

„Wächter, wie lange noch
dauert die Nacht?“

Zum Auftrag der Kirche
angesichts verletzlicher Ordnungen
in Gesellschaft und Staat

Eröffnungsreferat von Bischof Karl Lehmann
bei der Herbstvollversammlung der
Deutschen Bischofskonferenz in Fulda

22. September 1997

Bischof Karl Lehmann

„Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“

**Zum Auftrag der Kirche
angesichts verletzlicher Ordnungen
in Gesellschaft und Staat**

**Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung
der Deutschen Bischofskonferenz**

22. September 1997

**Herausgeber:
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 163, 53113 Bonn**

Inhalt

I. Die uralte Frage nach den Zeichen der Zeit	5
II. Was die Gesellschaft zusammenhält	6
III. Phänomene verletzlicher und verletzter Ordnung	10
IV. Grundsätzliche Reaktion der Kirche	14
V. Eckdaten einer eigenen und neuen Antwort	16

I. Die uralte Frage nach den Zeichen der Zeit

Solange der Mensch lebt, fragt er nach der Zukunft. Dies gilt erst recht, wenn die Gegenwart schwierig ist. In einer solchen Situation erfährt der Mensch sich als eine wachende Existenz, die genau auf die Zeitumstände achtet. Der Wächter gibt dafür schon in vorchristlicher Zeit ein tiefes Symbol ab. Er hat die Aufgabe, das Volk zu warnen, das freilich für diese Warnrufe offen bleiben muß (vgl. Ez 33,1-9; 3,17). So heißt es beim Propheten Jesaja im Blick auf den erhofften Zusammenbruch der babylonischen Herrschaft: „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“ Die Nacht ist das Bild für eine Situation der Bedrängnis und der gefährdeten Freiheit, in diesem Fall zweifellos ein Symbol für Fremdherrschaft. Dahinter steht die intensive Hoffnung, daß der Morgen bald anbricht und der große Umschwung nicht mehr lange auf sich warten läßt. Der Seher rät zur Zurückhaltung, kühne Hoffnungen enttäuschen oft, die Verhältnisse sind noch nicht durchsichtig genug. Man tut gut daran, die Ungeduld zu zähmen.

Ein ähnliches Bild gebraucht die Bibel auch, wenn sie von den Zeichen der Zeiten spricht (vgl. Mt 16,1 ff.; Lk 12,54 ff.). Dabei wird vor einer allzu äußerlichen Wahrnehmung der Zeichen gewarnt. Es geht um mehr als nur das Wetterleuchten: „Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten?“ (Lk 12,56). Der Bauer hat eine wache Erfahrung im Umgang mit der Witterung.

Die Zeichen der Zeit müssen also entdeckt, in ihrem Gewicht gemessen und in ihrer tieferen Bedeutung von anderen Anzeichen unterschieden werden. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil an mehreren Stellen von den „Zeichen der Zeit“ spricht, deren Erkenntnis und Unterscheidung helfen soll, die Situation und Sendung der Kirche heute genauer zu erfassen, dann hat es ein verlässliches biblisches Fundament. „Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen.“¹

¹ Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“, Art. 4; vgl. auch GS 11; UR 4; AA 14; PO 9.

Zu dieser Einschätzung der jeweiligen Zeit bedurfte es immer schon einer inneren und äußeren Unabhängigkeit von den Mächten und den Mächtigen einer Zeit. Es ist auch verführerisch, nach einzelnen partikularen Ereignissen oder gar nach Stimmungen zu urteilen. Aber auch der, der die Wissenschaften zu Hilfe ruft, ist gegen Anpassung und Verteufelung noch nicht geschützt. Die Kriegerologie zur Beurteilung der Zeichen der Zeit ist recht schwierig. Am ehesten gibt es noch Übereinstimmung mit den Regeln zur Unterscheidung der Geister, wie sie Ignatius von Loyola in den Exerzitien (vgl. Nr. 313–336) zur Sprache gebracht hat. Es bedarf zweifellos einer gewissen Lebenserfahrung, der Klugheit und der Kunst des Abschätzens der Tragweite von Ereignissen. Dazu kann der vom Geist erleuchtete Glaube helfen, der die Spreu vom Weizen besser zu unterscheiden hilft. Wir brauchen nicht den Lauf der Sterne und ihre Deutung zu Hilfe zu nehmen, aber es wäre vermessen, zuverlässige Erkenntnisse der Wissenschaften zu ignorieren oder gar zu verachten.

In diesem Sinne wollen wir wie der Wächter bei Jesaja – „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“ (21,11 f.) – im Blick auf die Situation der Kirche in Staat und Gesellschaft nach den Zeichen der Zeit fragen. In den letzten Jahren habe ich dies immer wieder unter verschiedenen Aspekten versucht, zuletzt hinsichtlich des Pluralismus und der Privatisierung von Religion, Glaube und Kirche in der Moderne. Heute möchte ich in gewisser Weise diese Überlegungen fortsetzen, indem ich etwas genauer nach der verletzlichen Ordnung in unserer Gesellschaft und nach der Antwort der Kirche fragen möchte.

II. Was die Gesellschaft zusammenhält

Das Zusammenleben der Menschen ordnet sich in allen Gesellschaften nach bestimmten Spielregeln. Diese können sich ändern, indem sie z. B. ihre Gültigkeit über einen Stamm oder ein Volk hinaus zu einem universalen Menschheitsethos erweitern. Diese Maßstäbe entstehen oft in langer Zeit und tragen einen großen Schatz menschlicher Grunderfahrungen in sich. Sehr oft sind sie in einem Spruch Gottes begründet oder wenigstens von ihm her durch Zeichen der Beglaubigung legitimiert. Das Beispiel der Zehn Gebote genügt.

Solche Spielregeln haben eine merkwürdige Struktur. Auf lange Zeit erscheinen sie wie Selbstverständlichkeiten. Sie haben eine eigene Evidenz

aus sich selbst und werden ein Stück weit durch sich selbst getragen. Dies sichert ihnen eine hohe Autorität. Darum scheinen sie immer „vorgegeben“ zu sein, ganz unabhängig ob man ihren Ursprung der Natur, der menschlichen Sitte, einer göttlichen Offenbarung usw. zuschreibt. Dennoch ist unverkennbar, daß sie zugleich von einer Übereinkunft der tragenden Gruppe leben, die darin so etwas wie einen lebendigen Konsens ihrer Grundüberzeugungen sieht und bekräftigt, schützt und sichert. Solche Übereinkünfte können mündlich oder schriftlich sein. Ihre Überlieferungsform ist recht verschieden. Von da ist es kein langer Weg zur Fixierung von fundamentalen Geboten und Verboten des menschlichen Zusammenlebens, zur Formulierung ethischer und rechtlicher Normen für einzelne Stände sowie Berufe und schließlich zur Fixierung von Verfassungen. Die Grundrechte und Grundpflichten bilden dabei Fundament und Mitte.

Ich habe früher mehrfach aufgezeigt, warum die Neuzeit keinen homogenen Konsens zur Geltung bringen kann, der von einer einheitlichen Lebensdeutung ausgeht und gemeinsame Überzeugungen religiöser und vor allem auch ethischer Art einschließt. Der moderne Pluralismus muß die Paradoxie lösen, wie es inmitten einer nicht nur tolerierten, sondern positiv gewollten Vielfalt, ja sogar Widersprüchlichkeit von Grundüberzeugungen über Gott, die Menschen und die Welt so etwas wie verlässliche gemeinsame Maßstäbe des menschlichen Zusammenlebens gibt.

Es ist nicht leicht, ein geeignetes, allgemeines Wort dafür zu finden. Vermutlich hängt dies mit der paradoxen Struktur selbst zusammen. Am Begriff „Grundwerte“ soll die Sache nicht scheitern, auch wenn vor allem Philosophen, Juristen und Theologen Zweifel hegen im Blick auf den Wertbegriff². Man muß in diesem Bereich jedoch auch notwendigerweise mit unvollständigen und belasteten Worten umgehen, die sich trotz dieser Grenzen auf ihre Weise als unverzichtbar erweisen. Der Grundfrage jedoch kann sich auf die Dauer kein Gemeinwesen entziehen. Es ist darum nicht überraschend, daß auch nichteuropäische Gesellschaften sich diesen Fragen stellen müssen.³ Auf jeden Fall kommt es auf einen toleranten Dia-

² Vgl. dazu K. Lehmann, Art. Grundwerte, in: Staatslexikon, Freiburg i. Br., 7. Aufl. 1986, 1131–1137.

³ Vgl. dazu Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften. Ein Bericht der Bertelsmann Stiftung an den Club of Rome, hrsg. von P. L. Berger, Gütersloh 1997.

log über Normen und Werte in solchen Gesellschaften an. Wichtig sind Vermittlungsstrukturen, die es den Gesellschaften ermöglichen, rational mit Konflikten umzugehen. Es bedarf auch der stetigen Verständigung, damit unterschiedliche normative Positionen nebeneinander bestehen und damit verschiedenartige Wertsysteme aufrechterhalten werden können. Dabei darf anderen Positionen, wenn sie im gleichen Maß legitim sind, kein Schaden zugefügt werden, ja sie beanspruchen Achtung. Nur so kann es mitten in der Vielfalt Wege zu Frieden und gegenseitigem Verständnis geben. Man darf jedoch diese Vermittlungsleistung im Konflikt nicht als einzige Aufgabe menschlicher Vernunft darstellen, denn die Frage, wo es mitten in aller Verschiedenheit eine tragfähige Gemeinsamkeit gibt, darf nicht umgangen werden.

Das Problem gemeinsamer Maßstäbe muß gerade auch in ihren Ausweglosigkeit ausgehalten werden. Sonst deckt man den Ursprung von Konflikten in modernen Gesellschaften zu. Über lange Zeiten hat man sich diesen Fragen weniger gestellt. Der moderne Pluralismus untergräbt fast notwendigerweise die „selbstverständliche“ Übereinkunft über Welt und Gesellschaft, Leben und Identität. Keine Deutung kann mehr als allein gültige und fraglose übernommen werden. Viele fühlen sich in einer solchen pluralistischen Welt mit der stetigen Öffnung neuer Horizonte und Lebensmöglichkeiten wie befreit. Es macht ihnen keine Schwierigkeit, sich auf Neues und Unvertrautes einzustellen. Es gibt so etwas wie „Virtuosen des Pluralismus“ (P. L. Berger). Die meisten Menschen fühlen sich jedoch in einer unübersichtlichen Welt voller Deutungsmöglichkeiten eher unsicher und stehen oft ratlos vor der Überfülle der Lebensmöglichkeiten.

Für den Staat und die Gesellschaft können daraus gewisse Bedrohungen erwachsen. Durch die ständigen Veränderungen und immer wieder neu auftauchende Angebote gibt es eine eigentümliche Mischung von neuer Freiheit und wachsender Abhängigkeit. In eine Vielfalt wenig koordinierter, nebeneinander liegender sozialer Sektoren und Ebenen sozialer Wirklichkeit einbezogen, sind die Menschen gezwungen, verstärkt immer wieder für ihr Leben Sinn zu gewinnen. Für manche Leute kann dieser Pluralismus zu einer schwer tragbaren Last werden. Sie fühlen sich, zumal wenn persönliche Krisen hinzukommen, überfordert. Die zahlreichen Beratungssysteme unserer Gesellschaft sind darum ständig überlaufen. Nur so ist auch der Sturm auf Psychotherapeuten und Psychiater zu verstehen. Die Last der Freiheit wird oft als Zwang empfunden. Es ist zwar

im Sinne der Überlegungen von U. Beck⁴ durchaus so, daß diese Individualisierung, die bis in die letzte Verästelung unseres Lebens hineinreicht, nicht nur negativ verstanden werden darf, denn sie eröffnet dem Menschen wirklich individuelle Freiheiten und Dispositionsspielräume, wie er sie früher kaum gekannt hat. Die Lebensführung wird darum freilich anstrengender. Nun zeigt es sich, daß es eine schwierige Aufgabe ist, aus Freiheit Sinn, ja konkreten Lebenssinn zu machen. Kollektiv vermittelte Identitäten sind immer weniger in der Lage, unmittelbar für den einzelnen Sinn zu stiften. Wenn die Freiheit mit ihren individuellen Möglichkeiten positiv gestaltet werden soll, ist eine größere Auseinandersetzung mit Moral notwendig, d. h. mit den Spielregeln der individuellen Selbstbestimmung. Dieser Zwang zur überlegten Wahl darf nicht romantisieren werden. Viele Menschen unterliegen dem Druck der Anpassung und der Werbung, der öffentlichen Meinung und problematischer Vorbilder. Sie erliegen mitten in der Pluralität der Lebentwürfe neuen Zwängen. Das Ansteigen von Suchtkrankheiten aller Arten erweist, daß die neue Freiheit nicht wirklich bewältigt wird.

Was für das Leben des einzelnen gilt, das stimmt analog auch für das gesellschaftliche Miteinander und in besonderer Weise für den Staat. Dieser wird in einer solchen Situation immer weniger fähig, wirklich zu steuern und zu führen. Er erscheint manchem wie ein Notar, der die gesellschaftlichen Trends und Bedürfnisse erfaßt. So erweitert sich der Vorwurf der Unübersichtlichkeit und der Sinnleere, der Steuerungsschwäche und der Zerstörungsmacht gegenüber dem Staat. Der Staat scheint hauptsächlich da zu sein, um die Modernisierung der Gesellschaften auf der einen Seite voranzutreiben, auf der anderen Seite die schädlichen Folgen einzudämmen. Die Erleichterungen des menschlichen Lebens und die Freiheitsgewinne der modernen Welt werden beinahe selbstverständlich in Anspruch genommen, aber man ist weniger bereit, die Gegenleistung dafür anzubieten. Der Bürger gerät in die Rolle des Zuschauers, ja des Konsumenten und begibt sich seiner gesellschaftlich-politischen Mitwirkungsrechte. Die abnehmende Wahlbeteiligung, gerade auch auf der kommunalen Ebene, ist nicht weniger ein Beleg dafür als die Erosion der Steuermoral, selbst wenn das Verhalten legal ist. Politikverdrossenheit ist dann keine Überraschung mehr. Gesteigert wird diese Mentalität noch durch einen Medienbetrieb, der in der Gefahr ist, alles zu einem Unterhaltungswert zu degradieren.

⁴ Vgl. zuletzt *Kinder der Freiheit*, hrsg. von U. Beck, Frankfurt 1997.

III. Phänomene verletzlicher und verletzter Ordnung

Wenn nun etwas genauer von der verletzlichen Ordnung die Rede ist, ist dies keine billige Schwarzseherei oder der Ruf nach einem „Law and Order“-Staat. Eine frei gewählte Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in großer Vielfalt ist auch nicht billig mit Repression gleichzusetzen. Auch möchte ich nicht nur ein Klagelied über die heutige Gesellschaft anstimmen, jedoch müssen die Phänomene beim Namen genannt werden, wenn die Analyse stimmig sein soll.⁵

Es ist ein Gemeinplatz geworden, daß die Bindungskraft in unserer Gesellschaft Einbußen erlitten hat. Man nennt dies auch die soziale Kohäsion. Die Individualisierung hat bei allen Gewinnen für den einzelnen auch eine mächtige zentrifugale Kraft. Am stärksten wird dies wohl am Wandel und Zerfall von Ehe und Familie deutlich. Angesichts äußerer und innerer Krisen und Belastungssituationen sind die Bindungskräfte geringer geworden. Aber auch in anderen Lebensbereichen findet sich eine erhöhte Anspruchshaltung, die nicht immer bereit ist, sich ebenso auch für das Ganze der Gesellschaft in Anspruch nehmen zu lassen. Die Frage „Was bringt es mir?“ ist manchmal der einzige Horizont, in dem Entscheidungen fallen. Bis in den Alltag hinein liegen die Phänomene auf der Hand: Bei Gewaltanwendungen in aller Öffentlichkeit werden die Opfer von den anwesenden Bürgern oft allein gelassen. Niemand hat es gesehen. Brutal und konsequent werden bloß die eigenen Ziele verfolgt.

Ich will hier keinen Kulturpessimismus erzeugen oder nur einen negativen Wertewandel verkünden. Es gibt nicht nur Selbstbezogenheiten in unserer Gesellschaft. Es gibt auch einen Zugewinn an Werten, gerade auch bei jüngeren Menschen: Nachbarschaftshilfen, Selbsthilfegruppen, Pendler-Kollektive, Dritte-Welt-Gruppen usw. Bei jungen Menschen ist in anderer Form trotz aller Liberalisierung der Beziehungen im Blick auf Partnerschaft eine Sehnsucht nach Treue und Verlässlichkeit nicht zu verkennen. Die immer noch großen Spenden, gerade auch bei Katastrophen, zeigen, daß die Einsatzbereitschaft für andere zwar andere Formen angenommen hat, aber nicht einfach verschwunden ist. Zweifellos ist z. B. auch der Umgang mit behinderten Menschen besser geworden.

⁵ Vgl. K. Lehmann, Gesellschaftlicher Wandel und Weitergabe des Glaubens, Bonn 1989.

Aber dies darf nicht den Blick dafür verstellen, daß die Bindekräfte zwischen den Menschen – Rolf Dahrendorf spricht von „Ligaturen“ – schwach geworden sind. Dabei ist keine Bevölkerungsschicht ausgenommen. Die sogenannten Eliten wissen gut für sich zu sorgen. Die Unmoral bei Steuerhinterziehung, Subventionsschwindel usw. macht auch vor sonst ehrwürdigen Namen nicht halt. Die Korruption wuchert wie nie zuvor. Überall stößt man auf dasselbe Phänomen: Die Verpflichtung auf einen gemeinsamen Nenner wird immer kleiner. Der Gemeinsinn zieht meist den kürzeren.⁶ Rücksichtslosigkeit besonders auf Schwächere und Benachteiligte wächst. Das soziale Netz der Solidarität hat erhebliche Risse.

Wahrscheinlich sind die Lockerungen dieser Bindungen und die Sinnkrise viel bedeutsamer als wirtschaftliche und demographische Fragen allein. Aus den gemeinsamen Symptomen nicht nur der westlichen Welt möchte ich nennen: Zunahme asozialen Verhaltens wie Kriminalität, Drogenkonsum und ganz allgemein Gewalt; der Verfall der Familie, damit zusammenhängend die Zunahme von Ehescheidungen; viele Kinder als Halbweisen und mit manchen psycho-sozialen Folgen der Trennung der Eltern; Nachlassen der Arbeitsethik; der zunehmende Trend zur vorrangigen Erfüllung persönlicher Wünsche; Anzeichen des Rückgangs des „Sozialkapitals“, d. h. etwa der freiwilligen Mitgliedschaft in Vereinen, und besonders des ehrenamtlichen Engagements.

Ein Blick in die Welt zeigt nochmals dieselben Phänomene. Ich zitiere Samuel P. Huntington: „In den neunziger Jahren gibt es viele Hinweise auf die Relevanz des ‚Reinen-Chaos‘-Prinzips in der Weltpolitik: ein weltweiter Zusammenbruch von Recht und Ordnung, gescheiterte Staaten und zunehmende Anarchie in vielen Teilen der Welt, eine weltweite Verbrechenswelle, transnationale Mafia-Organisationen und Drogenkartelle, steigende Drogensucht in vielen Gesellschaften, eine allgemeine Schwächung der Familie, der Rückgang von Vertrauen und sozialer Solidarität in vielen Ländern, ethnische, religiöse und kulturbezogene Gewalt und das in weiten Teilen der Welt herrschende Gesetz des Stärkeren bzw. der Faustwaffe. In immer mehr Städten – Moskau, Rio de Janeiro, Bangkok, Schanghai, London, Rom, Warschau, Tokio, Johannesburg, Delhi, Karatschi, Kairo, Bogotá, Washington – scheint das Verbrechen zu

⁶ Vgl. L. Kühnhardt, Jeder für sich und alle gegen alle, Freiburg i. Br. 1994.

triumphieren und selbst die elementarste Zivilisiertheit zu verschwinden. Die Menschen sprechen von der Unregierbarkeit der Welt. Der Aufstieg transnationaler Wirtschaftsunternehmen geht zunehmend einher mit der Ausbreitung transnationaler krimineller Mafiastrukturen, Drogenkartelle und terroristischer Banden, die gegen die Zivilisation gewaltsam vorgehen. Recht und Ordnung sind die erste Vorbedingung einer Zivilisation, und in vielen Teilen der Welt – Afrika, Lateinamerika, der früheren Sowjetunion, Südasiens, dem Nahen Osten – scheinen sie sich aufzulösen, aber auch in China, Japan und im Westen in schwere Bedrängnis zu geraten. Weltweit scheint die Zivilisation in vieler Hinsicht der Barbarei zu weichen, und es entsteht die Vorstellung, daß über die Menschheit ein beispielloses Phänomen hereinbrechen könnte: ein diesmal weltweites finsternes Mittelalter.“⁷

Dabei ist noch gar nicht die Rede von der wachsenden Kluft zwischen vielen Entwicklungsländern und Industrienationen, von Reichtum und Armut in vielen Teilen der Welt, von Rückschritten in der Demokratisierung, vom Wiedererstarken von Seuchen, von großen Wanderungsbewegungen und kriegerischen Konflikten, die diese Gesichtspunkte noch steigern. So erklärt R. Dahrendorf: „Ich glaube, daß die sich bewegende Welt neue soziale Fragen aufwirft, die unter Umständen an Gewicht, an sozialer Wirkung und an moralischer Bedeutung über die sozialen Belange der Vergangenheit eher hinausgehen.“⁸ Dahrendorf erwähnt Studien über eine neue Unterklasse, die aus dem Arbeitsmarkt endgültig herausfällt. An ihrem Schicksal entscheide sich, ob wir die Wertvorstellungen unserer Gesellschaft ernst nehmen oder nicht. So folgert er als These, „daß eine Gesellschaft, die bereit ist, 5 % ihrer Bevölkerung zu vergessen, damit ihre eigenen Werte in einem solchen Maße verrät, daß sie sich nicht wundern sollte, wenn viele ihrer Mitglieder an diese Werte nicht mehr glauben. Es wird sozusagen die Rede von Grundwerten der Gesellschaft zur Heuchelei, wenn man diese 5 oder mehr Prozent im Stich läßt.“⁹

Es gibt also sehr viele Weisen, wie eine Ordnung gefährdet oder verletzt werden kann. Der Staat selbst kann zwar auf dem Wege der Rechtsord-

⁷ S. P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München 1996, 530, vgl. auch 500.

⁸ R. Dahrendorf, Erstarrende Gesellschaft in bewegten Zeiten, in: Erstarrende Gesellschaft in bewegten Zeiten. Gründe, Folgen, Öffnungschancen, hrsg. von der Alfred Herrhausen Gesellschaft für Internationalen Dialog, Stuttgart 1993, 14.

⁹ Ebd., 14 f.

nung Gefährdungen begegnen, indem er durch Prävention im voraus schützende Hilfe leistet oder, wenn es sich um strafbare Verstöße handelt, dies mit Sanktionen ahndet. Dabei geschehen oft widersprüchliche, von zufälligen politischen Trends bestimmte Operationen: Im einen Fall, z. B. der Abtreibung, werden – wenigstens im Blick auf die Frau – Sanktionen bis zur Strafflosigkeit abgebaut, während man an anderer Stelle sich massiver neuer Strafbewehrung bedient, um ein Ethos bzw. Lebensformen zu schützen, wie z. B. bei der sogenannten „Vergewaltigung in der Ehe“.

Solche Vorgehensweisen sind ein Beleg dafür, daß der Staat nach dem berühmten Wort von Ernst-Wolfgang Böckenförde das Ethos, auf das er selbst angewiesen ist, nicht stiften oder gewährleisten kann.¹⁰ Diese These schließt natürlich nicht aus, daß der Staat durch entsprechende Rechtssetzungen das Ethos vom Recht abhebt und es so freigibt, aber durch eine völlige Trennung vom Recht auch zur Unverbindlichkeit hin schwächt. Damit soll die Differenz von Moral und Recht nicht grundsätzlich bestritten werden.¹¹ Früher galt wohl die Erfahrungsmaxime, daß moralische Regeln von allgemeiner pragmatischer Bedeutung sich irgendwann in Rechtsregeln umsetzen. Dies ist heute in der komplexen Lebenswelt schwieriger geworden. „Die zivilisatorische, näherhin auch ökonomische Autarkie der Individuen und der kleinen sozialen Gruppen nimmt ab. Die Reichweite unserer wechselseitigen Abhängigkeiten nimmt zu. Man erkennt rasch, daß Sozialsysteme großräumiger wechselseitiger Abhängigkeiten sich nicht kraft moralischer Selbstbestimmung der interagierenden Individuen steuern ließen. Je moderner wir leben, um so mehr werden wir, statt von Moral, die sich einzig in relativ kleinen Gruppen sozial kontrollieren und sanktionieren läßt, von Institutionen und ihren Rechtsregeln abhängig. (...) Für weitere Bereiche unserer rechtlich so normierten sozialen Interaktionen bleibt damit der moralische Faktor außer Betracht. (...) Das Prinzip der Verantwortung im moralischen Sinn reicht fortschreitend weniger weit als der Bereich kausalanalytisch identifizierbarer Handlungsfolgen. (...) Die Rechtsregeln, denen wir uns in unserem Han-

¹⁰ Vgl. zuerst: E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. E. Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 75–94, bes. 93 f.

¹¹ Vgl. dazu K. Lehmann, Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten, Freiburg 1993, 383–396.

deln unterworfen finden, lassen sich in zunehmendem Maße nicht mehr als gesetzlich verbindlich gemachte Moral interpretieren.“¹²

IV. Grundsätzliche Reaktion der Kirche

Durch die bisherigen Ausführungen ist deutlich geworden, wie die Einwirkungsmöglichkeiten der Kirche, auf die Gefährdung und Verletzung der gesellschaftlich-politischen Ordnung zu antworten, sich verringert haben. Es ist schwer, gleichsam den Fuß zwischen die Türe zu bringen. Dies hängt auch mit der grundsätzlichen Stellung der Kirche in den modernen gesellschaftlichen Systemen zusammen. Sie wird am ehesten geduldet, wenn sie sich neben die anderen Sektoren der Gesellschaft einordnen läßt wie z. B. Wirtschaft, Sport und Gesundheit. Hier wird jedoch ihre Kompetenz nicht selten auf den vor allem spirituell verstandenen Beistand des Menschen in Grenzsituationen oder auf Fälle des bleibend beschädigten menschlichen Lebens, wie z. B. schwere Behinderung, reduziert. Die Kirche erscheint als ein Dienstleistungsbereich neben anderen. Gibt man sich damit zufrieden, verkürzt man aber den Auftrag und die Reichweite der Kirche entscheidend. Entweder hat man dann die Frage nach dem Sinngehalt von Gesellschaft überhaupt aufgegeben oder spricht der Kirche dafür jegliche Kompetenz ab. Wenn man in dieses Deutungsmuster einwilligt, hat die Kirche zwar noch einen begrenzt funktionalen Ort bei der Bewältigung prekärer Situationen für den Menschen, aber sie ist im Ganzen unseres Lebens ortlos geworden und erscheint darum – aus der Sicht der einzelnen Lebensbereiche – eher am Rand.

Bei dem schrumpfenden Raum für umfassendere Fragen nach einem Sinngehalt des menschlichen Lebens geht es freilich nicht nur um die ethische Dimension. Für sich allein ist diese weitgehend abstrakt. Für die allermeisten Menschen sind die ethischen Maximen fundiert oder gestützt durch weltanschauliche oder religiöse Grundoptionen. In diesem Sinne kann die Frage nach den verlässlichen Maßstäben des menschlichen Zusammenlebens nicht auf die ethische Ebene allein bezogen werden. Nun ist aber durch die Pluralisierung, Privatisierung und Individualisierung re-

¹² H. Lübke, Desorientierungsfolgen der Modernisierung. Über die Moralisierung des Lebens in offenen Gesellschaften, in: H. Lübke u.a., Werte im pluralistischen Staat = Aktuelle Fragen der Politik 46, hrsg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung, Sankt Augustin 1997, 17–30, hier: 24 f.

ligiöser Optionen¹³ wenigstens im Blick auf die gesellschaftliche Entwicklung daraus erfließender Werte nochmals eine Schwierigkeit gegeben. Die oft extreme Privatisierung von Religion in Mittel- und Westeuropa läßt es kaum zu, einen Weg in die gesellschaftliche Öffentlichkeit zu bahnen. Immer wieder wird Religion auf die Innerlichkeit oder die Pastoral, den Binnenraum der Kirche oder gar die Sakristei zurückgeworfen.¹⁴

P. L. Berger hat in einer der letzten Veröffentlichungen¹⁵ prinzipiell für die christlichen Kirchen vier Wege aufgezeigt, um mit den schwierigen Folgen des modernen Pluralismus umzugehen. Er nennt sie den Weg des „kognitiven Verhandeln“, den Weg der „kognitiven Kapitulation“ und den in eine defensive und eine offensive Spur sich gabelnden Doppelweg der „kognitiven Verschanzung“.

Die „kognitiven Verhandlungen“ treten in einen inneren Disput ein mit den Zweifeln, die aufgrund der modernen Situation entstehen. Die Gefährdungen, die mit diesem Weg gegeben sind, liegen darin, daß man die eigene Identität aufs Spiel setzt und Gefahr läuft, von den Zweifeln verschlungen zu werden. Der zweite Weg bedeutet einen Unterwerfungsakt, indem man die Macht der säkularen Realität mit ihren Herausforderungen anerkennt und sich ihrer Dynamik überläßt. Es bleibt dann, wie etwa in der Gott-ist-tot-Theologie oder in einer „Ethik Jesu“, irgendein Ersatzprodukt, sei dies spiritueller oder politischer Art. Berger sieht darin einen direkten intellektuellen Selbstmord und eine Häufung sozialer Konzessionen bis zur Selbstvernichtung. Der dritte Weg gabelt sich. In jedem Fall zieht man sich jedoch zurück, um von da aus eine Verteidigungsstellung aufzubauen. „Defensiv betrieben, bedeutet dies, daß man sich in eine Festung zurückzieht, innerhalb der sich alle alten Normen, die doktrinären ebenso wie solche des Verhaltens, aufrechterhalten lassen. Offensiv betrieben, besteht das Ziel darin, die Gesellschaft für die traditionelle Reli-

¹³ Vgl. die Eröffnungsreferate der letzten Jahre zu diesen Themen und meinen Beitrag beim Symposium des CCEE im Oktober 1996 in Rom: Mit dem Pluralismus leben, in: *Renovatio* 52. Jahrgang, März 1996, 1–10; Kirche und Glaube in einer pluralistischen Gesellschaft, in: *Religion als Privatsache und als öffentliche Angelegenheit*, Köln 1997, 51–66.

¹⁴ Zu diesen Fragen vgl. auch *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, hrsg. von K. Gabriel = Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie I, Gütersloh 1996.

¹⁵ Vgl. P. L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt 1994, 2. Auflage 1995, 47 f.

gion zurückzuerobern. Mit anderen Worten, die einen begeben sich in ein Ghetto, die anderen auf einen Kreuzweg.“¹⁶ In dieser Position ist natürlich eine immer stärkere Ablehnung des Pluralismus gegeben.¹⁷

Die Kirche steht hier vor einem außerordentlichen Dilemma, das nicht leicht in den Griff zu bekommen ist und nur sehr schwer aufgeheilt werden kann. P. L. Berger bringt es auf eine einleuchtende, einfache Formel: „Es ist schwer, Anschauungen zu verfechten, ohne sie entweder in einer letzten Relativität aufzulösen oder in die falschen Absolutheiten des Fanatismus einzumauern. Es ist ein schwieriges Unterfangen, aber kein unmögliches.“¹⁸

V. Eckdaten einer eigenen und neuen Antwort

Es ist nicht von vornherein sicher, daß man diese Modelle einfach für ewige Zeiten verabschieden kann. F.-X. Kaufmann¹⁹ und K. Gabriel²⁰ haben immer wieder, untermauert von historischen und sozialgeschichtlichen Untersuchungen, darauf hingewiesen, daß der moderne Katholizismus bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil mit einer Art defensiven „kognitiven Verschanzung“ eine durchaus erfolgreiche Strategie der Selbstbehauptung betrieben hat. Dazu hat nicht zuletzt eine kirchennahe Subkultur- und Milieubildung beigetragen. Dies braucht hier nicht im einzelnen gezeigt zu werden.

So kam es im modernen Katholizismus zu einer zwischen Defensive und Offensive schwebenden „Verschanzung“ der Kirche. Indem das Zweite Vatikanische Konzil hier einen grundlegenden Umbruch im Sinne des „aggiornamento“, also einer weiteren Öffnung auf die moderne Welt hin versuchte, wollte es sich von den Deutungsmustern jeder Form von „Verschanzung“ gegenüber der modernen Welt lösen. Diesen Weg seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben andere und ich selbst mit allen Apo-

¹⁶ Ebd., 49.

¹⁷ Vgl. dazu auch: Pluralismus und Identität, hrsg. von J. Mehlhausen, Gütersloh 1995.

¹⁸ P. L. Berger, Sehnsucht nach Sinn, 52.

¹⁹ Vgl. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, Freiburg 1979, 100 ff.

²⁰ Vgl. K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg, 4. Aufl. 1994, 82 ff.

rien oft beschrieben.²¹ Offenheit und recht verstandener Dialog mit der modernen Welt sind wichtige Eckpfeiler dieses neuen Paradigmas. Hier braucht auch nicht dargelegt zu werden, warum dieser Versuch in die Krise gekommen ist und was aus den damit verbundenen Aporien für einen Neuversuch folgt.

Im Sinne eines ersten Versuchs möchte ich diesen Neuanfang mit wenigen Strichen kennzeichnen. Er verdient selbstverständlich eine intensivere Ausarbeitung, die jedoch hier nur angedeutet werden kann.

1. Anerkennung des Pluralismus mit seinen Chancen und Grenzen: Ich gehe davon aus, daß der weltanschauliche und auch religiöse Pluralismus prinzipiell kaum aufgehoben werden dürfte. Er ist für uns sehr eng mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit und der Demokratie verbunden. Aber es ist keineswegs sicher, daß er in jeder Hinsicht unwandelbar ist. Gerade P. L. Berger hat immer davor gewarnt, die Unumkehrbarkeit des Säkularisierungs- und Pluralisierungsprozesses als unumstößlich hinzustellen. Vor allem ist es nicht sicher, ob ein existentieller Pluralismus der menschlichen Grundprobleme – weniger der Pluralismus praktisch-politischer Konsensbildung – bei schweren Konflikten und Belastungen immer durchgehalten werden kann. Aber im Augenblick spricht nichts dafür, daß mit einem solchen Wandel bald zu rechnen ist. Es müßte für den Christen nicht so schwer sein, seine tiefsten Glaubensüberzeugungen und Gewißheiten auch unter vorläufigen und veränderbaren Rahmenbedingungen zu leben und zu verkünden.

2. Entschieden den eigenen Standort einnehmen: Wenn der Pluralismus aufrichtig anerkannt wird, erlaubt er auch eine bisher vielleicht wenig genützte Stärke. Unter der Voraussetzung, daß innerhalb des pluralistischen Gefüges jede Option Achtung und Offenheit, Toleranz und Dialogbereitschaft gegenüber anderen Positionen gewährt, kann eine eingenommene und öffentlich vertretene Glaubensüberzeugung voll und uneingeschränkt vertreten werden. Die Gewißheit, die der Glaube schenkt, braucht nicht verkürzt zu werden. Er ist gewiß nicht zu verwechseln mit einem dialogunfähigen „Fundamentalismus“²²; er soll aber auch mit Freimut, der biblischen „parrhesia“, die ganze Fülle der eigenen Botschaft

²¹ Vgl. K. Lehmann, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, 295–362; ders., *Neuer Mut zum Kirchesein*, Freiburg, 3. Aufl. 1985.

²² Vgl. ders., *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, 603–617.

unerschrocken zur Sprache und zur Geltung bringen. Im Pluralismus nützt es niemandem, wenn alle zum Verwecheln ähnlich sind. Zwar muß man sich um eine wenigstens minimale Gemeinsamkeit der „Grundwerte“ bemühen, aber der kleinste gemeinsame Nenner vieler Optionen ist kein Weg, um im Pluralismus zu bestehen. Darum gehören zum recht verstandenen Pluralismus das Bekenntnis und das Zeugnis gelebten Glaubens, und zwar sowohl des einzelnen wie auch von Gruppen und der Kirche auf allen Ebenen. Gerade das Zeugnis wird durch die Einheit des persönlichen und des öffentlichen Elementes in der Lage sein, den freien Ursprung des Glaubens in der Personmitte ebenso überzeugend deutlich werden zu lassen wie den öffentlichen Anspruch des Evangeliums. Auf diese Weise können und müssen alle Spielarten einer falsch verstandenen Innerlichkeit und eines blinden Fanatismus vermieden werden. So müssen auch auf neue Weise die individuellen und kollektiven, die personalen und die institutionellen Aspekte der Verkündigung und des Zeugnisses neu miteinander verknüpft werden.

3. Mut zum spirituellen und geistigen Wettbewerb: Solange der Katholizismus sich in die Grundposition der „Verschanzung“ begibt, wird er seinen defensiven Charakter nicht verlieren können. Er steht dann immer mit dem Rücken zur Wand, wird weitgehend auf Angriffe und Einwände bloß reagieren und verliert schon den geistigen Aufmarschraum für eine wirklich offensive Vorwärtsstrategie. Dadurch wird man von außen gnadenlos und ohne große Möglichkeiten des Widerstands auf Themen festgelegt, die zwar alle auch mit intellektueller Redlichkeit erörtert werden müssen, aber bei einer ständigen Zementierung den Ursprung und die Mitte des katholischen Glaubens gründlich verdecken. Diese Reizthemen muß ich hier nicht aufzählen. Wir brauchen deshalb sehr viel mehr Mut zu einer offensiven Darstellung unserer grundlegenden Glaubenserkenntnis und der gesellschaftlichen Optionen.

Dies schließt die Bereitschaft zu einem größeren geistigen Wettbewerb ein. Wir haben oft ein pervertiertes Verständnis von Toleranz und wagen nicht, mit den eigenen Optionen in einen wirklichen Wettbewerb der Ideen und Herausforderungen einzutreten. Wenn diese geistige Konkurrenz wirklich von Offenheit und Dialogfähigkeit bestimmt wird, dann kann man ohne Verletzung der anderen Teilnehmer im öffentlichen Gespräch mit größerem Einsatz die Vorzüge der eigenen Position zum Einsatz bringen. Wir sind viel zu scheu und ängstlich-zögerlich, um die wirkliche Stärke unserer Option in einer Art spiritueller Auseinandersetzung

zur Geltung zu bringen. Deshalb erscheinen wir oft als verzagt, flüchten in eine abstrakte Gemeinsamkeit mit anderen Positionen und verraten so manchmal unser Proprium. Diese größere Entschiedenheit zur eigenen Sache und der Mut zur Selbstbehauptung sind freilich etwas anderes als eine triumphalistische Überheblichkeit, wie sie früher vielfach eine bestimmte Form der Apologetik kennzeichnete.

4. *Katholizität und Ökumene*: In diesem Zusammenhang bedarf es zweifellos auch einer Neubesinnung auf die ökumenische Methode in theologischer Theorie und kirchlicher Praxis. Viel zu oft bedeutet ökumenische Verständigung den Rückzug auf den kleinsten gemeinsamen Nenner, der eine abstrakte Einigkeit nahelegt und sicher auch nicht selten bezeugt, im Grunde aber von der jeweiligen kirchlichen Lebenswelt weit entfernt ist, keinen Einfluß auf sie ausübt und die Stärken der evangelischen beziehungsweise katholischen Optionen ausklammert. Dies ist zu wenig. In der Ökumene muß man gerade auch an der herausfordernden Stärke des anderen Partners wachsen. Sonst besteht die Gefahr, daß man sich gegenseitig nur den Status quo bestätigt. Dann muß sich niemand im Ernst ändern, während wir alle es bitter nötig haben, durch eine größere Nähe zu Jesus Christus enger zusammenzuwachsen. Ohne eine solche tiefere Veränderungsbereitschaft ist Ökumene eine Sackgasse, die letztlich nicht zusammenführt und auch nicht befreit. Wir müssen einander mehr fordern, um noch besser zusammenzufinden.

5. *„Relativierung den Relativierern“*: Dieses etwas merkwürdige Wort stammt von Peter L. Berger.²³ Er meint damit, daß die Instrumente der Sozialwissenschaften und damit wohl auch der Ideologiekritik „ebenso gut auf jene Ideen angewandt werden könnten, die die übernatürliche Sicht von der Welt so nachhaltig diskreditiert haben, sowie auf die Leute, die diese Ansichten propagierten“²⁴. Im Klartext heißt dies, daß wir entgegenstehende Positionen viel stärker auf ihre eigenen Inhalte befragen und zu testen versuchen müssen, wie sie selbst die Probleme lösen, die sie ansprechen. Damit wird auch offenkundig, wie relativ und verwundbar sich die Weltsicht anderer Positionen und sogar der Wissenschaften ausnimmt, die sich zunächst nur kritisch über die Religion hermachen. Natürlich hängt dies eng mit dem Mut zum geistigen Wettbewerb zusammen.

²³ P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel*, Freiburg, 3. Auflage 1996, 9.

²⁴ Ebd.

6. *Die verkannte Institution und der Rang der Personalität:* Die Institutionenkritik nach 1968 hat vielen Mitgliedern der Kirche den Mut zu einer Identifikation mit ihrer Glaubensgemeinschaft genommen oder ihn wenigstens geschwächt. Sicher gibt es dafür auch noch andere Gründe, nicht zuletzt hausgemachte. Die inzwischen eingetretenen Individualisierungsprozesse haben eine unangemessene und unrealistische Dominanz der Individuen vorgespiegelt. In der Zwischenzeit ist viel deutlicher geworden, wie anfällig die Struktur der freischwebenden Subjektivität gerade in Sachen Religion ist. Sie hat im Kontext außerkirchlicher Religiosität keine allzu langen Lebenschancen und klammert unbequeme Themen, nicht zuletzt auch aus dem Bereich der Individualethik, nur allzu gerne aus. Trotz der Anregungen vieler soziologischer Institutionentheorien sind die Themen der Religiosität und der Kirchlichkeit oft inselhaft und isoliert behandelt worden. Gewiß gibt es Institutionen, die oft polarisieren, aber wenn ihre Herausforderung angenommen wird, können sie auch eine vermittelnde Rolle spielen. Solche intermediären Institutionen zwischen dem Staat und der Gesellschaft sind politische Parteien, Bildungseinrichtungen und Medien. Kirchliche Institutionen nehmen an dieser Aufgabe teil. Gewiß erschöpft sich der Auftrag der Kirche nicht in dieser vermittelnden Funktion. Als Kirche muß sie immer auch eine Transzendenz über solche Rollen hinaus aufrechterhalten. Es ist freilich gegenüber der gewiß pauschalen Institutionenkritik nicht so recht zu zeigen gelungen, daß der elementare Sinn der Institutionen nicht darin besteht, Freiheitsmindernd und repressiv zu sein, sondern das Gelingen wahrer Freiheit, die freilich nicht im Gegensatz zu selbsteingegangenen Bindungen steht, zu fördern.

7. *Unentbehrliches missionarisches Zeugnis:* Ähnlich wie der institutionelle Aspekt von Kirche sind der missionarische Charakter und das Sendungsbewußtsein der Kirche in Mißkredit gekommen. Sendungsbewußtsein wird dabei weitgehend mit Exklusivitätsanspruch und Indoktrination identifiziert. In Wahrheit kann gerade das missionarische Bewußtsein unter den Voraussetzungen des Pluralismus gar nicht absehen von einem personalen Zeugnischarakter, der zwischen der persönlichen Erfahrung und dem Geltendmachen eines Wahrheitsanspruchs glaubwürdig zu vermitteln sucht. Wenn der christliche Glaube heute Prioritäten setzen muß, dann muß er einem solchen vermittelnden missionarischen Zeugnis einen Vorzug geben vor reiner Selbstbehauptung und allen Formen von Propaganda. Argumentation und Dialogbereitschaft bestimmen eine solche Kommunikation. Hier sind zweifellos auch die unentbehrlichen Stärken

der Gruppenbildung im kirchlichen Bereich nicht zu übersehen. Zwischen dem einzelnen und der Kirche als ganzer muß es gerade hier intermediäre Instanzen geben. Damit hängt auch zusammen, daß man zum Beispiel den Gemeinsinn und das Gemeinwohl von der Kirche aus nicht direkt verändern kann, sondern nur über die Pionier- und Partisanentätigkeit von Gruppen, Verbänden und Vereinen.

8. *Radikalisierung der Glaubensfrage*: Eine solche eigene Position ist nicht zu gewinnen durch eine laue, unverbindliche Verhaltensweise. Darum muß die radikale Vertiefung der Glaubensfrage die höchste Priorität erhalten. Sonst ist die Fluchttendenz zu falschen oder wenigstens problematischen gesellschaftlichen, politischen und institutionellen Sicherungen nicht zu verhindern. Im Sinne der biblischen Theologie von einem Glauben, der alles Vertrauen auf den Herrn wirft und der von seiner bergversetzenden Mächtigkeit überzeugt ist, muß davon erst eine Unterscheidung der Geister ausgehen und müssen alle Pseudo-Sicherungen abgeworfen werden. Nur vor diesem Hintergrund kann die Stärke eines Glaubens, der alle gesellschaftlichen Tabus und Blockaden durchbrechen kann, wiedergewonnen werden. Dieser Glaube ist dann immer eine Art Alternative und eine zum zeitgenössischen Bewußtsein quer laufende Störung, die im Vergleich zur Normalität des Lebens immer etwas Subversives an sich hat. Eine Subkultur kann sich jedoch auch leicht in eine Nische zurückziehen oder in einem Ghetto verschwinden. Hier ist das missionarische Zeugnis ein grundlegendes Korrektiv, das die Suche nach falscher Geborgenheit in Frage stellt. Ohne ein Minimum an Bereitschaft zum Anderssein, zur „Kontrastgesellschaft“ und zum Exodus kann es keinen Glauben geben, der diesen Namen verdient. Dies wird erst recht durch eine Kreuzestheologie erhärtet.²⁵

Wir fragten am Anfang „Wächter, wie lange noch dauert die Nacht?“. Die Bibel warnte uns vor Ungeduld, unterstützte aber zugleich die intensive Hoffnung, daß der „Umschwung“ nicht mehr lange auf sich warten läßt. Ich bin und bleibe skeptisch gegen alle Schalmeientöne, der religiöse Frühling stehe kurz bevor. Vielleicht müssen wir erst noch durch die Tiefe der Nacht hindurch. Aber seit dem Karsamstag gibt es keine Nacht, die nicht auch dem Morgenlicht entgegenharren darf.

²⁵ Vgl. K. Lehmann, *Glauben bezeugen, Gesellschaft gestalten*, 359 ff.