

Raymond Lemieux

Priestertum und Politik – welche Unschuld?

Zwischen Reinheit und Beschmutzung, Geistlichem und Zeitlichem, Kirche und Welt, Gott und Caesar zu wählen vermögen (das heißt unschuldig sein) – diese Fähigkeit trägt unterschiedlich gleich einer Ideologie der Unschuld jede den Priester und sein politisches Engagement angehende Frage. Und doch gibt die Geschichte Zeugnis von den Schwierigkeiten einer solchen Unschuld. Denn nichts erscheint in der Tat verwickelter als die Beziehungen zwischen dem Politischen und dem Religiösen. Welchen Zeitraum auch immer man untersucht, um die Spuren dieser Bezüge freizulegen, stets findet man sich vor einem unentwirrbaren Knäuel ineinanderverflochtener Fäden: denen der Macht zunächst mit ihrer immer neu versuchten Unterscheidung der Nuancen; denen des Wissens sodann, von der Kanzel des Pfarrers herunter bis hin zum Lehrstuhl des Professors; unter anderem schließlich denen der sichtbaren Institutionen, von der christlichen Gemeinde bis zur menschlichen Gesellschaft als solcher.

Da die sichtbare Kirche Ort einer Geschichte ist, Gläubige gebiert und ihnen verschiedene Rollen zuweist, muß sie sich unweigerlich in ein Geflecht politischer Bedeutsamkeiten fügen. Doch welcher Sprache bedient sie sich auf diesem Niveau? Kann sie noch wie zur Zeit der Christenheit christliche Gemeinde und bürgerliche Gemeinde unter ein Joch spannen und so den weltlichen Arm «ad nutum et patientiam sacerdotis» in Dienst nehmen? Welches Wort und welches Schweigen sind ihr noch möglich? Es festigt sich fortan unter den heutigen Christen das Bewußtsein, daß mit dem Verschwinden der Christenheit das Christentum nicht notwendigerweise aufhört zu bestehen (Delumeau, 1977). Im Gegenteil, es lernt vielleicht aufzuatmen. Freilich, noch ist nichts entschieden. Armut, Schweigen und Wort sind alle ein politisches Wagnis. Wenn ein Episkopat oder irgendeine religiöse Gruppe (zum Beispiel die Charismatiker), frei von den Fesseln, die ihr Wort an das der zeitlichen Mächte ketten konnten, sich in einer

«Ohne-mich»-Politik verschanzen, was sagen sie da noch aus? Bestätigen oder bezeugen sie den Rückzug in die Ohnmacht? Das Schweigen ist oft die Zweideutigste aller Politik; es läßt alles mögliche denken. Indem es das Wort des anderen nicht aufhält, ihm keine seiner Wirkungen zurückstrahlt, wird es gleichsam zu einer Bedeutsamkeit *in* diesem Wort selbst. Das Schweigen kann sowohl Bejahung als auch Verneinung bedeuten; man kann aber nie behaupten, es sei politisch leer.

Zahlreiche Staatengebilde überziehen gleich einem buntgestreiften Teppich unseren Planeten. Die Kirche selbst ist von nun an in einer jeden ihrer Einwurzelungen Regierungsformen eingesetzt, die ihr nicht angehören, auch wenn sie zuweilen noch die diese Staatsformen tragenden Ideologien beeinflussen, vielleicht sogar beherrschen kann. Sie ist, ob sie es will oder nicht, in einem Geflecht von Aktionen und Interventionen eingefangen, die sie ebenso bestimmen, wie sie daran teilnimmt, und zwar oft unbewußt. Die Kirche nimmt einen gesellschaftlichen Platz ein in dem Maße, wie sie selbst sichtbare Institution ist, *Versammlung* von Christen, bedeutsam an Werten und Idealen, mit einer in der Aussage des Glaubens ihr eigenen Sprache. Das Politische ist nichts anderes als die durch umfassende und gemeinschaftliche Zwecke dargestellte Einheit und Gesamtheit (Dion, 1971) der in einer gegebenen Gesellschaftsform bestehenden Bereiche. So wenig wie andere Institutionen entgeht die Kirche also der Überwachung (Bergeron, 1965) der von ihr übernommenen Rollen. Aus diesem Grund hat sie die Art und Weise ihres politischen Seins und Denkens unablässig zu revidieren.

I. Die Frage nach der christlichen Identität

Wenn Männer der Kirche in der Politik das Wort ergreifen, stellt sich grundsätzlich die Frage nach der Identität, dem Selbstsein der Christen und der ihnen eigenen Einheit. Diese Frage wird brennend, sobald die Grenzen der christlichen Gemeinschaft nicht mehr mit denen einer politischen Gemeinschaft zusammenfallen. Mit welchem Recht wird dann das Wort ergriffen? Woher nimmt man die Autorität dazu? Wird das Recht des Gläubigen durch das Recht des Staatsbürgers bestätigt, vervollständigt oder kompromittiert? Worin besteht diese nicht nur an eine institutionelle Sichtbarkeit (das geht unmittelbar in das Politische), sondern auch an das Geheim-

nis ihrer Gründung (das betrifft den Glauben der Christen) gebundene christliche Identität?

Diese Frage schmerzt die Kirche wie ein Dorn im Fuß. Wenn sie den Machthabern zu nahe steht oder umgekehrt zu kritisch entgegentritt, wirft man ihr vor, «Politik zu treiben». Wenn sie sich davon entfernt und sich in ihren ganz eigenen Bereich zurückzieht, legt man ihr politisches Schweigen zur Last. So ist es nicht verwunderlich, wenn in den pastoralen Dokumenten der letzten zwanzig Jahre immer wieder auf dieses Problem hingewiesen wird. *Lumen gentium* legt diesbezüglich die Vorbedingungen eines Verhaltens fest: «Weil die Menschheit heute mehr und mehr zur Einheit im bürgerlichen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich zusammenwächst, sollen die Priester um so mehr in vereinter Sorge und Arbeit unter Leitung der Bischöfe und des Papstes jede Art von Spaltung beseitigen, damit die ganze Menschheit der Einheit der Familie Gottes zugeführt werde» (Kap. III, Art. 28).

Johannes Paul II. nimmt gleich zu Beginn seines Pontifikats in einer Ansprache an afrikanische Priester dieses Thema mit ganz besonderem Nachdruck wieder auf: «Das christliche Volk muß durch das Beispiel eurer Bruderliebe und eures Zusammenhaltens zur Einheit hingezogen werden (...). Überlaßt die politische Verantwortung denen, die damit beauftragt sind. Euch steht ein anderer Anteil zu, ein herrlicher Anteil: Ihr seid Führer in einem anderen Sinn und auf eine andere Weise, denn ihr nehmt teil am Priestertum Christi als dessen Diener. Die Domäne eures Einschreitens – sie ist wahrhaft weit! – liegt auf dem Gebiet des Glaubens und der Sitten. Hier erwartet man von euch, daß ihr durch mutiges Wort und zugleich durch lebendiges Beispiel predigt» (Johannes Paul II., 1980 a). ««Als Priester» seid ihr allen Menschen und allen ihren Problemen nahe» (Johannes Paul II., 1980 b).

Ein doppeltes Wirkungsfeld zeichnet sich im Zug dieser Texte ab: das der politischen Identität («Einheit im bürgerlichen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich») und das der christlichen Identität («Einheit der Familie Gottes»). Die christliche Identität wirkt sich *innerhalb* der politischen Identität aus, doch kann diese letztere die christliche Identität in Frage stellen. Darum muß zuerst darauf hingearbeitet werden, diese selbst zu sichern, und gerade das macht die besondere Zuständigkeit des Priestertums aus, nämlich die Kirche in ihrer Einheit, in der ihr eigenen Gesamtheit darzustellen.

Jede Beziehung unter den Menschen gründet sich auf eine solche Frage nach der Identität. Nur in dem Maße, wie man selbst irgendwo in personaler Einheit da ist, kann man mit einem anderen in Beziehung treten, und dies selbst auf dem elementarsten Niveau der Sprache. In diesem Sinne kann man denken, daß für ein politisches Wort der Kirche die christliche Identität die Vorbedingung darstellt: *ihren* Platz, ihren unveräußerlichen Platz im Konzert der gesellschaftlichen Realitäten einzunehmen. Deswegen sind solche Texte wie die oben zitierten nicht nur von dem Gesichtspunkt einer dem Ermessen der Kirche überlassenen internen Disziplin, sondern auch von einem politologischen Gesichtspunkt aus von Bedeutung; die durch diese Texte in christlichen Bewußtsein aufgeworfene Frage betrifft von nun an das Wesen dieser Identität, nämlich die Frage, worin die Gemeinschaft der Christen den Ort einer *Unterschiedenheit* als *christlicher* darstellt und wodurch sich diese Identität auf einem «Schauplatz» aussagen läßt, der nicht die religiöse Wirklichkeit selber ist. In ihrer Eigenschaft als geschichtliches System neigte die Christenheit dazu, die bürgerliche Gesellschaft in der Einheit der religiösen Zugehörigkeit zu begründen. Demnach erschien die christliche Identität eher als Gegebenheit denn als Frage an den Menschen, und dies, indem sich die Beziehungen des Religiösen zum Bürgerlichen als Verhältnis Oberherrschaft-Untergebenheit verstanden. Das doppelte Wirkungsfeld kehrt nunmehr die Sinnrichtung dieses Verhältnisses um und weist die Kirche zurück in die Suche und ständige Selbstbehauptung ihres eigenen Wesens. Die Kirche ist eine unter anderen Wirklichkeiten.

Trotzdem verzichtet sie nicht darauf, in das politische Leben einzuwirken. Es ist – im Gegenteil – ein Missionsfeld, ein Bereich zur Verkündigung des Evangeliums. Aber gerade aus dieser durch die päpstlichen Rundschreiben und die nationalen Bischofskonferenzen zu wiederholten Malen eingeschärften Verpflichtung für die Katholiken zur Mitarbeit ergibt sich eine zweifache Unterscheidung: Zuerst eine der christlichen Gemeinde innerliche Teilung der Zuständigkeiten zwischen Priestertum und Laientum, und dann eine Unterscheidung in dem Verständnis des politischen Umfeldes selbst und zwar zwischen der «Partei politik» und der «Politik des Gemeinwohls», die die wesentlichen Werte der bürgerlichen Gemeinschaft festlegt und daher die

ganze Kirche anspricht. «Bischöfe und Priester sind aufgrund ihres besonderen Amtes die Zeugen und Diener der Wahrheit des Evangeliums und das Fundament der Einheit des Gottesvolkes. Deswegen kommt es ihnen zu, die evangelischen Werte, die jede menschliche Tätigkeit, auch die Politik, inspirieren sollen, zu fördern; wegen der ihnen eigenen Sendung aber müssen sie sich unbedingt jeglicher politischen Aktivität in einer Partei enthalten, sei es direkt oder indirekt, sei es gemeinschaftlich oder einzeln» (A.E.P., 1980). Das Dokument von Puebla verdeutlicht noch diese doppelte Unterscheidung: «Die Kirche hält es für ihre Pflicht und ihr Recht, auf diesem Gebiet der Wirklichkeit gegenwärtig zu sein. Ja, das Christentum muß die Gesamtheit der menschlichen Existenz unter Einschluß der politischen Dimension evangelisieren. Sie kritisiert daher alle jene, die sich anmaßen, den Bereich des Glaubens auf das persönliche oder familiäre Leben zu beschränken und so die berufliche, wirtschaftliche, bürgerliche und politische Ordnung auszuschneiden, als ob Sünde, Liebe, Gebet und Vergebung nichts damit zu tun hätten (...). Die Hirten der Gläubigen erfreuen sich eines weiten Spielraums der Freiheit zur Evangelisation des Politischen, ohne indes in vorbehaltenen Bereiche einzugreifen.» Aber freilich: «Wegen unserer Sendung als Förderer der Einheit haben wir Priester darauf verzichtet, uns in irgendeiner Parteipolitik zu engagieren. Das ist vielmehr der Eigenbereich der Laien» (Puebla, 1981).

Die Teilung der Zuständigkeiten bestätigt also eine Unterscheidung, die, nebenbei bemerkt, selbst wieder der modernen Gesellschaftswissenschaft entstammt und das Wissen auf diesem Gebiet begründet (Burdeau 1959), die Unterscheidung zwischen dem Politischen und der Politik. Es hat sehr wohl den Anschein, daß sich in unserer nachkonziliaren Zeit diesbezüglich eine Lehre herausbilden will. Gewiß, sie ist noch nicht definitiv, manchmal erst ein Stammeln. Denn sie ist als Theorie der Aktion eine Art klinischer Vorgang: da sie versucht, das Handeln zu bestimmen, wird sie mindestens teilweise durch dieses Handeln selbst bestimmt. Woher könnte sich denn ein politisches Wissen bilden, wenn nicht aus einer politischen Praxis heraus? So bleiben also Zweideutigkeiten bestehen. Man möge sich daran erinnern, was in Nicaragua geschah: Infolge bischöflichen Drucks auf die Priester, die unter dem Revolutionsregime über-

nommenen Ministerposten aufzukündigen, antworteten diese Priester, «sie sähen von der Revolutionsregierung her zwischen der loyalen Haltung gegenüber der Kirche und dem Dienst an den Armen keinen Konflikt» (A.P.A., 1981, 415). Eine solche Antwort ist kein abschlägiger Bescheid, sondern die bloße Feststellung der nicht zutreffenden bischöflichen Reaktion; die kirchliche Disziplin wird geachtet, findet hier aber keine Anwendung. Ist die Politik des Gemeinwohls für eine revolutionäre Bewegung nicht wesentlich eine solche, die den Umsturz des bestehenden Regimes im Auge hat, also letzten Endes die Politik der Partei?

II. Die Sprachebenen im politischen Wort der Kirche

Um in unserer Untersuchung weiterzukommen, unterscheiden auch wir jetzt verschiedene Sprachebenen, die unserer Meinung nach einer kirchlichen Praxis innewohnen, und zwar aus dem einzigen Grund, weil diese Praxis in einer gegebenen menschlichen Gesellschaft eine konkrete Gruppe bezeichnet, die Verwahrerin ihrer eigenen Werte ist und an den Werten der umfassenden Gemeinschaft teilzunehmen vermag. Die von uns vorgeschlagenen Unterscheidungen entstammen wohlgerne nicht einem religiösen Verständnis von der Welt der Politik; sie kommen vielmehr aus einem politischen Verständnis der Welt des Religiösen oder besser und genauer aus einer politologischen Durchsicht der Texte eben dieser religiösen Welt. In diesem Sinne erscheinen uns drei Ebenen als wesentlich:

1. *Das politische Reden der Interessengruppe.* Da die Kirche eine situationsbedingte menschliche Kollektivität darstellt und diese Situation stets politisch bedeutsam ist, hat diese Kirche ähnlich jeder anderen Interessengruppe Rollen zu übernehmen: Sie muß ihre Mitglieder verteidigen, wenn diese in ihrer religiösen Zugehörigkeit angegriffen werden; sie muß eine gesellschaftliche Struktur fördern, die ihre Sendung gemäß dem Ausdruck begünstigt, den sie eben dieser Sendung zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte verleiht; schließlich muß sie gewisse Rechte des Wortes, der Versammlung und des Eigentums beanspruchen und behüten und von dem Ort aus, der ihr zugewiesen ist, in den gesellschaftlichen Institutionen selbst eine Rolle spielen, in der Erziehung zum Beispiel, auf dem Gesundheitsgebiet, der Wohlfahrtspflege

usw. Im großen und ganzen sind hier die Interessen der Kirche die ihrer Glieder, so wie sie von diesen im Gefüge einer örtlich begrenzten Geschichte erfaßt werden.

Ein solches politisches Reden ist, das sei festgestellt, für das politische Funktionieren der menschlichen Gesellschaft notwendig und nicht nur für das religiöse Funktionieren der Kirche. Darum bestehen wir weniger auf seinem Inhalt, der ja von einer gesellschaftlichen Gestalt zur anderen wechselt, als vielmehr auf seiner Form. Die politische Gemeinschaft ist ein Gefüge verschiedener Interessen, die sich gegenseitig begrenzen, ein Gefüge, das sich auf dem Weg über Verhandlungen oder Verordnungen aufbaut, in Anerkennung und Beachtung eines selben Gesetzes, oder aber auch auf dem Weg über das Spiel der Machtpolitik. Die Weigerung, seine eigenen Interessen auszusprechen, der Versuch, sie zu verbergen, läuft Gefahr, sich diesem Spiel anzuliefern. Darum muß hier sogar die Entscheidung für die Armut oder die Entsagung eine politisch verständlich gemachte Entscheidung sein und die von ihr betroffenen verschiedenartigen Interessen berücksichtigen. Man erkennt diese Anforderung dann, wenn etwa religiöse Gruppen für die Erstellung gewisser Dienste eine unbezahlte Arbeit anbieten; solche Gemeinschaften laufen dann Gefahr, bezahlten Arbeitern Konkurrenz zu machen und die normale Entwicklung der eigenen Interessen zu bremsen, das heißt einer Macht in die Hände zu spielen, die den möglichen Forderungen der Arbeiter gegenüber selbst im Verborgenen bleibt. Wenn auch die Kirche auf dem religiösen Gebiet ihre Pflicht zur Armut anerkennt, so kann sie doch, politisch gesehen, diese Armut nicht auf jede beliebige Weise ausüben.

Ein solches Reden läßt sich leicht auf allen Stufen der kirchlichen Hierarchie vernehmen. Es drückt sich jedoch seltener aus in den großen pastoralen Dokumenten wie etwa den Enzykliken oder in den Basistexten der Bischofskonferenzen, außer gerade dann, wenn die Ortskirchen durch die Machthaber bedroht werden oder das Statut ihrer Einrichtungen in Frage gestellt wird. In einem demokratischen Umfeld, dessen Institutionen verhältnismäßig unveränderlich sind, ist es denkbar, daß sich diese Art politischen Redens vor allem punktuell durch verschiedenartige gesellschaftliche Mittel in örtlich begrenzten Angelegenheiten zum Ausdruck bringt. Doch ist dieses Reden deswegen nicht

weniger wirklich. Übrigens können die Interessen einer Kirche nicht nur sehr verschiedenartig sein; es ist auch möglich, daß sie noch andere Interessen miteinschließen, wenn eine solche Ortskirche gesonderte Gruppen umfaßt, etwa ethnische oder kulturelle Minderheiten, Altersgruppen, besondere wirtschaftlich-soziale Kategorien von Bürgern. So kommt es vor, daß die Kirche in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Gesellschaftssystemen wie auch in den anderen zum Sprachrohr von Gruppen wird, die zu Minoritäten herabgedrückt und mehr oder weniger in ihrem eigenen politischen Reden entmachtet wurden; die Kirche bietet diesen Gruppen sogar alternative Wege der Selbstwerdung und der gesellschaftlichen Aktion an. Man sieht also, daß die Aussage von Interessen, weit davon entfernt, ein mehr oder minder beschämender Kompromiß mit der Welt zu sein, für die Kirche zu einer hervorragenden Weise werden kann, einen wirklichen Dienst zu leisten.

2. *Das religiös begründete ethische Reden*

Das zweite Niveau politischer Sprache einer situationsgebundenen Kirche erweist diese nicht mehr als eine Interessengruppe, sondern als Ort der Kritik und der Förderung gewisser allgemeingültiger Werte, die das gesellschaftliche Tun zu orientieren vermag. Diese Sprachebene stellt also wesentlich eine Ethik zur Verfügung. Weil diese aber aus konkreten Situationen heraus entwickelt wurde, darum können ihre zuweilen unmittelbaren politischen Implikationen nicht mit Stillschweigen übergangen werden.

Ohne Zweifel stellen die großen Enzykliken der beiden letzten Jahrzehnte das befugteste Beispiel solchen Redens dar. Es ist uns natürlich unmöglich, hier noch einmal ihren Inhalt zu untersuchen. Trotzdem verdient die Struktur dieser Texte eine besondere Aufmerksamkeit. Sie offenbart nämlich die Art und Weise, wie die gegenwärtige Kirche das Politische in erster Linie einbezieht. Im allgemeinen enthält diese Struktur drei Hauptelemente: erstens eine sorgfältige und nuancierte Analyse der Situationen, zweitens Aufstellungen von Werten und drittens eine Aussage über die Folgerungen aus dem Streben nach diesen Werten in Begriffen organischer Politik, das heißt in bezug auf die gesellschaftlich wirksamen Kräfte, Staat und Kirche eingeschlossen. In solchem Reden nimmt die Situationsanalyse einen wesentlichen Platz ein. Wir dürfen

nicht vergessen, daß jede Situation die Verkündigung des Evangeliums herausfordert: auf der ökologischen und demographischen Ebene (Landflucht, Übervölkerung, Familie), auf der wirtschaftlichen Ebene (Verhältnis zur Arbeit und zur Ware), auf der Ebene der gesellschaftlichen Schichtung (Ungleichheiten) sowie auf der Ebene der Kultur selbst (Recht auf Verschiedenheit, soziale Implikationen der Technik, Arbeitsbegriff usw.). Natürlich kann eine solche Analyse nicht unbedacht vorgenommen werden; ihr Wert hängt von den ihr zur Verfügung gestellten technischen und intellektuellen Hilfsmitteln ab. Sie erfordert von der Kirche also ein wahres Sachverständigengutachten, und dieses kann eventuell aus anderen Quellen stammen als aus ihren eigenen Reihen. Die Kirche ist hier einem Wissen tributpflichtig, das ihr nicht ausschließlich angehört, und es ist denkbar, daß Wirksamkeit und Autorität ihrer Lehre mindestens teilweise von den allgemeinen Untersuchungsbedingungen abhängen, über die sie verfügt.

Die Art und Weise, wie in diesem Kontext die Werte zur Aussage kommen, verrät deutlich eine Sorge um Wirksamkeit. Deswegen hängt diese Weise ebenfalls von den besonderen Empfindlichkeiten, den konjunkturellen Besorgnissen ab, die zu erhellen sie unternimmt. Von diesem Standpunkt aus ließen sich von den einzelnen Ortskirchen einerseits und der allgemeinen Kirche andererseits unterschiedliche Porträts anfertigen. Zum Beispiel hat uns die Analyse der Ansprachen auf den Bischofskonferenzen der Provinz Québec (von 1963 bis 1973) gezeigt, daß die zu jener Zeit von ihr aufgeführten wesentlichen Werte die Achtung der Freiheit, der Verantwortung und der Nationalität waren (Lemieux, 1975). Selbstverständlich spiegelt ein solches Themengefüge einen bestimmten gesellschaftspolitischen Kontext wider. Ebenfalls findet sich im Blick auf die gesamte Kirche von *Mater et Magistra* bis *Laborem Exercens* eine besondere, der damaligen Zeit entsprechende Sensibilität für die in Frage stehende Epoche: Recht auf ein menschenwürdiges Leben, Entwicklung, Ehrfurcht vor dem Leben, Recht auf Mitwirkung und auf eine geziemende Verteilung der Arbeitsplätze usw. Die Darlegung der Werte mündet dann normalerweise in einen Begriff von den Rollen des Staates: Verteidiger der Schwachen, Förderer der Entwicklung, Ordnungsprinzip für die Arbeitsverteilung, Schiedsrichter in Konflikten. Indessen bleiben dabei die Strukturen des

Staates selbst meistens außer Betracht, es sei denn, sie stellen die Werte unmittelbar in Frage. Die Kirche mag in diesem Bereich Wertziele, ja auch Aktionsmittel und sogar manchmal Strategien liefern können; es stehen ihr jedoch keine Regierungsmodelle zur Verfügung. Sie erkennt vielmehr die Notwendigkeit einer staatlichen Struktur *sui generis* an, auch übernational und auf Weltebene.

3. Das theologische Reden

Es besteht eine dritte Ebene in der Behandlung des Themas. Sie wird selten als politisch angesehen, besitzt jedoch Nachwirkungen in diesem Bereich, da sie unmittelbar die christliche Identität betrifft. Wir nennen dieses Niveau des Redens *theologisch* gerade im Sinne einer Grundlagenforschung im Evangelium und in der Tradition der von der Kirche verkündeten Werte. Die Verkündigung allgemeingültiger Werte bezieht ja von sich aus die christliche Identität nicht ein. Im Gegenteil, es ist zu politischer Wirksamkeit erforderlich, daß die Kirche hier eine Übereinstimmung sucht mit anderen gesellschaftlichen Faktoren, die von anderen Orten aus zur Sprache kommen. Die Ethik ist nichts spezifisch Christliches; sie ist vielmehr eine Befähigung zum Sprechen, das heißt zum Schaffen der Bedingungen einer gewissen wünschenswerten Lebenshöhe. Daher muß die Kirche ohne Unterlaß die Mühe auf sich nehmen, die Wirklichkeit ihres Geheimnisses kraftvoll auszusagen, um im Konzert so vieler Gruppeninteressen und zu verteidigender Werte sichtbar einen unaufgebbaren Platz zu behaupten. Nur unter dieser Bedingung kann sie in Wahrheit einen *anderen* Ort darstellen. Das ist das theologische Niveau eines Redens, das doch durch seine Wirkungen im gesellschaftlichen Bereich politisch bleibt. Das ist der Ort der radikalen Andersheit der Kirche, ihres spezifischen Verschiedenseins.

Diese Andersheit läßt sich nicht vom Gesichtspunkt eines hier versuchten politologischen Verständnisses der Texte her definieren. Sie muß trotzdem ausgesagt werden. Sie ist es nämlich, die bewirkt, daß von dem der Kirche eigenen Ort aus – einem Ort, der sich nicht auf die geschichtlich herausstellbare gesellschaftliche Identität der Kirche beschränkt – kein Wert, kein Reden als endgültig geglückt angesehen werden kann. Als Zeuge einer Andersheit kann dieses theologische Reden der Kirche sich tatsächlich mit nichts

zufriedengeben, das nicht diese Andersheit selber ist. So wird diesem Reden der Kirche alle gesellschaftliche Ordnung, alle konkrete Aussage von Werten, alle Ideologie und alle menschliche Verwirklichung relativ, das heißt einer möglichen Kritik unterworfen. Das Absolute ist anderswo.

Im Grunde ist das wesentliche politische Wort der Kirche vielleicht dieses Nein zum Politischen als einem Absoluten. Deswegen trägt dieses Wort in sich die *Frage* nach dem christlichen Selbstsein, ist davon geradezu schwanger. Wenn dieses wesentliche politische Wort sich auf der Bühne der Geschichte hören läßt, kann es dann wirklich etwas anderes sein als eine Frage? Sonst

würden ja die in ihm enthaltenen einzelnen Worte entgegen ihrer geschichtlichen Relativität absoluten Charakter annehmen. Von nun an ist dieses Wort der Kirche berufen, damit zu brechen, nicht als ein Wissen vom Menschen und der Welt, ein doch mit anderen geteiltes Wissen, sondern als ein Nichts-Wissen über sich selbst, indem es auf diesen geschichtlichen Schauplatz die allem menschlichen Wollen entzogene Andersheit einführt, die die Sprache teilt: alles Politische ist zu evangelisieren, aber nicht jedes politische Engagement ist möglich. Der Katholik muß in der politischen Welt wirken, doch wer die Kirche repräsentiert, der soll sich vom Einsatz in einer Partei fernhalten.

Literaturverzeichnis

A.E.P. (Assemblée des évêques du Pérou), Les chrétiens et la politique. Documentation catholique (1980) 961-962.

A.P.A. (Agencia prensa asociada), La participation de prêtres au gouvernement. Documentation catholique (4. 3. 1981) 415.

Bergeron, Gérard, Fonctionnement de l'Etat (Paris 1965).

Burdeau, George, Traité de science politique (Paris 1959).

Delumeau, Jean, Le christianisme va-t-il mourir? (Paris 1977).

Dion, Léon, Société et politique: la vie des groupes (Québec 1971).

Johannes Paul II., Discours au prêtres du Zaïre. Documentation catholique (1980) 512-515, zitiert: Johannes Paul II. 1980 a.

Johannes Paul II., Discours aus prêtres de France. Documentation catholique (1980) 558-561, zit. 1980 b.

Lemieux, Raymond, Discours politiques e légitimités religieuses: Changement social et religion. Akten der 13. internationalen Konferenz für Religionssoziologie, Lloret de Mar, 31. 8. - 4. 9. 1975 (Lille).

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

RAYMOND LEMIEUX

1939 in Lévis (Québec, Kanada) geboren. Studium der Geschichte und der Gesellschaftswissenschaften (Politikwissenschaft) an der Universität Laval. Studium der Erkenntnissoziologie an der Universität Paris VII und der Religionswissenschaft an der Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales in Paris. Derzeit Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Laval in Québec für die Fächer Religionssoziologie und Kirchengeschichte. Direktor des «Programme de maîtrise» in Religionswissenschaft an der Universität Laval. Neuere Veröffentlichungen: Discorso politico e legittimazione religiosa. Il mutamento del rapporto religione - politica della società industriale: Guizzardi (Hg.), L'organizzazione del eterno (Feltrinelli, Economica, Mailand 1979); Le désir du sociologue: Strykman et Rouleau (Hgg.), Sciences sociales et Eglises. Questions sur l'évolution religieuses du Québec (Bellarmin, Montréal 1980); Production scientifique et pratique Québécoise de la sociologie de la religion: Les Cahiers du C.R.S.R., Bd. 3 (Bellarmin, Montréal 1980); Marginalité, créativité et gestion: Actes du colloque sur la clinique. Etudes et discussions du réseau Simplexe, Bd. 2 (Québec 1981); La victime ou la pratique du croyable: SR (Studies in Religion/Sciences religieuses, Waterloo, Bd. 10, Nr. 1, Winter 1981). Anschrift: Université Laval, Faculté de Théologie, Cité Universitaire, Québec, Kanada G1K 7P4.