

Kirche und Gesellschaft

Herausgegeben von der
Katholischen Sozialwissenschaftlichen
Zentralstelle Mönchengladbach

Nr. 43

Christliche Ethik zwischen Anpassung und Widerstand

– Möglichkeiten und Grenzen
des Aggiornamento –

von Wilhelm Weber

Verlag J. P. Bachem

Die Reihe „Kirche und Gesellschaft“ behandelt jeweils aktuelle Fragen aus folgenden Gebieten:

- Kirche in der Gesellschaft
- Staat und Demokratie
- Gesellschaft
- Wirtschaft
- Erziehung und Bildung
- Internationale Beziehungen / Dritte Welt

Die Numerierung der Reihe erfolgt fortlaufend.

Die Hefte eignen sich als Material für Schul- und Bildungszwecke.

Bestellungen sind zu richten an die
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Viktoriastraße 76
4050 Mönchengladbach 1

Redaktion:
Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle
Mönchengladbach

Ende der zwanziger Jahre schrieb Günther Dehn, evangelischer Pfarrer und Mitglied der Bruderschaft sozialistischer Theologen, in einem Aufsatz unter dem Titel „Kirche und Proletariat“: „Die Not der Kirche ist im Letzten immer Verkündigungsnot Wenn Kirche und Arbeiterschaft nicht den Weg zueinander gefunden haben, so kann es nur, was die Kirche betrifft, daran liegen, daß sie das ihr aufgetragene Wort nicht recht gesagt hat“¹⁾. Unabhängig vom konkreten „Sitz im Leben“ dieser Aussage – Krisenmentalität eines Großteils der evangelischen deutschen Pfarrerschaft nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs; Massenexodus evangelischer Arbeiter aus ihrer Kirche –, ist damit doch wohl ein zeitlos gültiges, den Wesenskern kirchlichen Lebens und kirchlicher Aktivität treffendes Stichwort gefallen: „Die Not der Kirche ist im Letzten immer Verkündigungsnot!“ Diese Verkündigungsnot zeigt sich zunehmend nirgendwo deutlicher als in den Versuchen der Vermittlung von Glaube (als *fides quae*) und jenen Bezirken menschlichen Lebens, die sich im Prozeß der zunehmenden Differenzierung der neuzeitlichen Welt und Gesellschaft als die besonders „modernen“, die „fortschrittlichen“, die „dynamischen“ Bezirke herausgebildet haben, als da sind: moderne Industriegesellschaft, Arbeits- und Berufswelt, Massenkommunikation, Politik, insbesondere Gesellschaftspolitik, um nur die wichtigeren zu nennen.

Gibt es hilfreiche theologische Hinweise, wie der Glaube verantwortlich mit den Imperativen sozialen Handelns vermittelt werden kann?

Die Verkündigungsnot der Kirche resultiert zu einem erheblichen Teil aus den kognitiven und praktischen Schwierigkeiten einer verantwortlichen Vermittlung von Glaube und sozialem Handeln. Wie der Christ in der Polis, in der Gesellschaft zu wirken hat, darüber sagt uns die Botschaft Jesu nur wenig Konkretes.

Zwei Hinweise für einen solchen Vermittlungsprozeß sind uns aus den letzten Jahren zuhänden. Der **eine** drängt auf eine möglichst umfassende Einbeziehung der sog. Humanwissenschaften in die Theologie, insbesondere in die Pastoral und in die Ethik. Das ist sicher ein ernsthaft nicht mehr zu bestreitendes Desiderat. Aber man darf sich nicht täuschen. Denn damit ist das Vermittlungsproblem, weit davon entfernt, gelöst zu sein, erst eigentlich ganz spitz gestellt. Denn das Vermittlungsproblem ergibt sich ja gerade aus der Konfrontation des Glaubens mit den Fakten, die uns die Human- und Sozialwissenschaften zur Kenntnis bringen. – Daher hilft auch der **zweite** Hinweis nicht viel weiter, den Joseph Ratzinger, noch zu Konzilszeiten sich einmal zur christlichen Soziallehre äußernd, dem Sinne nach in die Worte kleidete, es komme darauf an, den Scheinwerfer des Evangeliums auf die Tatsachen zu richten. Dies sei die spezifische Aufgabe der christlichen Soziallehre, die, so Ratzinger, qua **Soziallehre** dadurch definiert sei, „daß sie von den Tatsachen her gedacht ist“, qua **christliche Soziallehre** dagegen dadurch, daß „sie den Maßstab des Evangeliums auf die Tatsachen bezieht“²⁾.

Viele soziale Probleme sind nicht einfach da, sondern entstehen erst durch Definition.

Soziale Tatsachen sind aber weniger „Tatsachen“ als vielmehr Probleme. Soziale Probleme sind nicht einfach „da“, wie ein Baum oder ein Stein „da“ ist. Soziale Probleme entstehen in sehr vielen Fällen, und heute in zunehmender Zahl, durch **Definition**. Etwas salopp ausgedrückt, könnte man sogar sagen: Wir definieren uns immer mehr soziale Probleme an den Hals. Ein einfaches Beispiel: Eine bestimmte Einkommens- und/oder Vermögensverteilung ist – rein statistisch gesehen – für zwei unabhängige Beobachter unzweifelbar ein und dieselbe Tatsache, nachzulesen im Statistischen Jahrbuch. Aber – und nun wird diese selbe Tatsache erst sozial relevant – für den einen der beiden Beobachter – sagen wir: einen Sozialisten – ist diese statistisch verifizierbare ungleiche Einkommensverteilung ein soziales Problem (und erst damit eine „soziale Tatsache“), für den anderen – sagen wir: einen Nachfahren des frühliberalen Besitzbürgertums – ist dieselbe statistisch ungleiche Verteilung kein soziales Problem (und damit keine „soziale Tatsache“).

Fazit: Erst durch Definition werden zahlreiche objektivierbare Fakten in der Gesellschaft zu sozialen Problemen. Dies entspricht auch der Auffassung des französischen Soziologen Emile Durkheim, wonach „faits sociaux“, also soziale Tatsachen, selbst nur wieder durch Soziales erklärbar sind. Als solche sind sie zwar äußerst real, aber eben doch Tatsachen sui generis.

Erst als Jean-Jacques Rousseau im 1. Kapitel seines „Du contrat social“ deklretorisch definierte, der Mensch werde frei geboren, und doch liege er überall in Ketten (nämlich denen der feudalen Privilegiengesellschaft), und als er für diese Definition eine „kritische Masse“ von Anhängern hinter sich hatte („kritisch“ nicht im Sinne diakritischen Urteilens, sondern im Sinne der kritisch notwendigen Masse, wie sie etwa in der Atomphysik verstanden wird), wurde die traditionale Struktur der vorrevolutionären altabendländischen Gesellschaft selbst zum sozialen Problem im emphatischen Sinne, das dann die Revolution auslöste. Solange das Definitionspotential und -monopol in den Händen derer gelegen hatte, die die Struktur der altabendländischen Gesellschaft als „natürlich“ oder gar – sehr problematisch – als auf Gottes Anordnung beruhend definiert hatten, war dieselbe Struktur zwar eine historische Tatsache, aber eben (noch) kein soziales Problem.

Wer definiert soziale Probleme? Welche Definitionen und Interpretationen können dem kritischen Anspruch des Glaubens standhalten?

Damit stehen wir vor der Frage, wer denn soziale Probleme authentisch definiert, und weiter, welchem Definitionspotential, welchen Interpretamen-

ten zur Definition sozialer Probleme man sich verantwortlicherweise überlassen kann, welchen nicht, insbesondere, welche Definition und Interpretamente dem kritischen Anspruch des Glaubens standhalten können.

Direkte und unvermittelte Problemdefinitionen „**ex Evangelio**“, nicht nur „**sub lumine fidei**“, „**in luce Evangelii**“, haben – geschichtlich erwiesen – nicht selten zu sehr fragwürdigen Ergebnissen geführt. So konnte Joseph Höffner, der sich sehr eingehend mit der Kolonialethik der spanischen Theologen des 16. Jahrhunderts befaßt hat, zu dem erstaunlichen Resultat kommen: „Die kolonialethischen Normen, die von Scholastikern aus dem Naturrecht und aus dem Jus gentium abgeleitet worden sind, können der Kritik einigermaßen standhalten. Man wird dasselbe nicht in allen Stücken von den Grundsätzen behaupten können, die von der **christlichen Offenbarung** aus aufgestellt worden sind. Das ist bedauerlich; denn der Mißbrauch der göttlichen Offenbarung wirkt sich im gesellschaftlichen Bereich verhängnisvoller aus als der Mißbrauch des Naturrechts. Dieser Zusammenhang ist in der Literatur bisher zu wenig beachtet worden“³).

Soziale Problemdefinitionen und normative Definitionen für soziales Handeln erfolgen in aller Regel im Schoße einer Gesellschaft, einer Kultur. Kirche und Theologie können solche Definitionen kritisch in die Legitimität des eigenen Glaubenshorizontes übernehmen.

Ein Blick in die Geschichte der christlichen Moral und Sozialethik zeigt, daß soziale Problemdefinitionen und normative Handlungs-Definitionen in aller Regel mehr oder weniger unabhängig vom geoffenbarten Glauben im Schoße der jeweiligen Gesellschaft erfolgt sind und dann von der Kirche, von der Theologie kritisch in die Legitimität des eigenen Glaubenshorizontes rezipiert wurden.

Rezeptionsvorgänge solcher Art beginnen bereits ganz deutlich in der neutestamentlichen Paränese (= Teile des Neuen Testaments, die vor allem ermahnende und normative Ausführungen enthalten). Die neutestamentliche Paränese bietet in ihrer Gesamtheit und in einzelnen Themen ein umfangreiches Material für die Rezeption antiker, „natürlicher“ Ethik in die urchristliche Sittenlehre. Mit dem Einbruch der Moral des Neuen Bundes („Liebesgebot“, „Bergpredigt“) in die Welt der alttestamentarischen Gesetzesethik begann ein Verschmelzungsprozeß von biblischer Heilsbotschaft und profaner, heidnischer Ethik, der sehr bedeutsam ist und in etwa Modellcharakter für die Zukunft trägt.

Im Neuen Testament läßt sich an vielen Stellen deutlich nachweisen, wie der Urgemeinde der ersten Christen von den Aposteln, besonders von Paulus, nahegelegt wurde, die bekannten Pflichtenschemata der sie umgebenden heidnischen Welt kritisch zu übernehmen. Die sog. „Haustafel-

ethik“ (= sittliche Anweisungen für die verschiedenen „Stände“ des antiken Hauses, des „oikos“), die Ethik der sog. „Gemeindeordnungen“ (= sittliche Anweisungen für die „Stände“ in der Gemeinde) sowie die sog. „Tugend-“ bzw. „Lasterkataloge“ in den paulinischen Briefen zeigen eine enge, bis ins Sprachliche gehende Anlehnung an die uns bekannten „natürlichen“ Ordnungen und Sittenvorstellungen der antiken, vor allem stoisch-hellenistisch geprägten, heidnischen Gesellschaft. Diese scheinbar bedenkenlose Rezeption „bürgerlicher“ Moral und natürlicher Ordnungs- und Strukturelemente der antiken Gesellschaft ist ein deutliches Indiz für die Überzeugung der urchristlichen Gemeinde, daß das neue Sein „in Christus“ (eine Formel, die Paulus immer wieder in solchen Zusammenhängen benutzt) sich auch in den irdischen „natürlichen“ Ordnungen bewähren muß. Zwar tritt an die Stelle der hellenischen bzw. hellenistischen „Tugend“ (areté) als Grundmotiv sittlichen Handelns die „Liebe“ (agápe) und damit ein neues Selektions- und Strukturprinzip für die Tugendkataloge der antiken Gesellschaft, aber eine offene Aufforderung zu einer schwärmerischen oder revolutionären Ablehnung der gegebenen Strukturen menschlichen und gesellschaftlichen Zusammenlebens findet sich nirgendwo.

Keine unkritische Übernahme.

Doch kann nicht von einer kritiklosen Rezeption gesprochen werden. Im Mittelpunkt dieses Rezeptionsvorganges steht unverrückbar das Christusgeheimnis, an dem das natürliche Sittengesetz gemessen, kritisiert und notfalls umgeformt wird. Die rezipierten Normen und Formen natürlicher Sittlichkeit werden unter dem neuen Maßstab der Liebe einer Feuerprobe unterzogen und mit neuem Geist erfüllt. – So vollzog sich für manche anfangs kritisch und bedingt übernommene Institution der antiken Welt, am Beispiel der Sklaverei darstellbar, eine lautlose „Revolution“, bis hin zur „Umfunktionsierung“ der Institution oder bis zu ihrer endgültigen Überwindung und Abschaffung.

Ähnliche Rezeptionsvorgänge hat es immer wieder gegeben. Der in seinem Gewicht bedeutendste und in seiner Langzeitwirkung wohl kaum mehr zu übertreffende Vorgang dieser Art aber war die Rezeption des Aristotelismus durch den hl. Thomas von Aquin. Seitdem ist die Ethik und besonders die Sozialethik, material gesehen, weitgehend eine „natürliche“ oder naturrechtliche Ethik auf der Basis der natura humana als ihres Maßstabs. Sie wird dies auch wesentlich bleiben müssen – oder sie müßte sich selbst aufgeben.

Die kritische, aber bei aller Kritik auch wohlwollend prüfende Rezeption von Erkenntnissen und ethischen Werten aus der „weltlichen“ Welt ist demnach für das Christentum und die Kirche nicht etwas Ungewöhnliches, sondern das Allernormalste, der Normalfall schlechthin.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind diese Rezeptionsvorgänge erstmals in der Kirche der Neuzeit mit großem Nachdruck positiv thematisiert worden.

Erst das II. Vatikanum hat in aller Offenheit die vielfältigen Beziehungen zwischen der Heilsbotschaft und den Ausdrucksformen menschlicher Kultur und Wissenschaft gerühmt, und zwar nicht so, wie wenn die Kirche vorrangig der gebende, die Welt dagegen in erster Linie der nehmende und gewinnende Teil wäre. Folgender Konzilstext ist dafür beispielhaft: „Die Erfahrung der geschichtlichen Vergangenheit, der Fortschritt der Wissenschaften, die Reichtümer, die in den verschiedenen Formen der menschlichen Kultur liegen, durch die die Menschennatur immer klarer zur Erscheinung kommt und neue Wege zur Wahrheit aufgetan werden, gereichen auch der Kirche zum Vorteil. Vom Beginn ihrer Geschichte an hat sie gelernt, die Botschaft Christi in der Vorstellungswelt und Sprache der verschiedenen Völker auszusagen und darüber hinaus diese Botschaft mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen, um so das Evangelium sowohl dem Verständnis aller als auch berechtigten Ansprüchen der Gebildeten angemessen zu verkündigen. Diese in diesem Sinne angepaßte Verkündigung des geoffenbarten Wortes muß ein Gesetz aller Evangelisation bleiben“⁽⁴⁾).

In Konsequenz einer gewachsenen Bereitschaft zu vernünftiger Selbstkritik, die nicht die billigste Frucht des II. Vatikanums ist, sind wir heute unbefangener, wenn es darum geht anzuerkennen, daß es oft nicht auf Offenbarung und Bibel verpflichtete Kräfte waren, die deren implizierte ethische und humane Gehalte zum Leuchten gebracht haben. So hat es lange gedauert, bis sich der tief in der Geschichte des Christentums und der Kulturmenschheit verwurzelte Gedanke allgemein durchsetzte, daß dem Menschen Rechte zustehen, die aller staatlichen Gesetzgebung vorangehen und daher vom Staate nicht angetastet werden dürfen. Wenngleich aber zutiefst dem Wesen des Christentums und der Offenbarung entsprechend, sind die modernen Freiheitsrechte gleichwohl teilweise leider an der Kirche vorbei oder jedenfalls vielfach ohne ihre direkte Mitwirkung formuliert worden.

Das II. Vatikanische Konzil stellt speziell für die Religionsfreiheit, um deren rechtes Verständnis noch auf dem Konzil selbst hart gerungen worden ist, deren prinzipiellen engen Bezug zur Offenbarung her. Gleichzeitig erklärt es, daß diese Freiheit wie auch andere Forderungen der menschlichen Vernunft durch die Jahrhunderte immer vollständiger erkannt worden sind, ohne sich auf die Erörterung der Frage einzulassen, welches die tatsächlichen ideologisch und politisch treibenden Kräfte waren, die diese Freiheiten schließlich in Verfassungssätze kleideten. In der Erklärung über die Religionsfreiheit heißt es:

„Was das Vatikanische Konzil über das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit erklärt, hat seine Grundlage in der Würde der Person, deren Forderungen die menschliche Vernunft durch die Erfahrung der Jahrhunderte

vollständiger erkannt hat. Jedoch hat diese Lehre von der Freiheit ihre Wurzeln in der göttlichen Offenbarung, weshalb sie von Christen um so gewissenhafter beobachtet werden muß. Denn obgleich die Offenbarung das Recht auf Freiheit von äußerem Zwang in religiösen Dingen nicht ausdrücklich lehrt, läßt sie doch die Würde der menschlichen Person in ihrem ganzen Umfang ans Licht treten⁽⁵⁾.

Die geschilderten historischen Rezeptionsvorgänge implizieren ein bedingtes Ja christlicher Ethik zur Vorläufigkeit irdischer Ordnungen und irdischer Ethik (Christlicher „Konservatismus“).

Die bisher angesprochenen Rezeptionsvorgänge implizieren ein bedingtes Ja christlicher Ethik zur Vorläufigkeit irdischer Ordnungen und irdischer Ethik, sie lassen aber auch deutlich die notwendigen Vorbehalte ihnen gegenüber erkennen, die sich aus ihrer Konfrontation mit dem Christusgeheimnis („in Christus“) ergeben. In dem Ja liegt auch ein Bekenntnis zur „Bürgerlichkeit“, zu den Werten der Civitas. Demnach gibt es ein legitimes „bürgerliches“ Christentum, was gleichbedeutend ist mit richtig verstandener konservativer Haltung. Diese Haltung akzeptiert mit Karl Steinbuch das Bekenntnis, daß „die tradierten Denk- und Verhaltensformen das Ergebnis eines unermeßlichen historischen Optimierungsprozesses (sind), die man nicht leichtfertig aufgeben darf“⁽⁶⁾.

Ein solches Bekenntnis ist Ausdruck des Glaubens an die anthropologische Verbindlichkeit von in langen geschichtlichen Prozessen entwickelten Formen und Institutionen menschlichen Zusammenlebens, ist Ausdruck eines konservativen Denkens. Dies steht aber, wie Martin Rhonheimer zu Recht bemerkt, nicht im Gegensatz zu Veränderung, was viele fälschlicherweise den Konservativen vorwerfen, sondern es zielt auf die Unterscheidung zwischen richtigen und falschen ethischen und politischen Grundsätzen. Was aber richtig oder falsch sei, ergibt sich für den Konservativen nicht aus der mehr oder weniger willkürlichen Maßstäblichkeit einer sozialfuturistischen Theorie mit Absolutheitsanspruch, für deren Folgen ihre Parteigänger ohnehin meist nicht einzustehen haben, sondern für ihn ist eben die anthropologische Verbindlichkeit geschichtlicher Erfahrung ein wesentlicher Leitfaden für praktisches und politisches Handeln. Der Konservative weiß sich darin einig mit dem bereits zitierten Karl Steinbuch, daß „das Leben eines Menschen nicht ausreicht, alle für ihn wichtigen Tugenden selbst zu erfinden, hier muß jeder aus der Erfahrung früherer Generationen lernen. Die Tradition erweist sich hier als unvermeidbare Quelle menschlicher Erfahrung“⁽⁷⁾.

Beweis dafür scheint die Geschichte der Entwicklung der Menschenrechte zu sein, die so alt ist wie die uns bekannte Menschheitsgeschichte. Nach Marcel Reding sind die heute anerkannten Menschenrechte das „Ergebnis einer jahrtausendealten Besinnung der Menschheit auf sich selbst und einer jahrtausendealten Praxis, sie zu verwirklichen“⁽⁸⁾.

Wenn man versuchen wollte, einige besonders wichtige Meilensteine am Weg dieser Menschheitsgeschichte ausfindig zu machen, so könnte man folgende (sicher unvollständige) Liste aufmachen:

- Die „Goldene Regel“, die außerhalb wie innerhalb der Bibel bekannt ist (es gibt verschiedene Formulierungen. Hier zwei: „Behandle die anderen so, wie du selbst von den anderen behandelt werden willst“, oder: „Die anderen sind deinesgleichen, sie sind Menschen wie du. Darum sollst du sie so behandeln, wie du von ihnen behandelt werden willst“);
- der Dekalog, die zehn Gebote, und hier speziell die Gebote der zweiten Tafel;
- die Ethik des Sokrates, des Aristoteles, besonders aber der Stoa (Seneca, Cicero u. a.);
- das Evangelium Jesu Christi;
- die „Magna charta libertatum“ (1215); sie sichert Freiheitsräume gegen den Absolutismus des Königs (damals John Lackland) und gilt damit als der Beginn der englischen Demokratie;
- die Anfänge einer Völkerrechtsethik bei den spanischen Spätscholastikern (Franz v. Vitoria. De Indis recenter inventis);
- die „Bill of Rights“ (of Virginia), 1776;
- die „Déclaration des droits de l’homme et du citoyen“, 1789;
- I. Kants „Kategorischer Imperativ“, vor allem in der Formulierung: „Betrachte deinen Mitmenschen nie als Mittel zum Zweck, sondern immer nur als Selbstzweck“;
- die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen vom 10. 12. 1948;
- die europäische „Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten“ vom 4. 11. 1950.

Die allmähliche Entwicklung der Menschenrechte bzw. der Grundfreiheiten geht einher mit der Entwicklung des Verständnisses des Menschen von sich selbst, mit der Entwicklung des Menschenbildes, das nicht von Anfang an feststand und das weiterer Entwicklung offensteht. Viele, sehr viele Kräfte, philosophische und theologische Schulen, haben an der Entwicklung des Menschenbildes mitgearbeitet, das zur Basis der Menschenrechte bzw. Grundrechtserklärungen geworden ist. Bedeutend war die Stoa, die mit ihrem Begriff des kosmopolités, des Weltbürgers, eine besonders geschichtsmächtige Figur auf die Bühne der Menschheitsgeschichte gebracht hat. Noch bedeutsamer war das Christentum mit der Idee der Gotteskindschaft aller Menschen, womit die fundamentale Gleichheit und Würde aller Menschen in einem transzendenten Bezugspunkt verankert wurde, der irdischer Verfügbarkeit entzogen ist.

Die christliche Ethik hat bisher nur Hochformen eines entwickelten Ethos rezipiert.

Die christliche Ethik hat, wie gezeigt werden konnte, nicht unkritisch rezipiert, sie hat nur Hochformen eines entwickelten Ethos rezipiert und sie

unter dem Anspruch und im Feuer der Offenbarung kritisch geläutert. Sie hat überhaupt nicht primär „Daten“, „Fakten“, „Tatsachen“ anerkannt, im Sinne eines falschen, ideologischen, reaktionären „Konservatismus“, sondern sittliche Haltungen, sittliche Maximen, soziale Problemdefinitionen in Betracht gezogen, soweit sie sich für eine kritische Rezeption und eine eventuelle Transformation unter dem Anspruch des Evangeliums verwerten ließen. In die „Ethik“ des Neuen Testaments ist daher nicht der platte Hedonismus, der Utilitarismus oder ein flacher Eudämonismus eingeflossen, der sicherlich damals weit verbreitet war, sondern wesentlich die entwickelte Ethik der Stoa. Auch Thomas von Aquin hat den Aristotelismus nicht in seiner averroistischen Gestalt übernommen, sondern ihn auf die Bedürfnisse der christlichen Offenbarungstheologie hin interpretiert.

Die moderne katholische Soziallehre in Gestalt des „Solidarismus“ verdankt sich in großen Stücken einem bedeutenden Rezeptionsvorgang.

Zur Illustration eines im Zusammenhang mit unserem Thema bedeutsamen Rezeptionsvorganges der jüngsten Geschichte wäre vielleicht auch eine Antwort auf die Frage zu finden: Warum kann man mit einer gewissen Berechtigung sagen, die Soziallehre der katholischen Kirche habe in den keineswegs geschlossenen katholischen Ländern Mitteleuropas (Deutschland, Österreich, Schweiz, Belgien, Niederlande) nicht ohne erkennbare Fortune gewirkt, während immer wieder der verständliche Vorwurf zu hören ist, die Soziallehre der Kirche habe ihre geringste Resonanz ausgerechnet in den geschlossenen katholischen Ländern der lateinischen Welt gehabt? Nicht nur als Lehre, sondern auch als politisch wirksame Kraft hat der „soziale Katholizismus“ seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in den genannten Ländern Mitteleuropas einen nicht geringen Einfluß ausgeübt, während etwas Vergleichbares in lateinischen Ländern nicht zu verzeichnen ist.

Ohne Anspruch auf eine erschöpfende Antwort auf die oben gestellte Frage glaube ich, daß folgende kumulativ vorhandene günstige Umstände für die Länder Mitteleuropas eine Erklärung bieten können:

- Soweit die katholische Soziallehre der Neuzeit erkennbare doktrinaire („systematische“) Gestalt angenommen hat, ist dies ohne den Hintergrund der mitteleuropäischen Geistesgeschichte und Rechtsentwicklung nicht zu erklären;
- als die bedeutsamsten Lehrstücke der katholischen Soziallehre können gelten: ihre spezifische theologische und philosophische Anthropologie; jeder Mensch ist ein einmaliger Gedanke Gottes, er ist für andere Geschöpfe unverfügbar, alle Menschen haben die gleiche fundamentale Würde; ferner ihre Prinzipien der Personalität, der Solidarität, der Subsidiarität, des Gemeinwohls;

ihre institutionellen Aussagen zur Familie, zum Privateigentum und zum Staat;

schließlich die Entwicklung der Figur der „sozialen Gerechtigkeit“ neben den tradierten Kategorien der klassischen Gerechtigkeitsformen (kommutative, distributive, legale Gerechtigkeit);

- zu einem „System“, wenn man darunter sachlich-geordnete und logisch-kohärente Aussagen über die tragenden Strukturprinzipien und institutionellen Strukturelemente der Gesellschaft versteht, ist die katholische Soziallehre vor allem im sog. „Solidarismus“ geworden, eine von Heinrich Pesch S. J. entwickelte und unter Papst Pius XII. zu besonderer Effektivität gelangte Ausdrucksform der katholischen Soziallehre. Gerade der „Solidarismus“ ist der Versuch, die eben genannten Lehrstücke in ein logisch kohärentes System zu bringen;
- der Begründer des „Solidarismus“, H. Pesch, war seinerseits stark von den sozialrechtlichen Ideen der sog. „Kathedersozialisten“ (Hauptvertreter: A. Wagner, G. Schmoller, L. Brentano) beeinflusst, die nach 1870 auf die wirtschaftlichen, kulturellen und sittlichen Schäden hinwiesen, die den Aufschwung der deutschen Wirtschaft nach dem deutsch-französischen Krieg (1870/71) unter dem Einfluß des liberalen Manchesterturns begleiteten, und die daher zu den Promotoren der deutschen Sozialpolitik im Bismarckreich wurden;
- diese „Kathedersozialisten“ standen ihrerseits den sog. „Deutschrechtlern“ nahe, die sich besonders in den langwierigen Beratungen um ein neues deutsches Zivilgesetzbuch gegen den unverkennbaren Individualismus des römischen Rechts wandten. Dem germanischen Rechtsempfinden eignet im Gegensatz zum römischen Recht eine stark genossenschaftlich-kommunitäre Komponente, wie ja auch nicht zufällig die Genossenschaft als soziale Organisationsform gerade in germanisch geprägten Ländern eine jahrhundertealte bewährte Tradition besaß und noch besitzt;
- diese sozialrechtliche Auffassung hat mit egalisierendem, kollektivierendem Sozialismus nichts gemein, da sie nämlich die Eigenrechte der Person und der intermediären gesellschaftlichen Gruppen (Corps intermédiaires) hartnäckig gegen zentralistische Übergriffe verteidigt, sie aber andererseits in den sozialen Verband eingebettet sieht und damit auch jedem abstrakten und isolierenden Individualismus eine Absage erteilt;
- indem die sich langsam anbahnende Entwicklung und Systematisierung einer katholischen Soziallehre sich vor dem Hintergrund einer alten sozialrechtlichen Tradition und der Revitalisierung dieser Tradition durch die Kathedersozialisten und die Deutschrechtler (O. v. Gierke) vollzog, konnte sie, in Verbindung mit einer aufstrebenden, nicht unbedeutenden katholisch-sozialen Bewegung als ihrem Resonanzboden und Transmissionsriemen, von vornherein auf einen gewissen Erfolg rechnen, der ja dann auch nicht ausgeblieben ist;

- es zeigt sich hier abermals, wie sich eine spezielle theologische Disziplin für soziale Problemdefinitionen, diesmal die katholische Soziallehre in Gestalt des „Solidarismus“, zum nicht geringen Teil einem Rezeptionsvorgang verdankt, innerhalb dessen rechtliche Traditionsstränge (in diesem Falle germanisch-rechtliche genossenschaftliche Traditionsstränge) der Gesellschaft entnommen und in die Legitimation theologisch-kirchlichen Denkens übernommen werden. Insofern ist ein großer Teil der katholischen Soziallehre, soweit sie sich jedenfalls dem „Solidarismus“ verpflichtet fühlt, abermals nicht primär biblisch, sondern „natürlich“ begründet, natürlich im Sinne eines sozialrechtlichen Denkens verstanden.

Damit dürfte zumindest **eine** nicht unwesentliche Erklärung für die Tatsache gefunden worden sein, daß die katholische Soziallehre – in Verbindung mit der katholisch-sozialen Bewegung – in den Ländern Mitteleuropas nicht ohne erhebliche Resonanz und praktische Wirkung geblieben ist. Sie korrespondierte weitgehend Traditionen und Rechtsvorstellungen, wie sie sich seit alters und in Ansätzen in der Gesellschaft vorfanden, in der die katholische Soziallehre zu wirken sich anschickte. Sie konnte an Gegebenes anknüpfen.

Eine Vermittlung von Glaube und sozialem Handeln ist ungemein erschwert unter gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen es nichts oder fast nichts vom Range anthropologischer Verbindlichkeit zu rezipieren gibt.

Vielleicht ist damit auch eine indirekte Antwort auf die Frage gegeben, warum in geschlossenen „katholischen“ Ländern die Soziallehre der Kirche nicht in vergleichbarem Maße wirksam werden konnte.

Es ist in der Tat zunächst höchst verwunderlich, daß in Ländern mit einer unbestritten hochqualifizierten theologischen Tradition, wie z. B. in Frankreich, zwar interessante und geistreiche theologische Einzelaussagen zu sozialen Problemen zu registrieren sind, interessante theologische Impulse gegeben wurden und werden, daß aber eine dialogfähige katholische Soziallehre im Sinne einer gewissen „Theoriebildung“ nicht zu verzeichnen ist.

Sollte es nicht vielleicht z. T. auch daran liegen können, daß die fast ausschließlich römischrechtliche-individualistische Tradition in lateinischen Ländern (sowohl in der Theorie wie in der sozialen Praxis) für eine christliche Ethik weniger vermittlungsfähig ist, als es – wenigstens in Ansätzen – die mehr genossenschaftliche Tradition des germanischen Denkens für den „Solidarismus“ war? Und sollte nicht gerade die – für soziales Handeln in der Tat unzureichende – individualistische Tradition, da ein tertium medium nicht zuhanden scheint, ein wichtiger Grund mit dafür sein, weshalb dann – mangels einer anderen Alternative – als vermeintlich einzige Alternative zum Individualismus (und oftmals Anarchismus) sich nur eine

„sozialistische“, sprich: kollektivistisch-zentralistische „Lösung“ anbietet.

Warum sind die „Sozialismen“ verschiedenster Art, besonders auch radikale Spielarten von Sozialismus, in lateinischen Ländern offensichtlich attraktiver als in nicht-lateinischen Ländern? Wohl weil der Sozialismus als die einzige (Schein-)Alternative zum a-sozialen Individualismus empfunden wird.

Wenn also die verantwortliche Vermittlung von Glaube und sozialem Handeln seit den Zeiten des Neuen Testaments sich als ein ständig sich wiederholender Prozeß von kritischen Rezeptionsvorgängen darstellt, dann kann dieser Prozeß nur dort und nur so lange funktionieren, wo und wie lange es etwas zu rezipieren gibt. Wo solche Formen nicht vorhanden sind, hängt auch das christliche Ethos bald in der Luft oder wirft sich Pseudolegitimationen in die Arme, die die Frage nach anthropologischer Verbindlichkeit durch sozialfuturistische, utopische Heilserwartungen ersetzen. Das große und fast unlösbar scheinende Problem für eine verantwortliche Vermittlung von Glaube und sozialem Handeln scheint nach allem wesentlich darin zu liegen, daß gemeinsame Rechtsüberzeugungen, sittliche Qualitäten oder institutionelle soziale Lebensformen vom Rang anthropologischer Verbindlichkeit in vielen Teilen der Welt nicht einmal in Ansätzen vorhanden sind und in anderen Teilen zu verschwinden drohen. Hier stößt dann die katholische Soziallehre ins Leere, bleibt sie buchstäblich in der Luft hängen oder verstaubt in Kommentaren zu päpstlichen Enzykliken, während pseudoreligiöse Heilslehren um so erfolgreicher in ein solches Vakuum eindringen können.

Unter dieser Perspektive gewinnt das Axiom: **Die Gnade setzt die Natur voraus** eine ganz neue und bestürzende Aktualität. Eine Konversion im christlich-heilsgeschichtlichen Verständnis müßte eine Art „Präkonversion“ im gesellschaftlich-sittlichen Raum voraussetzen und einschließen. Pius XI. hat in „Quadragesimo anno“ diese Thematik auf die Formel gebracht, daß die Verkehrung der gottgewollten gesellschaftlichen Ordnung „einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer (macht), das eine Notwendige, ihr ewiges Heil, zu wirken“⁹).

Sehr problematisch wird es allerdings, wenn Christen und Theologen meinen, den Ausfall anthropologisch verbindlicher Rechts- und Lebensformen in vielen Teilen der Welt durch den Deus ex machina einer „Revolution“ oder des „Klassenkampfes“ wettmachen zu können. So menschlich verständlich solche Kurzschlußempfehlungen angesichts der scheinbaren Ausweglosigkeit und des Fehlens echter Alternativen auch sein mögen, Gewalt und Zerstörung dürften die ungeeignetsten Mittel sein, um zu tragfähigen Rechts- und Lebensformen zu kommen, weil diese nicht einfach von heute auf morgen „machbar“ sind, sondern einen langwierigen und mühseligen Bildungs- und Erziehungsprozeß voraussetzen, langwieriger, als die schreiende aktuelle Not oder die Ungeduld einer schnellebigen Menschheit es hinzunehmen bereit ist. Hier darf aber an das Wort Theodor

W. Adornos erinnert werden: „Wenn man heute so tun wollte, als ob man morgen die Welt verändern kann, dann wäre man ein Lügner“⁽¹⁰⁾).

Weder ein liberaler Individualismus noch der marxistische Sozialismus sind für die christliche Ethik rezipierbar.

Der Kirche wird vorgeworfen, sie habe weder die Freiheitsidee der Aufklärung noch die berechtigten Anliegen des Marxismus aufgegriffen und sich damit selbst ins Abseits der modernen Gesellschaft manövriert. Nach dem bisher Gesagten dürfte eine Erklärung für diese Entwicklung nicht schwerfallen. Der Freiheitsbegriff der Aufklärung, der das autonome Individuum zur „dramatis persona“ auf der gesellschaftlichen und politischen Bühne des 19. und 20. Jahrhunderts machte, krankte von vornherein an einem „built in-conflict“. Auf der einen Seite entließ er das stockkonservative liberale Besitzbürgertum aus sich heraus und wurde somit zum ideologischen Unterbau des Manchesterkapitalismus, auf der anderen Seite zeitigte und zeitigt er bis auf den heutigen Tag immer wieder radikaldemokratische Ideen und Bewegungen, die allen politisch-pragmatischen Realitätsbezugs ermangeln und – konsequent weitergedacht – in Anpassungsdiktaturen enden müssen.

Dies ist auch der Hauptgrund dafür, weshalb die Kirche und weshalb die katholische Soziallehre in einer heute vielfach nicht mehr begriffenen Abwehrhaltung gegenüber der Demokratiebewegung und den verschiedenen gesellschaftlichen Befreiungsbewegungen standen, wie sie sich – im Anschluß an J. J. Rousseau und die Französische Revolution – auf dem europäischen Kontinent entwickelten. Das Handicap der Kirche und ihrer Theologie lag darin, daß sie bei dieser defensiv-polemischen Abwehr (z. B. Gregor XVI.) verharren und selbst keine Alternative anzubieten hatten. Erst die allmähliche Wiederentdeckung der verschütteten genossenschaftlichen und sozialrechtlichen Traditionsstränge und ihre Anwendung auf die sich entwickelnde Industriegesellschaft schuf hier eine Alternative. Davon war weiter oben bereits ausführlicher die Rede.

Nicht wenige Christen und Theologen haben in den letzten Jahren gelaubt, beim Marxismus Interpretament und Aktion oder – marxistisch gesprochen – „Theorie und Praxis“ auseinanderdividieren zu können und Marxisten dann – unter Absehung von ihrer Ideologie – ein goldenes Herz in der Praxis bescheinigen zu können.

Auch wenn einige theoretische Versatzstücke des Marxismus, z. B. sein Klassenbegriff, in gegebenen Situationen durchaus einen begrenzten heuristisch-erkenntnismäßigen Sinn haben können, darf doch nicht übersehen werden, daß in den genuin marxistischen Klassenbegriff die Unausweichlichkeit des Klassenkampfes konstitutiv eingebaut ist. Das aber bedeutet, vom Standpunkt des Christen aus gesehen, die Negation von Kräften im Menschen, die wir theologisch und philosophisch mit Begriffen

wie Gnade, Nächstenliebe, Verzeihung, Vernunft einsicht in das verantwortungsbewußt Machbare und Gestaltbare bezeichnen.

Die utopisch-aggressive Vergewisserung eines „Reiches der Freiheit“ im klassenlosen Endzustand ist eine bösertige Travestie der christlichen Hoffnung auf das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, das zwar hier schon angebrochen ist und an dem wir als Erlöste nach Kräften mitzuarbeiten haben, das aber letztendlich nicht die „Klasse“, die „Rasse“, der Staat oder welches Kollektiv auch immer, sondern allein der Erstgeborene unter vielen Brüdern am Ende der Zeiten dem Vater zu Füßen legen wird. Wenn auch der Marxismus sich nicht mehr monolithisch präsentiert wie noch vor einigen Jahren oder Jahrzehnten, indem er, neben dem klassisch-orthodoxen Prototyp, verschiedene spätmarxistische Varianten aus sich entlassen hat, dürfte doch die Warnung nach wie vor ihr Gewicht behalten, die Papst Paul VI. in seinem Apostolischen Schreiben „Octogesima adveniens“ vom 17. Mai 1971 gegenüber den verschiedenen Spielarten des Marxismus aussprach (Nr. 34):

„Wenn man im Marxismus, so wie er konkret gelebt wird, diese verschiedenen Aspekte und die Fragen unterscheiden kann, die sich daraus für die Reflexion und das Handeln der Christen stellen, so wäre es töricht und gefährlich, dahin zu gelangen, daß man das innere Band vergißt, das sie grundsätzlich miteinander verbindet, daß man die Elemente der marxistischen Analyse übernimmt, ohne ihre Beziehungen mit der Ideologie zu erkennen, und sich am Klassenkampf beteiligt und sich dessen marxistische Interpretation aneignet, indem man es unterläßt, den Typ der totalitären und gewalttätigen Gesellschaft wahrzunehmen, zu dem diese Verfahrensweise führt.“

Der Marxismus bleibt auch in seinen heutigen Erscheinungsformen für den Christen ein absolutes Anti-Ethos.

Anmerkungen:

- ¹⁾ G. Dehn, Kirche und Proletariat; in: Neuwirk 8, 1926/27, 354–368. Wiederabdruck in: Renate Breipohl (Hrsg.), Dokumente zum religiösen Sozialismus in Deutschland, München 1972, 202–217; hier 207.
- ²⁾ J. Ratzinger, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema. In: Christlicher Glaube und Ideologie, hrsg. v. K. v. Bismarck und W. Dirks, Stuttgart–Berlin 1964, 28.
- ³⁾ J. Höffner, Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter, 1. Aufl. Trier 1947, 2. Aufl. Trier 1969, 415.
- ⁴⁾ Pastoralkonstitution Gaudium et Spes, Nr. 44.
- ⁵⁾ Erklärung Dignitatis humanae, Nr. 9.
- ⁶⁾ K. Steinbuch, Kurskorrektur, Stuttgart 1973, 154.
- ⁷⁾ Ebenda, 37.
- ⁸⁾ M. Reding, Politische Ethik, Freiburg i. Br. 1972, 157.
- ⁹⁾ Enzyklika Quadragesimo anno, 1931, Nr. 130.
- ¹⁰⁾ Vgl. Th. W. Adorno, u. a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Sammlung Luchterhand, April 1972 (Sonderausgabe), 151.

Zur Person des Verfassers

Dr. theol., Dr. rer. pol. Wilhelm Weber, o. Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster.

Soeben ist erschienen:

Anton Rauscher – Lothar Roos

Die soziale Verantwortung der Kirche

**Wege und Erfahrungen
von Ketteler bis heute**

125 Seiten, Linson, DM 9,80
Verlag J. P. Bachem · Köln

Bestellungen über den Buchhandel
und den Verlag