

B.5 Synthese

Michelle Becka

Leitfragen:

- Was sind zentrale Veränderungen im Laufe der Geschichte der Katholischen Soziallehre, wo haben Verschiebungen stattgefunden?
- Was ergibt sich daraus für ein zeitgemäßes Verständnis Christlicher Sozialethik?
- Welche Folgen haben die Entwicklungen für die Methode der Sozialethik?

1. Einleitung

Der Anfang der Katholischen Soziallehre wird häufig mit dem Beginn der kirchlichen Sozialverkündigung gleichgesetzt, d. h. mit der Enzyklika *Rerum novarum* (RN, 1891) von Leo XIII. (Pontifikat 1878–1903). Spuren der Soziallehre und der Sozialethik lassen sich jedoch in der gesamten Kirchengeschichte ausmachen. Denn die Frage nach dem richtigen Handeln in und mit der sozialen Gruppe und nach ihrer Verfasstheit ist unlösbar mit dem christlichen Glauben verbunden. Normative Leitbegriffe wie Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Solidarität sowie das Ringen darum, wie sie zu verstehen und umzusetzen sind, prägen die Geschichte des Christentums. Mit RN erhalten diese Überlegungen und Traditionen eine eigene lehramtliche Form, die bis heute erhalten ist, und es entwickelt sich beinahe gleichzeitig die akademische Disziplin der Katholischen Soziallehre bzw. Sozialethik. In dieser Geschichte gibt es verschiedene Entwicklungen und bleibende Spannungsfelder. An zentralen Konzepten und Begriffspaaren lässt sich daher das sich verändernde Selbstverständnis Christlicher Sozialethik synthetisieren.

2. Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

Gottesliebe und Nächstenliebe sind im christlichen Glauben untrennbar verbunden. Die Praxis der Nächstenliebe (Caritas, Diakonie) hat daher schon im frühen Christentum eine entscheidende Rolle gespielt und war als Ethos der frühen christlichen Gemeinde identitätsstiftend. Bis heute gehört sie zum Kern des Christentums. Sie zeigt die wechselseitige Verwiesenheit der Menschen auf, motiviert zur Wahrnehmung von Leid und beinhaltet die sittliche Verpflichtung, dieses Leid zu mindern. Diese Sensibilität für den anderen Menschen ist von zentraler und bleibender Bedeutung.

Auf dieser Grundlage fand im Laufe der Zeit eine Verschiebung statt: von der barmherzigen Hilfe hin zur Gerechtigkeit. Das bedeutet ausdrücklich nicht, dass Nächstenliebe und Barmherzigkeit im modernen Christentum keine Rolle mehr spielen. Aber was als sittliche Verpflichtung im Binnenraum kleiner Gruppen ausreichend war, genügt nicht als Gestaltungsprinzip ausdifferenzierter und pluraler Gesellschaften. Hier wird Gerechtigkeit als normatives Leitprinzip notwendig. Es ist eine Errungenschaft des modernen Sozialstaats, nicht darauf angewiesen zu sein, dass sich uns jemand – mitleidend, mitleidig oder geschwisterlich – zuwendet, wenn wir in Not sind. Und es gehört zu dieser Errungenschaft, dass alle aufgrund der Gleichheit an Würde auch Anspruch auf gleiche Rechte haben und nicht vom Wohlwollen anderer abhängig sind. Berechtigte Ansprüche dürfen und sollen nicht durch Fürsorge ersetzt werden, die geleistet wird – oder eben nicht. Gerechtigkeit impliziert eine unhintergehbare Symmetrie. Sie begründet gleiche Ansprüche und Rechte, so dass Menschen in Notlagen nicht zu Bittstellern werden, sondern ihr Recht einfordern können. Oder, so das Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* (AA, 1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist“ (AA 8).

Die kirchlichen Wohlfahrtsverbände sind im 19. Jh. aus der Erkenntnis heraus entstanden, dass individuelle Hilfe und geschwisterliche Zuwendung nicht mehr ausreichen, sondern dass diese Formen der Caritas organisiert werden müssen, damit sie wirklich allen zukommen. Wenn sich die aus der direkten Hinwendung zum anderen resultierende Hilfe zudem nicht mehr nur zwischen zweien abspielt, sondern ein Dritter oder eine Vierte hinzukommen, stellt sich die Frage nach Gerechtigkeit, weil es

der Kriterien dafür bedarf, wie allen entsprochen werden kann. Außerdem ist es notwendig, nach der Entstehung der Notlage zu fragen. Erst die Behebung der Ursachen vermindert langfristig Leid und Unrecht. Die Frage nach den angemessenen Kriterien und die Veränderung von Strukturen und Ursachen gehen über Nächstenliebe hinaus, es sind Gerechtigkeitsfragen. Die Gestaltung gerechter Strukturen und ihre Begründung werden daher im 20. Jh. mehr und mehr zur Kernaufgabe der Sozialethik.

Diese Gerechtigkeitsverpflichtung prägt auch die kirchliche Sozialverkündigung. Zwar gibt es auch neuere Enzykliken, etwa *Caritas in veritate* (CiV, 2009) und *Fratelli tutti* (FT, 2020), in denen die Nächstenliebe sehr prominent erscheint. Doch bei aller Bedeutung, die Barmherzigkeit und Nächstenliebe auf der Ebene der Beziehungen und damit auch für die Stärkung des sozialen Geflechts von Gesellschaft haben, muss die Gerechtigkeit als Gestaltungsprinzip von Gesellschaft den Vorrang haben. Es bedarf der begründeten Regeln für das soziale Miteinander, das einseitige und ungerechte Abhängigkeiten vermeidet und nicht auf gegenseitige Sympathien und Wohlwollen angewiesen ist.

3. Ordnung gestalten

Ob und welchen Einfluss Christ*innen auf die Gestaltung der sozialen Ordnung haben, hängt von vielen Faktoren ab. Auf einer sehr grundsätzlichen Ebene hat es damit zu tun, ob die soziale Ordnung überhaupt als gestaltbar erscheint und wie sich das Verhältnis zu den jeweils Mächtigen darstellt. Beides hat sich in der fast zweitausendjährigen Geschichte des Christentums erheblich gewandelt.

Zwar geht die Annahme der Vernunftfähigkeit des Menschen weit zurück; insbesondere in der Scholastik des 13. Jh. zeigen sich Anfänge einer Ordnungsethik, in deren Zentrum der vernunftfähige Mensch steht. Für ihn stellt sich die Frage, wie er sich zur Ordnung verhält. Aber es ist primär eine von Gott gegebene Ordnung. Der Mensch hat darin seinen festen Platz, und der ihm zugestandene Handlungsspielraum ist gering. Er ist als Vernunftbegabter zur Einsicht in die Ordnung fähig; daraus resultiert aber vor allem die Verantwortung, ihr zu entsprechen. Es geht darum, die Ordnung zu bewahren und sie zu begründen, nicht sie zu verändern. Denn die Ordnung wird als von Gott gegeben verstanden, und Herrschaft ist von Gott legitimiert. Dennoch finden sich auch

B. Historische Vergewisserungen

im Mittelalter an verschiedenen Stellen Ansätze der Sozialkritik, etwa in der Armutsbewegung und in den Predigten der Bettelorden.

Doch erst mit der neuzeitlichen Wende zum Subjekt wird die Gestaltung der Ordnung dem Zuständigkeitsbereich des Menschen zugerechnet, erst dann erfährt der Mensch sich als Gestalter seiner Welt. Damit kann die Gesellschaftsordnung auch zum Gegenstand ethischer Kritik werden, wobei für diese Kritik Kriterien gefunden und begründet werden müssen. Außerdem wird ein Verständnis vom Menschen als Verantwortungsträger gefestigt. Die Frage, wie Gesellschaft aussehen kann, wie sie gestaltet und begründet werden kann, wird Gegenstand der Politischen Theorie und auch der Sozialethik. Phänomene wie Armut und extreme Ungleichheit werden dann nicht mehr als gegeben hingenommen, sondern sie werden als durch menschliches Handeln verursacht erkannt und können so als Ungerechtigkeit verstanden werden. Das gilt insbesondere im 19. Jh., da mit den radikalen Veränderungen dieser Zeit Armut und Verelendung erheblich anwachsen. Während die Kirche zunächst glaubte, auf diese veränderte Situation allein mit einer besseren Seelsorge und Caritas reagieren zu können, wurde bald klar, dass angesichts der Situation, die geprägt war von Armut, Ungleichheit und – heute würden wir es so nennen – fehlenden Teilhabemöglichkeiten, strukturelle Veränderungen nötig waren. Nicht nur ungerechtes Handeln einzelner Akteure, sondern die bestehende Ordnung selbst wurde kritisiert.

Dass es der Regeln bedarf, die das gesellschaftliche Miteinander organisieren, *dass* also eine gesellschaftliche Ordnung nötig ist, steht für die Sozialethik außer Frage. Und diese Ordnung erfordert Stabilität, damit sie Menschen Handlungssicherheit gibt. Zugleich aber ist diese Ordnung immer wieder daraufhin zu befragen, ob sie ihr Ziel angemessen verwirklicht: den Menschen ins Zentrum zu stellen und sein gutes Zusammenleben mit anderen in Freiheit zu ermöglichen und zu schützen (→ C.3; C.4). Die Ordnungen werden daher auch kritisch reflektiert.

Damit ist auch die Frage nach der Macht berührt. Die frühen christlichen Gemeinden wurden verfolgt, sie hatten keine politische Macht. Das änderte sich mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion im 4. Jh. Durch sie erhielt die Kirche, über die Jahrhunderte in je unterschiedlicher Form, die Möglichkeit zur weitreichenden gesellschaftlichen Mitgestaltung. Sie erhielt politische Macht und wurde umgekehrt für die Legitimation von Macht herangezogen. Diese Stellung nutzte sie auch für eigene Interessen. Heute ist die direkte Teilhabe an politischer Macht, zu-

mindest im deutschsprachigen Raum, nicht mehr gegeben, und sie entspricht auch nicht mehr dem offiziellen kirchlichen Selbstverständnis, wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil, insbesondere in der Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae* (DiH, 1965), formuliert wurde. Gleichwohl haben Kirche und Christ*innen eine politische Gestaltungsmacht (→ D.5). Wie diese eingesetzt wird und von welchen Optionen sie geleitet ist, ist selbst Gegenstand sozialetischer Reflexion.

4. Glaube, Vernunft und Geschichte

Die Katholische Soziallehre entwickelte sich aus dem christlichen Glauben heraus. Sie ist nicht von ihm zu trennen, sondern formuliert vielmehr, welches verantwortliche Handeln aus dem Glauben resultiert. Das gilt auch für den Sozialkatholizismus und die beginnende Katholische Soziallehre im 19. Jh. Der historischen Situation mit ihren verschiedenen Abgrenzungen – auch der vom Protestantismus – geschuldet, wird die Konfessionalität im Sozialkatholizismus und in der Soziallehre hervorgehoben. Zwar gab es auch zarte Ansätze zur Ökumene, aber nicht zuletzt der Gewerkschaftsstreit steht exemplarisch für deren Scheitern. Das ändert sich erst spät. In der zweiten Hälfte des 20. Jh. gibt es nicht nur starke ökumenische Bewegungen, sondern auch ökumenische Texte der Sozialverkündigung, vor allem im deutschsprachigen Raum. Doch zunächst steht die Abgrenzung der eigenen konfessionellen Identität von anderen im Vordergrund.

Zugleich bestand schon früh und besteht freilich noch immer der Anspruch, diesen Glauben bzw. die Handlungsmaximen, die aus ihm resultieren oder mit ihm verknüpft werden, verständlich zu machen: Die Vernunft spielt nicht erst seit der Scholastik, aber hier besonders systematisch, eine bedeutende Rolle in der Theologie und auch in jenen Fragen, die sich auf das *Außerhalb* der Kirche richten. Man argumentierte vor allem nach außen, also weniger mit der Offenbarung, sondern vernunftbasiert. Das ist ein wichtiges Anliegen, weil auf diese Weise auch denen die eigenen Handlungsmaximen verständlich gemacht werden können, die den Glauben nicht teilen. Es wird allerdings dadurch konterkariert, dass in jenem neuscholastischen Naturrechtsdenken des 19. Jh. das kirchliche Lehramt als eine Art Prüfinstanz aufgefasst wird. Es ist hervorzuheben, dass diese Form des Naturrechts nicht identisch ist mit dem klassischen

B. Historische Vergewisserungen

Naturrechtsdenken des Aristoteles oder mit dem neuzeitlichen Naturrechtsdenken, das in Vernunftrecht übergeht. Beide sind durch ihren emanzipatorischen Gehalt gekennzeichnet, weil von dem her, was von Natur aus als richtig angenommen wird, (bei allen Schwierigkeiten) bestehendes Unrecht kritisiert werden kann. Thomas von Aquin nimmt Aristoteles' Naturrechtstheorie auf und stellt sie in einen heilsgeschichtlichen Kontext. Schon diese Form des Naturrechts bringt erkenntnistheoretische Schwierigkeiten mit sich, stärker noch gilt das in der Gegenwart angesichts der gewandelten, nun stärker heterogenen Gesellschaft. Besonders problematisch wird es aber, wenn eine Instanz beansprucht, letztgültig darüber entscheiden zu können, was das *von Natur aus Richtige* oder Vernünftige oder welche Ordnung die richtige ist. Der emanzipatorische Gehalt geht durch die Einführung einer Mittlerinstanz verloren. Er kehrt wieder in der Idee der Menschenrechte (→ D.4).

Die naturrechtlich geprägte Soziallehre wird aufgefasst als „Gesamt der sozialphilosophisch (aus der wesentlich sozial veranlagten Menschennatur) und sozialtheologisch (aus der christlichen Heilsordnung) gewonnenen Erkenntnisse über Wesen und Ordnung der menschlichen Gesellschaft und über die sich daraus ergebenden Normen und Ordnungsaufgaben“¹. Es entsteht ein übergeschichtliches Lehrgesetz, das Wesensaussagen über den Menschen und die gesellschaftliche Ordnung annimmt und daraus Normen ableitet. Zwar bleibt die Bedeutung der Vernunft bestehen, und die Heilsordnung gilt prinzipiell als für alle erkennbar, doch das kirchliche Lehramt wird zur vorrangigen Instanz ihrer Interpretation und Systematisierung, während die Lai*innen hörend empfangen und das Gehörte umsetzen.²

In vielen Enzykliken sind eine Öffnung zur Welt, die Anerkennung konkreter gesellschaftlicher Probleme und ihrer Sachlogiken sowie die grundsätzliche Bedeutung der Vernunft zu erkennen. Gleichzeitig bleiben sie lange Zeit jener naturrechtlichen Logik verhaftet, nach der es eine metageschichtliche Ordnung gibt, die im Sinne eines ungeschichtlichen Wissens, auf das man objektiv zugreifen kann und das es umzusetzen gilt, klar erkennbar ist. Dieser Auffassung nach sind materiale Vorstellungen vom Richtigen und Gerechten mittels der Vernunft zu erkennen,

1 Höffner, J., *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer 1983, 21.

2 Vgl. Hengsbach, F./Emunds, B./Möhrling-Hesse, M. (Hg.), *Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 10.

und das Lehramt garantiert die Irrtumsfreiheit dieses Erkennens, es garantiert die Wahrheit.³ Die geschichtliche Wirklichkeit spielt darin zunächst eine untergeordnete Rolle.

Demgegenüber ist die Bedeutung der *geschichtlichen* Wirklichkeit und der *Praxis* hervorzuheben. Schon die frühen Gemeinden entwickelten ihre Praktiken aus ihrer konkreten Situation heraus. Und auch der Sozialkatholizismus im 19. Jh. sucht konkrete Lösungen für konkrete Fragen seiner Zeit. Dementsprechend spielen katholische Vereine und andere Organisationsformen des Sozialkatholizismus eine wichtige Rolle. Der damalige Versuch, die drängenden Fragen in der Lehre durch den Rekurs auf ahistorische Wahrheiten zu lösen, kann heute nicht mehr tragen. Die historische Wirklichkeit muss ernst genommen und verstanden werden: Die Probleme sind zu analysieren und nach ihren Ursachen zu befragen. Veränderungs- und Praxisorientierung kennzeichnen daher die gegenwärtige Sozialethik.

Die gewachsene Bedeutung der Praxis spiegelt sich auch in der Sozialverkündigung. So anerkennt etwa Johannes XXIII. (Pontifikat 1958–1963) in *Mater et magistra* (MM, 1961) nicht nur die Notwendigkeit, die soziale Frage als eine international gewordene zu betrachten, und lenkt den Blick auf Lebenswirklichkeiten jenseits Europas, sondern er hebt durch den Dreischritt *Sehen – Urteilen – Handeln* auch methodisch die Bedeutung der geschichtlichen Situation hervor (vgl. MM 236). Der Enzyklika *Laudato si'* (LS, 2015) von Papst Franziskus (Pontifikat seit 2013) kommt in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung zu, weil sie der Erweiterung des menschlichen Handlungs- und Verantwortungsraums auf die nichtmenschliche Umwelt Rechnung trägt und auch ökologische Dimensionen in ihre Analyse der Wirklichkeit einbezieht.

5. Methodische Schlussfolgerungen

Die Abkehr vom naturrechtlichen Denken bringt erhebliche methodische Veränderungen mit sich. Denn dem Naturrecht (v. a. in der neuscholastischen Variante, die Teile der Soziallehre dominierte) wohnt eine deduktive Logik inne: Aus einer klaren Vorstellung der Ordnung ist abzuleiten, wie diese in der Wirklichkeit umzusetzen ist. Diese Top-down-

3 Vgl. Anzenbacher, A., Sozialethik als Naturrechtsethik, in: JCSW 43 (2002) 14–32.

B. Historische Vergewisserungen

Richtung kann aber der Wirklichkeit mit ihren konkreten Problemen und ihrer Geschichtlichkeit nicht gerecht werden. Deshalb wird die Praxis in ihrer Vielschichtigkeit Ausgangspunkt der Reflexion, und die Handelnden spielen eine wichtige Rolle. Das galt im 19. Jh. für die katholischen Vereine, und das gilt auch heute noch – für die katholischen Verbände, aber auch für soziale Bewegungen. Denn die Akteur*innen der Praxis wissen um unerwünschte Wirkungen sozialer Ordnung und artikulieren Erfahrungen von Ungerechtigkeit. Diese Erfahrungen zu berücksichtigen und zu reflektieren, kann Normen wie Gerechtigkeit schärfen und konkretisieren. Gleichzeitig sind Normen zur Strukturierung und zur Orientierung der Praxis notwendig.

Die Wertschätzung der Praxis setzt deren genaue Kenntnis voraus. Deshalb ist mit der Abkehr vom Naturrecht notwendig Interdisziplinarität (→ A.3) verbunden, deren Bedeutung für die Christliche Sozialethik in der zweiten Hälfte des 20. Jh. wächst. Durch die Ablösung des deduktiven Modells wird die Relevanz normativer Orientierungen keineswegs verkannt. Sie sind aber immer wieder neu verständlich zu machen, zu begründen, zu verteidigen, weiterzuentwickeln. Die deduktive Methode wird durch eine permanente Wechselwirkungsbewegung zwischen Praxis und normativen Orientierungen abgelöst. Diese reflexive Bewegung dient gleichzeitig der Stärkung von Ordnungen *und* ihrer Kritik. Sie unterstellt alles der Prüfung. Und zur Kritik kommt notwendig die Selbstkritik der Sozialethik: Sie reflektiert auch ihre eigene Standortgebundenheit und Geschichtlichkeit, um blinde Flecken möglichst zu vermeiden.

Daraus resultiert auch die Verschiebung in der Begriffsverwendung: von der Katholischen Soziallehre zur Christlichen Sozialethik. Den konfessionellen Abgrenzungsbestrebungen des 19. Jh. steht heute eine ökumenische Orientierung gegenüber. Galt es vormals, das spezifisch Katholische zu definieren, geht es heute darum, in einem weltanschaulich pluralen Debattenkontext christliche Überzeugungen gemeinsam in den interdisziplinären und gesellschaftlichen Diskurs einzubringen und zu vertreten. Zwar bleiben unterschiedliche Traditionslinien und teils voneinander abweichende Zugänge protestantischer und katholischer Sozialethik (die Ökumene mit der orthodoxen Ethik ist noch deutlich weniger ausgeprägt⁴) erhalten, doch die Gemeinsamkeiten überwiegen.

4 Vgl. Gabriel, I./Papaderos, A. K./Körtner, U. (Hg.), Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa, Mainz 2005.

Und in der ausdifferenzierten theologisch-ethischen Landschaft sind Zugänge und Positionen ohnehin äußerst vielfältig – auch innerhalb der jeweiligen Konfession. Um als Stimme in der Gesellschaft hörbar zu sein, äußern sich katholische und evangelische Kirche verstärkt gemeinsam zu gesellschaftlichen Herausforderungen und folglich zu sozialetischen Fragen, um ihren Anliegen Ausdruck zu geben.

Auch die Ablösung des Begriffs der Lehre durch den der Ethik ist im gewandelten Fachverständnis begründet.⁵ *Lehre* suggeriert im Alltagsverständnis, dass es ein fest umrissenes, sicheres Wissen gibt, das zu vermitteln ist, etwa einen Kanon an Normen und Regeln. *Ethik* und damit auch *Sozialethik* wurde eingeführt als Reflexion(stheorie) des Handelns. Im Zentrum steht nicht die Vorgabe von Normen, Werten und Regeln, sondern deren Reflexion. Damit verschwindet nicht die Bedeutung von Normen und Regeln für die Gesellschaft. Aber sie sind immer wieder neu zu verstehen und zu begründen, mitunter zu revidieren und weiterzuentwickeln (→ C.1). Dafür bringt sich die Sozialethik – und auch die Kirche – als Akteurin unter anderen im gesellschaftlichen Diskurs ein. Wie diese Reflexion methodisch erfolgt, ist ähnlich vielfältig wie in nichttheologischen Ethiken.

5 Das Verständnis des Faches als Ethik ist im deutschen Sprachraum dominant. Dass es sich nicht immer in Bezeichnungen von Lehrstühlen o. Ä. abbildet, hat historische Gründe: Man hält etwa an den Bezeichnungen fest, die bei der Gründung gewählt wurden, auch wenn sie nicht das aktuelle Fachverständnis widerspiegeln.