

Anmaßung, Einmischung oder Verpflichtung?

Selbstverständnis und Kompetenz kirchlicher Sozialverkündigung

Die Sozialverkündigung der Kirche umfaßt die öffentlichen und amtlichen Stellungnahmen von Papst und Bischöfen, mit denen die Kirche „die sozialen, gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen Prozesse der Menschheit“ begleitet. Sie ist Ausdruck der Aufgabe, „die kritische Wahrheit des Evangeliums in diesen komplexen geschichtlichen Entwicklungen zur Geltung zu bringen“¹.

Die auf dieser Basis im 19. Jahrhundert entstandene kirchliche Soziallehre ist heute einer prinzipiellen Anfrage von zwei unterschiedlichen Seiten her ausgesetzt: Außerhalb der Kirche werden immer wieder Stimmen laut, die die kirchliche Beschäftigung mit sozialen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Fragen als unzulässige Einmischung in „weltliche“ Angelegenheiten betrachten und die somit die Kirche in den ihr vorgeblich gemäßeren Bereich, in die „Sakristei“, zurückverweisen wollen. Aber auch innerhalb der Kirche gibt es unüberhörbar die Position, die der Kirche vorwirft, ihre soziale Lehre liege außerhalb des Eigentlichen ihrer Botschaft und verlagere den Schwerpunkt kirchlichen Engagements auf Unwesentliches. Letztlich steht damit die Berechtigung und die Begründung christlich-kirchlicher Weltverantwortung und die spezifisch kirchliche Kompetenz für „weltliche Belange“ in Frage. Den folgenden Überlegungen geht es um eine Vergewisserung in eben diesen Fragen: Ist das Wahrnehmen christlicher Weltverantwortung Anmaßung, Einmischung oder Verpflichtung?

Die kirchliche Sozialverkündigung zwischen naturrechtlicher und personenzentrierter Hermeneutik – Ein historischer Längsschnitt²

1. *Kirchliche Sozialverkündigung aufgrund der Zuständigkeit für das Naturrecht (Neuscholastik).* Papst *Leo XIII.* sah in der ersten Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ von 1891 keinen Anlaß, die Berechtigung kirchlicher Stellungnahmen zu sozialen Fragen näher zu begründen. Er ging selbstverständlich davon aus, daß die Lösung sozialer Probleme ohne die Hilfe der Kirche und der Religion unmöglich ist (RN 13, 1). Mit der zweiten Sozialenzyklika „*Quadragesimo anno*“ aus dem Jahr 1931 von Papst *Pius XI.* und intensiver noch im Kontext der umfangreichen Sozialverkündigung Papst *Pius' XII.* scheint sich jedoch eine Explikation

dieser Kompetenz der Kirche nahezulegen. Inhaltlich geht es dabei um die Begründung der kirchlichen Kompetenz für das Naturrecht, das aufgrund seiner Gültigkeit für die Gesamtschöpfung und seiner Erkennbarkeit von allen Menschen die hauptsächliche Argumentationsfigur der kirchlichen Sozialverkündigung in der neuscholastischen Phase darstellt. So findet sich in „Quadragesimo anno“ (41–43) „eine feierliche grundsätzliche Aussage“, die auch „die Zuständigkeit ... umschreibt, die der Papst für sich in Anspruch nimmt“³: Die Kirche würde, so heißt es dort, sich nie grundlos in irdische Angelegenheiten einmischen. Aber sie könne sich genauso „unmöglich ... des von Gott ihr übertragenen Amtes ... begeben, ihre Autorität geltend zu machen“ – natürlich nicht in „technischen Fragen“, „wohl aber in allem, was auf das Sittengesetz Bezug hat“ (QA 41).

Diese Feststellung impliziert zunächst unzweideutig die erst im Zweiten Vatikanum expressis verbis formulierte Anerkennung der Eigenständigkeit bzw. Eigengesetzlichkeit der Kultursachbereiche und damit die Grenzen der Kompetenz der Kirche. Daraus wird deutlich, daß es sich bei diesen Kultursachbereichen nicht um religiöse Angelegenheiten handelt, wohl aber um sittliche Fragen, die „ohne die Mithilfe der Religion gar nicht befriedigend gelöst werden“ können⁴. Sie bleiben damit eingebunden „in die große Gesamtordnung der Ziele“, die für den Menschen zu Stufen werden, auf denen sie „hinaufsteigen bis zum letzten Ziel und Ende aller Dinge, zu Gott, dem höchsten, unendlichen Gut“ (QA 43). Diese Einbindung in die vorgegebene Naturordnung der Schöpfung begründet dann auch die Kompetenz der Kirche, zu Fragen der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung Stellung zu nehmen.

Papst *Pius XII.* hat sich in seiner umfangreichen sozialetischen Lehrtätigkeit immer wieder mit dem Thema Naturrecht beschäftigt, sah er hierin doch *die* Grundlage für die sittliche Bildung des einzelnen wie auch für die richtige Entfaltung des Lebens jeder Gesellschaft⁵. Pius XII. sieht „das Recht und die Pflicht der Kirche, das natürliche Sittengesetz zu lehren, darin begründet, daß dieses Gesetz zum Inhalt der Lehre Christi gehört und Christus die Kirche damit betraut hat, seine Lehre zu hüten und zu verkünden“⁶. Er setzt sich auch in aller Deutlichkeit von der Auffassung ab, die Gewalt der Kirche sei allein auf „rein religiöse Angelegenheiten“ beschränkt: „Vielmehr unterliegt ihrer (der Kirche) Zuständigkeit auch der ganze Umfang des Naturgesetzes, dessen Festlegung, Ausdeutung, Anwendung, soweit deren sittlicher Charakter in Betracht kommt. Die Beobachtung des Naturgesetzes gehört nämlich nach Gottes Anordnung zu dem Weg, auf dem der Mensch seinem übernatürlichen Ziel zustrebt. Nun aber ist die Kirche auf dem Weg zum übernatürlichen Ziel die Führerin und Hüterin der Menschen ... kraft des Auftrages und der Autorität des Herrn.“⁷ Aus diesem Grund hat die Kirche nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, kraft des verheißenen göttlichen Beistands zu allen Fragen, die den Bereich des Sittlichen tangieren, Stellung zu nehmen.

2. *Kirchliche Sozialverkündigung aufgrund der Kompetenz für „menschliches Wohl“ und „ewiges Heil“ (Zweites Vatikanum).* Seit dem Pontifikatswechsel von Pius XII. zu Johannes XXIII. ist eine gewisse Veränderung und Schwerpunktverlagerung in der Theologie im allgemeinen und der Sozialverkündigung der Kirche im besonderen festzustellen. Vor diesem Hintergrund ist auch eine Neuakzentuierung in der Beantwortung der Kompetenzfrage auszumachen.

Das Zweite Vatikanum formuliert in seiner Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ zur Frage nach der Begründung kirchlicher Weltverantwortung explizit: „Immer und überall aber nimmt sie (die Kirche) das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen unbehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen“ (GS 76, 5). Dieser programmatischen Erklärung geht eine in dieser deutlichen Form erstmalige Differenzierung der Zuständigkeitsbereiche voraus: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen“ (GS 76, 3).

Damit sind Chancen und Grenzen kirchlicher Weltverantwortung und der entsprechenden Kompetenz bereits markiert: Der Kirche kann es nicht um Politik gehen, bei der sie selber Akteur wäre, sondern um die sittliche Beurteilung der Politik, wobei Maßstab der Sittlichkeit der Mensch ist, auf den alles zentriert ist. Die Wahrnehmung und Erfüllung dieser Aufgabe allerdings ist nicht irgendeine beliebige Beigabe zum Eigentlichen des Glaubens, sondern steht in dem gerade zitierten Satz des Zweiten Vatikanums auf gleicher Ebene mit der Glaubensverkündigung.

Im Rahmen der Begründung dieses konziliaren Ansatzes kann man zwei unterschiedliche Motive für die christliche Weltverantwortung und damit für die Ausformulierung der kirchlichen Sozialverkündigung ausmachen⁸: Das *schöpfungstheologische Motiv* setzt an beim Menschen als geschaffenem und zugleich sündigem Wesen. Trotz der bleibenden Erfahrung der Gebrochenheit der menschlichen Natur hält die Kirche dennoch an der Überzeugung fest, daß der Mensch Freiheit besitzt und es geradezu seine Würde ausmacht, diese Freiheit sinnvoll zu gebrauchen und so Verantwortung für die Weltgestaltung zu übernehmen; dürfen doch die Menschen davon „überzeugt sein, daß sie durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln“ (GS 34, 2). Wenn die Menschen nun durch die gesellschaftlichen Strukturen – Johannes Paul II. wird später in SRS 36, 1 von „Strukturen der Sünde“ sprechen – „oft vom Tun des Guten abgelenkt und zum Bösen angetrieben werden“ (GS 25, 2), dann ist es notwendige Aufgabe der Kirche, sich mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln um eine bessere Ordnung der menschlichen Gesellschaft zu bemühen.

Das zweite, als heilsgeschichtlich bezeichnete Motiv setzt an bei der eschatologischen Spannung zwischen dem Schon-jetzt und Noch-nicht als Signatur des Reiches Gottes in der Gegenwart. Zwar gilt selbstverständlich, daß das „Heil ... in seiner Vollgestalt endzeitliches Geschenk des wiederkehrenden Herrn (ist)“⁹, was impliziert, daß das Reich Gottes nicht durch Menschenhand und menschliches Bemühen geschaffen oder vollendet werden kann – und auch nicht unter dem Druck einer „Leistung für das Gottesreich“ vollendet werden muß¹⁰. Aber die Gestaltung dieser Welt und die Schaffung einer besseren Ordnung erweisen sich für das menschliche Wohl andererseits auch in keiner Weise als völlig gleichgültig und unbedeutend: „Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann“ (GS 39,2). Der so „wachsende Leib der neuen Menschheitsfamilie (kann) eine umrißhafte Vorstellung (adumbratio) von der künftigen Welt geben“. Nicht nur der Liebe, sondern auch dem in Liebe vollbrachten Werk (GS 39,3) kommt also eine reale Bedeutung zu für das Reich Gottes – nicht in dem Sinn, daß dadurch das Heil unmittelbar gestiftet oder vermittelt würde, wohl aber in dem Sinn, daß so jene „Voraussetzungen, die das Wachstum und die Durchsetzung des in Christus erschienenen Heils mit ermöglichen und fördern“¹¹, geschaffen werden.

Die Enzyklika „*Populorum progressio*“ Papst *Pauls VI.* von 1967, die den Ansatz des Konzils aufgreift und präzisiert, geht die Frage nach der Kompetenz des kirchlichen Lehramts direkt im Anschluß an die Ausführungen zum „integralen Humanismus“ an, denn hierin – und das macht, zumindest in der Präzision der Formulierung, ein Novum in der Enzyklika aus – begründet die Kirche ihre Kompetenz für die soziale Frage. Das Ziel der Sendung der Kirche besteht demnach darin, geführt durch den Geist „das Werk Christi ... weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (PP 13). Die Kirche sieht es also in Fortführung der Verkündigung und des Wirkens Jesu als ihre Pflicht an, sich in den Dienst der Menschen zu stellen (PP 1). Die einzige Möglichkeit, aber auch zugleich Notwendigkeit für die Kirche, in den Dialog einzutreten und dabei einen spezifischen, genuin theologischen Beitrag zu leisten, gründet auf der ihr eigenen Kompetenz für den ganzen Menschen, auf ihrer „umfassenden Sicht des Menschen und des Menschentums“ (PP 13).

In „*Octogesima adveniens*“ von 1971 wird zur Begründung dieser Kompetenz auf die zeitlich-kontingente, das heißt welthafte Verfaßtheit der Kirche verwiesen: „ist doch die Kirche mit der menschlichen Gemeinschaft unterwegs und teilt mit ihr die Wechselschläge der Zeiten“ (OA 1).

3. *Kirchliche Sozialverkündigung als Dienst am Menschen (Johannes Paul II.).* Der Mensch ist „Urheber, Mittelpunkt und Ziel“ (GS 63,1) allen Geschehens:

Immer deutlicher hat sich in der konziliaren und nachkonziliaren Soziallehre die christliche Berufung des Menschen in der Welt als das entscheidende Argument herauskristallisiert zur Begründung kirchlicher Weltverantwortung. Seine Systematisierung findet dieser Ansatz schließlich in der gegenwärtigen Gestalt der Sozialverkündigung der Kirche, deren Spezifikum in der neuen Verortung der Anthropologie im Kern der Theologie liegt. Daß sich vor diesem Hintergrund auch noch einmal neue Akzente für die Beantwortung der hier zentralen Frage ergeben, liegt nahe.

Die für den Personalismus charakteristische Rede von der Sorge um den ganzen Menschen in seiner Personalität kann für die kirchliche Kompetenz nicht Integralismus bedeuten, sondern ausschließlich einen *integralen Ansatz bei der menschlichen Person* meinen. Wegen dieses Ansatzes hält die Kirche keine „technischen Lösungen“ bereit, legt sie „keine wirtschaftlichen und politischen Systeme oder Programme vor, noch zieht sie die einen den anderen vor“, wenn nur, und damit ist das entscheidende und maßstabsetzende Argument genannt, „die Würde des Menschen richtig geachtet und gefördert wird und ihr selbst der notwendige Raum gelassen wird, ihren Dienst in der Welt auszuüben“ (SRS 41,1). In „Centesimus annus“ (53,1) von 1991 formuliert Papst Johannes Paul II.: „Die Kirche hat in den letzten hundert Jahren wiederholt ihre Stellungnahme zum Ausdruck gebracht, indem sie die Entwicklung der sozialen Frage aus der Nähe verfolgte. Sie tat das gewiß nicht, um vergangene Privilegien zurückzugewinnen oder ihre Auffassung anderen aufzuzwingen. Ihr einziges Ziel war die Sorge und die Verantwortung für den ihr von Christus anvertrauten Menschen.“

Die Kompetenz der Kirche besteht also in ihrer *personenzentrierten Hermeneutik*, mit der sie an alle zu lösenden Sachfragen herangeht. Genau diese ihr eigene anthropologisch-ethische Perspektive bildet ihren genuinen und kompetenten Beitrag (vgl. SRS 31,5); bei der Kirche findet sich ein spezifisches und umfassendes Wissen über den Menschen und seine Würde. „Die heutige Soziallehre hat besonders den Menschen im Auge, insofern er in das komplizierte Beziehungsgeflecht der modernen Gesellschaft eingebunden ist ... Ihr Ziel ist es, unter Zuhilfenahme sämtlicher Beiträge der Wissenschaften und der Philosophie dem Menschen auf dem Weg zu seinem Heil beizustehen“ (CA 54,1).

Diese darin sich ausdrückende Kompetenz liegt nicht an der Peripherie, die mit dem eigentlichen kirchlichen Auftrag nichts zu tun hat, sondern sie impliziert eine Verpflichtung, die als Bestandteil „des Verkündigungsauftrags im sozialen Bereich“ (SRS 41,8) verstanden wird. Immer dort, wo „die Würde der menschlichen Person“ auf dem Spiel steht, „deren Verteidigung und Förderung uns vom Schöpfer anvertraut ist“ (SRS 47,4), ist der Bereich kirchlicher Kompetenz tangiert. Damit wird ebenfalls deutlich, daß die Kirche als Trägerin ihrer Soziallehre nicht versucht, über derartige gesellschaftliche Leistungen zu missionieren, sondern sich bemüht, alle beteiligten Menschen für die ethische Seite einer solchen

Fragestellung zu sensibilisieren und zu entsprechenden konkreten Handlungen zu motivieren.

In fundamentaler Weise begründet Papst Johannes Paul II. selbst diese Kompetenz der Kirche und ihre spezifische Ausrichtung, wenn er in seiner ersten Enzyklika „Redemptor hominis“ betont: „Der Mensch in der vollen Wahrheit seiner Existenz ... – dieser Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muß: er ist der erste und grundlegende Weg der Kirche“ (RH 14, 1).

Die darin sichtbar werdende Argumentation ganz vom Menschen her bedeutet, daß es nicht allein die Sorge um das Seelenheil des Menschen sein kann, sondern daß der Mensch in der ganzen Wirklichkeit seines Lebens, in seinem individuellen und gemeinschaftsbezogenen Sein gesehen werden muß. Die Kirche muß sich jeweils neu die Möglichkeiten und Fähigkeiten des Menschen ins Bewußtsein rufen, zugleich aber auch die ihn bedrängenden zeitgeschichtlichen, politischen und gesellschaftlichen Fragen angehen und die ihn umgebenden Bedrohungen berücksichtigen, also alles, „was offenkundig dem Bemühen entgegensteht, das Leben der Menschen ‚immer humaner zu gestalten‘“ (RH 14, 1). Die Kompetenz der Kirche im sozialen Bereich läßt sich daher zusammenfassend als Dienst am Menschen beschreiben.

Die kirchliche Sozialverkündigung zwischen Personorientierung und Weltbezug – Ein systematischer Querschnitt

Die skizzierte Entwicklung der Begründung der Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung hat gezeigt, daß im Lauf der 100jährigen Geschichte der Soziallehre eine deutliche Akzentverschiebung stattgefunden hat: Hatte sich die Kirche in der neuscholastischen Phase als Hüterin des Naturrechts und als dessen Interpretin verstanden sowie hierauf ihre Kompetenz für den sittlichen Bereich begründet, so taucht diese Argumentationsfigur in der Sozialverkündigung im Umfeld des Zweiten Vatikanums und später nicht mehr auf. Der tiefere Grund für die offenkundige Akzentverschiebung ist somit im gewandelten Profil des Naturrechtsdenkens¹² zu suchen.

Hatte das neuscholastische Naturrechtsdenken entscheidend die von Gott gegebene Wesensordnung aller Wirklichkeitsbereiche betont, so eröffnet sich in der Weiterentwicklung der Soziallehre bis hin zu Johannes Paul II. im Blick auf das Verständnis von Naturrecht ein neues Feld: Wenn von „Natur“ gesprochen wird, ist nicht mehr vorrangig das ontologische, ideale und seinsollende Wesen des Menschen und der Wirklichkeiten gemeint, das dem sittlichen Handeln des Menschen vorausliegt und es bestimmt. Vielmehr impliziert dieser Ansatz eine konkrete, neuzeitlichem Denken vertraute Realitätsbezogenheit. Die Rede von der

„Natur“ zielt ab auf die erfahrbare „Welt“ und deren geschichtliche Wirklichkeit, der eine neu akzentuierte Wertschätzung entgegengebracht wird und die von der menschlichen Vernunft aus Erfahrung erschlossen wird. Beim Naturrecht kommt darum der Vernunft eine besondere Rolle zu – Vernunft hier in einem umfassenden Sinn verstanden, rückgebunden an Wahrheit, Weisheit, sittliche Werte und damit letztlich an Transzendenz. Naturrecht muß somit im eigentlichen Sinn als Vernunftrecht verstanden werden.

Solche Wertschätzung der Vernunft und ihrer Erkenntnismöglichkeiten verweist zugleich auf die Bedeutung einer personalistisch orientierten Anthropologie, die sich ganz konzentriert auf den Menschen in seiner unwiederholbaren Einzigartigkeit, in seiner Würde und den daraus resultierenden Rechten. Demzufolge ist Naturrecht zugleich auch *Personrecht*¹³.

Diese beiden (aus der Tradition wiederbelebten) Dimensionen des Naturrechtsdenkens verweisen auf die für den Bereich der Sozialverkündigung relevanten theologischen Felder, die entscheidenden Einfluß auf die Neuakzentuierung der Begründung kirchlicher Kompetenz in sozialen Fragen ausgeübt haben: Die Rede vom Vernunftrecht impliziert das dadurch erst ermöglichte neue Verhältnis theologischen Denkens zur Welt; die Rede vom Personrecht nimmt Bezug auf die neu, nämlich personalistisch ausgerichtete Anthropologie.

1. *Das umfassende Wissen über den Menschen als Spezifikum der kirchlichen Sozialverkündigung.* Die neuscholastische Sozialverkündigung hatte ihren Ansatz erkenntnistheoretisch und materialiter in einer Art Ordodenen verortet, also in der Vorstellung einer hinter aller Wirklichkeit stehenden und alle Wirklichkeit durchwaltenden Universalordnung. Der Mensch bzw. exakter die die menschliche Natur betreffende Ordnung ist (wie etwa auch die Wirtschafts- oder Gesellschaftsordnung) Teil dieser Universalordnung, die mitsamt ihren Partikularordnungen diesem Denken zufolge in den – letztlich vom Schöpfer aufgestellten – Ordnungsplan einbezogen ist. Menschliches Handeln gemäß dem von der Natur vorgegebenen Plan hat sich an den „großen Richtlinien“ zu orientieren, die „durch die klare Kenntnis und die Betrachtung der Natur des Menschen, der Natur der Dinge sowie der sich daraus ergebenden Beziehungen und Erfordernisse gegeben“ (UG 6287) sind.

Wo Naturrecht verstanden wird als ein Anspruch, der sich allein aus dem vorgegebenen Sein ergibt und in ein umfassendes System geordnet ist, da folgt für die Kompetenz des kirchlichen Lehramts für den sozialen Bereich, daß sie nahezu ausschließlich darin besteht, die vorgegebene und einmal von Gott als Schöpfer festgesetzte Ordnung zu erkennen, sozusagen im „Buch der Natur“ abzulesen, was das sittlich Gute ist, um damit dem Willen eine Orientierung zu geben. Zugleich ergibt ein Blick auf die Ekklesiologie, daß nicht der einzelne, sondern notwendig die Kirche mit ihrem Lehramt es ist, die die Universalordnung erkennt und Weisungen ableitet. Die Begründung für die sozialetisch-normative

Kompetenz der Kirche in der Sozialverkündigung von Leo XIII. bis zu Pius XII. weist somit eine deutliche ekklesiozentrische Struktur auf, insofern die „Kirche als göttlich gestiftete Institution eine Lehre (die Naturrechtslehre) verkündete, die in ihrer Verbindlichkeit für ihre Gläubigen feststand“¹⁴, somit als „Mater et magistra“ die Gesellschaft belehrend und über ihr stehend auftrat mit dem Anspruch, alles, was aus gesellschaftlichem oder wirtschaftlichem Bereich Bezug auf das Sittengesetz habe, sei „vorbehaltlos Unserm höchstrichterlichen Urteil“ (QA 41) zu unterwerfen.

Im Vergleich dazu ist der Ansatz der jüngeren konziliaren und nachkonziliaren, vor allen Dingen aber der gegenwärtigen Sozialverkündigung unter Johannes Paul II. dezidiert personalistisch. Die Konzeption Johannes Pauls II. konzentriert sich ganz auf den Menschen; der geschichtliche und einmalige konkrete Mensch in seiner Personalität und Würde bildet den Mittelpunkt jeder ethischen Überlegung. In diesem Zusammenhang spricht der Papst von der „Königswürde“ des Menschen. Diese „Herrschaft des Menschen über die sichtbare Welt, die ihm vom Schöpfer als Aufgabe anvertraut worden ist, besteht im Vorrang der Ethik vor der Technik, im Primat der Person über die Dinge, in der Überordnung des Geistes über die Materie“ (RH 16, 1).

Diese grundlegende Perspektive, die durch das Festhalten an der Kategorie des Individuums und seiner Personalität charakterisiert wird, erweist sich nach Johannes Paul II. allein in spezifisch christlicher Sicht als tragfähige Option: „Eine tragfähige Lösung für die dringenden Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz, nach den Maßstäben des Handelns und nach den Perspektiven einer weiterreichenden Hoffnung ist nur in der erneuerten Verbindung des wissenschaftlichen Denkens mit der wahrheitssuchenden Glaubenskraft des Menschen möglich. Das Ringen um einen neuen Humanismus ... wird nur zum Erfolg führen, wenn in ihm die wissenschaftliche Erkenntnis wieder in lebendige Beziehung tritt mit der Wahrheit, die dem Menschen als Geschenk Gottes offenbart ist.“¹⁵ Der Humanismus, der hier also angezielt ist, ist ein theologischer Humanismus, für den sich die fundamentale Rückbindung an Christologie und Soteriologie als konstitutiv erweisen. Denn erst „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; GS 22).

In diesem Ansatz artikuliert sich auch der Anspruch und die Kompetenz der Kirche mit ihrer Sozialverkündigung, dieses ihr spezielles Wissen und ihren an der Würde des Menschen, seinen Rechten und Pflichten orientierten Ansatz in den Dialog aller am Gespräch über den Menschen Beteiligten einzubringen. Diese Verpflichtung stellt sich für die Kirche auch und gerade angesichts der gesellschaftlichen Situation am Ende der Neuzeit, die gekennzeichnet ist durch ein fundamentales anthropologisches Defizit. Hier ist eine der unbedingten Würde

der menschlichen Person verpflichtete Soziallehre gefordert, die Sorge um den Menschen wachzuhalten und ihr Spezifikum einzubringen; erhält doch alles Handeln und Geschehen in den verschiedenen Kultursachbereichen seine eigentliche und sittliche Bedeutung letztlich erst durch die Relevanz für den Menschen.

2. *Der realistische Weltbezug als Möglichkeitsbedingung der kirchlichen Sozialverkündigung.* Der angesprochene Wandel des theologisch-philosophischen Denkens seit dem Zweiten Vatikanum steht in untrennbarer Wechselwirkung auch mit dem Verständnis von Welt, von den verschiedenen „irdischen“ Sach- und Kulturbereichen und deren Wertung.

Im Zweiten Vatikanum, hauptsächlich in der Pastorkonstitution „*Gaudium et spes*“, wird, im Unterschied zu früheren Positionen, der Welt in ihrer Faktizität ein positiver Wert beigemessen. Welt meint nicht mehr allein das Innerweltliche, sofern es dem Ewigen und Göttlichen entgegensteht, sondern wird sogar als „Wegbereitung für das Evangelium“ (GS 40,4) verstanden. Die nun dominierende Ausrichtung christlicher Weltsicht besteht nicht weiterhin in der Verurteilung der modernen Welt mit all ihren Errungenschaften, sondern entwickelt sich vielmehr zu einer Öffnung auf die Welt hin („aggiornamento“ und „apertura“) sowie zu einer Aufhebung der vorher konstruierten Polarisierung.

Diese grundlegend zustimmende Weise ermöglicht erstmalig ein inhaltlich auszumachendes Verhältnis des Christen, der Kirche und der Theologie zu dieser Welt. Erstmals wird damit die offene und „heilvolle“ Begegnung von christlicher Kirche und moderner Welt möglich, die für beide Seiten und für jeden notwendig ist, denn „nur durch sie kann dem Menschen heute der volle und ursprüngliche Sinn seiner Würde erschlossen und gesichert werden“¹⁶.

Dieses gewandelte und neu begründete Verständnis von Welt bedeutet nun aber in keiner Weise, daß eine Sicht, die sich der Vorläufigkeit von Welterkenntnis und der Notwendigkeit vernünftiger Kritik des Wahrgenommenen bewußt ist, ersetzt werden sollte durch eine Betrachtungsweise, die sich ausschließlich auf diese Welt richtet und so Letztgültigkeit und Idealität vortäuscht. Vielmehr bleibt die Sicht der Welt notwendig eine durchaus realistische, daher ambivalente Sicht, die auch die Dimension des Bösen und der Sünde einbezieht. „Das Ja des Christen zur ‚Welt von heute‘ (muß) ein kritisches Ja sein.“¹⁷

Das Ernstnehmen der Welt ergibt sich zum einen aus einer konsequenten und bis zu Ende gedachten Schöpfungstheologie: Gerade durch die unaufgebbare Verbindung der irdischen Wirklichkeiten mit dem Schöpfer, durch „ihr Geschafensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit sowie ihre eigenen Ordnungen“ (GS 36,2). Diese Spannung von Eigenstand und Bindung macht geradezu das Wesen des christlichen Schöpfungsbegriffs aus: Während ein „pantheistisches System ... der Welt keine Autonomie zuerkennen (könnte), denn die Welt ist in einem solchen System der Definition nach immer

identisch mit Gott“¹⁸, besagt Schöpfung nach christlichem Verständnis eine Entmythologisierung, das heißt, daß die Wirklichkeiten also gerade als gewirkte und geschaffene in ihr Eigensein entlassen sind.

Über die Schöpfungstheologie hinaus muß die Inkarnation in ihrer vollen Bedeutung einbezogen werden: Menschwerdung Gottes in Jesus Christus meint mithin nicht nur, daß Jesus eine individuelle menschliche Natur angenommen hat, sondern darüber hinaus auch, daß er in seinem Menschsein „prinzipiell auch die Welt und die Menschheit als ganze angenommen hat, weil Mensch-Sein immer auch Mit-Sein bedeutet: Mit-Mensch und Mit-Welt“¹⁹. Die Logik der Inkarnation ist nämlich dann zu verstehen als völliges Sich-Einlassen auch auf die den Menschen umgebenden Wirklichkeiten, so daß der Menschwerdung und somit der Erlösung auch eine soziale, eine geschichtliche und eine kosmische Dimension zukommen.

Daß ein so im Zentrum des christlichen Glaubens begründetes Verständnis von Welt als positiver und ernstzunehmender Größe auch ein entsprechendes Verhalten zu und in dieser Welt implizieren muß, liegt auf der Hand. Wiederum um des Menschen willen kann nicht ein Sichheraushalten gefordert sein, sondern hierin artikuliert sich eindeutig für die Kirche und jeden einzelnen Christen die der Bekehrung der Menschen zum Evangelium gleichbedeutende Verpflichtung zum Handeln „in der Welt und auf die Welt hin in deren eigenen Strukturen und Aktivitäten“, „wobei diese (die Welt) in ihrer Ordnung Welt bleibt“²⁰. Mit diesem Beziehungssystem, das auch die Welt in ihren eigenen Konturen beläßt und ernst nimmt, ist ein deutlicher Unterschied markiert zu der in der früheren Sozialverkündigung vorherrschenden Position, der zufolge es nicht vorrangig um die Gestaltung der Welt als solcher ging, sondern primär darum, die „gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart“ zu ändern, weil sie „einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machen, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil, zu wirken“ (QA 130).

Die kirchliche Sozialverkündigung zwischen Autonomie, Vernunft und Dialog – Grundkonditionen der Realisierung

Die aufgezeigten Aspekte zur Begründung der sozialetisch-normativen Kompetenz der Kirche implizieren nun notwendig auch spezifische Grundbedingungen für deren Verwirklichung.

Das Ernstnehmen der Welt verlangt zunächst, daß die „richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36, 1), also die den verschiedenen Kultursachbereichen eigenen Gesetzmäßigkeiten und Werte anerkannt und geschätzt werden. Der Ansatz des Konzils bei der rechten Eigengesetzlichkeit erstreckt sich genau-erhin zum einen auf die Autonomie der Wissenschaften bzw. allgemeiner auf die

Autonomie aller Bereiche der Welt und deren Gestaltung. Zum anderen ist spezieller die Autonomie des Menschen gemeint, sein darin begründeter und sich zugleich manifestierender Wert und seine entsprechende Würde (vgl. etwa GS 41,2). Dabei heißt es, daß „alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist“ (GS 12,1), da er die gesamte Dingwelt und alles Materielle aufgrund seiner Vernunft überragt (GS 14,2).

Mit dieser Hinordnung auf die Person und folglich auf die Menschheit und mit der Anerkennung der richtigen Autonomie ist notwendig auch eine neue, der eigentlichen Beschaffenheit eher gerechtwerdende Wertung menschlicher Vernunft verbunden – im Unterschied zum neuscholastischen Konzept. Aufgrund der Erkenntnis, daß der Mensch für die anstehenden Probleme verwiesen bleibt auf die „Rationalität der ganzen Welt, das heißt (auf) alle Gesetzmäßigkeiten des physikalischen, biologischen, mathematischen und logischen Bereiches der Wirklichkeit sowie die der künstlerischen Sinnwelt, aber auch die der personalen Existenz und der sozialen Verbundenheiten des Menschen“²¹, wird der Vernunft nicht länger nur in begrenztem Maß die Fähigkeit zugetraut, Vorgegebenes abzulesen und so zu erkennen, sondern die menschliche Vernunft bzw. ihre Erkenntniskraft wird durchaus erkannt als die wesentliche Voraussetzung für den Fortschritt der menschlichen Herrschaft über die Dingwelt (vgl. GS 15,1).

Wenn es sich also nach Auffassung des Konzils bei den Fragen der Menschheit nicht um unterscheidend christliche handelt, sondern um solche, die im Dialog mit „allen Menschen guten Willens“ in gemeinsamer und eindeutiger Rückbindung an die Eigen- und Sachgesetze der verschiedenen Bereiche zu klären sind, dann kann als Erkenntnismedium nur die Vernunft gelten, denn nur durch sie ist die Erkenntnis in den Sachbereichen der irdischen Wirklichkeit möglich, und nur sie als Medium ermöglicht umfassende Kommunikation. Daß hier in einer theologischen Perspektive letztlich immer die an den Schöpfer rückgebundene Vernunft gemeint ist, ist unbestritten. Für redliches und ethisch verantwortbares Verhalten ergibt sich die Notwendigkeit, gutes und umfassendes Fachwissen zu erwerben, wobei es sich entsprechend dem Autonomieverständnis gerade nicht als genuine Aufgabe der Kirche erweist, diese Fachkenntnisse selbst zu entwickeln. Die spezifische kirchliche Kompetenz bezieht sich nicht auf die einzelnen Bereiche, deren fachliche Inhalte und Methoden; vielmehr geht es in dem ihr eigenen Beitrag um „neue Wege zur Wahrheit“ (GS 44,2), um den Menschen also, der in dieser Welt existiert.

Die Tatsache, daß das Konzil die Frage nach dem Menschen als die gemeinsame und zentrale Frage der Zeit erkannt hat, die Kirche und Welt gleichermaßen bewegt, verweist auf die zentrale konziliare Intention des Dialogs, auf das Vorhaben der Kirche, in ein Gespräch mit der heutigen Welt einzutreten. Dieser Dialog beruht auf der prinzipiellen und erstmalig in kirchenamtlichen Texten in so expliziter Weise formulierten Anerkennung der Welt in ihrer Gleichwertigkeit als Ge-

sprächspartner, denn die Kirche ist sich „auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt“ (GS 44, 1). Bei dem gemeinsamen Gesprächsthema Mensch (GS 12, 1) sind zwar beide Seiten des Dialogs mit unterschiedlicher Kompetenz und unterschiedlicher Perspektive beteiligt, zugleich aber bleibt zu beachten, daß sich diese Fragestellung „im Licht des Evangeliums“ noch einmal radikalisiert. Gerade im Zusammenspiel mit der Welt kann die Kirche ihrem spezifischen Auftrag gerecht werden, das Werk Christi weiterzuführen (GS 3, 2) und sich aus der Botschaft des Evangeliums heraus zu bemühen, ein Mehr an menschenwürdiger Existenz anzustreben und zu verwirklichen (PP 21).

Die kirchliche Sozialverkündigung – Einmischung aus Verpflichtung

Wenn sozialetisch-normative Kompetenz der Kirche bedeutet, die unerläßliche Dimension des genuin Christlichen in das weltweit geführte Gespräch über die zentralen Fragen menschlicher Wirklichkeit einzubringen und sie präsent zu halten über das Maß dessen hinaus, was durch die Beeinflussung der Geistesgeschichte an christlichem Gedankengut „anonym“ vorhanden ist, wenn diese Dimension der kirchlichen Verkündigung wahrgenommen wird in dem aufgezeigten nichttriumphalistischen, dienenden und kommunikativen Modus, dann kann von Anmaßung der Kirche nicht die Rede sein. Vielmehr ist es schon allein aus Gründen unserer Gesellschaftskonstitution durchaus Rechtens und notwendig, daß die Kirche, den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft entsprechend, ihren Beitrag zu anstehenden Fragen der Menschen unüberhörbar einbringt, sieht sie sich doch selbst auch als Teil dieser Gesellschaft.

Einmischung im pejorativen Sinn, daß nämlich die Kirche Kompetenz für Sachfragen beanspruchen würde, die nicht in ihren Zuständigkeitsbereich fallen, sollte mit diesem Ansatz allenthalben überwunden sein. Die hier nachgezeichnete theologische Einordnung und Begründung der Sozialverkündigung der Kirche widersetzt sich auch jedem Verdacht und jedem Mißverständnis, die Religion wolle sich auf diese Weise doch noch einen letzten Zugriff auf die irdischen Wirklichkeiten erhalten. Als berechtigte, notwendige Einmischung allerdings läßt sich die Wahrnehmung der kirchlichen Weltverantwortung durchaus beschreiben, solange sie um des Menschen willen, für sein Wohl und Heil geschieht. Sie kann dabei durchaus zur unbequemen, „gefährlichen Einmischung“²² werden, wenn die Kirche immer wieder den Finger auf verdeckt gehaltene oder nicht bemerkte Wunden unserer Gesellschaft legt.

Schließlich, so dürfte hinreichend deutlich geworden sein, ist die Wahrnehmung der Weltverantwortung von seiten der Kirche, die Sorge um die Zustände in dieser Welt und um eine menschenwürdige Zukunft, eine neben der Verkündi-

gung des Evangeliums gleichwertig aus der Frohen Botschaft ergehende Verpflichtung an die Kirche als „Sachwalterin der Erlösung“ und als Expertin in Menschlichkeit (SRS 7,2). Denn in einer hochkomplexen Gesellschaft wie der unsrigen kann das „Gehe hin und tue desgleichen“ der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter nicht mehr ausschließlich heißen, Öl in die Wunden des unter die Räuber Gefallenen zu gießen, sondern bedeutet für die Kirche und jeden Christen ebenso die Aufforderung, die Straßen so zu sichern, daß keiner mehr unter die Räuber fällt.

ANMERKUNGEN

- ¹ P. Hünemann, Kirche – Praxis – Institution. Zur Methode u.d. Aufgaben d. christl. Ges.lehre, in: Wiss., kultur. Praxis, Evangelisierung. Method. Reflexionen zur Kath. Soziallehre (= SL), hg. v. dems. u. a. (Mainz 1993) 89.
- ² U. Nothelle-Wildfeuer, „Duplex ordo cognitionis“. Zur system. Grundlegung einer Kath. SL im Anspruch v. Philos. u. Theol. (Paderborn 1991).
- ³ O. v. Nell-Breuning, SL d. Kirche. Erl.en d. lehrmtl. Dokumente (Wien ³1983) 46.
- ⁴ Ders., Die soz. Enzyklika. Erl.en zum Weltrundsch. Pius' XI. über d. ges. Ordnung (Köln 1932) 59.
- ⁵ Utz-Groner 1750, 151, 498.
- ⁶ K. Hörmann, Die Zuständigkeit d. Kirche für d. Naturrecht nach d. Lehre Pius' XII. in: Naturordnung in Ges., Staat u. Wirtschaft, hg. v. J. Höffner u. a. (Innsbruck 1961) 142.
- ⁷ Zit. ebd. A. 40.
- ⁸ L. Roos, U. Nothelle-Wildfeuer, Christl. Ges.lehre, in: Kath. Theol. heute. Eine Einf. in d. Studium, hg. v. J. Wohlmuth (Würzburg 1990) 299f.
- ⁹ L. Roos in: KSL 823. ¹⁰ Ebd. 825. ¹¹ A. Auer in: LThK. E III 394.
- ¹² U. Nothelle-Wildfeuer, Vom Naturrecht zum Ev.? Ein Beitr. z. neueren Disk. um d. Erkenntnistheorie d. Kath. SL im Ausgang v. Johannes Paul II., in: JCSW 32 (1991) 43–63.
- ¹³ W. Korff, Zur naturrechtl. Grundlegung d. kath. SL, in: Christl. Ges.lehre. Eine Ortsbestimmung, hg. v. G. Baadte, A. Rauscher (Graz 1989) 33.
- ¹⁴ J. Giers, die anthropozentr. Struktur d. Sozialverkündigung Johannes Pauls II. Ein Beitr. z. Gestalt d. kathl. SL, in: JCSW 24 (1983) 54.
- ¹⁵ Johannes Paul II., Anspr. an Wiss. u. Stud. im Kölner Dom, in: Verlautb. d. Ap. Stuhls 25 (Bonn 1981) 33f.
- ¹⁶ J. Schwartländer, Nicht nur Autonomie d. Moral – sondern Moral d. Autonomie, in: Anspruch d. Wirklichkeit u. christl. Glaube. Probleme u. Wege christl. Ethik heute (FS A. Auer, Düsseldorf 1980) 75.
- ¹⁷ J. Ratzinger, Angesichts d. Welt v. heute. Überlegungen z. Konfrontation mit d. Kirche im Schema XIII, in: WuW 20 (1965) 503.
- ¹⁸ B. Hansler, Glaube u. Kultur (Köln 1968) 27.
- ¹⁹ H. Jorissen, Christl. Verständnis v. Welt, Mensch u. Gesch. aus d. Glauben an d. Menschwerdung Gottes, in: Theol. – Grund u. Grenzen (FS H. Dolch, Paderborn 1982) 133.
- ²⁰ Y. Congar in: LThK. E III 398.
- ²¹ Auer (A. 11) 385.
- ²² Dieser Terminus in Anlehnung an J. B. Metz' Rede v.d. „gefährlichen Erinnerung“.