

Nr. 374 Kirche und Gesellschaft

Paul Josef Kardinal Cordes

Vernunft und Glaube in der Kirchlichen Soziallehre

Am 7. Juli vergangenen Jahres wurde im Pressesaal des Vatikans die Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI. der Öffentlichkeit vorgestellt. Mehr als 200 Journalisten hatten sich eingefunden. Auch wenn ich nun schon fast dreißig Jahre Dienst in der römischen Kurie tue, so hatte ich bislang noch nicht ein so breites Interesse erlebt. Mehr noch: In den vorausgehenden Monaten hatten immer wieder Äußerungen von Politikern und Wirtschaftlern – gewiss auch wegen der dramatischen ökonomischen Lage – ihre Erwartung eines kirchlichen Dokuments geäußert.

Nach ihren Anfangsworten trägt die neue Enzyklika den Titel „Die Liebe in der Wahrheit – *Caritas in veritate*“ (= CV). Sie knüpft also in Überschrift und Inhalt bei dem ersten Lehrtext dieses Pontifikats an (*Deus caritas est*), in dem Benedikt XVI. ja schon bedeutsame Aussagen zur christlichen Verantwortung für Menschheit und Schöpfung gemacht hatte und für den der Päpstliche Rat *Cor unum* schon von Johannes Paul II. zu Vorarbeiten aufgefordert worden war. Dieser Rat, dem im Vatikan die Verantwortung für das weltweite kirchliche Engagement im Feld der Nächstenliebe obliegt, ist dankbar, dass der Heilige Vater in dem neuen Dokument die Brücke zwischen Caritas und Kirchlicher Soziallehre schlägt.

Etappen hin zum besseren Selbstverständnis

Die ersten päpstlichen Unterweisungen zur Neuordnung der Gesellschaft wie *Rerum novarum* (1891) und *Quadragesimo anno* (1931) richteten sich zwar an die Hirten und beriefen sich auch auf Religion und Kirche. Sie setzten in ihrer Argumentation aber vorwiegend auf irdische Einsicht und Vernunft. Ihre Forderungen entwickelten sie aus allgemein akzeptierten Menschenrechten und Menschenpflichten. Sie stützten sich somit vorwiegend auf naturrechtliche Prinzipien. Die Kirchliche Soziallehre war folglich von ihrem Ansatz her für die Beschreibung sozialer Ordnung vorwiegend von der Philosophie inspiriert, näherhin von einer philosophischen Anthropologie. Mit deren Hilfe behandelte sie die Natur und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und legte neue Ordnungsprinzipien dar. Verweise auf die Heilige Schrift blieben eher marginal. Erst in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts kam es zu folgenreichen neuen Impulsen.

Sie werden erkennbar im Pontifikat Johannes XXIII. Er publizierte 1963 seine Friedensenzyklika *Pacem in terris*. In ihr stützt er sich nicht mehr vorwiegend auf die klassischen Argumente der Philosophie, um die Menschenwürde herauszustellen, sondern er verankert die Argumentati-

on in der göttlichen Offenbarung. Die definitive Basis für die Würde der menschlichen Person – so lehrt er – liegt in der göttlichen Kindschaft des Menschen, der durch das von Christus am Kreuz vergossene Blut erlöst wurde.

In dieser Begründung Johannes XXIII. bekommt die Soziallehre der Kirche ein neues Verständnis-Kriterium. Das päpstliche Lehramt ist von rein philosophisch-vernünftiger Begründung – die freilich vom Glauben erleuchtet war – fortgeschritten und hat sich eine direkt von der Offenbarung, also vom Glauben, abgeleitete Kenntnis zu eigen gemacht. Von der Philosophie hat sich eine Entwicklung zur Theologie hin ergeben. Dieser Wechsel ist herauszustellen und bewusst zu machen.

Fast zeitgleich mit den ersten Schritten Papst Johannes XXIII. auf das theologische Feld diskutierten beim *Vaticanum II* die Konzilsväter in Rom die Konstitution „Die Kirche in der Welt von heute – *Gaudium et spes*“ (= GS). In ihr finden sich für das Gesellschaftsverständnis Glaubenselemente, und die Kategorien der Soziallehre nähern sich stärker als bisher christlich inspirierten Handlungsanweisungen an.

Die Konstitution legt in unterschiedlicher Formulierung dar, dass es Christus, der neue Adam, ist, der „dem Menschen den Menschen selbst voll kundmacht und ihm seine höchste Berufung“ erschließt. Diese inkarnations-theologische Formulierung öffnet sich sogar der Kreuzestheologie: „Durch sein Leiden (sc. Christi) für uns hat er uns nicht nur das Beispiel gegeben, dass wir seinen Spuren folgen, sondern er hat uns auch den Weg gebahnt...“ (GS 22).

Solche Einfügungen führten die Soziallehre der Kirche als ganze zu einer Kurskorrektur: Ihre philosophisch ausgerichteten Daten relativieren sich, und ihre theologische Profilierung wird vorangetrieben. Die Offenbarung gibt neben der Vernunft der Soziallehre der Kirche ihr Fundament; beide Sichtweisen bestimmen sich wechselseitig im kirchlichen Innen- wie im Außenverhältnis. Einen ersten systematischen Verständnisversuch sollte der biblische Ausdruck „Zeichen der Zeit“ ermöglichen. Er wurde von M.-D. Chenu OP eingebracht. *Gaudium et spes* gebraucht ihn in der Nummer 4. Auch in einem späteren Abschnitt (Nr. 11) sollte er den tragenden Gedanken formulieren, und in seinem Gebrauch klingt die später von Chenu intendierte Bedeutung an.

Ein neues Schlüsselwort

Der französische Dominikaner hatte sich während der Konzilsberatungen dafür engagiert, für die Argumentation der Soziallehre stärker die Offenbarung zu beachten.¹ Seine Argumentation kreiste um den biblischen Ausdruck „Zeichen der Zeit“ (Mt 16,4). In diesem würde erkennbar, wo Gott hier und jetzt sowie in der Geschichte der menschlichen Zivilisation präsent sei. Darum gibt Chenu solchen „Zeichen“ den Rang eines „theologischen Ortes – *locus theologicus*“. Chenus Gedanken wurden schnell konzilsintern veröffentlicht und hatten nachhaltigen Einfluss.

Auch in späteren konziliaren Gesprächsbeiträgen machte er an dem Ausdruck „Zeichen der Zeit“ fest und plädierte für eine Überwindung der herkömmlichen Methoden der Soziallehre. Der Konzilstext hätte darzustellen, was die konkrete Aktualisierung des schon hier auf Erden präsenten Reiches Gottes bedeute. „Eine falsche ‚dualistische‘ Theologie von Natur und Gnade in den Schulen und in der Mentalität der Gläubigen, wie sie sich seit vier Jahrhunderten verbreitet, müssen wir zurückweisen.“

Bis heute hat der Anstoß Chenus die Kirchliche Soziallehre nachhaltig beeinflusst. Ja, einige Theologen möchten seine konziliare Verwendung des Ausdrucks „Zeichen der Zeit“ für ein umfassend neues Verständnis theologischer Quellen überhaupt nutzen. So geben noch fünfzig Jahre nach der römischen Versammlung die Autoren eines großen Kommentars zum Zweiten Vatikanischen Konzil Chenus Forderung breiten Raum. Die ausführliche Erörterung von *Gaudium et spes* hat in dem Ausdruck „Zeichen der Zeit“ ihr unbefragtes Schlüsselwort. Die gezogenen Folgerungen sind erheblich und gravierend, wenn es etwa heißt:

Die kirchliche Verkündigung habe sich bis zum Zweiten Vaticanum um die beiden Pole Dogma und Geschichte gedreht. Das Heilige Offizium hätte alles daran gesetzt, das Dogma von der Geschichte rein zu halten. „Von der geradezu ideologisch vertretenen Meinung, sie verhielten sich wie Feuer und Wasser zueinander, hat sich das Konzil verabschiedet. Das Dogma ist eine Sprache des Glaubens in der Auseinandersetzung mit der Geschichte der Menschen, der Geschichte Gottes und der Geschichte Gottes mit den Menschen. Die Ortsbestimmung, in der die Sprache entsteht, ist die Pastoral.“ Darum sei es nötig, dass die Kirche den „ewigen Wahrheiten“ oder der Überlieferung der Vergangenheit den Rücken kehre; sie sei in ihrem Vollzug der theologische Ort der gegenwärtigen Wahrheit des Evangeliums. *Gaudium et spes* habe die Sozial-

lehre zu einer Quelle kirchlicher Lehre gemacht. „Das ging aber nur, weil nicht mehr die sozialmetaphysischen Prinzipien im Vordergrund der Ortsbestimmung der Gesellschaft stehen. An ihre Stelle rücken sowohl die Zeichen der Zeit wie die Menschenrechte. Beide werden als integrale Bestandteile der Verkündigung des Evangeliums aufgenommen, mit der es sich unter den Menschen von heute präsentiert.“ – Später folgt dann noch eine höchst zweifelhafte Bestimmung etwa von „Evangelisierung“: „Während bis dahin das Benennen von Tradition und auch Schrift vorrangiges Gewicht erhalten hatte, wird nun die Aufmerksamkeit auf die humane und inhumane Situation der eigenen Zeit notwendig“.

„Zeichen der Zeit“

In dem ungemein differenzierten Kommentarwerk zu *Gaudium et spes* fällt es auf, dass für Chenu neue „Quellentheorie“ beim Rückblick nicht nach der biblischen Bedeutung des Ausdrucks „Zeichen der Zeit“ gefragt wird.² Dieser soll ja – wenn schon als Anker für ein zutreffenderes Verständnis kirchlicher Weisungen – doch Offenbarungsgarantie geben, jedenfalls mehr sein als ein Ausdruck der Umgangssprache. Dabei hätten J. Ratzingers Bemerkungen zur Konstitution³ aus dem Jahr 1968 hellhörig machen können. Dort lässt sich lesen:

Der zentrale Ausdruck „Zeichen der Zeit“ gehe zurück auf einen Vorentwurf, den „Züricher Text“ (1964). Bei seiner Entdeckung hätte er zunächst ausdrücken sollen, die Zeit sei ein Zeichen und eine Stimme, insofern sie Gottes Anwesenheit oder seine Abwesenheit mit sich bringe; deshalb müsse die Stimme der Zeit als Stimme Gottes gewertet werden. Diese Behauptung weckte nach J. Ratzinger bei den nachfolgenden Beratungen scharfe Kritik: „Die Verbindung des römischen Sprichworts von der Zeit als Stimme Gottes mit dem eschatologischen Warnruf Jesu gegenüber der Blindheit seines Volkes, das, nach Zeichen ausschauend, ihn selbst, das eschatologische Gotteszeichen an seine Zeit, und seine Botschaft nicht zu deuten vermochte, wurde nicht nur als exegetisch unzulässig, sondern auch sachlich als problematisch empfunden. Ist nicht mit Christus als dem wirklichen ‚Zeichen der Zeit‘ gerade die Antithese zur Maßgeblichkeit des Chronos gesetzt, wie sie aus den Worten von der ‚vox temporis‘ spricht?“

Im gleichen Kommentar geht J. Ratzinger mit einem anderen Abschnitt der Konstitution hart ins Gericht (vgl. zu Nr. 17): Der Text suggeriere, „das Eigentliche des christlichen Glaubens als das vermeintlich weniger

Dialogfähige vorderhand beiseite“ lassen zu können. Auch wenn mit Bezug auf die Offenbarung argumentiert würde, nutze man sie, „den Text aus der Perspektive des Glaubens in diejenige der natürlichen Theologie“ zu versetzen. So sei ein „ausgesprochen ethischer Optimismus“ möglich, der „am ehesten so etwas wie *theologia naturalis* (vor allem aber eine *ethica naturalis*)“ betreibe. Man lande in den „Verharmlosungen einer der Stoa nachgebildeten Ethik. Hier hätte man sich vom Marxismus über das Maß der menschlichen Entfremdung und Verfallenheit belehren lassen können. Sie nicht ernst zu nehmen heißt, nicht groß vom Menschen zu denken, sondern ihn über den Ernst seiner Lage hinwegzutäuschen.“⁴

J. Ratzingers Kritik an der Konstitution lässt erneut erkennen, dass bei der Fundierung der Katholischen Soziallehre in der Offenbarung eine höchst komplexe Aufgabe anstand. Freilich war sie dennoch in Angriff zu nehmen. P. Chenu kann darum nur zugestimmt werden, wenn er während der Konzilsberatungen bemängelte, Gesellschaftsanalyse könne sich heute nicht länger allein naturphilosophischer Prinzipien bedienen. Die gleiche Einsicht hatte ja schon Papst Johannes XXIII. zur Ausschau nach zusätzlichen, eben nach Offenbarungskriterien motiviert. Die Zeit einer universal akzeptierten Weltdeutung auf der Basis einer entsprechenden Naturphilosophie ist vorüber. Darum können die Christen nicht länger umhin, die kirchliche Weisung für Mensch und Gesellschaft erkennbar im Glaubensgut zu verankern.

Dass allerdings Chenus konkreter Vorschlag für das Einbringen der Offenbarung, aufgehängt an dem Ausdruck „Zeichen der Zeit“, problematisch ist, zeigen freilich schon die erwähnten Konzilsdiskussionen. Die später aus seinem Vorschlag gefolgerten Spekulationen, nicht die geöffnete „Lehre“, sondern das menschliche „Leben“ zur Quelle der Verkündigung machen, schafft noch mehr Verwirrung. So muss denn für den unumgänglich anstehenden Schritt der Soziallehre auf das Feld der Offenbarung geklärt werden, ob es legitim ist, unter dem Schlüsselwort „Zeichen der Zeit“ die konkrete Lebenssituation des Menschen zum „konstitutiven Ort für die Präsentation des Glaubens“ aufzuwerten, zu einem „theologischen Ort“ (*locus theologicus*) der Glaubenserkenntnis. Es stellt sich die Frage: Können soziale Umstände überhaupt zur Offenbarungsquelle werden? Ja, wird durch Chenus Forderung nicht sogar die Soziallehre als solche hinfällig?

Ein Holzweg

M.-D. Chenu neue Begründung der Soziallehre nötigt zur Skepsis. Diese wird in einer lange nach dem Konzil, in den 80er-Jahren, von ihm veröffentlichten kurzen Studie verstärkt.⁵ Sie vertritt die Aufhebung nicht nur des Begriffs, sondern sogar der Möglichkeit selbst von Katholischer Soziallehre. Der Autor bestimmt zunächst die Welt als Daseinsort der Kirche; auf diese Welt ist die Kirche verwiesen, denn sie trägt ihr „in Selbstverwaltung die Materialien für das Unternehmen der Vergöttlichung“ zu. „So wie Christus, der menschengewordene Sohn Gottes, einer totalen Vermenschlichung zustimmt, so findet auch die Kirche, der Leib Christi, Existenz, Daseinsgrund und Macht nur durch ihr Engagement in der Welt.“ Mit Verweis auf das Apostolische Schreiben Papst Pauls VI. *Octogesima adveniens* von 1971 (Nr. 4) wird dann die Schwierigkeit angesprochen, gegenüber den verschiedenen Situationen in der Welt ein für alle gültiges Wort zu sagen. Das wiederum führt Chenu zu der Folgerung: Die Soziallehre der Kirche habe ausgedient. Nicht länger – so Chenu – könne von einer „Sozialdoktrin“ die Rede sein, die auf unterschiedliche und veränderliche Situationen anwendbar sei. Der Pluralismus in Kirche und Welt mache das unmöglich. Statt dessen sieht der Theologe eine neue Weise, Offenbarungsinhalte erkennbar zu machen: „... die Kirche ist nämlich durch ihre Gegenwart in der Welt bestimmt; sie ist keine absolute, in ihrer institutionellen Eigenheit festgelegte Realität. Die Welt ist der Ort, wo der Christ den Ruf des Evangeliums vernimmt.“ Darum wären es die bedrängten, kollektiven Subjekte, die nach ihm „zu einem theologischen ‚Ort‘ einer an den Zeichen der Zeit abgelesenen Unterscheidung“ werden. Künftig gälte deshalb: „Man ist ... von der Theorie zur Praxis übergegangen, das heißt, man deduziert nicht mehr abstrakte Prinzipien, man beobachtet die Wirklichkeit, in der man Begabungen für das Evangelium entdeckt hat.“ Damit hebt sich die soziale Weisung der Kirche als Lehre auf, wie es nochmals in einem Zitat bestätigt wird: „Anstatt zu versuchen, eine allgemeine Lehre auf besondere Fälle anzuwenden, wird die Aufmerksamkeit auf die Interpretation der Geschichte gelenkt. Ihr symbolischer Wert soll deutlich werden, soweit die geschichtlichen Ereignisse Brennpunkte für gemeinschaftliche Erfahrungen darstellen. Den evangelischen Sinn dieser Ereignisse herauszustellen bedeutet in keiner Weise, sie aus ihrer irdischen Wirklichkeit herauszulösen, sie sind in sich selbst, in ihrer eigenen Dichte Zeichen.“

M.-D. Chenu führt zu einer doppelten theologischen Verunklärung. Die erste betrifft den Offenbarungsbegriff. Die sie behandelnde Konstitution

des *Vaticanum II Dei verbum* lehrt, nach Tod und Auferstehung Christi sei „keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten“ (Nr. 4). Man würde also den Konzilstext mindestens umdeuten, würde man die Geschichte der Offenbarung und die Geschichte des Heils so darstellen, als würde Gott dem Menschen mit Hilfe bestimmter Ereignisse im Leben Einzelner oder Mehrerer immer wieder neue Mitteilungen zukommen lassen. Darum fehlt auch bestimmten Formen der Befreiungstheologie ihre theologische Legitimation, wenn sie die Praxis durch die Theorie ersetzen wollen und Offenbarung mit aktuellen Ereignissen sehen.

Es war nur konsequent, wenn in unseren Tagen ein christlicher Gesellschaftsethiker die Auffassung vertritt: Soziallehre sei empirischer Sozialwissenschaft konvergent und eventuelle Offenbarungsbindung folglich für sie irrelevant.

Der zweite theologische Irrtum der Sicht des Dominikaners Chenu besteht darin, dass er die Eindeutigkeit aufhebt, mit der die sozialen Weisungen der Kirche ergehen: Nicht länger könne von einer „Lehre“ die Rede sein, sondern lediglich von punktuellen und unterschiedlichen „Lehren“. Wenn zeitgleich und im Kontext solcher Thesen⁶ Selbstverständnis und Ausstrahlung der Soziallehre im kirchlichen Denken und Lehren sich stark verdunkelten, so nimmt das kein Wunder. Eine falsche Interpretation des *Vaticanum II* machte Kirchliche Soziallehre überflüssig.

Die vatikanische Konstitution über die Kirche in der Welt von heute hat der kirchlichen Sozialwissenschaft die Aufgabe hinterlassen, ihre Disziplin im Kontext des Glaubens zu denken. Welchen Stellenwert hat in dieser kirchlichen Weisung die göttliche Offenbarung, das Wort der Heiligen Schrift?

Erkenntnistheoretische Eingrenzung

Ohne Zweifel muss sich Kirchliche Soziallehre auf empirische Daten beziehen; sie hat zu tun mit der wirtschaftlichen, der sozialen, der politischen Ordnung. Für diese Bereiche stellt sie Normen auf, damit in ihnen Gerechtigkeit herrscht, die wiederum Maß nehmen muss an der Wahrheit vom Menschen und am Gemeinwohl. Folglich braucht die Soziallehre eine genaue Kenntnis der geschaffenen Wirklichkeit sowie philosophisches Wissen vom Menschen und von der Gerechtigkeit. Das Naturrecht hat nicht ausgedient, und die uns beschäftigende Konstitution selbst hält an ihm fest, um es den Staatsbürgern als Rahmen für eine zugestandene Selbstverteidigung anzugeben (vgl. GS 74).

Aber kann kirchliche Weisung sich auf eine philosophische Basis allein stützen? Reicht die „reine Rationalität“ aus? Dagegen spricht schon die Tatsache, dass es eine schlechthin gültige Philosophie heute nicht mehr gibt. Und ferner: Darf auf einen möglichen Beitrag der Offenbarung für die Begründung einer belangvollen kirchlichen Weisung einfachhin verzichtet werden? Kann sich dementsprechend die soziale Arbeit für Kirche und Welt von rein philosophischen oder politischen Überzeugungen ableiten?

Papst Leo XIII. hat die Tradition der Kirchlichen Soziallehre ins Leben gerufen. Er hat sie auf die „rechte Vernunft“ und deren Gewissheit gegründet, die aus sich selbst allen einsichtig erschienen. Er glaubte an die Evidenz der von der „rechten Vernunft“ erkennbaren Argumente, an die Richtigkeit der Vernunft, an ihre „Wahrheit“. Die Rezeption der Soziallehre hat Papst Leos Sicht in der Geschichte bestätigt – aber nur zum Teil. Denn da wir dann auch bittere Erfahrungen mit der Wirklichkeit der „Ursünde“ machen mussten, ist zu akzeptieren, dass die Evidenz der „rechten Vernunft“ nicht allen zugänglich ist und dass die reine Vernunft nicht hinreicht für den Konsens über die Wahrheit und die Gerechtigkeit.

Darum kann die Soziallehre der Kirche die Wahrheit der Offenbarung nicht missen – trotz ihrer nachdrücklichen Verwiesenheit auf die empirische Wirklichkeit. Gewiss wird sie als die Kirche des Mensch gewordenen LOGOS die „ratio“ der Vernunft nicht vergessen und mit dieser den Diskurs suchen. Aber sie wird auch nicht verheimlichen, von wo sie das Licht für ihre Sicherheit nimmt, für ihre Vernünftigkeit. Manchmal weckt kirchliches Reden immer noch den Anschein, als ob man eine gerechte Welt schaffen könnte durch den Konsens der Menschen guten Willens und rechter Vernunft. Dann erscheint der Glaube als schöne Verzierung, wie ein zweites Stockwerk – dekorativ, jedoch überflüssig. Ferner kann kaum bestritten werden: Der Konsens der Vernunft und des guten Willens ist immer dunkel und behindert durch die Erbsünde – das sagt uns nicht nur der Glaube, sondern auch die Erfahrung der letzten Jahrhunderte. So kommen wir nicht umhin sicherzustellen, dass es die Offenbarung auch für die Soziallehre der Kirche braucht: Nur dann bleibt die Quelle unserer Überzeugung von der „Gerechtigkeit“ der menschengewordene LOGOS.

Mögen auch ausgewiesene Theologen M.-D. Chenu Ideen neuerdings wieder in die Diskussion bringen – der große Kommentar zum *Vaticanium II* aus dem Jahr 2005 ist nur ein Hinweis – so kann seine Theorie dennoch die Frage nach dem erkenntnistheoretischen Ort (*locus episte-*

mologicus) der Kirchlichen Soziallehre nicht lösen. Denn sie tauscht letztlich die transzendente Perspektive gegen die empirische ein und ersetzt die Glaubenssicht durch die Daten der Soziologie. Statt jedoch solchen irrigen Spekulationen zu folgen, soll der theologische Fortschritt in den Aussagen des Lehramts selbst nachgezeichnet werden, da er zu einer Lösung führt.

Johannes Paul II.

Der Erzbischof von Krakau, Karol Wojtyla, hatte während des Konzils nachdrücklich in der Aula zu den Vorarbeiten der Konstitution interveniert. Er war außerdem Mitglied der Unterkommission „Zeichen der Zeit“ gewesen, die Wichtiges für die Formulierung dieses Schemas leistete. Doch schienen ihm offenbar die Abschnitte der Konstitution nicht ausreichend für die Verankerung der Soziallehre im kirchlichen Glaubensgut. So setzte er als Papst in seiner Enzyklika *Sollicitudo rei socialis* (= SRS; 1987) einen starken Akzent, maßgebliche theologische Daten nochmals herauszustellen.

In SRS 35 – 40 gibt der Papst seiner Absicht eindeutige Konturen. Sie tragen schon eine programmatische Überschrift „Eine theologische Analyse der modernen Probleme“. Der Papst sieht sich herausgefordert, weil die Not der Welt seit der Veröffentlichung des Lehrtextes von Papst Paul VI. *Populorum progressio* nicht abgenommen hätte. Er urteilt, dass demzufolge für das Elend Gründe bedacht werden müssen, die nicht wirtschaftlicher Natur sind. Dann spricht er die Politik und die Personen an, die für die Entwicklung verantwortlich sind. Auf diese Weise öffnet er den Blick für Kategorien, die nicht mehr um Technisch-Machbares kreisen. Er beklagt mehrfach das Versagen der verantwortlichen Personen. Ihre konkreten Taten hätten die „Strukturen der Sünde“ geschaffen, deretwegen die Stimme der Armen nicht wirkmächtig sei. Unbestreitbar folgen dann Begriffe und Aussagen, die zum Gut der göttlichen Offenbarung gehören: Zehn Gebote, das Böse, Formen von Götzendienst.

Solchem Elend stellt der Papst den Aufruf entgegen: „Für Christen wie für alle, die die genaue theologische Bedeutung des Wortes „Sünde“ anerkennen, heißt die Änderung des Verhaltens oder der Mentalität oder Lebensweise in biblischer Sprache ‚Umkehr‘ (vgl. Mk 1,15, Lk 13,3.5; Jes 30,15)“ (Nr. 38). Sie betreffe den Einzelnen wie die Gemeinschaft. Johannes Paul II. vertraut nicht länger allein Appellen an den guten Willen und an die menschliche Einsicht: Er überschreitet die allein naturphilosophische Argumentation und verankert eine gesuchte Lösung in Got-

tes Heilshandeln, wenn er folgt: „Gott, in ,dessen Hände die Herzen der Mächtigen sind’ und aller anderen, ist es, der die ,Herzen aus Stein’ nach seiner eigenen Verheißung und durch das Wirken seines Geistes ,in Herzen aus Fleisch’ umzuwandeln vermag (vgl. Ez 36,26).“ Später benennt der Text das Evangelium selbst als Quelle für die kirchliche Weisung zur Soziallehre und spricht vom Verkündigungsauftrag der Kirche, dem gegenüber Personen und Institutionen prophetischer Charakter zuzuerkennen ist. Für den Fächerkanon der Theologie gibt er ihr einen fest umrissenen Ort. Sie „gehört daher nicht in den Bereich der Ideologie, sondern der Theologie, insbesondere der Moraltheologie“ (vgl. Nr. 41 ff.).

Wer päpstliche Weisungen nur punktuell zur Kenntnis nimmt, dem mögen die theologischen Hinweise sporadisch erscheinen. Sie drängen sich aber dem ins Bild, der dem denkweisen Fortschritt der Soziallehre nachgeht. Unanfechtbar wird der Blickwechsel dann mit dem Nachfolger Johannes Pauls II. auf dem Apostolischen Stuhl.

Benedikt XVI.

Der Heilige Vater hatte schon in seinem ersten Lehrtext „Gott ist die Liebe“ originelle und tiefgreifende Anregungen zum kirchlichen Einsatz für die Würde des Menschen gegeben. Bei diesen Gedanken knüpfte er mit seiner Sozialzyklika an, die am 29. Juni 2009 veröffentlicht wurde. Wieder machte er die Liebe zum Zentralbegriff seiner Darlegungen „Wahrheit in Liebe“ und blieb im dort gewählten theozentrischen Horizont. „Aus der Liebe Gottes geht alles hervor, durch sie nimmt alles Gestalt an, und alles strebt ihr zu“ (Nr. 2). Die von ihm an den Anfang gestellte „Liebe“ verankert er – wie schon in seinem ersten Lehrschreiben – in der Heilsgeschichte, die in Christus Gestalt angenommen hat.

Im Erlösungswerk liegt die Ermöglichung und Inspirationsquelle für helfendes Denken und Handeln des Christen in der Welt. Wahrheit und Liebe bedingen einander. „Nur in der Wahrheit erstrahlt die Liebe und kann glaubwürdig gelebt werden“; wobei der Papst lehrt, dass in der Wahrheit „die Liebe die persönliche und zugleich öffentliche Dimension des Glaubens an den biblischen Gott widerspiegelt, der zugleich „AGAPE“ und „LOGOS“ ist: Caritas und Wahrheit, Liebe und Wort“ (Nr. 3).

Die Beschreibung der Caritas zeigt erneut das Bestreben des Papstes, der Perspektive auch der Kirchlichen Soziallehre eindeutig theologische Parameter zu geben: „Caritas ist empfangene und geschenkte Liebe. Sie ist ‚Gnade’ (Charis). Ihre Quelle ist die ursprüngliche Liebe des Vaters

zum Sohn im Heiligen Geist. Sie ist Liebe, die vom Sohn her zu uns herabfließt. Sie ist schöpferische Liebe, durch die wir wiedergeboren sind. Sie ist von Christus verwirklichte Liebe (vgl. Joh 13,1); ‚ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist‘ (Röm 5,5). Als Empfänger der Liebe Gottes sind die Menschen eingesetzt, Träger der Nächstenliebe zu sein, und dazu berufen, selbst Werkzeuge der Gnade zu werden, um die Liebe Gottes zu verbreiten und Netze der Nächstenliebe zu knüpfen.“ (Nr. 5).

Die Liebe des Vaters, des Schöpfergottes, und des Sohnes, des Erlösers, uns eingegossen durch den Heiligen Geist, ermöglicht das Gemeinschaftsleben der Menschen auf der Grundlage bestimmter Prinzipien. Die Enzyklika hält für die Entwicklung des Menschen fest, dass „die Liebe im Zentrum steht“ (Nr. 19). Die Weisheit – heißt es weiter –, die fähig ist, den Menschen zu leiten, „muss mit dem ‚Salz‘ der Liebe ‚gewürzt‘ sein“ (Nr. 30). Diese einfachen und selbstverständlich erscheinenden Aussagen enthalten wichtige Implikationen: Losgelöst von der christlichen Erfahrung, verfällt die Soziallehre zu wirklichkeitsferner Ideologie oder gar zum seelenlosen politischen Manifest. Die Soziallehre verpflichtet hingegen den Christen vor allen Anderen, seinen Glauben in der Gesellschaft zu realisieren, ihn zu verleblichen. So heißt es in dem Lehrschreiben: „Die Nächstenliebe offenbart auch in den menschlichen Beziehungen immer die Liebe Gottes; diese verleiht jedem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt einen theologalen und heilbringenden Wert“ (Nr. 6).

Papst Benedikt untersagt es allerdings, den kirchlichen Auftrag trotz seiner Diesseitsbezogenheit um seine transzendenten Ziele zu verkürzen, und er bezieht sich für diesen Ordnungsruf auf die Enzyklika *Populorum progressio* Pauls VI.: „Die Kirche hat keine technischen Lösungen anzubieten und beansprucht keineswegs, sich in die staatlichen Belange einzumischen“ (Nr. 9). Es sei unzutreffend, die Kirche als politische Partei zu verstehen, als Akteur, der selbst politische Mittel einsetzt. Auch dürfe ihre Mission keinesfalls auf eine innerweltliche Pressure group mit gesellschaftsverändernden Belangen reduziert werden. Kardinal Joseph Ratzinger selbst ist ja schon als Präfekt der Glaubenskongregation in der Auseinandersetzung mit bestimmten Formen der Befreiungstheologie diesem möglichen Irrtum entgegengetreten (*Instructio* vom 6.8.1984).

Die Soziallehre der Kirche stellt demnach keinen „dritten Weg“ dar; sie beansprucht kein politisches Programm, dessen Realisierung zu einer perfekten Gesellschaft führt. Wer sie so versteht, läuft paradoxerweise

sogar Gefahr, einem „Gottesstaat“ Vorschub zu leisten, bei dem die gültigen Glaubensprinzipien kurzerhand zu Prinzipien für das menschliche Zusammenleben würden – anzuwenden gleichermaßen auf Gläubige wie Nichtgläubige, wenn nötig unter Einschluss von Gewalt. Angesichts solcher Thesen plädierte schon das *Vaticanum II* für die Religionsfreiheit und für die rechte Autonomie der Schöpfungsordnung.

Statt der Kirche das Selbstverständnis einer politischen Partei nahezu legen, weist ihr Papst Benedikt XVI. als eigentliche Aufgabe die Evangelisierung zu und tritt auch hier in die Fußstapfen seines Vorgängers. Eine ganzheitliche Verkündigung des menschlichen Heils kann das Evangelium nicht ausschließen. Das Wort von Tod und Auferstehung Christi, das den Grundauftrag der Kirche ausmacht, hat seine Relevanz auch für das soziale Leben.

Gaudium et spes, Johannes Paul II. und Benedikt XVI. haben der kirchlichen Soziallehre den Weg in die Postmoderne gewiesen. Sie postulieren eine Korrelation von Vernunft und Glaube.⁷ Ihr Zueinander lässt sich ja bei dem gegenwärtigen Papst bis weit in seine früheren theologischen Untersuchungen zurückverfolgen.⁸

Ein „qualitativer Sprung“

Die vorstehenden kirchlichen Lehrinstanzen versichern, dass ihre Soziallehre nicht unabhängig von Gottes Heilswort zu lesen und zu verkünden ist; sie vollendet sich erst im Licht der Offenbarung, und sie muss auch in diesem Licht interpretiert werden. Gleichzeitig klärt das Offenbarungslicht ihre naturphilosophischen Daten. Es macht für die angestrebten gesellschaftlichen Veränderungen die irdische Entwicklungshoffnung realistischer. Die bewusste Begegnung der Soziallehre mit der biblischen Botschaft erhellt, dass der Mensch nicht länger lediglich als Objekt, sondern als Träger einer besseren Zukunft wahrzunehmen ist; und aller menschlicher Fortschritt kann nur vom menschlicheren Menschen heraufgeführt werden. Der Mensch bedarf aber nicht nur besserer Pläne und größerer Befähigung; er bedarf der Heilung und Heiligung. Die „Ursünde“, deren Folgen wir alle tragen, verführt auch die, die in der Gesellschaft Verantwortung haben und verhindert vielerorts die größere Gerechtigkeit. Deshalb ist die soziale Frage nicht zu lösen, ohne dass sie auf die ethische bezogen wird (Nr. 12). „Ohne rechtschaffene Menschen, ohne Wirtschaftsleute und Politiker, die in ihrem Gewissen den Anruf zum Gemeinwohl nachdrücklich leben, ist die Entwicklung nicht möglich“ (Nr. 71). Oder mit der dem Papst eigenen Einfachheit und Präg-

nanz: „Fern von Gott ist der Mensch unstedt und krank“ (Nr. 76). Inspiriert vom *Vaticanum II* sowie in der Lehre von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. macht die Kirchliche Soziallehre durch das Licht der Offenbarung einen „qualitativen Sprung“.

„*Caritas in veritate*“ – nur „ein schwacher Aufguss des bereits Gesagten“⁹?

Bei Äußerungen des römischen Bischofs überrascht es nicht, dass sie nördlich der Alpen gern für Belehrungen und Kritik zum Anlass genommen werden. So ließen in großen deutsche Zeitungen die üblichen Alleskenner oft kein ein gutes Haar an ihnen. Woher sollten sie auch das Sachwissen haben, den roten Faden des denkerischen Fortschritts wahrzunehmen? Doch Insider haben keinen Zweifel am Rang der Enzyklika, weil sie die lehramtliche Grundlegung über die Beziehung der naturphilosophischen Elemente zur offenbarungsbestimmten Perspektive für die Kirchliche Soziallehre zu einen Abschluss gebracht hat.

Beifall bekam dieser Text hingegen von unerwarteter Seite. Niemand wird der „New York Times“ Servilität oder gar Liebedienerei gegenüber der katholischen Kirche nachsagen. Refrain-ähnliche Attacken gegen den Papst und die katholischen Bischöfe deuten eher auf ihre Animosität und Gegnerschaft. Dennoch steuerte sie zur Enzyklika einen äußerst positiven Kommentar bei. Sie schrieb am 13. Juli 2009 auf der Titelseite: „Für Liberale wie für Konservative ist *Caritas in veritate* eine Einladung und ein Lackmus-Test, über ihre Verbindungen nachzudenken. Warum soll Umweltschutz den Embryonenschutz ausschließen? Warum können sich Republikaner nicht über wirtschaftliche Ungerechtigkeit beklagen und Demokraten auf größere Macht für Orte und Staaten zielen? Meint der Widerstand gegen den Irak-Krieg die Unterstützung eines schrankenlosen Bioethik-Programms? Fordert der freie Markt die Unterstützung der Todesstrafe?“

Diese und viele ähnliche Fragen gehören zu dem gesunden politischen System, das Wähler und Politiker erkunden könnten. Aber bislang findet man sie eher vom Vatikan Benedikts XVI. gestellt als von Barack Obamas Washington.“

Wohl bleibt die klare Theozentrik, mit der Papst Benedikt die Kirchliche Soziallehre anweist, bislang eher unbeachtet, und die Öffnung der päpstlichen Argumentation für die göttliche Offenbarung und ihren Anspruch beschäftigte auch katholische Sozialethiker weniger. Aber Politiker, Gesellschaft und Öffentlichkeit nahmen andererseits auch keineswegs

Anstoß an der Verankerung menschlichen Lebens und kirchlichen Lehrens im Glauben. Die Zeit, dass die Kirche in ihrer Botschaft an die Welt ihr eigentliches und bindendes Fundament verschweigen musste, liegt also offenbar hinter uns.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zum Folgenden: H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*), in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hgg. von P. Hünermann und B. J. Hilberath, hier Band 4, Freiburg 2005, 581 – 886, passim.
- 2 K. Scholtissek hat in einer sehr gründlichen exegetischen Studie „Könnt ihr die Zeichen der Zeit deuten?“ (vgl. Lk 12,56) den biblischen Sinn des Theologumenons erhoben, in: ThGl 85 (1995) 195 – 223. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Jesus in persona das Zeichen Gottes schlechthin ist; er ist die Signatur des heilsgeschichtlichen Kairos, den Gott durch die Auferstehung bestätigt. Die nachösterliche Gemeinde und die Kirche aller Zeiten bleibt auf ihn verwiesen. Andere Topoi zu „Zeichen der Zeit“ zu erklären, ist demnach biblisch ungedeckt.
- 3 Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. III, Freiburg 1968, 313 ff.
- 4 Ebd. 331 f.
- 5 M.-D. Chenu, Die „Soziallehre“ der Kirche, in: Concilium 16 (1980) 715 – 718.
- 6 Siehe etwa O. von Nell-Breuning, Krise der katholischen Soziallehre?, in: StZ 189 (1972) 86 – 98.
- 7 Vgl. hierzu *Caritas in veritate* Nr. 31.
- 8 Scharf durchdenkt er ihre gegenseitige Verwiesenheit, vgl. dazu: Joseph Kardinal Ratzinger, Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1993, 63 ff. Auch in *Deus caritas est* Nr. 28 a spricht er sie wieder ausführlich an. Seiner Auffassung entsprechend besteht zwischen beiden Wahrnehmungsweisen der Wahrheit keineswegs eine Alternative; demzufolge kann die vom Glauben erleuchtete Soziallehre der Kirche nicht auf die Belehrung durch die Naturphilosophie verzichten.
- 9 Süddeutsche Zeitung vom 8.7.2009.

Zur Person des Verfassers:

Paul Josef Kardinal Cordes ist seit 1976 Bischof und war bis Oktober 2010 Präsident des Päpstlichen Rates *Cor unum*.