

WERNER KROH

Theologisch-politischer Fundamentalismus?

Im Vorwort zum Neunundzwanzigsten Band des Jahrbuchs lädt der Herausgeber Franz Furger zum offenen und klärenden Gespräch ein. Im Blick auf den Beitrag von *Lothar Roos*¹ möchte ich das Angebot einer kurzen Stellungnahme gern und dankbar annehmen.

In seinem eigenen Artikel weist Furger darauf hin, daß Christliche Sozialwissenschaften »kein überzeitlich einheitliches und festes Lehrgebäude« bilden, sondern stets »sehr verschiedene Grundkonzepte« vertreten.² Eben darum geht es zunächst: an der Differenz zwischen offizieller Soziallehre der Kirche (lehramtlichen Verlautbarungen) und Christlichen Sozialwissenschaften festzuhalten! Es gibt kein Monopol für die Interpretation lehramtlicher Aussagen, weder hinsichtlich der Philosophie noch in bezug auf das Verständnis des Laborismus. Und wenn *Roos* die von ihm kritisierten Positionen als »für die Katholische Soziallehre nicht repräsentativ«³ qualifiziert, muß er sich rückfragen lassen, wie repräsentativ denn angesichts der von ihm selbst festgestellten abweichenden Auffassungen anderer katholischer Sozialwissenschaftler seine eigene Position ist. Unberührt davon bleibt freilich, auf methodologische Fehlansätze und innere Widersprüche hinzuweisen.

Ein solcher Widerspruch scheint mir in der Kennzeichnung meiner Position als »theologisch-politischer Fundamentalismus« zu stecken. »Unter Fundamentalismus versteht man in der Ethik den methodologischen Fehler, aus Prinzipien unmittelbar positive ethische Normen abzuleiten.«⁴ Ein solcher Kurzschluß wird also meiner theologischen Kritik an der katholischen Soziallehre unterstellt. Andererseits wird meine im Blick auf die Laborismus-Diskussion gemachte Aussage kritisch

¹ *Lothar Roos*, Methodologie des Prinzips »Arbeit vor Kapital«, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 29 (1988), 87–126.

² *Franz Furger*, Christliche Sozialwissenschaften – eine normative Gesellschaftstheorie in ordnungsethischen und dynamisch-evolutiven Ansätzen, in: a. a. O. 17–28; hier: 17 (mit Beispielen: 18).

³ *Lothar Roos*, a. a. O., 125.

⁴ A. a. O., 91.

zitiert, das Prinzip (sc. Arbeit vor Kapital) bleibe gegenüber *jedem* tatsächlichen und denkbaren Modell abstrakt.⁵ An früherer Stelle habe ich grundsätzlicher ausgeführt, »daß der wesensnotwendige Zusammenhang von Seins- und Sollensaussagen, von explikativen und normativen Sätzen noch nicht festlegt, welche *konkreten* Normen und Handlungen aus den normativen Prinzipien folgen«⁶, und von einem »Ermessensspielraum« gesprochen. Dem entspricht doch wohl die Forderung einer »sozialethischen Güterabwägungslehre«, die *Roos* zwischen allgemeinen Prinzipien und konkreten Handlungsmethoden ansiedelt.⁷

So spricht *Roos* mit Berufung auf *Arthur F. Utz* davon, daß das Prinzip des Vorrangs der Arbeit gegenüber dem Kapital zwar »auf der hohen Abstraktionsebene der Wertordnung gilt«, jedoch »auf unterer Ebene eine gewisse Umkehrung erfahren« kann.⁸ Konkret gipfelt diese Umkehrung dann in der Aussage, nach Katholischer Soziallehre könne niemand »Arbeitnehmer zwingen, die Vorteile des Arbeitnehmerstatus aufzugeben und das Risiko der verantwortlichen Kapitalverwendung zu übernehmen.«⁹ Die von *Roos* gezogenen Konsequenzen, Sozialzyklen seien »unbrauchbar«¹⁰, »überflüssig«¹¹ und es sei »müßig, darüber nachzudenken, was in ›Laborem exercens‹ über den Vorrang der Arbeit vor dem Kapital geschrieben stehe«¹², finden sich bei mir jedenfalls an keiner Stelle. Der Versuch, unterschiedliche Auffassungen (*Franz Klüber, Heiner Ludwig, Werner Kroh*) über den einen Leisten des Fundamentalismus zu schlagen, gelingt wohl doch nur mit Hilfe mancher Verbiegungen. Ob der Wandel in der kirchlichen Soziallehre seit Johannes XXIII. treffend als Umbruch, Tendenzwende, Um-Fundierung oder lediglich als methodologische Bereicherung angesehen werden kann, hängt wohl mit der Einschätzung zusammen, welche Bedeutung die neuscholastische Sozialphilosophie für die künftige katholische Soziallehre hat. *Oswald von Nell-Breuning* spricht in diesem Zusammenhang ausdrücklich von einem neuen Zeitalter der Kirchengeschichte und bekennt seine

⁵ A. a. O., 98.

⁶ *Werner Kroh*, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch. Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie, München 1982, 124. – Vgl. dort auch die Ausführungen über Soziallehre als Sozialkritik (146 ff) und den Weg der konkreten Negation (192 ff).

⁷ *L. Roos*, a. a. O., 100.

⁸ A. a. O., 107.

⁹ A. a. O., 92.

¹⁰ A. a. O., 100.

¹¹ A. a. O., 99.

¹² A. a. O., 98.

anfänglichen Schwierigkeiten, sich den neuen Denkstil anzueignen.¹³ Erstmals in »Mater et Magistra« und vollends in den einschlägigen Aussagen der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ist jedenfalls das eingangs angesprochene Interpretationsmonopol gebrochen. Daß das Gespräch mit der Aufklärung historisch gesehen seit Ketteler und der damals entstehenden »modernen katholischen Soziallehre«¹⁴ geführt wurde und *diese* systematisch gesehen in der Lage ist, mit ihren Antworten den heutigen gesellschaftlichen Prozessen gerecht zu werden, erscheint mir nach wie vor fraglich: »Das Prinzip ›Arbeit vor Kapital‹ verlangt Gesinnungs- und Strukturreformen, die keineswegs bloß kosmetische Korrekturen betreffen, sondern im Falle ihrer Verwirklichung die Weltgesellschaft durchaus tiefgreifend verändern würden.«¹⁵ Für die Bundesrepublik scheinen nach *Roos* die Probleme, die sich aus dem Prinzip »Arbeit vor Kapital« ergeben, gelöst.¹⁶ Was werden seine nichtkatholischen Gesprächspartner dazu sagen?

Führt hier das heraufbeschworene Gespenst des Kollektivismus¹⁷, der Vertretern abweichender Auffassungen unterstellt wird, eine katholische Soziallehre *Roos*'scher Prägung nicht doch in die Nähe einer Ideologie des status quo?

Abschließend noch einige Bemerkungen zu den drei »methodologischen Implikationen«¹⁸, die *Roos* in meinem Ansatz ausgemacht hat. In allen drei Punkten liegt die Verzerrung meiner Ausführungen darin, daß *positive* Aussagen zu *exklusiven* umgedeutet werden:

1. Die (theoretische) *Unterscheidung* von sozialphilosophischer und theologischer Frage nach dem Subjekt ist eine Sache, die *Aufspaltung* des Subjekts eine andere. Im Interesse der identitätsbildenden Kraft von Religion sage ich (und das ist der Basissatz für die von *Roos* kritisierte Position): »religiöses und gesellschaftliches Subjekt dürfen nicht einfach als verschiedene vorausgesetzt werden.«¹⁹ – Will *Roos* im Ernst bestrei-

¹³ *Oswald v. Nell-Breuning*, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien 21978, 74.

¹⁴ *L. Roos*, a. a. O., 97.

¹⁵ A. a. O., 126.

¹⁶ Zustimmung möchte ich den von *Roos* (114–117) formulierten fünf Wegen. Anm. 76 insinuiert dann allerdings m. E. zu Unrecht die Lösung der angeführten Probleme für die Bundesrepublik.

¹⁷ A. a. O., 116, 119, 121.

¹⁸ A. a. O., 98 f.

¹⁹ *W. Krob*, Laborem exercens aus der Sicht politischer Theologie, in: *Werner Klein/Wolfgang Krämer* (Hg.), Sinn und Zukunft der Arbeit, Mainz 1982, 48–58; hier: 56. – Vgl. auch *W. Krob*, Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch, 162–177.

ten, daß *christliches* gesellschaftliches Handeln Praxis des Glaubens ist? Daß sich »Glauben« darin erschöpfe, wird von mir nirgends behauptet; ebensowenig, daß deshalb philosophisch-ethisch argumentierende Sozialzykliken überflüssig seien. In der Suche nach der Einheit von religiösem und gesellschaftlichem Subjekt einen Rückfall hinter das Zweite Vatikanische Konzil und seine Aussagen zur »richtigen Autonomie der Kultursachbereiche« zu sehen, widerspricht geradezu meinen eigenen Ausführungen.²⁰

2. »Praxis« ist eine Subjektkategorie. Insofern kommt sie als christliche ekklesiologisch *auch* »von unten«. Ich sage: »Kirchliche Sozialverkündigung muß *in erster Linie* dort geschehen, wo die unmittelbare Betroffenheit von sozialem Unrecht und die konkreten Wirkungsmöglichkeiten zur Neugestaltung gegeben sind, also an der gesellschaftlichen Basis der Kirche.«²¹ – Auch *Roos'* Behauptung, daß ich den Amtsträgern allenfalls (und das meint doch: wenn überhaupt, dann ausschließlich) eine akklamatorische Aufgabe zuerkenne, ist unzutreffend.²²

3. Meine Vorbehalte gegenüber einem laboristischen Wirtschaftsmodell gründen in seiner Abspaltung von der Frage nach dem dazugehörigen Gesellschaftsmodell. Die Suche nach alternativen Formen der *Wirtschaft* bleibt m. E. erfolglos, wenn vorausgesetzt wird, daß unsere *Gesellschaft* als Ganze davon unberührt bleibt.²³

Welche Sozialphilosophie bzw. Gesellschaftstheorie könnte aber eine heutige Theologie unverändert übernehmen? Ich habe versucht, in kritischer Auseinandersetzung mit den Positionen von *Hans Albert* und *Jürgen Habermas* von der neuscholastischen zu einer geschichtlichen Naturrechtskonzeption zu gelangen.²⁴ Schon damit ist die Behauptung gegenstandslos, der »theologisch-politische Fundamentalismus« lasse als einzige Erkenntnisquelle für die kirchliche Soziallehre nur das Evange-

²⁰ Vgl. *W. Krob*, Potential für gesellschaftliche Veränderung? In: *Orientierung* 48 (1984), 92–95; hier: 94.

²¹ *W. Krob*, *Laborem exercens* . . . , 57. – Daß die Sozialverkündigung deshalb keine päpstliche Lehrautorität brauche, behaupte ich gerade nicht. Das Gegenteil läßt sich bei Fortsetzung des Zitats feststellen: »Dann wird auch eine unmittelbare Wechselwirkung und gegenseitige Befruchtung von konkreter sozialer Praxis und sozialtheoretischer Reflexion erreichbar sein.« (ebd.)

²² Vgl. *W. Krob*, Katholische Soziallehre am Scheideweg, in: *F. Furger* (Hg.), *Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1985, 139–163; hier: 159.

²³ Über Kapitalismus als gesellschaftliche Totalität vgl. *W. Krob*, *Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch*, 204–207.

²⁴ A. a. O., 97–140.

lium gelten. Auch *Roos* selbst scheint daran nicht so ganz zu glauben (und widerlegt damit noch einmal seine Etikettierung meiner Position als »Fundamentalismus«), wenn er abschließend feststellt, bei mir würde »die ethische Lücke weitgehend mit Hilfe des sozialwissenschaftlichen Fundamentalismus aus dem Geist der ›Frankfurter Schule‹ geschlossen.«²⁵

So bleibt es wohl dabei: Für die katholische Soziallehre gibt es keinen Weg zurück zu einer Einheitsphilosophie. Ob es einen Weg nach vorn gibt und wie er begangen werden kann, darüber wird weiter diskutiert werden müssen.

²⁵ *L. Roos*, a. a. O., 99.