

Eine neue Dimension der katholischen Soziallehre?

Die Enzyklika „Laborem exercens“ zeige, „daß eine theologische Deutung der Arbeit als Spiegel unserer Existenz erst zu entfalten ist, wenn alles zur Sicherung der Humanität in der Arbeit getan ist“, so lesen wir in der „Einführung“ zu einer Aufsatzsammlung, in der es um „Konsequenzen aus Laborem exercens“ gehen soll¹. Uns scheint indes kaum eine Aussage dem Verständnis von katholischer Soziallehre, wie es sich in den Schriften und Reden Johannes Pauls II. findet, mehr zu widersprechen als die eben zitierte. Dies soll im folgenden aufgezeigt und begründet werden. Es geht also um den Stellenwert der Theologie in der katholischen Soziallehre. Im Unterschied zu den Herausgebern des zitierten Sammelbands glaubt Karl Lehmann bereits in der Enzyklika „Dives in misericordia“ den „Willen des Papstes (zu) bemerken, die klassische Soziallehre durch eine Verklammerung mit dem Proprium und Zentrum der christlichen Heilsbotschaft um eine neue Dimension zu erweitern und möglicherweise auch zu vertiefen“². Ob diese Erweiterung und Vertiefung im Endergebnis zu einer „Kurskorrektur der katholischen Soziallehre“ führt, die man als „Linksruck“ bezeichnen könnte und sich deswegen „der offizielle deutsche Sozialkatholizismus“ fragen müßte, ob er „nicht ein wenig den Anschluß an die geistige Entwicklung der Weltkirche verloren hat“³, scheint uns eine eher voreilige Feststellung zu sein. Demgegenüber lautet unsere These: Die „Kurskorrektur“ ist im Bereich der oft übersehenen, zeitweise fast völlig vergessenen, aber verborgen stets vorhandenen *theologischen Dimension* der katholischen Soziallehre zu suchen⁴.

Gibt es einen „inhaltlichen Überschuß“ des Evangeliums?

Als Einstieg in die Diskussion sei zunächst daran erinnert, daß es in der unmittelbaren Nachkriegszeit zwischen Johannes Messner und Nikolaus Monzel einen heftigen Streit darüber gab, ob die Aussagen der katholischen Soziallehre ausschließlich aufgrund sozialwissenschaftlicher und sozialphilosophischer Erkenntnisse zustande kämen, oder ob es einen über die naturrechtliche Sozialethik hinausgehenden „inhaltlichen Überschuß“ gebe, den die „übernatürliche-christliche Offenbarung... an sozial bedeutsamen Wertbestimmungen und Zielsetzungen“⁵ enthalte. Als Beispiel jenes „inhaltlichen Überschusses“ des Evangeliums, der zu bestimmten sozialethischen Konsequenzen führe, nannte Monzel damals

die Pflege von Schwerstbehinderten und unheilbar geisteskranken Menschen, deren Leben – „natürlich“ betrachtet – keinen Sinn mehr habe, die man aber im Glauben an ihre Gotteskindschaft und die darin begründete Würde am Leben halte.

Wichtiger als diese, durchaus auch bestreitbare These scheint ein anderer Hinweis Monzels zu sein, der das Problem von der Ebene der Erkenntnis auf die Voraussetzungen des Erkennens verschiebt. Monzel behauptete in seiner Bonner Antrittsvorlesung am 17. Dezember 1948 – damit fast exakt eine Grundposition der Enzyklika „Dives in misericordia“ Johannes Pauls II. vorwegnehmend⁶ –, die „Liebe“ sei „die Sehbedingung der Gerechtigkeit“. Er begründet dies mit folgenden zwei Argumenten: „Erstens: Nur die Liebe kann die wirtschaftlich Herrschenden bewegen, auf die Vorteile und die Verteidigung einer ungerechten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung dauernd zu verzichten, und zweitens: nur die Liebe kann den durch die eigene soziale Standortgebundenheit begrenzten Blick der politisch Herrschenden weiten und sehend machen für das suum cuique der verschiedenen Gruppen.“⁷

Monzel verweist zur Begründung des Zusammenhangs von Liebe und Gerechtigkeit, also von Lieben und Erkennen, auf Augustinus, Max Scheler und August Brunner. Nachdem in der neomarxistischen Theorie vom „erkenntnisleitenden Interesse“ (J. Habermas) gesprochen wird, scheint es an der Zeit zu sein, auch innerhalb des kirchlichen Denkens eine rationalistisch verkürzte Erkenntnistheorie wieder zu öffnen auf ein alle Dimensionen der menschlichen Person berücksichtigendes Vorgehen. Genau dies tut Johannes Paul II., ohne allerdings damit völliges Neuland zu betreten, wie der Hinweis auf Max Scheler belegt und wie Joachim Giers im Blick auf frühere Verlautbarungen der kirchlichen Sozialverkündigung aufweist⁸. Dabei blieb freilich vor Johannes Paul II. – vor allem bei Johannes XXIII., weniger bei Paul VI. und in der Pastoralkonstitution des Konzils – ziemlich offen, „in welcher Weise von der neutestamentlichen Botschaft oder vom ‚Evangelium‘ her Inhalte und Ziele erkannt und formuliert werden können, die neue Dimensionen erschließen“⁹.

Giers bemerkt zu Recht, daß bereits in „Quadragesimo anno“ (137) „mehr zum Ausdruck gebracht zu sein (scheint)“ als eine „Verdeutlichung“ reiner Vernunftwahrheiten. Hier lesen wir: „Ein wahres Zusammenwirken aller zu dem einen Ziel des Gemeinwohles ist daher nur dann möglich, wenn die verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen sich ganz durchdringen lassen von dem Bewußtsein ihrer Zusammengehörigkeit als Glieder einer großen Familie, als Kinder eines und desselben himmlischen Vaters, wenn sie sich fühlen als ein Leib in Christo, ‚einer des anderen Glied‘ (vgl. Röm 12, 5), so daß, ‚wenn ein Glied leidet, alle anderen mit ihm leiden‘ (vgl. 1 Kor 12, 26).“¹⁰ Giers sieht hier „Ansätze zu sozialtheologischen Grundaussagen, die für die Sozialverkündigung insgesamt fundamental formgebend geworden sind, wie: ‚Familie der Kinder Gottes‘, ‚Brüderlichkeit‘ und die christliche, nicht nur sozialphilosophisch begründete ‚Solidarität‘. Hiermit dürften ‚Lebensformen‘ aus Wort und Geist des Evangeliums genannt sein, die nicht nur sozialphilosophische oder vernünftige Erkenntnisse ergänzen oder erhellen, sondern für den Christen zu verbindlichen und fundamentalen Einsichten mit sozialgestaltenden Folgen führen müssen.“¹¹ Er verfolgt dann dieses theologische Proprium kirchlicher

Sozialverkündigung bei Johannes XXIII., Paul VI. und in der Pastoralkonstitution des Konzils. Dabei resümiert er den Aufsatz von Anton Rauscher, wonach die Kirche nach ihrer eigenen Auskunft in ihrer Soziallehre „Grundsätze der Gerechtigkeit und Billigkeit sowohl für das persönliche und gesellschaftliche als auch für das internationale Leben, wie die rechte Vernunft sie fordert, im Lauf der Jahrhunderte unter dem Licht des Evangeliums erarbeitet und namentlich in jüngster Zeit vorgelegt“ (GS 63) hat. Das „Licht des Evangeliums“ dient in dieser „klassischen“ Erkenntnistheorie der katholischen Soziallehre der Vernunfterkenntnis im Sinne der „Bestätigung“, „Überprüfung“, „Läuterung“, „Erfüllung“ und „Vervollkommnung“.

Obwohl Giers dies alles für richtig hält, bleibt für ihn „ein gewisses Unbehagen“, „wenn der so häufige und grundlegende Bezug auf Offenbarung und Evangelium, der das ganze Dokument durchzieht und prägt, nur dazu dienen sollte, die natürlichen Erkenntnisse zu sichern oder zu „vervollkommen““. Für ihn ergibt sich aus der Pastoralkonstitution, „daß die Botschaft des Evangeliums auch neue Seiten des menschlichen individuellen wie sozialen Lebens erkennen läßt und neue Forderungen hinsichtlich einer ‚christlichen‘ Wertsetzung oder Wertsicht stellt, die sich nicht ohne weiteres aus der sozialphilosophischen oder naturrechtlichen Erkenntnis herleiten oder ableiten lassen.“¹² Deshalb müsse gefragt werden, „ob nicht eben von Christus, seinem Wort und Werk her, Aussagen für das individuelle und soziale Leben des Menschen zu machen sind, die die ‚Gesetze des gesellschaftlichen Lebens‘ auch neu sehen lassen.“¹³ Er sieht in der „christozentrischen“ Struktur des Dokuments eine „neue Richtung“, „indem die Offenbarung nicht allein zu einer tieferen Erkenntnis der Gesetze des gesellschaftlichen Lebens führt, sondern die Offenbarung in Christus das Fundament legt für ein Leben auch in den Ordnungen des sozialen Lebens, das vom ‚Evangelium‘, und das ist die Botschaft vom Leben, Wort und Werk Jesu, seine Bestimmung erhält. Hier liegt auch der Ansatz einer sozialen Verkündigung, wie sie für Johannes Paul II. charakteristisch wird.“ Dabei geht es letzten Endes um ein Verständnis und eine Aneignung des Erlösungswerkes Jesu, das „sein Wirken fruchtbar zu machen sucht auch in der gesellschaftlichen Verbundenheit der Menschen und ihres gesamt menschlichen Heiles“¹⁴.

Von der „erkannten“ zur „gelebten“ Soziallehre

Versucht man, die „neue Richtung“ der katholischen Soziallehre, die sich in den Äußerungen des jetzigen Papstes herauskristallisiert, genauer zu bestimmen, dann darf man ihre Wirkungen nicht auf einer isoliert erkenntnistheoretischen Ebene suchen. Giers deutet dies bereits an, wenn er sagt, die Offenbarung in Christus lege das Fundament „für ein Leben auch in den Ordnungen des sozialen Lebens, das vom ‚Evangelium‘ ... seine Bestimmung erhält“¹⁵. Damit wäre nämlich der alte Streit über die „Erkenntnisquellen“ der katholischen Soziallehre auf eine neue Ebene gehoben und weithin entschärft: Gottes Heilshandeln erfaßt nicht nur den Intellekt des Menschen, sondern seine gesamte Personalität in allen ihren Dimensionen. Die hebräische Sprache weiß um die Einheit von Erkennen und Lieben. Wer das Evangelium annimmt, wer glaubt, daß er von Gott gerufen und geliebt ist, der erfährt sich selbst, seine sozialen Beziehungen, sein Eingebundensein in die Abhängigkeiten des menschlichen Lebens anders als der nicht Glaubende. Er wird dadurch zu einem „anderen“ Erkennen, Verstehen, Handeln befähigt. Die Volksweisheit drückt dies in dem Satz aus: „Wer recht zu beten weiß, der weiß auch recht zu leben.“ Dem korrespondiert die durch vielfältige Erfahrung gewonnene

Erkenntnis, daß die Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse zum Besseren hin nicht nur, vielleicht nicht einmal primär, durch ein jeweils genaueres rationales „Erkennen“ von Unrechttatbeständen ausgelöst wird als vielmehr durch ein „Bewußtsein“, in dem Einsicht, Gefühl („Wertfühlen“) und Wille (Bereitschaft, positive Geneigtheit) eine untrennbare Einheit bilden.

K. Lehmann hat diese Sicht der Dinge in seinem Kommentar zur Enzyklika „Dives in misericordia“ als einen tragenden Pfeiler der Lehräußerungen des Papstes herausgestellt: Zunächst verweist er – damit (ohne ausdrücklichen Bezug) die These Monzels bestätigend und erweiternd – auf die Bedeutung der „Affekte“ für das menschliche Erkennen und Wollen: „Die Affekte, die in einigen, oft weniger beachteten Bereichen der antiken Philosophie eine große Rolle spielen (Epikur, Stoa und Skepsis), dienen der Vermittlung von Theorie und Praxis und sind – bewußt von Feuerbach und Marx aufgenommen – der Hebel, mit dem die menschliche Leidenschaft der Erkenntnis zur Seite steht. Der revolutionäre Eingriff lebt aus der Kraft des Mitleids, der Synthese von Kopf und Herz, Vernunft und Leidenschaft. So stehen Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse, Leiden an der Gewalt und Mit-leid in einem engen Zusammenhang. Das Mitleid hat eine eigene Moralität von systemsprengender Wirkung.“¹⁶

Erst vor diesem Hintergrund wird die Grundthese der Enzyklika „Dives in misericordia“ verständlich, daß Gerechtigkeit – trotz ihres hohen sittlichen Ranges – „in der Praxis“ (DM 12,3) nicht ausreicht, um jene Menschlichkeit des Zusammenlebens zu erreichen, nach der wir uns sehnen: „Die Erfahrung der Vergangenheit und auch unserer Zeit lehrt, daß die Gerechtigkeit allein nicht genügt, ja, zur Verneinung und Vernichtung ihrer selbst führen kann, wenn nicht einer tieferen Kraft – der Liebe – die Möglichkeit geboten wird, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Bereichen zu prägen.“ Damit werde, so fährt der Papst fort, die Gerechtigkeit keineswegs „entwertet“, vielmehr nur auf die Notwendigkeit hingewiesen, „aus jenen noch tieferen Quellen des Geistes zu schöpfen, denen sich die Ordnung der Gerechtigkeit selber verdankt“ (DM 12,3).

Was aus diesen „tieferen Quellen des Geistes“ an Möglichkeiten entspringt, faßt K. Lehmann so zusammen: „Die sich erbarmende Liebe ist die stärkste revolutionäre Kraft der Welt. In diesem Sinne verbirgt sich in dem Thema der zweiten Enzyklika des Papstes ein explosives spirituelles Potential zur Veränderung der zwischenmenschlichen Beziehungen und auch der gesellschaftlich-politischen Strukturen.“¹⁷ Wenn Johannes XXIII. erklärt, die Kirche habe gegenüber der Welt einen „doppelten Auftrag“, sie schulde ihr „die Gabe der sozialen Lehre und die Gabe der sozialen Tat“ (Mater et magistra 6), dann versucht Johannes Paul II. in seiner theologischen Anthropologie und der darauf gegründeten Sozialtheologie einen Weg zu zeigen, wie sich beides integrieren läßt.

Überwindung eines soziotechnischen Rationalismus

Dieses Ergebnis läßt sich nochmals von einer anderen Seite her beleuchten und vertiefen: Das durch Gottes Bündestreue dem Menschen geschenkte Heil und folglich auch der in der Kraft des Glaubens geleistete Weltdienst sind immer *personal* vermittelt. Christlicher Humanismus ist also nur dann als solcher zu bezeichnen, wenn er „an der unaufgebbaren Kategorie des einzelnen festhält, nicht, um damit einen apolitischen Herzensglauben zu kultivieren, sondern um der Einsicht willen, daß die Vereinzelung im Glauben allererst die Universalität des Heils begründet und ermöglicht“. Von daher kann christlicher Weltdienst nie das marxistische Dogma von der „Prävalenz gesellschaftlicher Strukturen“¹⁸ akzeptieren.

Indes eignet der Glaube an das Allheilmittel der Strukturreform nicht nur dem Marxismus. Es ist der technizistische Irrtum sowohl des Manchester-Liberalismus wie des marxistischen Sozialismus, daß man nur die „richtigen Strukturen“ schaffen müsse, um das Glück, die Wohlfahrt der Menschen zu erreichen. Glaubten die einen, mit Hilfe des soziotechnischen „Tricks“ der „vollständigen Konkurrenz auf allen Märkten“ das Gemeinwohl herstellen zu können, so erwarteten die anderen das menschliche Heil von der „Veränderung der Produktionsverhältnisse“, näherhin von der Beseitigung der Arbeitsteilung und des Privateigentums als der vermeintlichen Ursachen aller Entfremdung.

In beiden Ideologien kommt es nur auf die „richtige“ gesellschaftliche Ordnung an, der einzelne selbst hat sich lediglich – allerdings in unterschiedlicher Weise – den Strukturen anzupassen: In der Gesellschaftstheorie des reinen „Kapitalismus“ kann jeder seinem Egoismus frönen, weil durch eine „List der Vernunft“ (Adam Smith) die Egoismen sich gegenseitig in Schach halten; in der Lehre des Marxismus sind Bewußtsein und Moral ohnehin nur „Überbau“, also Reflex der „Produktionsverhältnisse“. Beide Denksysteme beanspruchen für ihre Soziallehre „Wissenschaftlichkeit“ und sind Ausdruck desselben soziotechnischen Rationalismus.

Demgegenüber kann nach der Auffassung der kirchlichen Sozialverkündigung zwar „nicht geleugnet werden, daß die Menschen aus den gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, in denen sie leben und in die sie von Kindheit an eingefangen sind, oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden“. Die „tieferen Wurzeln“ aber solcher „in der gesellschaftlichen Ordnung vorkommenden Störungen“ sind nach Ansicht der Pastoralkonstitution „Stolz und Egoismus der Menschen, die auch das gesellschaftliche Milieu verderben. Wenn aber einmal die objektiven Verhältnisse selbst von den Auswirkungen der Sünde betroffen sind, findet der mit Neigung zum Bösen geborene Mensch wieder neue Antriebe zur Sünde, die nur durch angestrengte Bemühung mit Hilfe der Gnade überwunden werden können“ (GS 25, 2).

Die kirchliche Soziallehre hält darum unbeirrt an der inneren Verbindung von

Gesinnungsreform und Zuständereform fest. Dabei ist höchst aufschlußreich, daß die Dominanz der Liebe gegenüber allen Strukturveränderungen bereits in „Quadragesimo anno“ klar ausgesprochen ist. Die „Gerechtigkeit“, so heißt es da, „kann nur den Streitstoff sozialer Konflikte aus der Welt schaffen; die Herzen innerlich zu verbinden vermag sie nicht. Nun aber ist die innere Gesinnungsverbindung unter den Beteiligten die feste Grundlage aller Einrichtungen zur Sicherung des sozialen Friedens und zur Förderung der Zusammenarbeit unter den Menschen.“ Aus diesem Grund unterliegen jene „unbesonnenen Reformer“ einer „großen Täuschung“, welche „die Mitwirkung der Liebe hochmütig ablehnen“ (QA 137). Denn die Liebe, so könnte man hier nochmals Monzel zitieren, ist eben „die Sehbedingung der Gerechtigkeit“¹⁹. Die Worte Pius’ XI. sind damals verständnislos verhakt. Auf die Gründe dafür werden wir weiter unten noch zurückkommen. Erst das Scheitern des soziotechnischen Rationalismus sowohl in seiner idealistischen wie in seiner linkshegelianischen Variante haben uns heute wohl empfänglicher für die Einsicht gemacht, daß es auf dem „schwierigen Weg der unbedingt notwendigen Veränderungen der Strukturen des Wirtschaftslebens nur dann Fortschritte“ geben kann, „wenn eine wahre Umkehr der Mentalität, des Willens und des Herzens stattfindet“ (RH 16, 8).

Der Weg aus einer politisch und ökonomisch schwierig gewordenen Weltsituation verläuft nicht über neue Soziotechniken oder umfassende „Systeme“, vielmehr ist anzusetzen bei dem Bekenntnis: „Subjekt der Verantwortung ist einzig und allein der Mensch selbst“ (RH 16, 9). Freilich nicht der in seinen „Bedürfnissen“ auf sich selbst reduzierte Mensch, der „allzu oft ... Freiheit mit dem Instinkt für das individuelle oder kollektive Interesse“ verwechselt „oder sogar mit dem Instinkt, sich durchzusetzen und zu beherrschen, ganz gleich, mit welchen ideologischen Farben dies versehen wird“ (RH 16, 8). Für Johannes Paul II. ist nur jener Mensch zur Liebe und der nur in ihr gründenden Veränderung der Gesellschaft fähig, in dessen „Herz“ Christus, der Erlöser des Menschen eingetreten ist: „Christus, der neue Adam macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe *dem Menschen den Menschen selbst voll kund* und erschließt ihm seine höchste Berufung“ (RH 8, 2; vgl. GS 22). Weil der Mensch „nicht ohne Liebe leben“ kann, was aber Liebe ist und vermag, nur „im Geheimnis der Erlösung“ zu erfassen ist, kann der Mensch „sich selbst bis in die Tiefe“ hinein nur „in Christus Jesus... verstehen“ (RH 10, 1).

„Wahrer Humanismus“ am Ende der Neuzeit

Schließlich stellt sich eine weitere Frage: Warum finden die sozialtheologischen Aussagen Johannes Pauls II. in der gegenwärtigen Weltsituation ein so aufmerksames Interesse, während ähnliche Positionen früherer kirchlicher Verlautbarungen

kaum registriert wurden? Die Antwort auf diese Frage scheint in einer grundlegend veränderten geistesgeschichtlichen Situation zu liegen, die man als das Ende der Neuzeit bezeichnen könnte. Dies bedarf einer eingehenden Erklärung. Der Freiburger Religionsphilosoph Bernhard Welte hat vor einigen Jahren die These begründet, die „leitende Idee“ aller menschlichen Kulturen sei die Suche nach dem „Menschenwürdigen als einer Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens“²⁰.

In den archaischen Stammeskulturen, aber auch in der mittelalterlichen europäischen Hochkultur (von anderen sei hier abgesehen) wurde die sinnstiftende Antwort, die ein menschenwürdiges Leben ermöglicht und die jeweilige Gesellschaft als universal-integriertes Ganzes erscheinen lässt, durch die Religion gegeben und von ihr her vernommen. Religion kann aber auch ideologische Elemente entwickeln, die zu einer Behinderung von Sinsuche und Sinnfindung führen und dadurch bestimmte Wege der Humanisierung verbauen. Die Emanzipation des neuzeitlichen Denkens, der Wissenschaften und ihrer Anwendung in Technik und Gesellschaft (philosophisch-technologisch-soziologisch) aus der „Gefangenschaft“ der Theologie war zwar bereits in der von Albertus Magnus und Thomas von Aquin herausgestellten Unterscheidung von Glauben und Wissen grundgelegt, ihr praktischer Vollzug bereitete dennoch nicht geringe Schwierigkeiten. Auf lange Sicht allerdings nicht nur der Kirche.

Begreift man Descartes’ „Cogito ergo sum“ als die Grundformel des neuzeitlichen Bewußtseins und verbindet man dieses Bewußtsein mit Kants „autonomer Vernunft“, dann kann man die neuzeitliche Geistesgeschichte erschließen: Sie zeigt sich dann als großartige und vordem ungeahnte Entfaltung der Möglichkeiten menschlicher Ratio und deren Anwendung in Technik, Ökonomie und Politik auf dem Boden eines rational-autonomen Humanismus²¹. Allerdings nur so lange, als dies mit Ergebnissen geschah, mit denen man so „gut“, ja großartig leben konnte, daß sich die Sinnfrage erst gar nicht stellte.

Dies ist nun, und genau das markiert das Ende der Neuzeit, anders geworden. Die einzelnen Teildisziplinen der Natur- und Humanwissenschaften haben sich im neuzeitlichen Differenzierungs- und Spezialisierungsprozeß immer mehr ohne Rückbindung an philosophisch-ethische oder theologische Vorentscheidungen entwickelt und so die moderne Zivilisation hervorgebracht. Inzwischen wurden jedoch in sehr vielen Bereichen Möglichkeiten oder schon Tatsachen geschaffen, deren humaner Sinn nicht mehr ohne weiteres evident ist. Seitdem die Menschheit Selbstmord begehen kann, durch einen Schlag über den Atomkrieg oder auf Raten durch das „Selbstmordprogramm“ Umweltzerstörung, seitdem dieses und wohl bald noch vieles andere – man denke z. B. an die Gen-Manipulation – möglich sein wird, können die Wissenschaften, vor allem aber die für ihre Anwendung Verantwortlichen, d. h. in der offenen Gesellschaft wir alle, der Sinnfrage nicht mehr ausweichen. Die Grundfrage lautet somit: Was an Menschenmöglichem soll und darf der Mensch tun? Damit steht die Menschheit am Ende der Neuzeit genau

vor der Frage, die sie an deren Beginn auf sich beruhen ließ: der Frage nach der sinnstiftenden Einheit des menschlichen Lebens und der menschlichen Gesellschaft. Damit ist die Wissenschaft wieder auf die Ethik verwiesen, und soweit man letzte ethische Entscheidungen nur in einem Transzendenzbezug des Menschen begründen kann, auf die Theologie. Gott hat den ihm neuzeitlich entlaufenen Menschen wieder eingeholt.

In dieser geistesgeschichtlichen Situation könnte der eigentliche Grund für die Aufmerksamkeit liegen, die der gegenwärtige Papst erfährt: Er verfügt über keine auf dem Boden des Positivismus „verifizierbaren“ oder „falsifizierbaren“ Konzepte philosophischer, politischer oder ökonomischer Art. Die von ihm verkündete Botschaft ist religiös, aber „gerade dadurch höchst menschlich“, eine Formel, die bereits als Grundaussage die Pastoralkonstitution des Konzils geprägt hat (GS 11,3). Descartes’ „Cogito ergo sum“ wird dadurch nicht entwertet, aber es wird „aufgehoben“ – so könnte man vielleicht sagen – in das „Amo ergo sum“, in das Christus-Ereignis. Hier wäre Paulus zu zitieren: „Ich lebe, doch nicht mehr ich lebe, es lebt vielmehr in mir Christus. Was ich aber im Fleisch noch zu leben habe, das lebe ich im Glauben an den Gottessohn, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,19f.).

Diese christologische Beantwortung der Sinnfrage bei Paulus wird von Johannes Paul II. aufgegriffen und in ihren sozialtheologischen Konsequenzen bedacht. Daß es einen Sinn geben muß, so meint der Papst, das „beseelt... auf verborgene und geheimnisvolle Weise“ jeden „wahren Humanismus“ (RH 10,2). Aber erst Gottes gnädige Selbsterschließung, in welcher er sich als des Menschen Schöpfer, Erlöser und Ziel „offenbart“, vermag die *ganze* Antwort auf die Sinnfrage zu geben. Wem sie im Glauben geschenkt wird, der wird von ihr so ergriffen, daß er in „Anbetung“ versinkt, daß er „in tiefes Staunen über sich selbst“ (RH 10,1) gerät. „Dieses tiefe Staunen über den Wert und die Würde des Menschen nennt sich Evangelium, Frohe Botschaft. Dieses Staunen rechtfertigt die Sendung der Kirche in der Welt, auch und vielleicht vor allem „in der Welt von heute“ (RH 10,2).

Neuzeitliches Autonomiedenken und kirchliche Soziallehre

Bezieht man diese Auskunft des Papstes zurück auf die Erkenntnistheorie der katholischen Soziallehre, dann gelangt man zu einem vielleicht überraschenden, aber durchaus folgerichtigen Ergebnis: Im Kontext des frühchristlichen und mittelalterlichen Denkens überwog in den kirchlichen Soziallehren ganz selbstverständlich die *sozialtheologische* Argumentation, etwa bei der Behandlung der Eigentumsfrage, beim Zinsverbot, bei der Legitimierung der mittelalterlich-neuzeitlichen Ständegesellschaft. Dies änderte sich erst mit der Rezeption der aristotelischen Philosophie in der Scholastik, wobei aber auch in der Sozialphiloso-

phie des Thomas von Aquin die Theologie als „negative Norm“ aller Wissenschaften unangetastet blieb. Erste Ansätze einer implizit „autonomen“ Philosophie und Sozialwissenschaft finden sich in den wirtschaftsethischen Darlegungen des Bernhardin von Siena und des Antoninus von Florenz in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts sowie im Naturrechtsdenken der spanischen Spätscholastik (Franz von Vitoria, Ludwig Molina und Franz Suarez) im 16. Jahrhundert. Dann folgt der gewaltige Umbruch des neuzeitlichen Denkens, das im Kontext der Verselbständigung der Wissenschaften bei gleichzeitig zunehmender Säkularisierung der Weltanschauungen die Kirche mehr und mehr an den Rand der Gesellschaft drängt und das schließlich der Theologie, ja sogar der Philosophie (Auguste Comte) den Wissenschaftscharakter abspricht. Vor diesem Hintergrund entwickelt sich ein neues, typisch neuzeitliches Fortschrittsdenken, das die Erfüllung alles menschlichen Glücksstrebens immer mehr als das Ergebnis einer fortschreitenden Entwicklung der Wissenschaften und ihrer Anwendung in Technik und Gesellschaft versteht.

Die erste fundamentale Erschütterung der wissenschaftlichen Plausibilität des neuzeitlichen Fortschrittskonzepts brachte die „soziale Frage“ am Beginn der Industriegesellschaft. Hier bot sich erstmals in der Neuzeit – zumindest im Bereich der politischen und gesellschaftlichen Theorie – ein Ansatz, den wissenschaftstheoretischen Alleinvertretungsanspruch des herrschenden Rationalismus und Liberalismus in Zweifel zu ziehen. Durch die im Kontext der „Arbeiterfrage“ sich erstmals in der Neuzeit wieder formierende kirchliche Soziallehre versuchte die Kirche, theologisch wieder einen Fuß zwischen die Türpfosten der positivistisch „geschlossenen“ Gesellschaft zu setzen. Daß sie dies im ersten Anlauf, nämlich in der Sozialkritik der katholischen Romantik, mit immer noch vorwiegend theologischen Argumenten versuchte, machte es dem herrschenden Liberalismus leicht, sie in die Ecke des „finsteren Mittelalters“ zu stellen. Zugleich war sie damit dem marxistischen Sozialismus unterlegen, der seine Theorie – damit dem herrschenden Bewußtsein völlig konform – als „wissenschaftlichen“ Sozialismus zu verkaufen wußte. Erst als Bischof Ketteler, vor allem aber Georg von Hertling, und auf gesamtkirchlicher Ebene Leo XIII.²², die katholische Soziallehre durch eine Wiederbelebung thomistischen Denkens auf ein philosophisch-naturrechtliches Fundament stellten, erst als die allmählich entstehende katholisch-soziale Bewegung sich auf dem Boden der Sozialwissenschaften zu bewegen lernte und in diesem Zusammenhang mit der „Nationalökonomie“ Heinrich Peschs einen wissenschaftlich konkurrenzfähigen Entwurf vorlegte, begann man, die Kirche als Gesprächspartner in gesellschaftlichen Fragen zunächst einmal überhaupt wieder zur Kenntnis zu nehmen.

Obwohl die beiden ersten großen Sozialencykliken, „Rerum novarum“ (1891) und „Quadragesimo anno“ (1931), durchaus auch sozialtheologische Aussagen enthalten, bewegen sie sich doch im wesentlichen auf der eben aufgezeigten

sozialphilosophisch-sozialwissenschaftlichen Argumentationsebene. So kann dann Johannes XXIII. durchaus zu Recht feststellen: Nach der katholischen Soziallehre „sollen die menschlichen Beziehungen gestaltet werden entsprechend den allgemeinen Grundsätzen, die sich aus der Natur der Dinge sowie den konkreten Verhältnissen des menschlichen Zusammenlebens ergeben, wie aus dem spezifischen Charakter der Zeit. Die Grundsätze sind deshalb für alle annehmbar“ (MM 220).

Wie aber ist dies zu verstehen, wenn es zwei Abschnitte später von derselben „Soziallehre der katholischen Kirche“ heißt, sie sei „ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen“ (MM 222)? Soll damit etwa gesagt sein, die „christliche Lehre vom Menschen“ sei in allen ihren Dimensionen *sozialphilosophisch* aussagbar und deshalb „von allen annehmbar“? Hier kann man wohl nur antworten: zum einen bezieht sich diese Aussage auf die „Ergebnisse“ der kirchlichen Soziallehre, nicht aber in gleicher Weise auf ihr Zustandekommen. Zum andern muß man sagen: Johannes XXIII. argumentiert bewußt auf der Ebene einer philosophischen Sozialethik, um eben „von allen“ verstanden zu werden. Er läßt aber, vor allem in der Enzyklika „Pacem in terris“, bereits deutlich „die Zusammenhänge zwischen Schöpfung und Heil“ erkennen, „indem er die Grundgedanken des ‚Naturrechts‘ mit der Schöpfung verbindet, die wiederum in den göttlichen Erlösungsplan einbezogen bzw. ihm untergeordnet wird. Die Würde des Menschen und damit auch die Menschenrechte finden so eine höherrangige Begründung und eine transzendentale Legitimation in der christlichen Botschaft an die Menschheit. Diese wird als göttliche Schöpfung betrachtet und gewürdigt, die durch die erlösende Menschwerdung Christi wiederhergestellt und erhöht worden ist. Ein solch christlich geprägtes Verständnis der Menschenrechte erscheint bei Johannes XXIII. als Ergebnis der Lehren der letzten Päpste seit Leo XIII. Es ist von größtem Interesse, die Originalität dieser Stellungnahmen des kirchlichen Lehramts an das Licht zu bringen und sie mit denjenigen des jetzigen Papstes zu vergleichen.“²³

Dieser Vergleich bringt zutage, daß der jetzige Papst in seinen Aussagen zur katholischen Soziallehre bis zu den bibeltheologischen Fundamenten des christlichen Menschenbilds vorstößt, um die heutigen gesellschaftlichen Probleme auf dieser Grundlage zu behandeln. Daß er gerade mit dieser Begründung eine überraschende Aufmerksamkeit findet, läßt sich wohl nur durch das bereits aufgezeigte „Ende der Neuzeit“ erklären, das eben in der allmählich dämmernenden Einsicht besteht, daß die „Sinnfrage“ nicht mehr unter Ausschluß der religiösen Dimension der menschlichen Existenz angegangen werden kann.

Wertlücke und „christologischer Humanismus“

Im selben Sachverhalt dürfte auch die durch die „Frankfurter Schule“ ausgelöste Renaissance marxistischen Denkens begründet zu sein: Es ist nicht primär die „rationale“ Antwort im Sinn einer superintelligenten sozialwissenschaftlichen Analyse der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation, der die „Frankfurter“ ihren unerwarteten Zulauf von seiten der jungen Generation verdanken. Was fasziniert, ist die Entschiedenheit, mit der sie das Zeitalter der „wertfreien“ Sozialwissenschaften für beendet erklären. Hinter der Forderung nach einer „parteilichen“ Interpretation gesellschaftlicher Prozesse steht – je nach Autor unterschiedlich begründet und akzentuiert – die Überzeugung, daß man im Bereich der Human- und Sozialwissenschaften zu normativen Konsequenzen nur unter Einbeziehung von Wertentscheidungen kommen kann. Die Wertlücke wurde in dem Maß bewußt, als gesellschaftliche Zustände, die sich als Ergebnisse einer (angeblich) wertfreien, „objektiven“ Interpretation von Wahrheit ausgaben, mehr und mehr als „sinnlos“ empfunden wurden. Gerhard Schmidtchen faßt dieses überraschende, den meisten Zeitgenossen allerdings wohl noch kaum genügend bewußte Ende des Säkularismus in die provozierende These, die moderne Gesellschaft sei geradezu „religionsproduktiv“ geworden. In konsequenter Treue zu ihrer Grundvoraussetzung, daß eine menschenwürdige Welt ausschließlich auf dem Boden der „positiven“ Wissenschaften, also diesseits einer philosophisch-theologischen Rückbindung aufgebaut werden könne, habe sie eben durch die Ausklammerung der Sinnfrage eine in vielen ihrer Produkte als sinnlos empfundene Zivilisation produziert²⁴.

Genau auf diese Wunde des gegenwärtigen Bewußtseins, die sich immer mehr zu öffnen scheint, möchte wohl Johannes Paul II. die heilenden Kräfte des Evangeliums einwirken lassen. Dabei wird weder „die Bejahung der Eigenständigkeit der weltlichen Bereiche (Politik, Wirtschaft und Kultur)“ abgeschwächt noch gar die „klare Unterscheidung des Irdischen vom Geistlichen“²⁵ verwischt, wie dies in manchen Befreiungstheologien durchaus droht. Der Papst geht also nicht hinter die humanen Errungenschaften und die Wissenschaftstheorie der Neuzeit zurück, sondern er möchte den verborgenen Sinn der menschheitlichen Freiheitsgeschichte dadurch ganz erhellen und vollenden, daß er ihn mit dem Geheimnis der Erlösung in eine durch das Glaubenszeugnis der Christen vermittelte lebendige Verbindung bringt.

Damit greift Johannes Paul II. eine Lehre auf, die bereits von Johannes XXIII., Paul VI. und insbesondere in der Pastoralkonstitution des Konzils (gerade hier nicht ohne maßgebliche Mitwirkung des damaligen Krakauer Erzbischofs Karol Wojtyla) „lang herangereift“²⁶ war. Programmatisch wird dieser Zusammenhang in der „Antrittsenzyklika“ des Papstes „Redemptor Hominis“ ausgebreitet: Die Würde des Menschen und die mit ihr gegebenen Grundrechte sind zwar bereits mit

der Schöpfungsordnung gegeben. Aber die Erlösung in Christus beschränkt sich nicht auf eine bloße Bestätigung der Schöpfungsordnung, sondern sie „vollendet und integriert“ die Schöpfung. Daß der so betonte „Primat der Erlösung“²⁷ seine humanisierte Wirkung nicht primär auf der Ebene des (wissenschaftlichen) Erkennens entfaltet – ohne allerdings diesen Bereich auszuschließen –, sondern auf den erlösten Menschen in allen seinen geistig-seelischen Kräften einwirkt, zeigt der Schlüsselesatz: „Die einzige Ausrichtung des Geistes, die einzige Zielsetzung des Intellekts, des Willens und des Herzens ist für uns dieses: hin zu Christus, dem Erlöser des Menschen, zu Christus, dem Erlöser der Welt“ (RH 7).

Fügt man diesen Aussagen und Überlegungen noch die zentrale Stelle der Pastoralkonstitution hinzu, wonach das „Volk Gottes“ vom „Geist des Herrn geführt wird“, um dadurch fähig zu werden, „in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind“ (GS 11,1), dann müßte man nicht nur von einem „christologischen“, sondern von einem „trinitarischen Humanismus“ reden. Dies eben wäre die „neue Dimension“ der kirchlichen Soziallehre, die es zu verstehen gilt und von der aus die bisherigen Antworten der Sozialethik neu durchdacht werden müssen²⁸.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Einführung, in: *Sinn und Zukunft der Arbeit. Konsequenzen aus Laborem exercens*, hrsg. v. W. Klein u. W. Krämer (Mainz 1982) 16.

² Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Die Enzyklika über das Erbarmen Gottes Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von K. Lehmann (Freiburg 1981) 112.

³ W. Kerber, Kurskorrektur der katholischen Soziallehre?, in dieser Zschr. 199 (1981) 722.

⁴ So vor allem – damit die bereits zitierte Vermutung von K. Lehmann bestätigend – A. Schwan, Genügt Gerechtigkeit?, in dieser Zschr. 200 (1982) 75–88, sowie J. Giers, Das „Evangelium“ und die Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens im sozialtheologischen Denken Johannes Pauls II., in: MThZ 33 (1982) 261–280; eine ähnliche, allerdings in mancher Hinsicht noch zu kritisierende Grundaussage findet sich bei E.-W. Böckenförde, Die „politische Theologie“ des Papstes, in dieser Zschr. 198 (1980) 219–234; eine deutliche Korrektur mancher Positionen von Böckenförde (ohne sich damit namentlich auseinanderzusetzen) bringt der kurz danach erschienene Aufsatz von O. v. Nell-Breuning, Politische Theologie Johannes Pauls II., in dieser Zschr. 198 (1980) 675–686; schließlich sei besonders hingewiesen auf C.-J. Pinto de Oliveira. Die theologische Originalität von Johannes Paul II., in: *Johannes Paul II. und die Menschenrechte*, v. O. Höffe u. a. (Freiburg/Schweiz 1981) 60–91.

⁵ So die Position von N. Monzel, Solidarität und Selbstverantwortung (München 1959) 18; s. auch ders., *Katholische Soziallehre*, Bd. 1 (Köln 1965) 120f.; J. Messner, Das Naturrecht (München 1960) 115f.

⁶ Vgl. *Dives in misericordia* 3, 4, 7, 8, 12, 14; s. auch A. Schwan, a. a. O.

⁷ N. Monzel, a. a. O. 53.

⁸ J. Giers, a. a. O. 265; K. Lehmann, a. a. O. 108, Anm. 4, zeigt zu dieser Frage den weiteren geistesgeschichtlichen Kontext auf.

⁹ Ebd. 11. ¹⁰ J. Giers, a. a. O. 263f. ¹¹ Ebd. 264. ¹² Ebd. 266. ¹³ Ebd. ¹⁴ Ebd. 267 ¹⁵ Ebd.

¹⁶ K. Lehmann, a. a. O. 108f.; vgl. die dort angeführte Literatur. ¹⁷ Ebd. 108.

- ¹⁸ E. Gräßer, Die politische Herausforderung an die biblische Theologie, in: *Ev. Theol.* 30 (1970) 237 (im Anschluß an G. Bornkamm), 235; man sollte sich deshalb auch bewußt sein, daß man nur in analoger Weise von „struktureller Sünde“ reden kann.
- ¹⁹ S. Anm. 7; vgl. R. Henning, Art. „Kath. Soziallehre“, in: *Kath. Soziallexikon*, hrsg. v. A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovits (Innsbruck ²1980) 1311–1313.
- ²⁰ B. Welte, *Die Würde des Menschen und die Religion* (Frankfurt 1977) 16.
- ²¹ Vgl. dazu auch C.-J. Pinto de Oliveira, a. a. O. 75.
- ²² Vgl. dazu weiterführend: L. Roos, *Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik*, in: *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*, hrsg. v. A. Rauscher, Bd. 2 (München 1982) 52–158; dabei ist besonders auf die diesbezüglichen Forschungen von C. Bauer zurückgegriffen; vgl. auch C.-J. Pinto de Oliveira, a. a. O. 67f.
- ²³ C.-J. Pinto de Oliveira, a. a. O. 71.
- ²⁴ G. Schmidtchen, *Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland* (München 1979) 197. Als Konsequenz der Sinnkrise sieht Schmidtchen – nach den die Neuzeit bestimmenden „religionskritischen Aufklärungsschüben“ – die „Umrisse einer dritten Aufklärung“ sich abzeichnen: „Sie müßte, wenn man die Heideggersche Kulturkritik ernst nimmt, daß die Menschen der Industriekultur am Denkwürdigen vorbeidenken, zur Eingliederung religiöser Probleme in das Konzept der allgemeinen Vernunft führen“ (204).
- ²⁵ C.-J. Pinto de Oliveira, a. a. O. 75. ²⁶ Vgl. ebd. 76–81. ²⁷ Ebd. 78.
- ²⁸ Welche Probleme sich dabei ergeben, soll in einem eigenen Beitrag behandelt werden.