenhang mit dem politischen und gesellschaftlichen Umbruch nach der Französischen Revolution.
2. Marienerscheinungen verdrängen andere Formen von Visionen und Erscheinungen.
3. Marienerscheinungen stützen das Papsttum und seine neue Rolle in der Moderne.
4. Marienerscheinungen sind eine Form der Emanzipation der Frau von männlicher Vorherrschaft. Sie stehen in Zusammenhang mit der Feminisierung der Religion.

Ist Maria politisch interessiert? Die Antwort entzieht sich dem Autor. Man kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, dass Maria bzw. die Marienerscheinungen zu bestimmten politischen Zwecken genutzt wurden, die ein konservatives Kirchen- und Weltverständnis fördern sollten. Dieser Prozess hält leider bis heute an. Nicht Maria selbst steht dabei im Vordergrund, sondern ihre Verzweckung für bestimmte Interessen.

**01** V. Cathrein, *Die Frauenfrage*, 3., umgearbeitete und vermehrte Auflage, Freiburg /Br. 1909, V.

**02** D. Blackbourn, „Die von der Gottheit überaus bevorzugten Mägdelein“ – Marienerscheinungen im Bismarckreich, in: I. Götz von Olenhusen (Hrsg.), *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn 1995, 171.

**03** Ebd., 172.

**04** I. Götz von Olenhusen, *Die Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, in: dies. (Hrsg.), *Frauen unter dem Patriarchat der Männer. Katholikinnen und Protestanten im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1995, 17.

**05** H. Wolf: *Die Nonnen von Sant’Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, München 2013.

**06** Vgl. die Studien von A. Rösler, *Die Frauenfrage vom Standpunkt der Natur, der Geschichte und der Offenbarung*, 2. gänzlich umgearbeitete Auflage, Freiburg/Br. 1907; V. Cathrein, *Die Frauenfrage*, a. a. O.

**07** Vgl. D. Blackbourn, *Marpingen. Das deutsche Lourdes in der Bismarckzeit*, Reinbek 1997.

## Aldo Moro OPL

(1918–1978)

Aldo Moro war einer der bedeutendsten Politiker der Geschichte Italiens.<sup>1</sup> Sein Name bleibt verbunden mit der tragischen Entführung durch die Roten Brigaden am 16. März 1978. Bei dem Überfall wurden die fünf Leibwächter von den Entführern getötet. Die Tat geschah an demselben Morgen, an dem im Parlament die Debatte über die Bildung einer Regierung unter der Führung der Democrazia Cristiana (DC) mit Giulio Andreotti als Regierungschef begann, einer Regierung, die u. a. auch von der Kommunistischen Partei Italiens (PCI) unterstützt wurde. Diese Regierungsbildung war das Ergebnis eines mühsamen Dialogprozesses zwischen DC und PCI, den Moro durch seine Bemühungen um Vermittlung ermöglicht hatte. Nach den langen Tagen seiner Geiselhaft wurde sein Leichnam am 9. Mai 1978 in einem roten Renault gefunden, in der Via Caetani mitten im Zentrum von Rom, in der Nähe der Parteizentralen von Democrazia Cristiana und Kommunistischer Partei.

### Mitglied im Dritten Orden

Moro wurde am 23. September 1918 als Spross einer kleinbürgerlichen Familie in Maglie geboren, einer Ortschaft in Apulien. Er besuchte die staatlichen Schulen und machte früh religiöse Erfahrungen, zunächst durch den Kontakt mit den Brüdern des Franziskanerkonvents San Pasquale. Nach dem Umzug seiner Familie 1934 nach Bari vertiefte er während seines Studiums seinen Glaubensweg. Er schrieb sich in die Juristische Fakultät ein und begann, an den Veranstaltungen der „Federazione Universitaria Cattolica Italiana“ (FUCI) teilzunehmen, einer Vereinigung katholischer Studenten, die in Bari

von Dominikanern betreut wurde. Er kam mit Pater Gregorio Maria Inzitari OP in Kontakt, der geistlicher Assistent der dortigen FUCI-Gruppe war. Der Dominikaner war beeindruckt vom religiösen und geistigen Interesse des jungen Moro und begleitete ihn auf seinem geistlichen Weg. Er führte ihn zum Dritten Orden der Dominikaner. 1973 wurde Moro als Laiendominikaner mit dem Ordensnamen Gregor Maria eingeleidet. Als Vorbild wurde ihm der „heilige Hauptmann“ Guido Negri (1888–1916) ans Herz gelegt, ein italienischer Soldat, der wegen seiner großen Frömmigkeit damals viele Bewunderer fand. Der junge Aldo Moro kam mit einem vom Dominikaner Mariano Cordovani geprägten Stil der Theologie in Berührung, einer eher theologisch denn philosophisch geprägten Herangehensweise, die die Liebe zur Wahrheit in den Mittelpunkt stellt.<sup>2</sup> In dieser Zeit liegen die Wurzeln für einige seiner Grundeinstellungen, die ihn als Wissenschaftler wie auch als Politiker in der Democrazia Cristiana und als Staatsmann leiten sollten.

Von 1939–1941 war er Nationalpräsident der FUCI und wurde schließlich 1945, auf Vorschlag des Bischofs von Bari, Präsident der katholischen Akademikerbewegung („Movimento dei laureati cattolici“). In jenen Jahren erlebte er das Klima der Aufgeschlossenheit, das in politischen und sozialen Fragen in der katholischen Vereinswelt herrschte.<sup>3</sup> Gleich nach Abschluss der Studien im Jahr 1938 begann er eine akademische Karriere, die bis in die 1950er Jahre fort dauerte. Seine Lehrtätigkeit, die stark ethisch und religiös geprägt war, konzentrierte sich auf rechtsphilosophische Fragestellungen, mit besonderem Interesse für das Staatswesen und die Demokratie.<sup>4</sup> Seine Forschungen waren unter dem Einfluss einiger Lehrmeister des katholischen Idealismus wie Widar Cesarini Sforza und Felice Battaglia durch ein starkes Interesse an der Geschichte geprägt. Hinter Moros juristischem Konzept verbirgt sich ein humanistischer Ansatz.<sup>5</sup> Er stand im Dialog mit den Trägern der zeitgenössischen Kultur und ließ sich von einem stark ethischen Impuls leiten mit besonderer Betonung der Würde der menschlichen Person. Darüber hin-

aus sah Moro die Zentralität der Person wesentlich mit seiner sozialen Dimension verknüpft. Noch während des Zweiten Weltkriegs war Moro an der Verfassung der das Staatswesen betreffenden Kapitel des sogenannten „Codex von Camaldoli“ beteiligt, einem Grundsatzdokument des politischen Katholizismus in Italien, redigiert von dem großen Juristen Giuseppe Capograssi, dem Moro nahe stand.<sup>6</sup> Er bewahrte sich eine hohe Wertschätzung für die Forschung und die Bedeutung der universitären Lehre, was seinen Ausdruck fand in der Sorgfalt, mit der er an den Vorlesungen im Fach Jura und besonders über das Prozessrecht festhielt und am intensiven Dialog, den er mit den Studierenden pflegte. Der soziale und politische Einsatz sind bei ihm eine natürliche Folge seiner Suche nach grundlegenden Wahrheiten und nach intellektueller Redlichkeit.<sup>7</sup>

### Politische Karriere

Moro trat 1945 der Democrazia Cristiana bei: Dieser Schritt war Ausdruck seines Bemühens, nach der Tragödie des Krieges einen Weg zur Überwindung des Faschismus zu ebnen, und zwar durch die Orientierung auf einen demokratisch verfassten Staat. Er hatte die Problematik des italienischen „Mezzogiorno“ im Blick, doch galt sein Einsatz vor allem der Nation als ganzer und der Konsolidierung ihrer demokratischen Prozesse. 1946 wurde er in die verfassungsgebende Versammlung gewählt, 1947 wurde er ihr Vizepräsident. So konnte er enge Verbindungen zu Giuseppe Dossetti knüpfen, einem jungen Rechtswissenschaftler mit einer tiefen Spiritualität. Dieser Freundschaft entsprangen wesentliche Impulse für die Erarbeitung des Verfassungstextes.<sup>8</sup> Der Beitrag Moros bei der Erarbeitung der Verfassung zeigt sich vor allem in seiner Aufmerksamkeit für die soziale Frage. Mit seinen Beiträgen verfolgte er das Ziel, den Staat so zu gestalten, dass es seinen pluralistischen und demokratischen Aspekten ausreichend Aufmerksamkeit geschenkt würde.

Während Dossetti erleben musste, dass sein politisches Projekt sich sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene nicht realisieren ließ, hielt Moro sich 1953 eng an De Gasperi und nahm dabei einen eigenen, vermittelnden Standpunkt ein. Durch seinen politischen Einsatz gelang es ihm, beide Linien zusammenzubringen: Die Fähigkeit De Gasperis zur Vermittlung und Dossettis Leitidee einer Erneuerung der Gesellschaft durch die Förderung von Demokratie und Gleichberechtigung.

1959 wurde er zum Parteisekretär der Democrazia Cristiana gewählt. Innerhalb der Partei vertrat er in der Frage des Verhältnisses zur Kirche eine autonome Position und unterstrich zugleich den Bezug zu christlichen Idealen. Besonders lag ihm der Prozess der Demokratisierung am Herzen, und er trat deswegen für eine Beteiligung der politischen Linken ein und für eine Begleitung dieser Dynamiken mit dem Ziel einer reifen Demokratie. Auf diese Weise begleitete er im gewandelten kirchlichen und internationalen Kontext der sechziger Jahre den Öffnungsprozess gegenüber den Sozialisten und bemühte sich um eine Überwindung der Widerstände in seiner eigenen wie auch in der Sozialistischen Partei. Die Serie von Mitte-Links-Regierungen, die mit Amintore Fanfani begann, setzte er fort, als er zweimal – 1963 und noch einmal bis 1966 – eine Regierung unter Führung der Democrazia Cristiana und mit Beteiligung der Sozialistischen Partei leitete. Moro war es ein Anliegen, den Faschismus zu überwinden, der seiner Meinung nach noch sehr tief in der italienischen Gesellschaft verwurzelt war. Deswegen setzte er sich für die Beteiligung der Linken an den demokratischen Prozessen ein. Zugleich war er darauf bedacht, die Einheit seiner eigenen Partei zu wahren, in deren Innerem es ebenfalls unterschiedliche Strömungen gab. Er erwies sich als aufmerksamer Beobachter der sozialen Umwälzungen der 1968er Jahre und erkannte darin Indizien eines anthropologischen Wandlungsprozesses, der nicht nur die junge Generation betraf, sondern die gesamte Gesellschaft. Er nahm auch die zunehmende Gewaltbereitschaft wahr und die Gefahr, die sie für das

gesellschaftliche Leben darstellte. In dieser Phase der Entwicklung kam er zu dem Schluss, eine Beteiligung aller gesellschaftlichen Kräfte einschließlich der Kommunistischen Partei anzustreben im Sinne eines „Wahrnehmens von Verantwortung“, damit die sozialen Proteste nicht in Gewalt ausarten, aus Sorge um das demokratische System, das er immer noch für recht fragil und unausgereift hielt. 1969 stellte er diese programmatischen Grundideen beim IX. Parteikongress der Democrazia Cristiana vor und bereitete den Weg für das, was er als die zweite Phase der italienischen Demokratie ansah.

## Terror

1969 wurde der Bombenanschlag an der Piazza Fontana verübt, der erste große rechts-terroristische Anschlag in der italienischen Nachkriegsgeschichte und zugleich Machtdemonstration rechtsgerichteter Kräfte: Moro wechselt zur parteiinternen Opposition. Von 1969 bis 1974 bekleidete er das Amt des Außenministers und versuchte – in Treue zum atlantischen Bündnis – seine Friedensideale politisch umzusetzen. Aufmerksam verfolgte er die Ostpolitik Willy Brandts; er suchte einen Ausgleich zwischen der Solidarität mit Israel und den Anliegen der Palästinenser und setzte sich politisch gegen Gewalt im Innern sowie auf internationaler Ebene ein. Bei den Wahlen 1975 verzeichnete die kommunistische Partei einen starken Stimmenanstieg. Das führte zur Schwächung Fanfanis. Die Veränderungen lenkten den Blick verstärkt auf die Vision Aldo Moros. Als Ministerpräsident (1974–1976) verfolgte er unter dem Begriff „Strategie der Aufmerksamkeit“ eine Linie der Annäherung an die Kommunistische Partei PCI. Zwischen 1975 und 1978 bemühte er sich, im Innern der Democrazia Cristiana einen Raum für die katholischen Demokraten offen zu halten und divergierenden Tendenzen im Innern der Partei entgegenzuwirken. Er glaubte, dass die kommunistische Partei reif war, Regierungsverantwortung zu übernehmen, weil sie an Autonomie

gegenüber Moskau gewonnen hatte. Gleichzeitig war er davon überzeugt, dass die Democrazia Cristiana die Linie des Parteisekretärs Benigno Zaccagnini weiterverfolgen sollte, dem es um eine authentische Neugründung der Partei ging, frei von aller Arroganz der Macht. Sein Projekt sah eine Reform des Parteiensystems vor, nach der unterschiedliche politische Kräfte abwechselnd die Regierung stellen sollten. Nur so würde Italien aus einem Zustand der demokratischen Unvollendetheit heraustreten. Moro war bewusst, dass die Kommunistische Partei am ehesten reif für diesen Schritt war; und doch dachte er auch an einen Wandel im Innern der Democrazia Cristiana, um der jüngeren Generation und den Frauen mit Blick auf die neuartigen Bedingungen in der Arbeitswelt eine neuartige Teilhabe am gesellschaftlichen und sozialen Leben zu ermöglichen. In diesem Sinne zeigte sich in ihm die Spannung zwischen Hoffnung und Utopie. Hier nahm seine Politik des „historischen Kompromisses“ seinen Anfang. Im Oktober 1976 wurde er zum Präsidenten des Nationalrats der Democrazia Cristiana gewählt und bewies erneut seine Fähigkeit zur Vermittlung, als er die Linke mit einband in die Unterstützung der Regierung, wenn auch ohne ihre direkte Beteiligung. So kam es von Juli 1976 bis März 1978 zur Regierung der „Nationalen Solidarität“. In dieser Phase wird die Beziehung zu Berlinguer bedeutsam, mit dem er eine fruchtbare Zusammenarbeit begann.<sup>9</sup> Moro gelang es mit einer berühmten Rede am 28. Februar 1978, die Widerstände in seiner Partei zu brechen: Er unterstrich damals die Notwendigkeit weitergehender Schritte, um in Italien – trotz der Teilung der Welt in Blöcke und trotz des laufenden Kalten Krieges – zu einer ausgereiften Demokratie unter Miteinbeziehung der Kommunistischen Partei zu gelangen.<sup>10</sup>

Wenige Tage nach jener Rede, am 16. März 1978, wurde Moro gekidnappt. Während der 55 Tage dauernden Geiselhaft konnte er eine ganze Reihe von Briefen an Familienangehörige, an Parteikollegen und andere schreiben.<sup>11</sup> Neben diesen Dokumenten ist auch ein Notizbuch erhalten, mit einer Sammlung von Stichpunkten

aus den Verhören durch die Brigadisten zu seiner politischen Position oder zum politischen Handeln anderer.<sup>12</sup> Besonders in einem für den Innenminister Cossiga bestimmten Brief vom 29. März (der aber einer Mitteilung der Roten Brigaden angehängt war) bat er um eine Verhandlungslösung mit dem Austausch einiger politischer Gefangener. Die Analyse von Gotor hat die Authentizität dieser Schriften erwiesen. Aus ihnen spricht eine extreme Hellsichtigkeit, trotz der dramatischen Umstände, unter denen sie verfasst wurden.

### In Gefangenschaft

In den Briefen wird auch seine tiefe Spiritualität deutlich, wie auch die klare Wahrnehmung seiner Situation, als er seine Partei um Verhandlungen mit den Terroristen über seine Freilassung bat. Auf die dramatischen Appelle, die an die Spitze der Democrazia Cristiana unter Führung von Giulio Andreotti gerichtet waren, reagierte dieser mit einer harten Linie und lehnte jegliche Verhandlungen ab. Diese Position wurde von der Kommunistischen Partei geteilt, während die Sozialistische Partei Bettino Craxis sich anders positionierte und den Verhandlungsweg zu beschreiten suchte.<sup>13</sup> Auch der Heilige Stuhl suchte eine Verhandlungslösung, ohne sich direkt einzumischen und folgte der Regierung in der Ablehnung jeglicher Vorbedingungen. Papst Paul VI. lancierte über das Fernsehen einen Appell an die Roten Brigaden (2. April) und schrieb einen offenen Brief (22. April), in dem er die bedingungslose Freilassung Moros forderte.<sup>14</sup>

Alle Bemühungen zur Befreiung des Gefangenen blieben wirkungslos. Sie waren schlecht organisiert und von ungeklärter auswärtiger Einflussnahme geprägt, was bis heute zu unterschiedlichen Rekonstruktionen der Fakten führt.<sup>15</sup> Der enge Mitarbeiter Aldo Moros, Guersoni, vertritt eine der Parteiführung der Democrazia Cristiana entgegen gesetzte Interpretation der Ereignisse, die der harten Position von Berlinguer und der Kommunistischen Partei

entspricht.<sup>16</sup> Er erkennt eine Übereinstimmung von Partei und Staat, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die noch entscheidend verstärkt wird durch die Kontakte mit der Kommunistischen Partei, die nachweislich für eine harte Linie stand. Für ihn ist diese Grundoption der Grund dafür, warum Moro aus Staatsraison geopfert werden musste: Der Tod Moros würde alle anderen in ihrer jeweiligen Situation retten. Moro hat in seinem politischen Engagement die fruchtbare und zugleich problematische Spannung zwischen seiner Glaubensüberzeugung und der Konkretheit des politischen Engagements verwirklicht. Er realisierte sie nicht in Indifferenz, sondern in einer Haltung von Autonomie und Verantwortlichkeit, darum besorgt, die italienische Gesellschaft vor der Gefahr autoritärer und faschistischer Abwege zu bewahren, die in der immer noch zutiefst fragilen Demokratie durchaus präsent war. Seine in den Jugendjahren und unter dem Einfluss Maritains und des Sozialkatholizismus' gereifte Spiritualität war ihm sein ganzes Leben lang Richtschnur, bis zu seinem Ende. Die Geiselnahme und das Blutbad an seinen Leibwächtern geschahen, nachdem Moro an der Eucharistie teilgenommen hatte, wie er es jeden Morgen am Beginn eines Arbeitstages tat. In den Tagen seiner Haft bat er seine Wächter um eine Bibel. Besonders die Briefe an seine Familienangehörigen offenbaren eine von Aufmerksamkeit für die Geschichte und eine von Hoffnung geprägte Spiritualität.

### Letzte Zeilen

Folgendes schrieb er im letzten Brief an seine Frau Nora, der am 5. Mai 1978 zugestellt wurde, drei Tage vor seinem Tod: „An jeden von euch sende ich meine überaus große Zärtlichkeit, die durch Deine Hände geht. Sei in dieser absurden und unverständlichen Prüfung stark, meine Allerliebste. Es sind die Wege des Herrn. Richte allen Verwandten und Freunden mit großer Zuneigung aus, dass ich ihrer gedenke; und Dir und allen schicke ich eine warmherzige Umar-

mung, die ein Unterpfand der ewigen Liebe ist. Ich würde gerne mit meinen kleinen sterblichen Augen sehen wollen, wie wir danach einander wiedersehen werden. Wenn es Licht gäbe, wäre dies wunderschön. Meine Liebe, fühle immer, dass ich bei Dir bin und halte mich fest bei Dir. Küsse und streichle Fida, Demi, Luca (ganz viel den Luca!), Anna, Mario, den nicht geborenen Agnese Giovanni. Ich bin so dankbar für das, was sie getan haben. Alles ist nutzlos, wenn

man nicht die Türe öffnen will. Der Papst hat nur wenig erreicht: Vielleicht hatte er deswegen Skrupel?<sup>17</sup>

Übersetzung: Maximiliano I. Cappabianca OP, Rom

**Dr. theol. Alessandro Cortesi OP** (acortesio2013@gmail.com), geb. 1960 in Padua, Dozent für Systematische Theologie. Anschrift: Piazza San Domenico 1, I-51100-Pistoia. Veröffentlichung u. a.: [zus. mit D. Aucone] (Ed.), *Politica e spiritualità oggi*, Florenz 2013.

**01** Vgl. P. Craveri, Aldo Moro, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 77, 2012; ders., *La Repubblica dal 1958 al 1992*, in: *Storia d'Italia*, Torino 1995.

**02** Vgl. A. Giovagnoli, *Le premesse della ricostruzione. La classe dirigente cattolica fra tradizione e modernità*, Milano 1982.

**03** Vgl. R. Moro, *Aldo Moro negli anni della FUCI*, Roma 2008; D. De Leonardi, *L'umanità di Aldo Moro*, Foggia 1993.

**04** L. Elia/N. Bobbio/G. Vassalli et al., P. Scaramozzino (Hrsg.), *Il politico*, Istituto di scienze politiche della Università di Pavia (Cultura e politica nell'esperienza di Aldo Moro), Pavia 1982, 12.

**05** Vgl. A. Filipponio/A. Regina (Hrsg.), *In ricordo di Aldo Moro. Atti del Convegno*, Bari, 20 giugno 2008, *Facoltà di giurisprudenza*, Milano 2010.

**06** R. Moro, *La formazione giovanile di Aldo Moro*, in: *Storia contemporanea* 14 (1983), 893–968.

**07** L. Elia, *Il pensiero politico di Aldo Moro*, in: *Associazione Culturale „Aldo Moro“* (Hrsg.), *Aldo Moro Il cristiano, l'intellettuale, il politico*, Roma 1987, 39–52; P. Scoppola, *Aldo Moro nella tradizione democratico cristiana*, in: ebd., 25–38.

**08** Vgl. P. Pombeni, *Il gruppo dossettiano e la fondazione della democrazia italiana (1938–1948)*, Bologna 1979; G. Dossetti, *Costituzione e Resistenza*, Roma 1995.

**09** Vgl. S. Pons, *Berlinguer e la fine del comunismo*, Torino 2006.

**10** Vgl. G. Galloni, *30 anni con Moro*, Roma 2008.

**11** Vgl. A. Moro, *Lettere dalla prigionia*, Torino 2008.

**12** Vgl. F. M. Biscione, *Il memoriale di Aldo Moro rinvenuto in via Monte Nevoso a Milano*, Roma 1993; M. Gotor, *Il memoriale della Repubblica. Gli scritti di Aldo Moro dalla prigionia e l'anatomia del potere italiano*, Torino 2011; G. Fasanella/G.

Pellegrino/G. Sestieri, *Segreto di Stato. La verità da Gladio al caso Moro*, Torino 2000.

**13** Vgl. G. Acquaviva/L. Covatta (a cura di), *Moro-Craxi. Fermezza e trattativa trent'anni dopo*, Venezia 2009.

**14** Die politische Debatte jener Tage ist rekonstruiert worden von A. Giovagnoli, *Il caso Moro. Una tragedia repubblicana*, Bologna 2005. Vgl. F. Imposimato, S. Provvigionato, *Doveva morire. Chi ha ucciso Aldo Moro. Il giudice dell'inchiesta racconta*, Milano 2009.

**15** In historischer Hinsicht ist die Begebenheit zum Objekt zahlreicher Rekonstruktionsversuche geworden: F. M. Biscione, *Il delitto Moro. Strategie di un assassinio politico*, Roma 1998; A. C. Moro, *Storia di un delitto annunciato. Le ombre del caso Moro*, Roma 1998; L. Nuti, *Gli Stati Uniti e l'apertura a sinistra. Importanza e limiti della presenza americana in Italia*, Roma-Bari 1999.

**16** Vgl. C. Guerzoni, *Aldo Moro*, Palermo 2008.

**17** A. Moro, *Lettere dalla prigionia*, a. a. O., 178.

## Wahlhirtenbrief der Deutschen Bischofskonferenz 1980

184

WIEDERGELESEN

Die Bundestagswahl vor 33 Jahren fand am 5. Oktober 1980 statt. Kurz zuvor richteten die deutschen Bischöfe damals ein Hirtenwort an die „Brüder und Schwestern im Herrn“, in dem sie so platt Partei ergriffen, wie man sich das heute kaum noch vorstellen kann.

Seinerzeit regierte die sozialliberale Koalition mit Bundeskanzler Helmut Schmidt an der Spitze. Eine neue Partei, Die Grünen, war vor nicht einmal einem Jahr gegründet worden als Sammelbewegung ganz unterschiedlicher Kräfte: Versprengte K-Grüppler machten da ebenso mit wie konservative Umweltschützer; die Dritte-Welt- und Anti-Apartheid-Bewegung tat sich mit der Friedens- und Frauenbewegung zusammen; auch Enttäuschte aus den – wie wir damals sagten – „Alt-Parteien“, wie zum Beispiel Herbert Gruhl, waren mit dabei.

### Kritisches katholisches Milieu

Nicht wenige aus dem kritischen katholischen Milieu, etwa aus der katholischen bzw. ökumenischen Jugendbewegung fanden in dieser Anfangszeit den Weg zu den Grünen. Auch ich war als Gründungsmitglied mit dabei. Aus einem katholischen Elternhaus stammend, war ich über die Arbeit in der Katholischen Studierenden Jugend/Bund Neudeutschland und im Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) zur Dritte-Welt-Bewegung gekommen – und von dort schnurstracks in die Gründergeneration der neuen Partei. Ich war vor allem bei und von Dominikanern für soziale Ungerechtigkeit sensibilisiert und letztlich auch politisiert worden.

Obwohl kritisch und mit vielen Positionen der Amtskirche nicht einverstanden, fühlte – und fühle ich mich noch heute – nicht nur dem Glauben, sondern auch der Kirche verbunden.

Da war dieser Hirtenbrief ein Schock. Natürlich glaubten wir zu wissen, wie die meisten Bischöfe politisch tickten, und machten uns keine Illusionen über die Verteilung ihrer Sympathien und Antipathien im Parteiensystem. Aber dass sie es fröhlich wagten, den Millionen Kirchenbesuchern/-innen ihre dezidierte Meinung zu politischen Themen von der Kanzel, gewissermaßen „ex cathedra“, als offizielle Kirchenmeinung zu verkünden, das hat mich und uns doch überrascht und auch empört. Darin befassen sich die Bischöfe nicht nur mit der Reform des Abtreibungsrechts, die damals heiß diskutiert wurde, und brandmarken die Ehescheidung, die die Regierungskoalition begünstigte, womit sie den „auf Lebenszeit geschlossenen Bund“ der Ehe zerstöre. Nein, sie äußern sich auch zu ganz nüchternen Themen wie der „Ausweitung der Staatstätigkeit“, der „Bürokratisierung“ und der „gefährlich hohen Staatsverschuldung“: All dies, finden die dafür hochkompetenten Bischöfe, muss „jetzt korrigiert werden“!

Wenn man die seither vergangenen 33 Jahre vor dem inneren Auge Revue passieren lässt, wenn man die gesellschaftlichen Entwicklungen und auch das bedenkt, was innerhalb der Kirche zu den Stichworten Bürokratie, schlanke Strukturen, Ehe und Familie faktisch passiert ist, dann schwankt man zwischen Schmunzeln und Unverständnis.

„Der Christ wird bei seiner Wahlentscheidung bedenken, was die Gebote Gottes in der Politik fordern“, verkündigen die Bischöfe – man ist versucht, ein „gefälligst“ zu ergänzen. Wer hat die höchste Kompetenz zu definieren, „was die Gebote Gottes in der Politik fordern“? Na klar, wer sonst als die Deutsche Bischofskonferenz! Und deren Interpretation von politisch gut und politisch böse wird, nein: soll „der Christ“ seiner Wahlentscheidung zugrunde legen. Im Klartext: Das Gebot Gottes wurde banalisiert

zum Gebot der Bischöfe, gefälligst CDU oder CSU zu wählen.

Das Gute im Schlechten war, dass dieser Hirtenbrief zu einem Aufschrei der Empörung führte – nicht nur in der säkularen Öffentlichkeit, sondern auch und gerade unter den Christen/-innen. Der „Spiegel“ titelte damals treffend: „Wahlkampf von der Kanzel“. Als es im Kabinett am Mittwoch danach um die Importhilfe der Europäischen Gemeinschaft für neuseeländische Butter ging, spottete der Kanzler: „Ich bitte um Vortrag darüber, was die Deutsche Bischofskonferenz dazu sagt. Dürfen wir die Butter kaufen oder nicht?“

Die Kritik traf die Bischöfe ganz ohne „Shitstorm“ und Neue Medien mit einer solchen Wucht, dass sie sich zu einer Erklärung genötigt sahen, mit der sie ihr Vorgehen zu rechtfertigen suchten. Doch auch dieser Schuss ging nach hinten los.

Erfreulich ist, dass eine solche versuchte Einflussnahme auf die demokratische Wahlentscheidung von Christen/-innen heute nicht einmal mehr ansatzweise denkbar wäre. In allen demokratischen Parteien wirken Christinnen und Christen aktiv mit, keine hat oder behauptet einen Alleinvertretungsanspruch, und keiner billigt der Kirche einen solchen zu. Auch die Grünen unterhalten positive Beziehungen zur

katholischen Amtskirche, aber auch zu deren Laienorganisation, dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Das Tisch Tuch, das Kardinal Höffner seinerzeit als „zerschnitten“ deklarierte und damit zerschnitt, ist längst mit vielen Nähten zusammengefügt.

Und übrigens: Die für die Bischöfe bittere, für uns andere tröstliche Erkenntnis lautete, um es in den Worten des „Spiegels“ vom 22. September 1980 auszudrücken: „Die meisten Katholiken scheren sich kaum um das Votum von oben.“ Mit ihrer versuchten Einflussnahme waren die Bischöfe alles andere als erfolgreich. Im Gegenteil, sie erlebten einen Flop. Die Union blieb zwar mit 44,5 Prozent stärkste Partei, verlor aber über 4 Prozentpunkte. Die SPD stabilisierte sich mit leichten Gewinnen bei 42,9 Prozent, und die sozialliberal geprägte FDP erreichte mit einem deutlichen Zuwachs 10,6 Prozent. Die Grünen blieben bei ihrer ersten Teilnahme an einer Bundestagswahl bei 1,5 Prozent stecken und mussten noch bis zum März 1983 auf den erstmaligen Einzug in den Deutschen Bundestag warten.

---

**Dr. rer. soc. Dr. jur. h. c. Michael Vesper** (vesper@dosb.de), geb. 1952 in Köln, Generaldirektor des Deutschen Olympischen Sportbundes. Anschrift: Deutscher Olympischer Sportbund, Otto-Fleck-Schneise 12, D-60528 Frankfurt/M.

Volker Resing, **Werner Remmers**. Die Kraft des politischen Katholizismus. Mit einem Vorwort von Angela Merkel, Verlag Herder Freiburg/Br. 2011, 159 S., € 14,95.

Den Berliner Katholiken ist der in dieser Biographie dargestellte *W. Remmers* bekannt als Gründervater „ihrer“ neuen Katholischen Akademie, die zunächst als „Ost-Akademie“ fungierte, aber nach der Wiedervereinigung und dem Neubau mit seiner geschickt agierenden Nachfolgerin Susanna Schmidt die Aufgabe übernahm, das katholische Milieu mit dem des politischen zusammen zu bringen. Bevor es aber soweit war, musste Remmers alle seine Einflüsse spielen lassen, aus der Akademie das zu machen, wovon er träumte (so kämpfte er beispielsweise sehr um die ihm erst im Nachhinein zugestandene Kapelle St. Thomas von Aquin).

Remmers (1930–2011) verkörperte – so der Ansatz des Biographen – den frommen und zugleich weltoffenen Katholiken, dem es ein Anliegen war, zeitgemäß in die Welt zu wirken. Aufgewachsen im niedersächsischen Emsland und nach dem Volkswirtschafts-Studium wurde er bald Leiter des in seiner Heimat gelegenen Ludwig-Windthorst-Hauses. Er prägte dieses katholische Tagungszentrum konzeptionell mit seiner Nähe zur katholischen Soziallehre, bevor er die Leitung des Franz-Hitze-Hauses in Münster übernahm. Politisch engagierte er sich in der CDU, u. a. wurde er Wissenschafts- bzw. Kultusminister (1976) und später Umweltminister (1986) im Land Niedersachsen; kirchlich war er im Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) aktiv und zeitweilig sogar dessen Vizepräsident (1988). In seinem politischen Engagement zeigte er durchaus Kante: Seine Vorstellungen in der Bildungspolitik – Remmers bezeichnete seine Sympathie für Ganztags- und Gesamtschulen als „Schulpolitik der Mitte“ – passten vielen etablierten Christdemokraten nicht, galten solche Projekte doch als klassisch sozialdemokratisch gefärbt. *V. Resing* beschreibt in seinem Buch sehr ausführlich die leidenschaftlichen Debatten mit und um Remmers, von denen dieser sich aber augenscheinlich nicht beirren ließ.

Zu Recht schreibt der Biograph: „Werner Remmers hat mit dazu beigetragen, den politischen Katholizismus

aus einer festen politischen Verankerung bei den Unions-Parteien zu lösen.“ (28).

**Thomas Eggenesperger OP**, Berlin – Münster

Michael Reder, **Religion in säkularer Gesellschaft**. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie (Praktische Philosophie Bd. 86), Verlag Karl Alber, Freiburg/Br. – München 2013, 453 S., € 49,-.

Religionen sehen sich heute mindestens drei Chancen und Herausforderungen gegenüber: demokratischen Gesellschaften, pluralen Weltanschauungen und differenzierten Säkularisierungsprozessen. *M. Reder*, Professor für Sozial- und Religionsphilosophie an der Hochschule für Philosophie der Jesuiten in München, untersucht vor diesem Hintergrund Religion als eine „fundamentale Erfahrung des Menschen, die nicht als etwas Unvernünftiges abgetan werden darf.“ (13) Ausgehend von Nikolaus von Kues, Schleiermacher und Dewey, definiert er Religionen als „sprachliche und symbolhafte Ausdrucksformen, die das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz im Sinne eines wissenden Nichtwissens thematisieren“ (409). Religion ist darüber hinaus als eine gesellschaftlich relevante soziale Praxis zu verstehen. Dazu beleuchtet Reder philosophische und interkulturelle Aspekte (Beispiel: Indonien und der Islam) des Themas. Als Wertquelle und Lebensorientierung – so eine Hauptthese – müssen die Religionen konstruktiv in den politischen Prozess integriert werden. Dabei bedarf es aber einer grundlegenden Toleranz der Religionen hinsichtlich ihrer Überzeugungen und Strukturen. Diese Toleranz muss jedoch nicht nur innerhalb der je einzelnen Religion existieren, sondern auch in der Verbindung zu anderen Religionen im Gesamt einer pluralen Gesellschaft. Eine Säkularisierung, die in strikter Weise Staat und Religion voneinander trennen möchte, passt nicht mehr in die gegenwärtige Situation. Genau an diesem Punkt kann man behaupten, dass Religionen relevante Bestandteile der Zivilgesellschaft sind: „Das Nachdenken über Religion und ihre gesellschaftliche Funktion führt dabei zu einem Verständnis von Politik und Demokratie, in dem die Pluralität politischer Meinungen – auch wenn sie weltanschaulich geprägt sind – nicht als sekundäres Anhängsel, sondern als primäre Basis demokratischer Deliberation interpretiert wird.“ (411) Die politische Philosophie sollte aus diesem Grund Religion mit ihren pluralen Werten nicht nur als reines Faktum verstehen, sondern auch als notwendigen und konstruktiven Bestandteil demokratischer Gesellschaften und ihrer öffentlichen Diskurse. – Wer diese Fragen

weiter reflektieren möchte, dem sei das Buch von Reder zur Lektüre empfohlen.

**Reza A. Wattimena**, München – Surabaya/Indonesien

Irene Becci/Marian Burchardt/José Casanova (Eds.), **Topographies of Faith**. Religion in Urban Spaces, Brill Leiden 2013, 237 S., € 101,-

Die heute in der Wissenschaft weitaus als problematisch anerkannte Tatsache, dass die Idee einer urbanen Landschaft als Freiraum für individuelle Entwicklung außerhalb der Grenzen traditioneller hierarchischer Strukturen von Macht und Autorität (u. a. und nicht zuletzt im Bereich des Religiösen), die in der spezifisch westlich-europäischen Erfahrung begründet war, sich letztendlich als universal gültig durchgesetzt hat, lässt aufmerksam werden auf die religiöse Dynamik in einer modernen Weltstadt. Der vorliegende Band ist eine Antwort auf diese Herausforderung. Er enthält eine Reihe von Essays, in denen sich die Autoren jeweils im Blick auf verschiedene historisch-kulturelle Kontexte mit der grundsätzlichen Frage nach der Religion in der Moderne beschäftigen.

In seinem Essay zeigt J. Casanova, einer der Herausgeber des Bandes und berühmter Religionssoziologe, auf, wie Urbanisierung und Modernisierung in Europa und den USA jeweils mit unterschiedlichen Umwandlungen im religiösen Bereich einhergingen, indem er ein besonderes Augenmerk auf den Vergleich moderner religiöser Transformationsprozesse in beiden Regionen richtet. Heute sei es notwendig und Aufgabe der Wissenschaft, die Anspruch auf Objektivität erhebt, die Verflechtung gängiger Urbanisierungstheorien in das europäische Säkularisierungs-Paradigma kritisch im Blick zu behalten und eine neue Perspektive auf die bisher ausgeblendete Bedeutung religiöser Faktoren in der Gestaltung moderner Weltstädte zu öffnen. Die Entwicklung aufkommender Metropolen in Asien, Afrika und Lateinamerika zu globalen Zentren religiöser Erneuerung spricht besonders deutlich für eine kritische Revision traditioneller Säkularisierungstheorien als eines grundlegenden geschichtsphilosophischen Narratives der Moderne (vgl. 120, 122).

Religion, so Casanova, als eigentlich sehr modernes Konstrukt, insoweit sie erst mit der Säkularisierungs-Idee Teil des breiten sozialen Diskurses wurde, spielt eine wichtige Rolle in heutigen sozialen Umwandlungen. Die moderne Weltstadt ist ein vielleicht zentraler Raum, in dem neue und alte Identitäten gemeinsam und gleichzeitig auf verschiedenen Ebenen innerhalb der nationalen und internationalen Netzwerke ausgehandelt werden und wo der umstrittene Charakter der

Moderne besonders evident ans Licht kommt. Diese Tendenzen müssen in den wissenschaftlichen Diskurs um Moderne(n) und Religion notwendigerweise mit einbezogen werden.

Weitere Beiträge des Bandes beschäftigen sich mit den Themenbereichen zu religiösen Innovationen in urbanen Kontexten (Teil 1), zur urbanen Dynamik der Migration, religiösen Vielfalt und transnationalen Religion (Teil 2) sowie zu Religion, wirtschaftlicher Ungleichheit und sozialer Ausgrenzung (Teil 3), auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann.

Der Band lädt den Leser und die Leserin ein, nicht nur zu entdecken, wie urbane Räume durch religiöse Innovation umgewandelt werden, sondern auch einen weiteren Schritt zu wagen, nämlich hin zum Verständnis, wie unsere eigenen Diskurse über Säkularisierung und Religion die Dynamik letzterer erheblich beeinflussen.

**Anna Nozhenko**, Heidelberg

Thomas Kroll/Tilman Reitz (Hrsg.), **Intellektuelle in der Bundesrepublik Deutschland**. Verschiebungen im politischen Feld der 1960er und 1970er Jahre, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2013, 272 S., € 44,99.

Der vorliegende Sammelband ist aus einer Tagung an der Universität Jena hervorgegangen und setzt sich mit den sogenannten Intellektuellen auseinander. Diese Gattung war am Ende der 1970er Jahre, wie die Herausgeber in ihrer Einführung attestieren, „höchst umstritten“ (7), nicht zuletzt aufgrund ihrer mehr oder weniger zu Recht nachgesagten Teilnahme an der Politisierung des Geschehens mit einhergehender Systemkritik an der Bundesrepublik Deutschland. Namen wie Jürgen Habermas auf der einen Seite und Helmut Schelsky auf der anderen Seite weisen auf, wie polarisiert die Debatten waren. Der Sammelband will zeigen, dass die intellektuelle Gründungsgeschichte der Bundesrepublik seit den 1960er Jahren einen neuen Schwung erlebte, der eigene Typen von Intellektuellen hervorbrachte, die selbst von den bisherigen Wortführern in Sachen Pluralisierung und Liberalisierung zuweilen mit Argwohn betrachtet wurden. „So dürfte das Feld der bundesdeutschen Intellektuellen der 1960er und 1970er Jahre weitaus heterogener sein, als es die Zeithistorie oder auch die Intellektuellensoziologie bislang angenommen haben.“ (Ebd., 11).

Nach einführenden Beiträgen zur „Theorie der Intellektuellen“ behandeln weitere Abschnitte „Politische Ideen und Gesellschaftsentwürfe“, „Die Organisation der Intellektuellen: Institutionen, Denkschulen, Vernetzungsmedien“ und schließlich „Institutionen in einem Fall: Öffentliche Intellektuelle“. Leider gibt es

keinen Einzelbeitrag zu katholischen Intellektuellen, wenn man einmal von einem Aufsatz über Carl Schmitt absieht. Seitens der Herausgebers *Th. Kroll* wird aber der Linksprotestantismus dieser Zeit anhand der Protagonisten Helmut Gollwitzer, Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann untersucht. Auch hier findet sich kein Bezug zum katholischen Pendant (Johannes B. Metz, Walter Dirks u. a.), was sicherlich eine Bereicherung der Tagung und des vorliegenden Sammelbandes gewesen wäre. Abgesehen von diesem Defizit handelt es sich um inspirierende Beiträge über eine inspirierte Zeit in Deutschland.

**Thomas Eggensperger OP**, Berlin – Münster

Rainer Bucher, **...wenn nichts bleibt, wie es war**. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Echter Verlag Würzburg 2012, 237 S., € 14,80.

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und ihrer Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ hat sich die Kirche hierzulande in die säkularisierte, individualisierte und zugleich postsäkulare Diaspora inkulturiert. Der Grazer Pastoraltheologe R. Bucher analysiert vor diesem Hintergrund die prekäre Zukunft der Kirche in unseren Breitengraden – schonungslos und glücklicherweise ohne larmoyanten Unterton. Religionssoziologisch gilt ihm die folgende Faustregel: „Die Säkularisierungsthese formuliert mithin die Freiheit *gegenüber* dem religiösen Markt. Die Individualisierungsthese hält dann die Freiheit *im* Markt fest. (...) Die These der ‚Postsäkularität‘ hält dann aber fest, dass es diesen Markt überhaupt noch gibt, dass er ziemlich stabil zu sein scheint und dass mit ihm weiter zu rechnen ist“ (33). Zur Konsequenz hat diese Entwicklung, dass Religion nicht mehr primär oder gar exklusiv in kirchlichen Formen vergesellschaftet wird. Religion existiert weiterhin, aber sie unterliegt den Gesetzen des Marktes – ob sie will oder nicht. Wenn nun aber die letzte Entscheidungsmacht bei den ‚Kunden‘ liegt, wie sind dann – so die Frage des Pastoraltheologen – religiöse Praktiken heute zu gestalten? Hier führt Bucher im Anschluss an den Salzburger Dogmatiker Hans-Joachim Sander die Unterscheidung zwischen der Kirche als Religions- und als Pastoralgemeinschaft ein. Als Religionsgemeinschaft ist sie eine *noch* relativ mächtige Institution mit Einfluss und gesellschaftlicher Präsenz. Als Pastoralgemeinschaft ist sie jetzt schon ein ohnmächtiger, weil von Gottes Gnade abhängiger Ort. Die Neuerung, die das Zweite Vatikanische Konzil gebracht hat, lag vor allem darin, Kirche ganz entschieden vom Pol der Pastoralgemeinschaft her zu denken. Das hat weitreichende Konsequenzen. Bucher formuliert in seinem unbe-

dingt lesenswerten Buch steil: „Umstellung hin zu einer vorrangigen Aufgabenorientierung und weg von der bislang herrschenden Sozialformorientierung, welche vor allem das Weiterbestehen spezifisch kirchlicher Institutionen sichern will.“ (172) Dazu müssten allerdings die gewohnte katholische Denkrichtung vom Kopf auf die Füße gestellt werden. Davon jedoch sind – wenn ich recht sehe – unsere aktuellen kirchlichen Transformationsdiskurse noch ziemlich weit entfernt!

**Ulrich Engel OP**, Berlin – Münster

Jürgen Manemann, **Wie wir gut zusammen leben**. 11 Thesen für eine Rückkehr zur Politik, Patmos Verlag Ostfildern 2013, 108 S., € 9,99.

J. Manemann, Direktor des Forschungsinstituts für Philosophie in Hannover, sieht in den Protesten gegen „Stuttgart 21“ oder der Occupy-Bewegung „erste Anzeichen dafür, dass der Souverän sich zurückmeldet und die ihm aus der Hand genommene Macht zurückverlangt.“ (9) Ausgehend von diesen politischen Phänomenen sucht der Verf. mit seiner schmalen, gut lesbaren Publikation „neue Ideen von Politik“ (10) in den demokratischen Diskurs einzubringen. Referenzen sind ihm Jürgen Habermas und dessen Theorie von einem „Strukturwandel der Öffentlichkeit“, und weitere Vertreter einer politischen Philosophie wie Cornel West (USA), Hannah Arendt, Axel Honneth, Jacques Rancière (Frankreich) und Avishai Margalit (Israel). Naturgemäß überzeugen die elf Thesen hinsichtlich ihrer Argumentationen unterschiedlich. Mich haben besonders die Thesen I („Politik setzt die Fähigkeit des Zuhörens voraus“), IV („Politik wurzelt in der Verschiedenheit der Menschen“), VII („Gerechtigkeit ist das Fundament der Politik“) sowie VIII („Leidempfindlichkeit ist die Bedingung der Politik“) beeindruckt. Alle elf kulminieren im Verständnis von Politik als „Arbeit an einer Kultur der Anerkennung der Anderen in ihrem Anderssein“ (105). Damit unterläuft Manemann jegliche Ansätze dualistischer „Freund-Feind-Politiken“ (45) à la Carl Schmitt (1888–1985) und fokussiert seine Ausführungen auf das „Gemeinwohl“ (30), spricht: auf die Weisen, „wie wir gut zusammen leben“ können.

**Ulrich Engel OP**, Berlin – Münster

Saskia Hertlein/Hermann Josef Schnackertz (Eds.), **The Culture of Catholicism in the United States** (American Studies vol. 213), Universitätsverlag Winter Heidelberg 2012, 395 S., € 45,-.

Wie vielgestaltig, manchmal gar widersprüchlich die katholische Kirche in den USA ist, macht das von den beiden an der Katholischen Universität Eichstätt tätigen Amerikanisten S. Hertlein und H. J. Schnackertz herausgegebene Buch deutlich. Die Publikation geht zurück auf eine internationale Konferenz 2009 zum Thema „The Culture of Catholicism in the United States“. Die 18 Beiträge der US-amerikanischen und deutschen Autor/-innen geben Einblick in das Denken und Verhalten der Katholiken, die inzwischen ein Viertel der Gesamtbevölkerung des Landes stellen. Keineswegs jedoch funktioniert die US-amerikanische katholische Kirche konfliktfrei. Im Gegenteil: Tiefgreifende Auseinandersetzungen zwischen Bischöfen und Ordensleuten sind genauso zu konstatieren wie verbissen ausgetragene Kontroversen um politische Positionen (v. a. Abtreibung, Migration). Diese und andere Konflikte hängen wesentlich mit der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kirche und (säkularer) Welt zusammen. Viele amerikanische Katholik/-innen fürchten sich vor einer Ansteckung durch einen „secularism“, wie man ihn in Europa zu erkennen meint und in seinen gesellschaftlichen Konsequenzen als schädlich einschätzt. Gleichzeitig ist in den USA eine religiöse Pluriformität zu konstatieren, die eine große Toleranz gegenüber jedweder „otherness“ zur Folge hat. Kulturelle und religiöse Diversitäten müssen kultiviert werden. Dieser Aufgabe widmen sich viele Theolog/-innen in cross-kulturellen Reflexions- und Praxisprojekten. Von einigen berichten die Beiträge des informativen Bandes.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Andreas Hölscher/Anja Middelbeck-Varwick/Markus Thureau (Hrsg.), **Kirche in Welt**. Christentum im Zeichen kultureller Vielfalt (Apeliotes. Studien zur Kulturgeschichte und Theologie Bd. 12), Peter Lang Edition Frankfurt/M. 2013, 237 S., € 14,80.

Der hier anzuzeigende Sammelband geht auf eine Ringvorlesung 2010/11 am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin zurück. Als Herausgeber zeichnen die beiden dort tätigen Mitarbeitenden A. Middelbeck-Varwick (Systematische Theologie) und M. Thureau (Theologiegeschichte) sowie der Paderborner Theologe A. Hölscher verantwortlich. Kirche als Weltkirche ist durch große kulturelle Vielfalt geprägt. Vor die-

sem Hintergrund gewinnen kontextuelle und interkulturelle Angänge des Verstehens zunehmend an theologischer Bedeutung. Die einzelnen Texte des Buches fragen danach, welche Bedeutung regionale Kulturen und das gewandelte globale Weltverstehen für das Christentum besitzen. Thematisiert werden dabei auch – quasi als Rückseite der Medaille – die politischen, kulturellen und historischen Rahmenbedingungen der jeweiligen Ortskirchen. Besonders herausgehoben seien drei Beiträge: Der Münsteraner Missionswissenschaftler Giancarlo Collet („Interkulturelle Theologie als Wahrnehmung weltweiten Christentums“, 9–30) fordert die Kirchenleitungen auf, „die einzelnen Ortskirchen in eigener Initiative und Kompetenz handeln“ (27) zu lassen; dazu bedarf es seiner Meinung nach vor allem des Respekts vor „der Freiheit des Anderen“ (ebd.). Die in Osnabrück tätige Dogmatikerin Margit Eckholt („Barocke Christentümer? Die Pluralisierung des Christentums in Lateinamerika“, 103–125) erinnert an die konziliare Vision der Kirche als „Sakrament für die Völker“ und insistiert kritisch – nicht zuletzt gegenüber manchen neuen religiösen Bewegungen – auf die unhintergehbare Verortung der „Kirche an der Seite der Armen“ (123). A. Middelbeck-Varwick schließlich („Zur Rede von der ‚Welt-Kirche‘ und der ‚Katholizität‘“, 275–285) macht sich für eine interkulturelle Ekklesiologie stark, die im selbstkritischen Blick die „Ambivalenzen, Konflikte und Gegenläufigkeiten (...) der eigenen Geschichte“ (284) nicht einfachhin ausblendet. Das Buch insgesamt kann als engagierter Beitrag zur dringend notwendigen, weil noch ausstehenden „Ekklesiogenese“ (Leonardo Boff) der katholischen Kirche gelesen werden.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Stefan Knobloch, **Gottesleere?** Wider die Rechte vom Verlust des Göttlichen, Matthias-Grünewald Verlag Ostfildern 2013, 176 S., € 16,99.

Die Kirchenaustrittszahlen steigen, die Gottesdienstfrequenz sinkt und die gemeindlichen Zusammenkünfte verkommen vielerorts zu Seniorenveranstaltungen. Dennoch gilt, so die zentrale These des emeritierten Pastoraltheologen (Universität Mainz) St. Knobloch *OEMCap*: „Die Suche nach Gott ist auch heute nicht erstorben.“ (9) Ein solcher Ansatz ist nicht neu. Interessant wird Knoblochs Buch jedoch durch die pastoraltheologische Rückbindung seiner Reflexionen an vier empirische Interviews mit Schweizer Jugendlichen aus dem Jahr 2009 (vgl. 125–156). Deutlich wird dabei, dass die äußere Gestalt des Glaubens – zumindest in ihren hermetischen Erscheinungen – an Relevanz ver-

liert. Stattdessen kommen Buntheit und Formenvielfalt religiöser Praktiken zum Tragen, Lebensorte werden zu Glaubensorten *et vice versa* und damit die einen von den anderen (zumindest für Außenstehende) ununterscheidbar. Ich schätze die Haltung des Autors sehr, nimmt er doch die Menschen in ihren (humanen wie religiösen) Erfahrungen (vgl. Kap. 3: „Vom ‚Nicht-gesagten‘ und der Erfahrung“, 59ff., mit bes. Referenz zu Edward Schillebeeckx OP) genauso ernst wie die – theologisch gesprochen – Unverfügbarkeit Gottes (vgl. Kap. 4: „Die Frage nach Gott“, 85ff., mit bes. Referenz zu Michel de Certeau SJ). Und ich schätze den optimistischen Duktus der im besten Sinne pastoral ausgerichteten Theologie Knoblochs sehr. Ein Buch, dem viele Leserinnen und Leser gewünscht seien!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Gerhard R. Koch, **Theodor W. Adorno**. Philosoph, Musiker und pessimistischer Aufklärer (Gründer, Gönner und Gelehrte. Biographienreihe der Goethe-Universität Frankfurt am Main), Societäts-Verlag Frankfurt/M. 2013, 192 S., € 14,80.

Der Musikkritiker und ehemalige Kulturjournalist der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“, G. R. Koch, legt mit dem hier anzuzeigenden Büchlein ein Jahr vor dem Zentenarium der Frankfurter Goethe-Universität eine gut lesbare Biographie des bekanntesten Intellektuellen der Hochschule vor. Dabei gelingt es ihm, die Komplexität der theoretischen Gedankenwelt und der ästhetischen Praxis des Philosophen, Soziologen und Komponisten in eine gut zugängliche Darstellung zu überführen. Besonderes Augenmerk legt Koch auf das musiktheoretische und kompositorische Werk Adornos. Dieser ästhetische Akzent (der zuweilen leider mit einem Unverständnis des Verfassers für die politischen Aspekte von Adornos Denken einhergeht) hebt das Buch von anderen Biographien und Einführungen ab.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Erik Peterson, **Heis Theos**. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott“-Akklamation. Nachdruck der Ausgabe von Erik Peterson 1926 mit Ergänzungen und Kommentaren von Christoph Marksches, Hendrik Hildebrandt, Barbara Nichtweiß u. a. 2012 (Erik Peterson – Ausgewählte Schriften Bd. 8), Echter Verlag Würzburg 2012, 650 S., € 68,-.

E. Peterson (1890–1960) hat mit seiner Dissertations- und Habilitationsschrift Geschichte geschrieben. Seine Untersuchung zur antiken Formel „Ein Gott“ ist seit ih-

rem Erscheinen 1926 das Standardwerk im Feld der politischen Theologie insgesamt und zum Thema „Akklamation“ im Speziellen avanciert. Das nun (nicht zuletzt auf Initiative von Kardinal Karl Lehmann, Mainz) neu herausgegebene, voluminöse Buch wartet im ersten Teil mit einer fast schon überbordenden Materialsammlung zur „Ein Gott“-Formel auf (I–VIII und 1–346). Ergänzt wurden und philologisch eingeordnet werden diese Zeugnisse v. a. von dem protestantischen Kirchengeschichtler Ch. Marksches (Humboldt Universität zu Berlin). Die Teile II und III der Neuausgabe sammeln entsprechende „Addenda“ und „Corrigenda“ (349–364 und 365–580). In einem Anhang (Teil IV: 583–605) bietet das Buch vier bislang unveröffentlichte Manuskripte Petersons aus dem thematischen Umfeld von „Heis Theos“. Sie betreffen u. a. die Bereiche Monotheismus (um das Jahr 1927 entstanden), das Spannungsverhältnis zwischen dem Einen Gott und den vielen Völkern (1928/29) oder „Vota, Akklamationen, Gebete“ (1946ff.). Liturgisch kennt die katholische Kirche seit jeher das von der Gemeinde gesprochene „Amen“ als akklamatorische Ratifizierung des vom Priester gesprochenen Gebetes: „So sei es!“ Man muss aber auch wissen, dass Akklamationen im staatlichen wie im kirchlichen Gemeinschaftsleben Beschlüsse rechtsgültig setzten. Hier wird der Übergang von einer religiösen Formel in den Bereich der Politik sichtbar. Peterson, Theologieprofessor in Bonn, und Carl Schmitt (1888–1985), Kollege an der Juristischen Fakultät ebendort, entzweiten sich mit der Zeit über den politisch-theologischen Begriff des Monotheismus, dessen Wurzeln ebenfalls in der „Heis Theos“-Formel zu rekonstruieren sind. Während für den Verfassungsrechtler Schmitt die Figur des Monotheismus auf den einen Souverän an der Spitze des Staates verwies („Ein Volk, ein Reich, ein Führer“), unterminiert nach Peterson die trinitarische Verfasstheit des Monotheismus geradezu eine solche politische Theologie. Ein instruktives Nachwort von B. Nichtweiß (Mainz) zur Entstehungsgeschichte und Bedeutung von „Heis Theos“ rundet den empfehlenswerten Band ab (607–642).

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Jürgen Habermas, **Nachmetaphysisches Denken II**. Aufsätze und Repliken, Suhrkamp Verlag Berlin 2012, 335 S., € 34,95.

J. Habermas' „Nachmetaphysisches Denken II“ folgt auf den 1988 veröffentlichten ersten Teil. Eine zentrale Erkenntnis des Autors hinsichtlich nachmetaphysischen Denkens ist die, dass es zu ihr kein Gegenstück gibt. Die Philosophie selbst kann nicht mehr zurück in das

Metaphysische, welches sich auf eine determinierte Ordnung beruft und sich unter anderem durch Identitätsdenken und Ideenlehre auszeichnet. Im Zuge des 19. Jahrhunderts modifizierte sich das Metaphysische allerdings. Begrifflichkeiten wie Globalisierung, Transformation der Gesellschaft und innovative Wissenschaften trugen dazu bei, dass aus dem vormaligen metaphysischen Denken das nachmetaphysische Denken hervor ging. Stilistisch ist dabei auffällig, dass der Autor in einen umfassenden Dialog mit anderen Philosophen tritt. Er geht auf die Sprach- und Disziplinengrenzen ein und befasst sich zudem mit Meinungen bezüglich seines Werkes, diskutiert sie und entwickelt sie in dialogischer Form weiter. „Nachmetaphysisches Denken II“ beinhaltet eine große Themenvielfalt. So beschäftigt sich Habermas zum Beispiel mit dem Protestantismus und dessen Gefahr, eine „lauwarmer“ Religion zu werden, mit der Philosophie und Agnostik oder religionspolitischen Entwicklungen im Kontext der Globalisierung. Eine zentrale Stellung innerhalb seines Werkes nimmt die Frage nach der öffentlichen Bedeutung der Religion ein. Im Kern des Themas steht Habermas' Aussage, Religion sei die zeitgenössische Erscheinungsform des Geistes. Die Annahme, das Denken im Sinne der Vernunft und der Säkularität hätte der Religion einen altmodischen Charakter verliehen, ist nicht eingetreten. Säkulare Vorstellungen und religiöse Wahrnehmung sind, auch wenn sie sich immer mehr voneinander entfernten, die zentralen Säulen des geistigen Raumes. Habermas befasst sich diesbezüglich mit der „geistigen Situation der Zeit“. Transformation und Modernisierungsprozesse sind nach Ansicht des Autors nicht gleichbedeutend mit dem „Tod“ der Religion. Auch in der heutigen Zeit sind die Individuen an die Religion gebunden. Die Religion mit allen ihren traditionellen, aber dennoch weiterentwicklungsfähigen Inhalten impliziert Solidarität. Im Zusammenspiel ergibt dies die Basis für das Verständnis heutiger Menschenrechte, der Gleichheit Aller. Habermas distanzieren sich von säkularen Ansichten und begründet seine Auffassung mit Hilfe dreier Punkte: 1) Individuen benötigen die Religion als Fels in der Brandung, einer Brandung im Sinne von modernem Wirrwarr, welches in zerstörten Finanzsystemen und voranschreitendem Klimawandel mündete. Diese weltliche Zerstörung bedarf eines Rettungsankers. Diesen bietet die Religion mit ihren traditionellen und entwicklungsfähigen Inhalten und Ansichten. 2) Ein weiterer Punkt Habermas' ist, dass sich im Rahmen der modernen Zeit ein Widerspruch zwischen Menschenwürde/menschlicher Wahrnehmung und dem sich im Rahmen der Naturwissenschaften entwickelnden Biotechnologie und deren Anwendung beim Menschen ergab. Wo sind hierbei

die Grenzen zu setzen, was ist ethisch vertretbar und was geht darüber hinaus? 3) Religiöser Fundamentalismus und die Frage nach seiner Bekämpfung stellt den letzten Punkt in Habermas' Argumentation dar. Denn wo, wenn nicht in der Religion und ihrer kritischen Leistungsfähigkeit, soll nach den Möglichkeiten zur Gegenwehr gesucht werden? Transformation im Bezug auf die Gesellschaften der Welt, das Aufeinandertreffen von biotechnologischem Fortschritt und Ethik, sowie Religionskritik sind m. E. die Aufgaben, in denen Habermas die modernen Interpretationspotentiale der Religion sieht.

**Manuel Hannemann**, Potsdam

Hubert Wolf (Hrsg.), **„Wahre“ und „falsche“ Heiligkeit.** Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien Bd. 90), Oldenbourg Verlag München 2013, 268 S., € 54,80.

Der Aufsatzband spiegelt den wissenschaftlichen Aspekt dessen wider, den der Herausgeber *H. Wolf* (Münster) in seinem vielbeachteten Buch „Die Nonnen von Sant' Ambrogio. Eine wahre Geschichte“ (München 2013) dargestellt hat.

Nach einer Einführung des Herausgebers ins Thema setzen sich mehr als ein Dutzend Autoren mit den Spektren Heiligkeit und Heilige in religions- und kirchengeschichtlicher Perspektive auseinander und untersuchen die entsprechenden „wahren“ und „falschen“ Varianten – nicht zuletzt, um am Ende die Frage zu stellen, wie mit der heutigen Praxis von Heiligsprechung zu verfahren ist. So resümiert der Kirchenrechtler *Norbert Lüdecke* (Münster): „Die *sancti* ‚von oben‘ fungieren in dieser Sicht nicht nur als Charismenkontrolle, sondern auch als Charisma-Akku für den Papst oder als Umspannung für die charismatische Energie der Heiligen auf den Papst (...). Die *sancti* ‚von oben‘ schützen und stärken Hierarchie und Papst. Das ist systemstimmig und muss nicht überraschen.“ (247f.). Das Thema bleibt brisant ...

**Thomas Eggensperger OP**, Berlin – Münster

## Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

---

JOSETTE BAER/WOLFGANG ROTHER (Hrsg.), Geld. Philosophische, literaturwissenschaftliche und ökonomische Perspektiven, Schwabe Basel 2013, 247 S., € 40,50.

HANS-MARTIN BARTH, Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2013, 271 S., € 19,99.

SEYLA BENHABIB, Gleichheit und Differenz. Die Würde des Menschen und die Souveränitätsansprüche der Völker im Spiegel der politischen Moderne, Mohr Siebeck Tübingen 2013, 161 S., € 29,-.

STEFAN BLANZ/PETER JÄGER/JAKOBUS KAFFANKE OSB (Hrsg.), Beuroner Forum 2008. Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin, Bd. 1, Lit Berlin 2008, 241 S., € 19,90.

--- (Hrsg.), Beuroner Forum, Edition 2010. Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin, Bd. 2, Lit Berlin 2010, 249 S., € 19,90.

--- (Hrsg.), Beuroner Forum, Edition 2011. Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin, Bd. 3, Lit Berlin 2011, 233 S., € 19,90.

HANS BLUMENBERG, Jacob Taubes. Briefwechsel, Suhrkamp Berlin 2013, 349 S., € 39,95.

---, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Suhrkamp Berlin 2013, 535 S., € 16,-.

HERBERT BLUMER, Symbolischer Interaktionismus. Aufsätze zu einer Wissenschaft der Interpretation, Suhrkamp Berlin 2013, 186 S., € 14,-.

MICHAEL BÖHNKE, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Skizze zur Ekklesiologie und zugleich eine theologische Grundlegung des Kirchenrechts, Herder Freiburg/Br. 2013, 357 S., € 29,99.

LEONARDO BOFF, Mein Glaube. Christsein in einem neuen Zeitalter, Herder Freiburg/Br. 2013, 206 S., € 14,99.

PAUL BOGHOSIAN, Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus, Suhrkamp Berlin 2013, 162 S., € 14,-.

MICHA BRUMLIK, Messianisches Licht und Menschenwürde. Politische Theorie aus Quellen jüdischer Tradition, Nomos Baden Baden 2013, 286 S., € 59,-.

PETRUS BSTEH/BRIGITTE PROKSCH/COSMAS HOFFMANN (Hrsg.), Die Orden im Wandel Europas. Historische Episoden und ihre globalen Folgen, Lit Wien 2013, 287 S., € 29,90.

PETRUS BSTEH/BRIGITTE PROKSCH (Hrsg.), Spiritualität im Gespräch der Religionen I, Lit Berlin 2009, 239 S., € 24,90.

---, Spiritualität im Gespräch der Religionen II, Lit Berlin 2010, S. 257 S., € 19,90.

EVA DEMENSKI, Venedig. Salon der Welt, Insel Berlin 2013, 114 S., € 7,-.

ERWIN DIRSCHEL, Das menschliche Wort Gottes und seine Präsenz in der Zeit, Schöningh Paderborn 2013, 228 S., € 29,90.

BIRGIT EIGLSPERGER (Hrsg.), Spaces, Universitätsverlag Regensburg 2013, 256 S., € 24,95.

HANS MAGNUS ENZENSBERGER, Herrn Zettis Betrachtungen, oder Brosamen, die er fallen ließ, aufgelesen von seinen Zuhörern, Suhrkamp Berlin 2013, 226 S., € 15,-.

THOMAS FORNET-PONSE, Freiheit und Befreiung. Untersuchungen zur Kontextualität und Universalität des Philosophierens, Mainz Aachen 2013, 363 S., € 29,50.

HELMUT FRIEDEL/LOTHAR SCHIRMER (Hrsg.), Joseph Beuys im Lenbachhaus und Schenkung Lothar Schirmer, Schirmer/Mosel München 2013, 152 S., € 49,80.

DIETER FUNKE, Ich – Eine Illusion? Bewusstseiskonzepte in Psychoanalyse, Mystik und Neurowissenschaften, Psychosozial Gießen 2011, 343 S., € 29,90.

---, Die Wunde, die nicht heilen kann. Die Wurzeln des sexuellen Missbrauchs. Eine Psychoanalyse der Kirche, Publik-Forum Oberursel 2010, 157 S., € 16,90.

---, Die dritte Haut. Psychoanalyse des Wohnens, Psychosozial Gießen 2006, 262 S., € 29,90.

HANS ULRICH GUMBRECHT/FLORIAN KLINGER (Hrsg.), Latenz. Blinde Passagiere in den Geisteswissenschaften, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 2011, 313 S., € 49,99.

EREN GÜVERCIN, Neo-Moslems. Porträt einer deutschen Generation, Herder Freiburg/Br. 2012, 200 S., € 14,99.

PETER HÄGER/JAKOBUS KAFFANKE (Hrsg.), Beuroner Forum, Edition 2013. Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin, Bd. 5, Lit Berlin 2013, 275 S., € 19,90.

RICHARD HARTMANN, Was kommt nach der Pfarrgemeinde? Chancen und Perspektiven, Echter Würzburg 2013, 98 S., € 12,90.

HEIKO HAUPT, Franziskus. Der Papst der Armen, Riva München 2013, 170 S., € 9,99.

THOMAS HAUSMANNINGER, Verschwörung und Religion, Fink München 2013, 522 S., € 59,-.

ANKE TE HEESSEN, Theorien des Museums zur Einführung, Junius Hamburg 2012, 219 S., € 14,90.

MAXIMILIAN HEIM/JUSTINUS C. PECH (Hrsg.), Zur Mitte der Theologie im Werk von Joseph Ratzinger/ Benedikt XVI., Pustet Regensburg 2013, 212 S., € 24,95.

MARIANNE HEIMBACH-STEINS (Hrsg.), Ressourcen. Lebensqualität. Sinn. Gerechtigkeit für die Zukunft denken, Schöningh Paderborn 2013, 240 S., € 29,90.

54. Jahrgang Heft 4 Oktober—Dezember 2013:

**Integration oder Absonderung Politischer Katholizismus**

ISSN 0342-6378

---

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft, Gregor Naumann, Richard Nennstiel, Frano Prcela.

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,  
Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: [schriftleitung@wort-und-antwort.info](mailto:schriftleitung@wort-und-antwort.info)

HOME PAGE: [www.wort-und-antwort.de](http://www.wort-und-antwort.de)

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der  
Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,  
D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: [mail@gruenewaldverlag.de](mailto:mail@gruenewaldverlag.de)

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,  
Ostfildern

### **Wort und Antwort**

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und  
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-  
bescheinigung: € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind  
schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-  
lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-  
exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag  
AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-  
straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-  
der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),  
Wollzeile 33, A-1011 Wien.

# Kirche ohne Zukunft?



Bernd J. Hilberath  
**Bei den Menschen sein**  
Die letzte Chance für die Kirche

Format 14 x 22 cm  
184 Seiten  
Paperback  
€ 17,99 [D] / sfr 25,90  
ISBN 978-3-7867-2970-9

Viele Menschen erleben Kirche heute als eine lebensferne Institution, die mit dem, was sie bewegt, nichts mehr zu tun hat. Kann eine solche Kirche, die den Menschen hauptsächlich als Hierarchie gegenübertritt, überhaupt noch Zukunft haben? Oder wird sie für das Leben der Menschen immer weniger von Bedeutung sein?

Bernd Jochen Hilberath beschreibt eine zukunftsfähige Vision: Wenn die Kirche weiterhin für die Menschen Bedeutung haben will, dann muss sie eine Kirche bei den Menschen sein. Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil gibt Bernd Jochen Hilberath ermutigende Antworten auf die entscheidenden Fragen: Was, wer und wo ist Kirche? Welchen Sinn hat Kirche?