

Kirche und Gesellschaft



Peter Schallenberg

Schuld und Barmherzigkeit

Theologie und Sozialethik
in der Postmoderne

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ thematisiert aktuelle soziale Fragen aus der Perspektive der kirchlichen Soziallehre und der Christlichen Sozialethik.

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

September 2016, Nr. 432: Reinhard Kardinal Marx
Gerechtigkeit und Teilhabe für alle. 125 Jahre *Rerum novarum* und die Katholische Soziallehre

Oktober 2016, Nr. 433: André Habisch – Das Duale Berufsausbildungssystem in Zeiten von Flucht und Migration. Deutschland muss Deutschland bleiben!?!

November 2016, Nr. 434: Johannes J. Frühbauer
Religion und Öffentlichkeit. Religionspolitische Herausforderungen im säkularen Staat

VORSCHAU:

Januar 2017, Nr. 436:
Arnd Küppers zum Themenbereich „Ordnungsethik katholischer Soziallehre“

Februar 2017, Nr. 437:
Marianne Heimbach-Steins zum Themenbereich „Europa und Migration“

März 2017, Nr. 438:
Wolfgang Bergsdorf zum Themenbereich „Zukunft der Demokratie“
Die Hefte eignen sich als Material für Schule und Bildungszwecke.

Bestellungen

sind zu richten an:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Brandenberger Straße 33

41065 Mönchengladbach

Tel. 0 21 61/8 15 96-0 · Fax 0 21 61/8 15 96-21

Internet: <http://www.ksz.de>

E-mail: kige@ksz.de

Redaktion:

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Mönchengladbach

Erscheinungsweise: Jährlich 10 Hefte, 160 Seiten

2016

© J.P. Bachem Medien GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-3138-6

1. Der Mensch – geschaffen zum Empfang der Liebe Gottes

Der Beginn der sozialen Frage im modernen Katholizismus lässt sich an der Enzyklika *Rerum novarum* von Papst Leo XIII. festmachen. Diese entstand auch vor dem Hintergrund der Arbeiterfrage in Irland im berühmten Hungerwinter in den Jahren 1846/47 im Hinblick auf Eigentum und Vereinigungsfreiheit. Leitend ist die Frage nach einem menschenwürdigen Leben jener Arbeiter, derer sich Leo XIII. in seiner Enzyklika annimmt: Was sind die natürlichen Grundrechte der menschlichen Person, unabhängig von Glauben und kirchlich-konfessioneller Bindung? Das war – nach der Schule von Salamanca – die erste Entfaltung der säkularen Individualrechte im katholischen Raum, und dort findet sich auch der anthropologisch-theologische Hintergrund der sozialen Frage. Nicht zuletzt gibt es, ein Menschenalter später und noch unter dem Eindruck des irischen Hungerwinters und der nach wie vor prekären Lebensverhältnisse der amerikanischen besitzlosen Arbeiter, den energischen und sozialtheologisch überaus folgenreichen Einspruch in der Person des Bischofs von Baltimore und späteren Kardinals Gibbons, der von Sabine Schratz wie folgt wiedergegeben wird: „Daß der Kardinal aus Baltimore stark polarisierend wirkte, ist keine neue Erkenntnis. Offen den Kampf angesagt hatte er mit seinem Toast auf die amerikanische Religionsfreiheit anlässlich der Besitznahme seiner Titelkirche S. Maria in Trastevere 1887. Sein Eintreten für die Knights of Labour und Henry George unter Hinweis auf die abweichenden gesellschaftlichen Bedingungen in den USA erntete mehr Wohlwollen beim Papst, als einigen Kardinälen erträglich schien.“¹

Die biblische Dimension dieser anthropologischen Frage im Horizont des Glaubens an Gott wird meisterhaft von Psalm 8 ausgedrückt: „Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst, des Menschen Kind, dass du dich seiner annimmst?“ Hier drückt sich die Frage nach dem Menschen aus unter der Annahme, dass es eine Ver-Antwortung des Menschen jenseits zeitlicher (und damit endlicher) Begrenzung gäbe: Als Ab-Bild des Urbildes Gottes ist der Mensch geschaffen (Gen 1, 27). Im Umkreis des Tempels von Jerusalem entsteht daraus die Vorstellung eines allmächtigen Gottes, der den Menschen ganz in seiner Liebe umfassen will und von ihm Rechenschaft erwartet über die Verwaltung dieses Willens.

Damit ist auch der Flucht- und Zielpunkt der Enzyklika *Caritas in veritate* von Benedikt XVI. (29. Juni 2009) benannt, die gemeinhin als Sozialenzyklika bezeichnet wird, und die doch weit mehr ist, nämlich eine Zusammenschau der katholischen Geschichtstheologie und Anthropolo-

gie mit explizit augustinischer Grundierung.² Das bedeutet: Wirtschafts- und Sozialpolitik, ja überhaupt jenes Unterfangen, das wir seit der griechischen Klassik als Politik zu bezeichnen pflegen, werden von einer höheren, besser: umfassenden, nämlich metaphysischen Warte aus betrachtet. Politik und Ökonomie werden nach dem letzten, nicht bloß nach dem vorletzten Ziel befragt, nach dem umfassend Guten und Besten für das Leben eines jeden Menschen, und nicht nur nach dem hier und jetzt Richtigen in einer bestimmten konkreten Situation. Das Augenmerk liegt dabei auf der Frage: Wie kann die Liebe als zentraler Begriff der christlichen Theologie und des christlichen Glaubens Relevanz entfalten in politischen und ökonomischen Strukturen, wie kann sich die Gerechtigkeit einer Institutionenethik inspirieren lassen durch Liebe und Barmherzigkeit? Anders gefragt: Führt ein gerader Weg von einer augustinischen Innerlichkeit eines menschlichen Gewissens zur äußeren Gerechtigkeit in Staat und Wirtschaft? Bildhaft gesprochen: Kann der Staat (als äußerer Zustand der Gerechtigkeit) dem Kain bloß verbieten, den Abel zu töten (oder ihn zu schädigen), oder kann er diesen von Thomas Hobbes als wölfisch charakterisierten Kain ermuntern und ermutigen und anreizen – durch Strukturen? – den Abel zu achten, zu respektieren, am Ende vielleicht gar zu lieben? Denn, so die grundlegende Überzeugung der katholischen Theologie: Alle Systeme dieser Welt – und Politik und Ökonomie sind solche Systeme zur Herstellung bestimmter erwartbarer und erwünschter Zustände, wie zum Beispiel Gerechtigkeit und Solidarität – dürfen in letzter Sicht nur einen einzigen Zweck und ein einziges Ziel haben: Den Menschen (verstanden als Gottes Ebenbild, wozu er durch die von Gott ihm geschaffene unsterbliche Seele gemacht ist) auf Gott und seine ewige Liebe vorzubereiten. „Viel hängt nämlich vom moralischen Bezugssystem ab. Zu diesem Thema hat die Soziallehre der Kirche einen besonderen Beitrag zu leisten, der sich auf die Erschaffung des Menschen ‚als Abbild Gottes‘ (Gen 1, 27) gründet, eine Tatsache, von der sich die unverletzliche Würde der menschlichen Person ebenso herleitet wie der transzendente Wert der natürlichen moralischen Normen.“³

Dies drückte einst wie jetzt – vorbereitet durch das berühmte „Prinzip und Fundament“ der ignatianischen Exerzitien⁴ – die erste Frage des Katechismus meisterhaft prägnant aus: „Wozu ist der Mensch auf Erden? Der Mensch ist auf Erden, um Gott zu dienen, ihn zu lieben und dadurch in den Himmel zu gelangen!“ Und weiter: „Das Verlangen nach Gott ist dem Menschen ins Herz geschrieben, denn der Mensch ist von Gott und für Gott erschaffen. Gott hört nie auf ihn an sich zu ziehen. Nur

in Gott wird der Mensch die Wahrheit und das Glück finden, wonach er unablässig sucht.“⁵ Übrigens künden noch die ersten Zeilen von Thomas Manns monumentalem Werk „Die Buddenbrooks“ von der wirkmächtigen Erinnerung an diese alte Wahrheit des Katechismus sowohl in katholischer wie auch in evangelischer Tradition. Das Schlüsselwort jener Spiritualität ist in der Tat „Liebe“, die von Gott empfangen und als Berufung erkannt wird.⁶ Und so lautet folgerichtig auch die erste Frage des neuen „DOCAT“, der als „Sozialkatechismus“ in bewährter und klassischer Frage-Antwort-Form die katholische Soziallehre darlegt: „Hat Gott planvoll gehandelt, als er die Welt und uns erschuf?“ Und die Antwort darauf kann nur sein: „Ja, Gott hat die gesamte Welt nach seiner Vorstellung und seinem Plan geschaffen. So wie ein Mensch sich ein Spiel, etwa Mühle oder Schach,⁷ ausdenken kann und mit den Spielregeln die gesamte Logik des Spiels erschafft, so hat Gott die Welt erschaffen und den Menschen erdacht. Der rote Faden in Gottes Schöpfung ist die Liebe. Der Plan Gottes ist also, dass der Mensch liebt und auf die Liebe Gottes antwortet und so selbst in Liebe denkt, spricht und handelt.“⁸

Wenn dies aber stimmt und wahr wäre, dann ist das Beste und Größte, was ein Mensch in seinem Leben erfahren kann, nein besser: was ihm geschenkt werden sollte, solche umfassende und absolute Liebe. Was dem Menschen eigentlich zukommt und sein eigentliches Recht bildet und erst ganz ihm gerecht wird, ist freie und ungeschuldete Liebe, die paradoxerweise das ursprünglichste Recht eines jeden Menschen bildet, ohne dass dieses Recht auf Liebe vor irgendeinem Gerichtshof der Welt, außer vor Gott, eingeklagt werden könnte. Und alles käme darauf an, dass jeder Mensch – jeder: in möglichst umfassender Gerechtigkeit und Gleichheit – solcher Liebe in der begrenzten Zeit seines Lebens wenigstens anfanghaft begegnet und sich – durch solche Erfahrung berührt und verwandelt – zum Ebenbild Gottes entwickelt.⁹ Zugleich wird auch der Weg der Tugend als Liebe bezeichnet und in der Offenbarung des Neuen Testaments breit entfaltet, sodann seit der Zeit der Kirchenväter als ethische Systematik allmählich entwickelt. Beglückt durch den anderen Menschen vor dem Glück des eigenen Lebens stehen dürfen: Genau das ist jetzt mit dem Begriff der Schöpfung als Geschenk und Gabe des eigenen Lebens gemeint.¹⁰ Hier wird die biologische Natur des Menschen vollendet gedacht und in den Raum der Gnade hineingestellt: Natur und ihre Zufälligkeit wird als Schöpfung und göttliche Notwendigkeit interpretiert; eine höchst eindrucksvolle geistige Leistung des Menschen bricht sich Bahn, und zwar durch eine über die bloße Zeit hinwegbli-

ckende Vernunft des Menschen. Und genau hier setzt auch die christliche Rede vom Naturrecht an; eigentlich ist es ein Vernunftrecht; Joseph Ratzinger unterstreicht: „Von den verschiedenen Dimensionen des Naturbegriffs, die dem ehemaligen Naturrecht zugrunde lagen, ist so nur diejenige geblieben, die Ulpian (frühes 3. Jahrhundert nach Christus) in den bekannten Satz fasste: *Ius naturae est, quod natura omnia animalia docet*. Aber das gerade reicht für unsere Fragen nicht aus, in denen es eben nicht um das geht, was alle *animalia* betrifft, sondern um spezifisch menschliche Aufgaben, die die Vernunft des Menschen geschaffen hat, und die ohne Vernunft nicht beantwortet werden können. Als letztes Element des Naturrechtes, das im Tiefsten ein Vernunftrecht sein wollte, jedenfalls in der Neuzeit, sind die Menschenrechte stehen geblieben.“¹¹

2. Zu den Aufgaben theologischer und säkularer Institutionen

Deswegen auch spricht die Enzyklika *Caritas in veritate* (vielleicht zur Verwunderung vieler Ökonomen und Ethiker) so ausführlich von scheinbar „weichen“ Themen wie Berufung und Person, Liebe und Gerechtigkeit, Geschenk und Wahrheit, Freiheit und Vernunft. Im Hintergrund steht stets die grundlegende Frage: Was ist denn der Hintergrund, oder besser noch: das Fundament unserer politischen, sozialen und ökonomischen Systeme, was ist der letzte Sinn unserer Wirtschafts- und Sozialordnung? Noch umfassender und grundsätzlicher gefragt: Warum überhaupt gibt es solche Systeme und Institutionen und was sollen sie bewirken? Und die Antwort aus Sicht der katholischen Soziallehre ist zunächst sehr einfach: Systeme und Institutionen, seien sie theologischer Art (sichtbare Kirche und sichtbare Sakramente) oder säkularer Art (Staat und Gesetze einschließlich einer sichtbaren Gewaltenteilung) wollen nichts anderes als die menschliche Person unterstützen und fördern auf dem Weg ihrer unverwechselbaren Berufung, auf dem Weg ihrer Entfaltung eines guten Lebens (griechisch: *zoé*) im Rahmen eines biologischen Überlebens (griechisch: *bíos*) nämlich: Liebe zu empfangen und Liebe zu schenken. Alles dient aus dieser umfassenden christlichen Sicht einem letzten Ziel, freilich in durchaus verschiedener Weise. Die Berufung des Menschen, seine letzte Bestimmung aus Sicht der Theologie ist es nicht, materielle Quantitäten aufzuhäufen, sondern geistige Qualitäten zu erfahren, zu genießen (im Sinne des augustininischen zweckfreien *frui* (dt.: genießen), das im Gegensatz zur alltäglichen Haltung des zweckdienlichen *uti* (dt.: benutzen) steht¹²) und zu verschenken, von denen die Liebe die höchste Qualität darstellt. Die Liebe ist die höchste und beste Wahrheit des Menschen über die, in Abwandlung eines berühmten Sat-

zes von Anselm von Canterbury, Größeres und Besseres nicht gedacht werden kann.¹³

Barmherzigkeit ist dann nichts anderes als die stets und immer wieder geschenkte Liebe, ungeachtet von Hass und Ablehnung und Aggression, ungeachtet der menschlichen Schuld, die sich am Recht des Mitmenschen auf Liebe versündigt. Barmherzigkeit ist die perpetuierte und institutionalisierte Haltung der Liebe: Gottes zum Menschen, des Menschen zum Menschen, ja sogar des Staates zum Bürger in seinem ständigen Bemühen um Resozialisierung. Barmherzigkeit als Konkretion der Liebe ist daher das Prinzip und der Schlüsselbegriff, um den die Anthropologie und die Soziallehre der Kirche kreist, und die viel beschworene Gerechtigkeit (auch die soziale Gerechtigkeit) ist die erste und notwendige, wenn auch keineswegs hinreichende Stufe der außerparadiesisch immer nur mangelhaft vorhandenen Liebe: „Ich kann dem anderen nicht von dem, was mein ist, schenken, ohne ihm an erster Stelle das gegeben zu haben, was ihm rechtmäßig zusteht.“¹⁴

Damit ist ganz klar herausgestellt: Erst müssen die Primärbedürfnisse des Menschen, die auf das bloße Überleben bezogen sind, befriedigt werden, dann erst ist er in der Lage, an mehr zu denken als an das nackte Überleben. Aber eben das Verharren auf der Stufe der bloßen primären Bedürfnisbefriedigung, mitsamt allen Zerrformen der menschlichen Motivation zwischen Geiz und Verschwendungssucht,¹⁵ entfremdet den Menschen von seiner wahren und eigentlichen Berufung. Es ist, wie schon Johannes Paul II. in seiner großen Sozialenzyklika zum 100. Jahrestag der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* festhält, eine „Entfremdung mit dem Verlust des wahren Lebenssinnes“, und sie ereignet sich vorzugsweise im Konsum, „wenn der Mensch in ein Netz falscher, nur oberflächlicher Befriedigungen hineingezogen wird, statt daß man ihm hilft, die echte und konkrete Erfahrung seiner Persönlichkeit zu machen.“¹⁶ Und es ist in der Sicht dieser metaphysischen Anthropologie die erste und vornehmste Aufgabe des Rechtsstaates, der als Sozialstaat verfasst ist, dieser Entfremdung vom wahrhaftigen Lebenssinn zu wehren, mit anderen Worten: Sorge zu tragen, dass kein Mensch unter die geistigen und materiellen Räuber falle, halbtot im Straßengraben der Entfremdung liege und verzweifelt auf den barmherzigen Samariter warten muss, statt für sich und den Mitmenschen eine Zivilisation der Liebe zu bauen, die der augustinischen *civitas Dei*, der ewigen Stadt Gottes, möglichst nahe kommt. Dazu bedenke man die Dialektik von *civitas terrena* und *civitas Dei* bei Augustinus und die daraus folgende Entsakralisierung und Verrechtlichung des Staates (als *status iustitiae*, nicht als

sacramentum gratiae). Der Erdenstaat hat das bloße Überleben (*bios*) zum Ziel und ist nach dem Brudermord von Kain an Abel ein notwendiges Übel; der Gottesstaat dagegen zielt auf das gute Leben (*zoé*) der Glückseligkeit. Der Staat sichert die Grundlage des friedlichen und tolerierten Zusammenlebens, also die Gerechtigkeit und das Recht. Die Bürgerschaft Gottes ist nicht einfach identisch mit der sichtbaren Kirche, sondern findet sich im *forum internum* (Qualität) der unsterblichen Seele der Person, die zwischen dem rein egozentrischen Nutzendenken (*uti*) und dem Geben wie Empfangen selbstloser Liebe (*frui*) wählen muss und diese Wahl im *forum externum* (Quantität) beurteilen lässt. Diesen Unterschied zu beachten zwischen der geistigen Qualität eines menschlichen Lebens und der zeitlichen Quantität dieses Lebens, gehört zu den prägendsten Merkmalen der europäischen Metaphysik und Anthropologie seit der Formulierung des prägnanten Satzes im Mythos „Gorgias“ bei Plato: „Lieber Unrecht erleiden als Unrecht tun!“ Wo das Überleben an die Stelle des guten und sinnvollen Lebens tritt, zerfällt dieser ethische Grundkonsens der europäischen Geistesgeschichte. Dies ist in der postmodernen westlichen Kultur mehr und mehr der Fall, indem nämlich konsequent auf die metaphysische Frage verzichtet und jeder religiöse Anspruch in den Raum strikter Privatheit verbannt wird. So erscheint, wie der französische Philosoph Jean-Claude Michéa in einer überaus lesenswerten Studie unterstreicht, „die westliche Moderne als erste Zivilisation der Geschichte, die die Selbsterhaltung nicht nur zu vorrangigen, ja einzigen Sorge des vernünftigen Individuums macht, sondern auch zum Gründungsideal der Gesellschaft, die dieses Individuum mit seinen Mitmenschen bilden soll.“¹⁷ Michéa übrigens sieht gerade hier die Geburt des (post-)modernen Liberalismus seit dem Westfälischen Frieden 1648 und der „Glorious Revolution“ 1688, ganz in der kalten Spur des Kain und Abel: „Angst vor dem gewaltsamen Tod, Argwohn gegenüber den Angehörigen, Ablehnung sämtlicher ideologischer Fanatismen und Verlangen nach einem endlich ruhigen und friedlichen Leben. So scheint sich in letzter Instanz der reale historische Zielhorizont jener neuen ‚Seinsweise‘ zu präsentieren, die von den Modernen fortan ständig eingefordert wird.“¹⁸ Die Frage ist nur: Reicht das für den in Zukunft noch zurückzulegenden Weg der Menschheit aus?

3. Die eschatologische Dimension der Sozialethik

Das Bild und die Erzählung vom barmherzigen Samariter im Lukasevangelium deuten implizit und sehr dezent schon an, dass die barmherzige Liebe weit über die Gerechtigkeit hinausgeht, wiewohl sie die Ge-

rechtiękeit voraussetzt und vollendet. Das meint: Gottes Gnade setzt die Natur des Menschen und sein Streben voraus; Gottes gnadenhafte Erlösung ermöglicht dem in Bedürfnisbefriedigung sich tummelnden Menschen die Erkenntnis und Verwirklichung wirklich hingebender Liebe, und zwar in der inneren Haltung von Glaube (an Gottes Offenbarung im Handeln der Kirche und ihrer Sakramente) und Hoffnung (auf eine Erfüllung des eigenen Strebens nach Glückseligkeit). Deswegen betont Hans Urs von Balthasar, ein naturhaftes Leben sei „im Sinn des platonischen Eros, ein Leben der Bedürftigkeit und der Bedürfnisbefriedigung“, demgegenüber aber: „Christliches Leben kann, im Sinne der Gnade, des Glaubens und der Liebe, nur ein Leben aus der Fülle und darum ein Leben der Dankbarkeit sein: eucharistia.“¹⁹ Michael Theobald hat in einer überaus reichen Studie den Zusammenhang von Eucharistie und sozialem Handeln, also Caritas und Diakonie, für das frühe Christentum erläutert und gleichsam als christliche DNA charakterisiert.²⁰ Aus der empfangenen Liebe Gottes in den Sakramenten entspringt die Liebe des Menschen zum Menschen im alltäglichen Leben. Ein solches Leben ist in der Person Jesus Christus beispielhaft offenbart und wird dem Christen durch die Sakramente ontologisch wie ethisch zur zweiten Natur. Denn dass kein Mensch unter äußere Straßenräuber falle und im Straßengraben der gesellschaftlichen und ökonomischen Entfremdung lande, das vermag die staatlich garantierte Gerechtigkeit wirkungsvoll zu verhindern oder doch wenigstens zu mildern. Dass aber kein Mensch unter die inneren Straßenräuber des entfremdeten oder gar verlorenen Lebenssinnes und der entbehrten oder nie gekannten Liebe falle, das vermag keine noch so perfekt wohlfahrtsstaatliche Gerechtigkeit und Fürsorge zu verhindern oder auch nur zu mildern: Der Sozialstaat der garantierten Gerechtigkeit lebt von Voraussetzungen der personal geschenkten und empfangenen Liebe, die er nicht selbst herstellen, die er gleichsam nur erhoffen und ermöglichen kann. Es ist dies eine Logik der Barmherzigkeit, des Gebens und Vergebens, der ständig neuen Gabe des neuen und ersten Anfangs zum Guten. Es ist die Logik, von der es im Prolog des Johannes-Evangeliums heißt, sie bilde den Anfang der gesamten Schöpfung und sei damit das Wesen Gottes, aus dessen schlüssiger Logik der Liebe der Mensch entstehe.

Natürlich kann mit einer solchen Logik nicht unmittelbar eine ökonomische Handlungsanweisung verbunden werden; vom Sein Gottes zum Sollen des Marktes führt keine direkte normative Linie; nur ein naturalistischer und ökonomistischer Fehlschluss suggeriert eine übersetzungsfreie Umsetzung der Theologie in Ökonomie. Aber Mathematik und

mathematische Kodifizierung sind ja nur eine Seite der Ökonomie; die Sozialethik als theologische Fachdisziplin will ja gerade den Blick auf die andere Seite, das so genannte Humankapital (oder Humanvermögen) lenken, auf den Menschen als Person im Wirtschaftsgeschehen. In der Tat hat die Kirche hier keine technischen Lösungen anzubieten und auch keine fachspezifische Kompetenz. Aber zu beurteilen, was konkret mehr der Personwürde dient und das Gemeinwohl²¹ fördert (das nicht einfach utilitaristisch identisch ist mit dem größtmöglichen Glück der größtmöglichen Zahl, sondern das im Besten für jede Person besteht): Diese Kompetenz nimmt sich die Kirche doch und beansprucht sie, da Gott Mensch wurde und seitdem nun seinerseits beansprucht, in jedem Menschen, der zur Welt kommt, Mensch zu werden und als Gott offenbar zu werden.

Wie aber soll das möglich sein in einer Welt, die entschlossen auf das Jenseits verzichten zu können glaubt, mit anderen Worten, in einer Welt des puren Materialismus und der auf empirisch nachweisbare Daten reduzierten technischen Vernunft? Daher ist die Sozialethik immer auf Eschatologie hin ausgespannt und dreht sich um den Schlüsselbegriff des metaphysischen Fortschritts und der gerechten Entwicklung einer Person. Noch einmal sei *Caritas in veritate* zitiert mit einer wunderbaren sprachlichen Zuspitzung: „Ohne die Aussicht auf ein ewiges Leben fehlt dem menschlichen Fortschritt in dieser Welt der große Atem. Wenn er innerhalb der Geschichte eingeschlossen bleibt, ist er der Gefahr ausgesetzt, sich auf eine bloße Zunahme des Besitztums zu beschränken.“²² Gedacht werden kann an zwei besonders markante Versuchungen in der Geschichte der Menschheit, den Menschen und seine Geschichte rein innerweltlich zu verstehen und ihn im Diesseits einzuschließen, mithin den Fortschritt einer Person entweder materialistisch oder aber naturalistisch zu definieren und damit jede moralische Kategorie auszuschließen.

Es sind näherhin zwei geschichtsphilosophische Versuchungen, die sich mit Auguste Comte einerseits und Jean-Jacques Rousseau²³ andererseits verbinden: „Den technischen Fortschritt ideologisch zu verabsolutieren oder die Utopie einer zum ursprünglichen Naturzustand zurückgekehrten Menschheit zu erträumen, sind zwei gegensätzliche Weisen, den Fortschritt von der moralischen Bewertung und somit von unserer Verantwortung zu trennen.“²⁴ Anders gewendet: Ein Fortschritt oder eine menschliche Entwicklung allein und ausschließlich im *forum externum*, also im äußerlich messbaren Bereich, und rein unter ökonomischen oder technologischen Gesichtspunkten betrachtet, wird dem Menschen als Person aus christlicher Sicht nicht gerecht, da er nicht einfach eine funk-

tionierende Maschine ist, sondern eine von Gott geschaffene und geschenkte unsterbliche Seele hat. Zwar ist der Mensch von Natur aus – und nach katholischer Lehre auch nach der Erbsünde – auf das Gute ausgerichtet; das naturhafte Verlangen nach umfassender Glückseligkeit und die grundlegende Bereitschaft für das übernatürliche Geschenk der Liebe (*desiderium naturale* als Begehren nach mehr als bloßem Überleben und *potentia oboedientialis* als Hörvermögen für Worte der Liebe und nicht bloß für Worte der Technik; so in scholastischer Begrifflichkeit) sind der menschlichen Natur zutiefst innerlich und auch durch die Erbsünde nicht getilgt; das ist der Kern der Überzeugung vom Naturrecht und der richtige Sinn der Rede vom natürlichen Sittengesetz. Aber ohne die Offenbarung und ohne die Kenntnis Gottes, so die theologische These, verblasst die Kenntnis des Guten bis hin zur Unkenntlichkeit, und vor allem der konkrete Inhalt des Guten wird auf Dauer und auf lange Sicht immer häufiger (und immer verhängnisvoller) mit dem Angenehmen oder dem bloß technisch Richtigen verwechselt. Ernst Cassirer unterstreicht: „Man hat nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß zwischen Rousseaus Lehre vom ‚Naturzustand‘ und der christlichen Lehre vom ‚Urzustand‘ ganz bestimmte formale Analogien bestehen. Auch Rousseau kennt eine Vertreibung des Menschen aus dem Paradiese der Unschuld; auch er sieht in der Entwicklung des Menschen zum Vernunftwesen eine Art von ‚Sündenfall‘, der ihn für immer von dem sicheren und fest umhегten Glück, das er bis dahin genoß, ausschließt.“²⁵ Freilich setzt Rousseau auf endliche und menschliche, nicht auf göttliche oder gar sakramentale Erlösung. Autonomie des Menschen gegen theologische Heteronomie ist sein Programm. Aber auch er geht bemerkenswerterweise vom Konzept der ursprünglich guten Natur des Menschen aus. Nochmals Ernst Cassirer: „Der Mensch ist ‚von Natur gut‘ – sofern eben diese Natur nicht in sinnlichen Trieben aufgeht, sondern sich, von sich aus und ohne äußere Hilfe, zur Idee der Freiheit erhebt. Denn die spezifische Gabe, die den Menschen von allen anderen Naturwesen unterscheidet, ist die Gabe der Perfektibilität.“²⁶

4. Amoris laetitia: Barmherzigkeit als Gnade in der Sünde²⁷

Das Christentum denkt im Spannungsfeld von zwei grundlegenden Begriffen: Erhaltung und Entwicklung. Erhaltung des in jeder individuellen Person grundgelegten Gottesebenbildes (als unsterbliche Seele und Bewusstsein seiner selbst als von Gott geliebt) und Entwicklung dieses Bewusstseins und dieser dynamischen Personalität. Papst Franziskus unterstreicht im nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* gerade diesen

letzteren Aspekt als Kern der Barmherzigkeit: Die Gnade wirkt gerade in der Sünde und Begrenzung. „In dem Glauben, dass alles weiß oder schwarz ist, versperren wir manchmal den Weg der Gnade und des Wachstums und nehmen den Mut für Wege der Heiligung, die Gott verherrlichen. Erinnern wir uns daran, dass ein kleiner Schritt inmitten großer menschlicher Begrenzungen Gott wohlgefälliger sein kann, als das äußerlich korrekte Leben dessen, der seine Tage verbringt, ohne auf nennenswerte Schwierigkeiten zu stoßen.“²⁸ Daher braucht es eine kirchliche wie staatliche Kultur des Scheiterns und des Neubeginns, um die Entwicklung höchst individueller Personen zu ermöglichen. Auf diesem Hintergrund aber bekennt sich die katholische Soziallehre dann deutlich zum ökonomischen System der sozialen Marktwirtschaft als Institution, die Begegnung zwischen den Menschen ermöglicht: Das Ziel dieser Institution ist eine ausgleichende Gerechtigkeit für alle und Solidarität aller lebenden und zukünftig lebenden Menschen untereinander. Erst so gelingt allmählich die Entwicklung einer Zivilisation der Liebe und des umfassend gelungenen Lebens, auf das ein jeder Mensch ein Recht hat. Hier zeigt sich ein tiefgreifender Unterschied zwischen einem dynamisch-augustinischen Naturrecht (dem natürlichen Recht der menschlichen Person auf Fortschritt der inneren Person und der Seele, auf Entwicklung hin zur liebenden Erfüllung der Persönlichkeit) und einem eher statisch-neuscholastischen Naturrecht (dem natürlichen Recht auf ein bestimmtes Sein): Es ist im eigentlichen Sinn viel mehr ein Personenrecht denn ein Naturrecht, da es um das innerste Recht jeder menschlichen Person geht, im Verlauf der Geschichte ihres Lebens Gott und seiner Liebe zu begegnen. Es ist eine Entwicklung vom „Ich“ zum „Selbst“, die nur gelingt, wenn und insofern ein ichhafter Mensch jener Liebe eines Menschen begegnet, die ihn in die Lage versetzt, sich als Selbst und im Personkern angesprochener Mensch zu verstehen. Einer fundamentalen Rechtsordnung mit ihrer starken Betonung der personalen Freiheit, die freilich nach christlicher Überzeugung erst als Freiheit zum Guten zur Vollendung gelangen kann, entspricht die ethische Ordnung einer sozialen Marktwirtschaft, die gerade die Freiheit der Person in den Mittelpunkt stellt und den Begriff der *iustitia socialis*, einer umfassenden sozialen Gerechtigkeit, als gleichsam institutionalisierte Caritas in den Blick nimmt. Soziale Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit mit ihren Elementen der Teilhabe- und Beitragsgerechtigkeit zielt fundamental auf die Überwindung von sozialer Ausgrenzung, mangelndem Anschluss und Mitbestimmung und versteht sich als soziale Liebe. Inklusion statt Exklusion der Person heißt das gesellschaftskritische Programm. So formuliert weist die Beteiligungsgerechtigkeit ein bestimmtes demokra-

tisches Ethos von Gemeinschaftlichkeit (Solidarität) und Selbstorganisation (Subsidiarität) als moralisch gefordert aus. Hier kann dann – auf dem Hintergrund der mittelalterlichen Idee einer Ordnung der menschlichen Gesellschaft – auch von Ordoliberalismus gesprochen werden, insofern der Freiheit der menschlichen, selbstbewussten Person²⁹ ein festes Ordnungsgefüge – ein Zustand der Gerechtigkeit, ein *status iustitiae* – verliehen werden soll.

5. Die Freiheit des Menschen zum Guten hin fördern

Welt und Mensch sind krank, wenn gute Gedanken fehlen, wenn der beste Gedanke verschüttet wird: Jeder Mensch sei von Gott gewollt notwendig, und das bis in Ewigkeit! Diesen Gedanken gilt es festzuhalten und jedem Menschen in seiner Lebensgeschichte voll Schuld und Begrenzung einsichtig und ansichtig zu machen. Das in der Tat scheint des Pudels faustischer Kern zu sein: Denn alle Sünde beginnt ja, wie der beichthörende Domkapitular Dr. Henrici in Carl Zuckmayers großartigem Sittengemälde „Die Fastnachtsbeichte“ am frühen Aschermittwochmorgen bemerkt, mit dem Gedanken; als Adam und Eva dachten, es müsse köstlich sein, vom Baum zu essen, war das Paradies bereits innerlich verlassen, längst vor jedem äußeren Auszug... Welt und Mensch gesunden von jener erbhaft inhärenten Versuchung, die Bedürfnisbefriedigung der Idealverwirklichung vorzuziehen, nur, wenn gute Gedanken entfaltet werden und sich entwickeln können. Damit hat der Mensch gerade durch seine Möglichkeit (oder Verweigerung) der Aktualisierung seiner sittlichen Freiheit zum vollkommenen Glück eine Sonderstellung im Kosmos inne. Aber der Mensch erlebt sich zugleich auch als Mängelwesen, als durch Defekt und „Ursünde“ je schon in seiner Freiheit zum Guten und zum vollkommenen Glück eingeschränkt. Die Schöpfung Gottes als innerste Wesensnatur des Menschen ist eingeschränkt durch die ebenso zur faktischen Natur des Menschen gehörende Fähigkeit zur Verfehlung und zum Bösen und zur Sünde. Sündigen ist, so zu leben, als ob Gott nicht existierte, ihn aus dem eigenen Alltag beiseitigen, zu zweifeln an der von Gott geschenkten eigenen Notwendigkeit, sich und andere für entbehrliche Staubkörner im Universum zu halten. Das meint vergebende Barmherzigkeit: Man muss denen vergeben, die einen ins Leben setzten, ohne uns zu fragen, und man muss sich selbst vergeben, dass man da ist und so da ist, wie man ist.

Dagegen, gegen diese tief sitzende innere geistige Verzweiflung und Verödung des Menschen, muss die wesenhafte, aber gebrochene Freiheit zum Guten und zum Besten gefördert und motiviert werden: Das ist

letztlich Barmherzigkeit. Der gute Gedanke Gottes schlechthin war es, den Menschen zu schaffen und ihn für die Ewigkeit zu bestimmen. Wird leichtfertig auf diese anthropologische Grundlegung der Ökonomie und Sozialethik verzichtet, dann reduziert sich das ökonomische und soziale Handeln auf technokratische Pragmatik, da nicht mehr nach dem letzten Ziel und Sinn des menschlichen Lebens gefragt wird. Diese Frage aber, so die feste Überzeugung der katholischen Soziallehre, muss und kann nicht nur privat, sondern ebenso im öffentlichen Raum, im Raum des Rechtes und der moralischen Grundwerte einer Gesellschaft gestellt werden. Diese Frage stellen, heißt die Antwort erahnen: Clemens Sedmak nennt diese hoffende Ahnung auf „die institutionelle Kraft der Liebe“, in Anlehnung an eine Erzählung von Erich Kästner, den 34. Mai.³⁰ Dies ist im demokratischen Rechtsstaat die vornehmliche Aufgabe auch des Christentums und der Kirche. Oder, in Abwandlung eines überlieferten Wortes von Ernst Jünger: Demokratie ist der Zustand, in dem jeder jedem eine Frage stellen darf, nur nicht die letzte und entscheidendste Frage: Wozu bist Du gut? Diese Frage nämlich wurde vor aller Zeit schon von einem beantwortet, der es ewig besser wusste und uns der zukünftigen Antwort gnädig enthebt.

Literatur

- Anselm von Canterbury (2005): Proslogion. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart.
- Augustinus (2007): De civitate Dei. München.
- Balthasar, Hans Urs von (1960): Merkmale des Christlichen. In: Ders.: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln.
- Benedikt XVI. (2009): Caritas in veritate. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 186.
- Cassirer, Ernst (2012): Über Rousseau. Berlin.
- DOCAT. Was tun? (2016): Die Soziallehre der Kirche. Königstein/Taunus.
- Franziskus (2016): Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris laetitia. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 204.
- Ignatius von Loyola (2010): Exerzitien. Einsiedeln.
- Johannes Paul II. (1992): Centesimus annus. In: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Hrsg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands – KAB. Kevelaer, S. 689-764.
- Kasper, Walter (2016): „Amoris laetitia“: Bruch oder Aufbruch? In: Stimmen der Zeit 234 (2016)723-732.
- Katechismus der Katholischen Kirche (1993). München.
- Kruip, Gerhard (2009): Entwicklung und Wahrheit. Die Sozialzyklika Benedikts XVI. ermöglicht viele Lesarten. In: Herder Korrespondenz 63 (2009), S. 388-392.

- Küppers, Arnd (2009): Jenseits von Angebot und Nachfrage. Die Enzyklika „Caritas in veritate“ und die Wirtschaftskrise. In: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 39 (2009), S. 419-427.
- Kutter, Peter (1994): Liebe, Haß, Neid, Eifersucht. Eine Psychoanalyse der Leidenschaften. Göttingen.
- Michéa, Jean Claude (2014): Das Reich des kleineren Übels. Über die liberale Gesellschaft. Berlin.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula (2009): Liebe und Wahrheit, Gerechtigkeit und Gemeinwohl als Leitlinien von Entwicklung. In: *AMOS International* 3, 2009, S. 3-9.
- Pieper, Josef (1992): Alles Glück ist Liebesglück. Hamburg.
- Ders. (2014): Über die Liebe. München.
- Przywara, Erich (1925): *Majestas Divina*. Ignatianische Frömmigkeit. Augsburg.
- Raymond, Martin; Barresi, John (2006): *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York.
- Ratzinger, Joseph (2005): Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates. In: Ders.: *Werte in Zeiten des Umbruchs*. Freiburg/Br., S. 28-40.
- Schallenberg, Peter (2008): Geiz und Verschwendung. Von der Todsünde zur sozialen Sünde. In: *Wort und Antwort* 49 (2008), S. 167-172.
- Schratz, Sabine (2011): Das Gift des alten Europa und die Arbeiter der neuen Welt. Zum amerikanischen Hintergrund der Enzyklika *Rerum novarum* (1891). Paderborn.
- Sedmak, Clemens (2007): Die politische Kraft der Liebe. Christsein und die europäische Situation. Innsbruck.
- Spaemann, Robert (1992): *Rousseau – Bürger ohne Vaterland*. München.
- Theobald, Michael (2012): Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung. Neukirchen-Vluyn.
- Wiemeyer, Joachim (2009): Marktwirtschaft und Gemeinwohl. Benedikt XVI. zu den Defiziten und Möglichkeiten der Abhilfe. In: *AMOS International* 3 (2009), S. 17-22.

Anmerkungen

- 1 Schratz 2011, 518.
- 2 Allgemein zur Enzyklika vgl. Kruijff 2009, 388-392; Küppers 2009, 419-427; Nothelle-Wildfeuer 2009, 3-9.
- 3 *Caritas in veritate*, Nr. 45.
- 4 Ignatius von Loyola 2010, Exerzitien Nr. 23: „Der Mensch ist geschaffen dazu hin, Gott unseren Herrn zu loben, Ihn zu verehren und Ihm zu dienen, und so seine Seele zu retten. Die andern Dinge auf Erden sind zum Menschen hin geschaffen, und um ihm bei der Verfolgung seines Zieles zu helfen, zu dem hin er geschaffen ist. Hieraus folgt, daß der Mensch sie soweit zu gebrauchen hat, als sie ihm zu seinem Ziele hin helfen, und soweit zu lassen, als sie ihn daran hindern.“

-
- 5 Katechismus der Katholischen Kirche 1993, 47.
 - 6 Vgl. Przywara 1925, 69- 78.
 - 7 Katechismus der Katholischen Kirche 1993, 38.
 - 8 DOCAT, 16.
 - 9 Vgl. hierzu grundlegend Pieper 2014.
 - 10 Vgl. Pieper 1992, 13: „Was naturhaft geschieht, das geschieht von Schöpfungs wegen, auf Grund der Erschaffung; und das heißt, es geschieht einerseits aus dem innersten und eigensten Impuls der Kreatur, andererseits stammt der allererste Anstoß dieses Impulses nicht aus dem Herzen dieses gleichen geschaffenen Wesens, sondern aus dem alle Dynamik in der Welt in Gang bringenden Akt der creatio.“
 - 11 Ratzinger 2005, 35.
 - 12 Vgl. zum Hintergrund Augustinus 2007: De civitate Dei XV 7: „Denn die Guten gebrauchen die Welt zu dem Zweck, um Gott zu genießen; die Bösen dagegen wollen Gott gebrauchen, um die Welt zu genießen, sofern sie überhaupt glauben, daß er ist und sich um die menschlichen Verhältnisse kümmert.“
 - 13 Vgl. Anselm von Canterbury 2005, 21. „Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.“
 - 14 Caritas in veritate, Nr. 6.
 - 15 Vgl. dazu Schallenberg 2008, 167-172; daneben auch Kutter 1994.
 - 16 Centesimus annus, Nr. 43.
 - 17 Michéa 2014, 29.
 - 18 Ebd. 26.
 - 19 von Balthasar 1960, 179.
 - 20 Vgl. Theobald 2012.
 - 21 Vgl. Wiemeyer 2009, 17-22.
 - 22 Caritas in veritate, Nr. 11.
 - 23 Vgl. Spaemann 1992, 23: „Rousseau errichtet einen neuen, einen konsequent subjektiven Maßstab, der Epoche machen sollte. Dieser Maßstab lautet: „Übereinstimmung – nicht mit einer objektiven Norm, sondern mit sich selbst.“
 - 24 Caritas in veritate, Nr. 14.
 - 25 Cassirer 2012, 45.
 - 26 Ebd., 69.
 - 27 Vgl. Kasper 2016, 723-732.
 - 28 Amoris laetitia Nr. 305.
 - 29 Vgl. Raymond/ Barresi 2006.
 - 30 Sedmark 2007, 96 ff.

Der Verfasser

Msgr. Dr. Peter Schallenberg ist Professor für Moralthologie an der Theologischen Fakultät Paderborn und Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle.