

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 396

Peter Schallenberg / Arnd Küppers

Zeichen der Zeit

50 Jahre *Pacem in Terris* –
Kontinuität und Wandel
der katholischen Soziallehre

J.P. BACHEM MEDIEN

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

THEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE:

Oktober 2012, Nr. 393: Gerhard Kruip

„Eine einzige kohärente und zugleich stets neue Lehre“.

Der Neuaufbruch der katholischen Soziallehre in *Gaudium et spes*

November 2012, Nr. 394: Ingeborg Gabriel

Erosion der Demokratie? Eine Problemanzeige

Dezember 2012, Nr. 395: Elmar Nass

Das Menschenbild des Christentums. Programm für den Sozialen Humanismus.

VORSCHAU:

Februar 2013, Nr. 397:

Marianne Heimbach-Steins zum Themenbereich „Religionsfreiheit“

März 2013, Nr. 398:

Johannes Frühbauer zum Themenbereich „Wirtschaftsdemokratie“

April 2013, Nr. 399:

Mathias Wirth zum Themenbereich „Psychiatrie und Freiheit“

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

2013

© J.P. Bachem Medien GmbH, Köln

ISBN 978-3-7616-2681-8

Das Erscheinen der Enzyklika *Pacem in Terris* am 11. April 1963 ist nicht das einzige sozialetische Jubiläum des neuen Jahres. 2013 feiert auch die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (KSZ) ihr 50-jähriges Bestehen. Die KSZ wurde am 12. Februar 1963 auf Beschluss der Deutschen Bischofskonferenz und in engem Zusammenwirken mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken gegründet.

Mit der Wahl des Standortes in Mönchengladbach wollte man bewusst an die Tradition des Sozialkatholizismus im Kaiserreich und der Weimarer Republik anknüpfen; hier hatte sich bereits die Zentralstelle des Volksvereins für das katholische Deutschland befunden. Dieser katholische Massenverein mit zeitweise mehr als 800.000 Mitgliedern hatte im Kaiserreich und der Weimarer Republik einen großen Einfluss auf die sozialpolitische Debatte ausgeübt. Zugleich aber wollte man 1963 mit der Gründung der KSZ auch neue Wege beschreiten, um den Herausforderungen in einer veränderten und sich weiter verändernden Welt und Gesellschaft besser gerecht zu werden.

Es war die bewegte und bewegende Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils. Insofern steht die Gründung der KSZ auch im Zusammenhang mit diesem wohl wichtigsten Ereignis der neuesten Kirchengeschichte. Die Frage, was eigentlich die Aufgabe der KSZ ist, wird gerne mit der berühmten Formulierung aus der Pastoralkonstitution des Konzils *Gaudium et Spes* von 1965 beantwortet: „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (*Gaudium et Spes* 4). Diese Rede von den „Zeichen der Zeit“ aber ist älter als die Pastoralkonstitution. Sie findet sich bereits in der Enzyklika *Pacem in Terris* von Papst Johannes XXIII. (Pontifikat 1958 – 1963). Wie kaum ein anderer Text markiert dieses Dokument den damaligen Neuaufbruch der kirchlichen Soziallehre. Der Inhalt und vor allem der Denkansatz dieser Enzyklika sind auch heute noch erhellend, wenn wir nicht nur auf die vergangenen 50 Jahre der KSZ zurückblicken wollen, sondern wenn wir uns auch für die nächsten 50 Jahre inspirieren lassen möchten.

Die Gründung der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle

Nach dem Zweiten Weltkrieg gab es zunächst Bestrebungen, den Volksverein wieder zu begründen. Allerdings setzte sich nach reiflicher Überlegung und Debatte die Einsicht durch, dass eine derart auf den Milieukatholizismus zugeschnittene Vereinsstruktur nicht mehr zeitgemäß war. Andererseits wollte man die Tradition des Volksvereins auch nicht ganz

aufgeben. Und so kam die Idee auf, ein zentrales katholisches Sozialinstitut zu gründen. Dabei stellte sich freilich die Frage nach den spezifischen Aufgaben eines solchen Zentralinstituts.¹

Die ersten zehn Jahre der Bundesrepublik waren eine regelrechte Blütezeit der katholischen Soziallehre. Bischöfe wie der Kölner Kardinal Josef Frings waren überzeugt von der Notwendigkeit, die Position der kirchlichen Soziallehre in den Prozess des politischen und sozialen Neuaufbruchs einzubringen. Zu diesem Zweck wurden in vielen deutschen Diözesen katholische Sozialinstitute gegründet, die die Sozialverbände und andere kirchliche Gruppen bei ihrer politischen Bildungsarbeit unterstützen sollten.

Um schon im Namen einen deutlichen Unterschied zwischen den diözesanen Sozialinstituten und der Mönchengladbacher Einrichtung zu markieren, wählte man für die letztere die Bezeichnung „Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle“. Der Gründungsrektor, P. Gustav Gundlach SJ (1892 – 1963), bis dahin Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, nannte in einem Memorandum für die Bischofskonferenz zwei Hauptaufgabenbereiche der KSZ: „(a) Die im Lichte der katholischen Soziallehre vorzunehmende wissenschaftliche Arbeit zur grundsätzlichen Klärung bei allen auftauchenden Fragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik, die von gesellschaftlicher Wichtigkeit sind. (b) Rechtzeitige Information über die Tragweite solcher Fragen und laufende Unterrichtung über Gang und Ergebnis der angestellten Klärungsarbeit für die leitenden Persönlichkeiten der Bildungsbestrebungen in Diözesen und Verbänden, ebenso für andere Personen, deren Interessierung als wichtig und nützlich zu werten ist.“²

***Pacem in Terris* und der Neuaufbruch der katholischen Soziallehre**

Was aber waren die sozialen Herausforderungen der damaligen Zeit? Und wie sollte die Kirche diesen Herausforderungen in ihrer Soziallehre begegnen? Gundlach, der als enger sozialetischer Berater von Papst Pius XII. (Pontifikat 1939 – 1958) großen Einfluss ausgeübt hatte, tat sich schwer mit der Antwort, die Papst Johannes XXIII. auf diese Fragen gab. Zwar war Gundlach noch mit einer Gruppe anderer beauftragt worden, einen Entwurf für die Enzyklika *Mater et Magistra* zu schreiben, aber der vorgelegte Text wurde von Johannes XXIII. mit einer für ihn typischen Begründung verworfen: „So gelehrt sei er nicht, und deswegen wolle er auch kein so gelehrtes Werk unter seinem Namen in die

Welt hinausgehen lassen.“³ Gundlach aber war enttäuscht und auch besorgt über den neuen Stil der Sozialverkündigung.

Auch andere taten sich schwer. So berichtet Gundlachs Ordensbruder Oswald von Nell-Breuning (1890 – 1991) rückblickend: „Die Päpste von Leo XIII. bis Pius XII. hatten philosophisch, näherhin naturrechtlich argumentiert und diese Argumentation theologisch untermauert; Johannes XXIII. beginnt stattdessen empirisch-soziologisch zu argumentieren und theologisch zu motivieren. Für denjenigen, der seinen Denkstil an den Enzykliken von Leo XIII. bis zu Pius XII. und dessen Ansprachen, Rundfunkbotschaften und Lehrschreiben gebildet hatte, war es nicht leicht, sich den neuen Denkstil anzueignen. Auch mir ist das nicht so gleich gelungen; infolgedessen vermochte ich der neuen Enzyklika zunächst nicht gerecht zu werden; was ich in ihr suchte, fand ich nicht, und so konnte die begeisterte Aufnahme, die sie nicht nur bei kirchentreuen Katholiken, sondern auch in weiten nicht-katholischen, ja nicht-christlichen Kreisen fand, mich nur befremden. Aber dieser Beifall war offenbar wohlbegründet [...]. Nach einiger Zeit ist es dann auch mir gelungen, mich von ihren Vorzügen zu überzeugen.“⁴ Gundlach selbst konnte diesen Lernprozess Nell-Breunings in seinem Leben nicht mehr vollziehen. Schon wenige Monate nach seinem Amtsantritt als Direktor der KSZ starb er.

Papst Pius XII. hatte keine eigene Sozialenzyklika geschrieben. Seiner Ansicht nach hatten seine Vorgänger Leo XIII. 1891 in der Enzyklika *Rerum Novarum* und Pius XI. 1931 in *Quadragesimo Anno* auf dem Gebiet der Soziallehre alles gesagt, was nach dem seinerzeitigen Stand der Dinge und der Erkenntnis habe gesagt werden können.⁵ Papst Johannes XXIII. veröffentlichte hingegen kurz hintereinander gleich zwei Sozialenzykliken: *Mater et Magistra* 1961 und *Pacem in Terris* 1963. Zwischen den beiden Erscheinungsdaten liegt die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962.

Dass die Kirche als ganze und auch ihre Soziallehre in Bewegung geraten waren, merkt man den beiden Enzykliken deutlich an. Das zeigen auch markante Unterschiede zwischen beiden Dokumenten, die bereits dem oberflächlichen Betrachter ins Auge springen. Während *Mater et Magistra* noch ausschließlich an den Klerus und die „Christgläubigen des katholischen Erdkreises“ adressiert ist, wendet sich Papst Johannes XXIII. in *Pacem in Terris* ausdrücklich auch an „alle Menschen guten Willens“. Dem entspricht ein deutlicher Unterschied in der Formulierung des jeweiligen programmatischen ersten Satzes. In *Mater et Magistra* lautete der noch: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die

katholische Kirche.“ In *Pacem in Terris* heißt es: „Der Friede auf Erden, nach dem alle Menschen zu allen Zeiten sehnlichst verlangten, kann nur dann begründet und gesichert werden, wenn die von Gott gesetzte Ordnung gewissenhaft beachtet wird.“

Moderne Freiheitsrechte und göttliche Ordnung

Zu dieser von Gott gesetzten Ordnung zählt Johannes XXIII. auch die Menschenrechte, denen er den ersten Teil seiner Enzyklika widmet. Auch das ist bemerkenswert, hatte die Kirche doch lange Zeit Bedenken gegen die Menschenrechte im Sinne der modernen Freiheitsrechte erhoben. Selbst Papst Leo XIII., der in seiner Sozialenzyklika *Rerum Novarum* von 1891 Arbeiterrechte im Sinne des sehr fortschrittlichen Gedankens sozialer Menschenrechte einforderte, sprach noch 1885 in der Enzyklika *Immortale Dei* mit Blick auf die modernen Freiheitsrechte von „zügellosten Freiheitslehren“.⁶

Diese Ablehnung der Idee von absoluten, unrelativierbaren Freiheitsrechten war auf vorneuzeitliche Residuen in der katholischen Staatsphilosophie des 19. Jahrhunderts zurückzuführen. Deren tieferer Grund aber lag keineswegs nur in einer starrsinnigen Rückwärtsgewandtheit der Kirche, sondern auch in genuin theologischen Überlegungen.

Das christliche Menschenbild könnte man in Anlehnung an den Münchener Kabarettisten Karl Valentin zugespitzt so auf den Punkt bringen: „Der Mensch an sich ist gut, aber er wird immer seltener!“ Genau das ist mit der alttestamentlichen Rede vom sagenhaften Garten Eden und der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit des Menschen sowie der Geschichte vom Sündenfall gemeint: Der Kern des Menschen, sein ursprüngliches Wesen also, ist als Ideal gedacht; es ist gut infolge der Teilhabe an Gottes vollkommener Gutheit und damit vom Wesen her auf das Gute und auf Gott hin ausgerichtet. Diese Idealität des Menschen ist in seiner Realität aber nicht unbedingt immer wiederzuerkennen. Denn diese Realität ist gebeizt durch die Apostasie von der Idealität, durch deren Pervertierung und Inversion, die sich im Sündenfall ereignet. Der real existierende Mensch erlebt sich daher immer auch als „Mängelwesen“, als durch Ängste, Schwachheiten und dunkle Neigungen in seiner Freiheit zum Guten und zum vollkommenen Glück eingeschränkt.

Mit anderen Worten: Die Schöpfung Gottes als innerste Wesensnatur des Menschen ist eingeschränkt durch die nach dem Sündenfall ebenso zur faktischen Natur des Menschen gehörende Fähigkeit zur Verfehlung und zum Bösen. Daher muss diese wesenhafte, aber gebrochene Freiheit

zum Guten und zum Besten gefördert werden. Darauf zielt der ursprüngliche christliche Begriff von Bildung: Aus-Bildung des ursprünglichen Gottesebenbildes durch entschiedene Gewissens- und Herzensbildung, damit das Bild des Guten konkrete Gestalt im Denken und Handeln gewinnt.

Im Hinblick auf die moderne Idee der Menschenrechte im Sinne von Freiheitsrechten liegt nun das theologische Konfliktpotential darin, dass nach der traditionellen christlichen Sozialphilosophie solche Bildung nicht nur eine Aufgabe von Personen ist, sondern ebenso von Institutionen, vor allem des Staates. Der mit einer in dieser Weise ambivalenten Natur ausgestattete Mensch muss auf Erden in eine soziale Ordnung eingebunden sein, die ihn von Irrungen und Wirrungen abhält und auf dem rechten Lebensweg hält, damit er am Ende zu dem eigentlichen Ziel seines irdischen Daseins gelangt, der ewigen Seligkeit bei Gott. Zentraler Fluchtpunkt vormoderner christlicher Sozialphilosophie ist vor diesem Hintergrund das Gemeinwohl und nicht etwa das autonome Individuum mit seinen Rechten.

An diesem Paradigma orientierte sich anfangs auch die sich im 19. Jahrhundert herausbildende neuscholastische Soziallehre. Um den für die menschenrechtliche Philosophie so zentralen Begriff der „Person“ machten Soziallehre und Moralthologie stattdessen einen weiten Bogen. Das gilt selbst für Theologen, die in gewisser Weise als Wegbereiter der personalen theologischen Ethik betrachtet werden können wie etwa John Henry Newman (1801 – 1890). Und auch wenn bereits in der Enzyklika *Rerum Novarum* von 1891 an verschiedenen Stellen unter Berufung auf das christliche Menschenbild die Menschenwürde als zentrale sozialetische Kategorie und Argumentationsfigur auftaucht⁷, so wird die um den abstrakten Gemeinwohlbegriff kreisende Systematik doch noch 1931 in der Enzyklika *Quadragesimo Anno* fortgeführt. Gundlachs Nachfolger als Direktor der KSZ, P. Anton Rauscher SJ, stellte mit Blick auf die Sozialenzyklika Pius XI. resümierend fest: „Anstelle der Begriffe ‚Person‘ und ‚Würde‘ steht die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung im Mittelpunkt. [...] Auch in der zeitgenössischen katholischen Sozialwissenschaft werden vorrangig Fragen nach dem Verhältnis von Einzelmensch und Gemeinschaft, von Einzelwohl und Gemeinwohl, von Individual- und Sozialnatur der Arbeit beziehungsweise des Privateigentums behandelt.“⁸

Die Herausforderung des Nationalsozialismus

Als Zeichen der Zeit war es dann die geistige Auseinandersetzung mit der menschenverachtenden Ideologie des Nationalsozialismus, die zu einem Paradigmenwechsel geführt hat. Hier wurden die Unzulänglichkeiten der herkömmlichen Systematik offenkundig, die keinen unmittelbaren theoretischen Zugriff auf die Idee der Menschenrechte erlaubte. „Da die Grundrechte nicht als überpositive Normen, sondern als integrale Bestandteile der Gemeinwohlordnung verstanden wurden und als solche zur Disposition der rechtmäßigen Autorität standen, konnten sie von Seiten der christlichen Staatsethik nicht als unverzichtbare Rechtsnormen gegen die Diktatur Hitlers geltend gemacht werden.“⁹

Dieses Dilemma ist in einigen kirchlichen Verlautbarungen der damaligen Zeit mit Händen zu greifen. Noch in der Enzyklika *Mit brennender Sorge* (1937), in der Papst Pius XI. Stellung gegen Nationalsozialismus und Rassismus bezieht, begegnet eine Gemeinwohldefinition, deren Abstraktheit in irritierender Spannung zu den konkreten, dramatischen Fragen steht, um die es in dem Text geht. Es heißt dort, dass „das wahre Gemeinwohl letztlich bestimmt und erkannt wird aus der Natur des Menschen mit ihrem harmonischen Ausgleich zwischen persönlichem Recht und sozialer Bindung, sowie aus dem durch die gleiche Menschennatur bestimmten Zweck der Gemeinschaft“.¹⁰

Papst Pius XII. war es dann, der gerade in seinen sozialen Ansprachen und Verlautbarungen den modernen Personbegriff aufgegriffen und damit letztlich auch die Grundlage der neuzeitlichen Menschenrechtsidee rezipiert hat. So heißt es in seiner Rundfunkbotschaft zum Weihnachtsfest 1942: „Wer will, daß der Stern des Friedens über dem menschlichen Zusammenleben aufgehe und leuchte, der helfe zu seinem Teil mit an der Wiedereinsetzung der menschlichen Persönlichkeit in die ihr durch Gottes Schöpferwillen von Anbeginn verliehene Würde; [...] der trete ein für die Heilighaltung und Verwirklichung folgender grundlegender Persönlichkeitsrechte: das Recht auf Erhaltung und Entwicklung des körperlichen, geistigen und sittlichen Lebens“; es folgen eine Reihe weiterer Persönlichkeitsrechte, zu denen der Papst auch soziale Rechte wie das „Recht zu arbeiten“ und „das Recht zu einer Nutzung an den materiellen Gütern“ zählt.¹¹

Pacem in Terris – die kirchliche Deklaration der Menschenrechte

Angelo Roncalli, der spätere Papst Johannes XXIII., nahm bereits als päpstlicher Nuntius in Paris an den Beratungen der französischen Dele-

gation teil, die zu den Vereinten Nationen nach New York entsandt wurde, um die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte mit vorzubereiten. Der Leiter der Delegation, der französische Jurist René Cassin, der maßgeblichen Anteil an der Begründung der Menschenrechte im Rekurs auf die Menschenwürde hatte, sprach rückblickend von diskreten Anregungen des späteren Papstes.¹²

Nicht mehr diskret und zurückhaltend, sondern offensiv und unmissverständlich vertritt Papst Johannes XXIII. die Menschenrechtsidee dann in *Pacem in Terris*. Gleich zu Beginn des Hauptteils der Enzyklika heißt es: „Jedem menschlichen Zusammenleben, das gut geordnet und fruchtbar sein soll, muss das Prinzip zugrunde liegen, dass jeder Mensch seinem Wesen nach Person ist. Er hat eine Natur, die mit Vernunft und Willensfreiheit ausgestattet ist; er hat daher aus sich Rechte und Pflichten, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner Natur hervorgehen. Weil sie allgemein gültig und unverletzlich sind, können sie auch in keiner Weise veräußert werden“ (*Pacem in Terris* 9).

Die Rechte, die der Papst dann aufzählt, finden sich zum großen Teil in ähnlicher Weise in der UN-Menschenrechtsdeklaration von 1948. Eine entsprechende Exegese und ein genauerer Vergleich können an dieser Stelle nicht durchgeführt werden. Zwei Beobachtungen aber sind hervorzuheben. Erstens: Johannes XXIII. rekurriert explizit auf das Naturrechtsparadigma, nimmt aber eine signifikante Modifizierung vor, indem er dieses Paradigma mit dem Personbegriff verbindet und so in entscheidender Weise reformuliert; es kommt sozusagen zu einer Personalisierung des Naturrechts. Zweitens: Am Ende des Menschenrechtskapitels, wie am Ende aller Hauptteile seiner Enzyklika, kommt der Papst auf die „Zeichen der Zeit“ zu sprechen. Diese Zeichen der Zeit haben eine heuristische Funktion in dem durch *Pacem in Terris* repräsentierten Verständnis von Soziallehre. An dieser Stelle nennt Johannes XXIII. drei dieser Zeichen: den Aufstieg der Arbeiterschaft vom ausgebeuteten Proletariat zur Erwerbsbürgerschaft, die wachsende Partizipation der Frauen am öffentlichen Leben und den in der Entkolonialisierung sich artikulierenden Wunsch der Völker nach Selbstbestimmung.

Ein neues Paradigma katholischer Soziallehre

Durch diese Modifikationen befreit Papst Johannes XXIII. die Soziallehre aus der Aporie, in die sie mit den Jahren durch eine gewisse Erstarrung des neuscholastischen Paradigmas geraten war und die der junge Theologieprofessor Joseph Ratzinger 1964 als „die eigentliche Schwä-

che der bisherigen katholischen Soziallehre“ identifiziert hatte: „Sie hat sich diesem Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht, die es so nicht geben kann.“¹³

In der durch *Pacem in Terris* begründeten, auf die Zeichen der Zeit und einen Dialog mit der Welt angelegten personalistischen Soziallehre „geht es jetzt nicht mehr ausschließlich um einen metaphysischen und ontologischen Naturbegriff, der gleichgesetzt mit dem idealen und sein-sollenden Wesen des Menschen und der irdischen Wirklichkeiten zum Maßstab des sittlichen Handelns des Menschen genommen wurde.“ Vielmehr artikuliert sich hier eine „neu akzentuierte Wertschätzung der konkreten geschichtlichen Person und der Welt in ihrer Phänomenalität“. ¹⁴ Zur weiteren Entfaltung kommt diese durch *Pacem in Terris* zum Ausdruck gebrachte Haltung der Kirche zur Welt im Zweiten Vatikanischen Konzil, insbesondere in dessen Pastoralkonstitution *Gaudium in Spes*.¹⁵

Zugleich mit der Personalisierung findet seit dem Konzil auch eine (Re-)Theologisierung der Soziallehre statt. In dem gleichen Maße, wie abstrakte Überlegungen zu der sich in sozialer Gemeinschaft verwirklichenden Wesensnatur des Menschen in den Hintergrund treten, treten das christliche Menschenbild und die theologische Anthropologie in den Vordergrund. Die christologisch-anthropologische Spitzenaussage in *Gaudium et Spes*, dass „sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft“ aufklärt (*Gaudium et Spes* 22), hat dann vor allem Papst Johannes Paul II. entfaltet, zunächst und gleichsam programmatisch in seiner Antrittsenzyklika *Redemptor Hominis* (1979) und eben nicht zuletzt in seiner Sozialverkündigung. „So können wir“, stellte Otfried Höffe deshalb bereits 1983 fest, „von ‚*Rerum novarum*‘ über ‚*Gaudium et spes*‘ bis heute in der Soziallehre einen Fortschritt an ‚Christlichkeit‘ und gleichzeitig ein Zurücktreten des Naturrechtsdenkens im engeren Sinne beobachten.“¹⁶

Insofern Papst Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika *Caritas in Veritate* (2009) die Liebe zum zentralen Prinzip der Soziallehre erklärt, schreibt er diese Entwicklungslinie fort. Wenn er die in Christus offenbar gewordene Liebe Gottes, die den Menschen zur Nächstenliebe drängt, zu dem entscheidenden Ausgangs- und Fluchtpunkt der Soziallehre erklärt, dann buchstabiert er letztlich einen Gedanken aus, der sich schon in *Pacem in Terris* und *Gaudium et Spes* findet und der bereits der Basso Continuo der Sozialverkündigung seines Vorgängers war.

Katholische Soziallehre und Naturrechtsphilosophie(n)

Trotz dieser christologischen Grundierung der Soziallehre hat mancher Beobachter mit Blick auf *Caritas in Veritate* und auch die Rede des Papstes vor dem Deutschen Bundestag am 22. September 2011 gegewöhnt, Benedikt XVI. verfolge das Ziel einer Wiederaufwertung des Naturrechts. Aber was soll das heißen? Das Naturrecht ist eine der großen Denkfiguren der christlich-abendländischen Philosophiegeschichte von Platon, Aristoteles und der Stoa bis heute. Die Tradition des naturrechtlichen Denkens ist in sich vielfältig, und diese Vielfalt bildet sich auch ab in der Rezeption des Naturrechtsdenkens durch die katholische Theologie und Soziallehre. Katholisches Naturrechtsdenken ist keineswegs automatisch neuscholastisches Naturrechtsdenken. Und selbst Neuscholastik ist nicht gleich Neuscholastik. Die Erstarrung mancher neuscholastischer Entwürfe in einem abstrakten und ungeschichtlichen Prinzipien deduktionismus hat bereits bei Vertretern der späten Neuscholastik wie Joseph Mausbauch (1861 – 1931) und Gustav Ermecke (1907 – 1987) zu einer (Re-)Theologisierung des Naturrechts geführt.¹⁷

Und es kann nicht verwundern, dass diese Autoren bei ihrer Suche nach einem Ausweg aus der Erstarrung auf den großen geschichtstheologischen Entwurf des Kirchenvaters Augustinus zurückgegriffen haben. Denn die durch *Pacem in Terris* vollzogene Wiederentdeckung und Akzentuierung des Geschichtlichen, des Individuellen und des Konkreten findet sich bereits in Augustinus' *De Civitate Dei*, verfasst als Reaktion auf die Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten im Jahr 410. Bereits hier findet sich ein mystischer und sittlicher Individualismus, der von Anfang an auch die sich langsam entfaltende christliche Sittenlehre und Ethik prägte. Es ist eine Innerlichkeit, die sich in der Gestaltung der äußeren Ordnung fortsetzt und eine solche äußere Ordnung beherrschen und gottförmig machen möchte. Diese Innerlichkeit ist im Gewissen durch die Schöpfung angelegt, durch die Erbsünde geschwächt und durch das Erlösungswerk Christi sowie wirksam in den Sakramenten wiederhergestellt.

Gottesstaat und irdischer Staat

In seiner Schrift *De Civitate Dei* zeichnet Augustinus das Bild von zwei Staaten beziehungsweise zwei Bürgerschaften, oder besser: von zwei Zivilisationen beziehungsweise zwei Kulturen, die er einander kontrastierend gegenüberstellt: auf der einen Seite die *civitas Dei*, der Gottesstaat, auf der anderen Seite die *civitas terrena*, der Erdenstaat.

Der irdische Staat ist für Augustinus ein durch die Ursünde von Adam und Eva und endgültig ein durch den Brudermord Kains an Abel notwendig gewordenes Übel.¹⁸ Dass der Mensch den anderen Menschen, dass der Bruder den Bruder umbringt, manifestiert die Macht des Bösen und bedarf der Eindämmung durch die künstliche Zivilisation des Erdenstaates. Dessen vordringliche Aufgabe ist es also, die einigermaßen friedliche Koexistenz der Menschen sicherzustellen.

Demgegenüber bildet die durch die Taufe und die übrigen Sakramente gebildete Bürgerschaft Gottes das pilgernde Gottesvolk, das sich im Erdenstaat befindet und dennoch darüber hinaus lebt, nämlich im Angesicht und in der Gegenwart Gottes. Augustinus stellt sich also die beiden Bürgerschaften durchaus als vermischt vor. Die letzte Antwort auf die Frage, wer zu welcher *civitas* gehört, bleibt allerdings bis zum Tag des Jüngsten Gerichtes und der Vollendung der Welt verborgen. Augustinus denkt mehr eschatologisch als politisch. Die *civitas Dei* ist eine Zeit und Raum übergreifende Gemeinschaft der Lebenden und der Toten.

Insofern ist die Bürgerschaft Gottes auch nicht einfach identisch mit der sichtbaren und geschichtlich fassbaren Kirche. Vielmehr entscheidet sich die Frage der Zugehörigkeit zu einer der beiden Bürgerschaften im *forum internum*, also in der unsterblichen Seele der jeweiligen Person, die zwischen den von Augustinus markierten gegensätzlichen Haltungen des *uti*, dem rein egoistischen Nützlichkeitsdenken, und dem *frui*, dem Geben und Empfangen selbstloser Liebe, wählen kann. Gerade in dieser Wahl einer moralischen oder unmoralischen Haltung wird die Beziehung zu Gott deutlich. Und aus dieser unterschiedlichen moralischen Haltung entstehen dann die beiden verschiedenen Arten von Kultur oder Zivilisation, die Augustinus unterscheidet.

Aus diesem eschatologischen Denken des Augustinus, das als Geschichtstheologie auch das politische und ethische Denken bis in die Moderne prägt und nicht selten in eine rein innerweltliche Erlösungsutopie führte, folgt ein lineares Geschichtsbild, das deutlich dem in vielen außereuropäischen Kulturen vorherrschenden zyklischen Bild von Geschichte und Zeit widerspricht. Denn den Kern dieser Geschichtstheologie bildet die Idee eines Fortschrittes der Seele, deren Heilung von der Verwundung der Ursünde und nachfolgend der Erbsünde gerade in Zeit und Geschichte sich abspielt. Das Ziel der Geschichte ist die Heilung der Seele.

Zeichen der Zeit heute

Schon Augustinus also hat in seinem Werk *De Civitate Dei* nichts anderes versucht, als die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu deuten. Was aber sind heute diese Zeichen der Zeit, denen sich kirchliche Soziallehre und theologische Sozialethik stellen müssen? Zum Abschluss unserer Überlegungen möchten wir kurz drei Bereiche in den Blick nehmen, denen sich die KSZ in ihrer Arbeit der letzten Jahre im besonderen Maße gewidmet hat und die uns auch im neuen Jahr beschäftigen werden.

1) Finanzmarktkrise und europäische Krise

Ein altehrwürdiger Grundsatz der katholischen Soziallehre lautet: „Arbeit vor Kapital“. Dieses Prinzip aber wird heutzutage von einer Ideologie des Finanzmarktkapitalismus unterlaufen, nach der mit Finanzspekulationen mehr Reichtum geschaffen werden kann als mit produktiver Arbeit. Die internationale Finanzmarktkrise hat gezeigt, wie gefährlich diese Ideologie ist, und wie wichtig es ist, den Finanzmarkt durch einen zeitgemäßen Ordnungsrahmen wieder in den Dienst der Realwirtschaft und des Gemeinwohls zu stellen.

Deutschland aber hat die Krise auch deswegen vergleichsweise glimpflich überstanden, weil in seiner Industrie, seinem gesunden Mittelstand und Handwerk nach wie vor produktive Arbeit geleistet wird. Das zeigt, dass nicht nur moralische, sondern auch pragmatische Gründe dafür sprechen, auch in Zukunft an dem Grundsatz „Arbeit vor Kapital“ festzuhalten.

Auch in anderer Hinsicht können die Finanzmarktkrise, aber ebenso die europäische Staatsschuldenkrise analytisch auf einen systematischen Verstoß gegen jene Regeln zurückgeführt werden, die wir in Deutschland einmal als Grundprinzipien der Sozialen Marktwirtschaft hochgehalten haben.¹⁹ Nötig ist deshalb eine breite ordnungspolitische und ordnungsethische Diskussion und Bewusstseinsbildung. Daran möchte die KSZ mitwirken, nicht nur in Deutschland, sondern auch darüber hinaus. Deswegen legen wir einen besonderen Wert auf die Zusammenarbeit insbesondere mit der Kommission der Bischofskonferenzen in der Europäischen Gemeinschaft (COMECE), aber auch mit anderen internationalen Kooperationspartnern.

2) Schöpfungsverantwortung

Nicht nur in ökonomischer Hinsicht sind die Schicksale der Völker und Nationen heute enger verknüpft denn je. Die Ausbeutung der Erde und die ökologischen Belastungen haben ein solches Ausmaß erreicht, dass letztlich die natürlichen Lebensgrundlagen der Menschheit auf dem Spiel stehen. Das betrifft insbesondere den Klimawandel, auf den die internationale Gemeinschaft immer noch keine befriedigende Antwort gefunden hat.

Wir Christen glauben an die Schöpfung und an die Verantwortung des Menschen für diese Schöpfung. Deswegen ist nicht nur die Rückbesinnung auf die alten Grundsätze der Sozialen Marktwirtschaft, sondern auch ein Nachdenken über neue Prinzipien einer Ökologisch-Sozialen Marktwirtschaft erforderlich.

Aber Schöpfungsverantwortung im christlichen Sinne reicht weiter. Dabei gilt es, nicht nur die Erde als das „große Ganze“ im Blick zu haben, sondern auch das Kleine und Individuelle. Die Möglichkeiten heutiger Medizin und Biotechnik stellen uns vor Fragen, die das einzelne Leben betreffen, aber letztlich auch unser grundsätzliches Verhältnis zum menschlichen Leben und zum Leben überhaupt berühren. Sich diesen Fragen der Schöpfungsverantwortung in allen ihren Dimensionen zu stellen, ist für ein kirchliches Sozialinstitut eine Aufgabe von besonderer Wichtigkeit und Dringlichkeit.

3) Weltweite Gerechtigkeit und Frieden

Das zweite große Thema der Enzyklika *Pacem in Terris* neben den Menschenrechten ist der Friede. Papst Johannes XXIII. hatte die Enzyklika unter dem Eindruck der Kubakrise geschrieben, die die Welt an den Rand des Atomkriegs gebracht hatte und in deren Verlauf er sich mit einem dramatischen Friedensappell an den US-Präsidenten John F. Kennedy und den sowjetischen Staatschef Nikita Chruschtschow gewandt hatte. In seiner Enzyklika forderte der Papst im Namen von „Gerechtigkeit, gesunde[r] Vernunft und Rücksicht auf die Menschenwürde dringend, daß der allgemeine Rüstungswettlauf aufhört“ (*Pacem in Terris* 60).

Mehr noch als zu Zeiten des Ost-West-Konfliktes ist uns in der heutigen Welt der wirtschaftlichen Globalisierung und der multipolaren Machtkonstellation der enge Zusammenhang von Frieden und Gerechtigkeit bewusst. Die katholische Soziallehre hat vor dem Hintergrund des christlichen Schöpfungsglaubens dabei immer betont, dass Gott die Güter dieser Erde dazu bestimmt hat, dem Wohl aller Menschen zu dienen.

Auch das Streben nach einer internationalen Ordnung der Gerechtigkeit und des Friedens ist deshalb ein Teil christlicher Schöpfungsverantwortung und eine Frage, der die KSZ in den letzten Jahren eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat und weiterhin schenken wird.

Diese drei Punkte markieren keineswegs die einzigen Herausforderungen, vor denen die Welt heute steht. Es sind Arbeitsschwerpunkte der KSZ. Sie zeigen, um noch einmal die Unterscheidung des Kirchenvaters Augustinus zu bemühen, dass die Kirche nicht nur den Gottesstaat, sondern auch den irdischen Staat mit seinen Strukturen und Institutionen im Blick hat. In diesem Sinne wirkt die KSZ seit 50 Jahren mit an der Umsetzung des programmatischen ersten Satzes der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi“ (*Gaudium et Spes* 1).

Anmerkungen

- 1 Siehe hierzu Norbert Trippen, Joseph Kardinal Höffner (1906 – 1987), Bd. 1. Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Bd. 115), Paderborn u. a. 2009, 201 – 217.
- 2 Ebd., 213.
- 3 Oswald von Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, 2. Aufl., Wien 1978, 75.
- 4 Ebd., 74.
- 5 Vgl. ebd., 69.
- 6 Siehe *Rerum Novarum* 29 und *Immortale Dei* 23.
- 7 Siehe *Rerum Novarum* 5, 16, 20, 21, 29, 32 u. 33.
- 8 Anton Rauscher, Das christliche Menschenbild, in: Ders. u. a. (Hrsg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, 3 – 23, hier: 20.
- 9 Rudolf Uertz, Zur Entwicklung des katholischen Staatsdenkens, in: Anton Rauscher u. a. (Hrsg.), Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin 2008, 775 – 786, hier: 779.
- 10 Mit brennender Sorge 35.
- 11 Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., hrsg. v. Arthur Fridolin Utz u. Joseph-Fulko Groner, 2. Aufl., Freiburg/Schweiz 1954, Rn. 252.
- 12 Vgl. Reinhard Marx, Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen, unter Mitarbeit von Arnd Küppers, München 2008, 39.
- 13 Joseph Ratzinger, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: Klaus v. Bismarck/Wal-

-
- ter Dirks (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart u. a. 1964, 24 – 30, hier 29.
- 14 Ursula Nothelle-Wildfeuer, *Die theologische Dimension der Christlichen Gesellschaftslehre. Ein theologiegeschichtlicher Durchgang in systematischer Absicht*, in: Anton Rauscher (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche*, Donauwörth 1992, 27 – 58, 38.
 - 15 Siehe dazu Gerhard Kruij, „Eine einzige kohärente und zugleich stets neue Lehre“. *Der Neuaufbruch der katholischen Soziallehre in Gaudium et Spes* (Kirche und Gesellschaft, Heft 393), Köln 2012.
 - 16 Otfried Höffe, *Erkenntnistheoretische Überlegungen zur kirchlichen Soziallehre*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, 24 (1983), 9 – 28, hier: 18.
 - 17 Siehe dazu Peter Schallenberg, *Naturrecht und Sozialtheologie. Die Entwicklung des theonomen Naturrechts der späten Neuscholastik im deutschen Sprachraum (1900 – 1960)*, Münster 1993.
 - 18 Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei* XV 1 – 8.
 - 19 Siehe dazu Walter Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, 7. Aufl., Tübingen 2004, 254 ff.

Zur Person der Verfasser

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

Dr. Arnd Küppers ist Wissenschaftlicher Referent und Stellvertretender Direktor der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle.