

JÓZEF MAJKA

Die katholische Soziallehre

Entwicklung ihrer Problematik und ihrer Methoden

Die letzten Jahre lassen uns Zeugen einer sprunghaften Revidierung von Anschauungen aus einem Problemkreis werden, der nach *Pius XI.* gewöhnlich unter der Bezeichnung katholische Soziallehre zusammengefaßt wird oder in den romanischen Ländern öfter mit Soziallehre der Kirche benannt wird. Man spricht nicht nur von einer Krise der katholischen Soziallehre, sondern sogar davon, daß sie in der Kirche nur vorübergehende Aktualität besessen habe und ihre Zeit einfach vorbei sei¹. Dabei wird ihr hier und da die sogenannte kritische Theologie, genauer die politische Theologie, entgegengesetzt und betont, daß die Kirche im gesellschaftlichen Bereich zweifellos gewisse doktrinäre Aufgaben zu erfüllen habe, ihre diesbezügliche Funktion aber sich lediglich auf die Kritik der bestehenden Gesellschaften beschränkt (wobei die Theologie auch die Kirche zum Gegenstand ihrer Kritik zu machen habe) und nicht auf die Aufstellung irgendwelcher diesbezüglicher Normen².

Diese Meinungen entspringen aus einer Reihe von Mißverständnissen, vor allem aus der fälschlichen Überzeugung, daß die katholische Soziallehre eine Summe von Normen aus dem Bereich der sozialen und wirtschaftlichen Problematik sei, die die Päpste und andere Organe der

¹ Vgl. *J. Fellermeier*: Ist die christliche Soziallehre zeitgemäß? – In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 18, 1967, 151–156; auch *B. Sorge*: È superato il concetto tradizionale di dottrina sociale della Chiesa? – In: »La Civiltà Cattolica« 120, 1969, 423–436; schließlich *C. Strzeszewski*: O nowy profil nauki społecznej Kościoła (Um ein neues Profil der Soziallehre der Kirche). – In: »Zeszyty Naukowe KUL« 14, 1971, H. 2, 15–24.

² Vgl. *T. Rendtorff*: Politische Ethik oder »politische Theologie«. – In: *H. Peukert* (Hrsg.): Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz 1969, 217 bis 230; auch *J. B. Metz*: Das Problem einer »politischen Theologie« und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftlicher Freiheit. – In: »Concilium« 4, 1968, 406 ff.; auch *A. Rauscher*: Zur Problematik der politischen Theologie. – In: »Münchener Theologische Zeitschrift« 21, 1970, 348–356. Letzterer verweist auf den Unterschied zwischen »politischer Theologie« und der katholischen Soziallehre und erläutert Mißverständnisse, die daraus entstehen.

Kirche herausgegeben haben. Hierbei wird nicht minder irrtümlich angenommen, daß diese Normen genauso unveränderlich und unantastbar seien wie die fundamentalen Glaubenswahrheiten und in völliger Lösung von den Voraussetzungen der historisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit formuliert werden. Um die Frage zu beantworten, ob und in welchem Grade heute von einer Krise der katholischen Soziallehre gesprochen werden kann, muß die Entwicklung ihrer Problematik zumindest in ihren groben Umrissen verfolgt und gleichzeitig ermittelt werden, mit welchen Methoden die aufgeworfenen Probleme gelöst wurden. Dadurch wird man auch leichter erfassen können, auf welche Weise und inwieweit diese Wissenschaft in vergangener Zeit ihre Aktualität bewahrt hat und welche Chancen sie für die Gegenwart besitzt.

Es ist nicht unsere Absicht, hier die Geschichte dieser Wissenschaft – und wenn auch nur ihren Abriß – zu liefern. Es sollen lediglich ihre Problematik und ihre Methoden in ihren Grundzügen insoweit skizziert werden, als sie die Gegenwart zu erkennen und zu beurteilen helfen und Perspektiven für die Zukunft eröffnen. Außerdem soll aufzuzeigen versucht werden, in welchem Grad und in welcher Bedeutung diese Wissenschaft einen integralen Teil der christlichen Lehre bildet und – den Umständen entsprechend – ihren Platz in dieser behauptet.

I. DIE SOZIALLEHRE DER KIRCHE

VOR DEM AUFTRETEN DER SOGENANTEN »SOZIALEN FRAGE«

Die Behauptungen, die kirchliche Soziallehre befinde sich gegenwärtig in einer Krise und sei in Leben und Wirksamkeit der Kirche ein vorübergehendes Phänomen gewesen, wurzeln zum Teil in der Überzeugung, daß sie mit dem Auftreten der sogenannten sozialen Frage des 19. Jahrhunderts entstanden sei und lediglich in den Sozialenzykliken und in anderen Aussagen der letzten Päpste ihren Ausdruck gefunden habe. Hier liegt die erste Quelle von Mißverständnissen. Der Charakter der gesellschaftlichen Lehre der Kirche kann nämlich, wie *C. Strzeszewski* treffend schreibt³, nicht verstanden werden, wenn nicht auf ihre Quellen und Anfänge zurückgegangen und der gesamte Entwicklungsgang ihrer Probleme und Methoden in ihrem historischen und doktri-

³ *C. Strzeszewski*, op. cit. 15.

nären Kontext verfolgt wird. Hierin muß die gesamte Theologie auf die Quellen zurückgehen, ohne dabei die Gegenwart aus den Augen zu verlieren, da dies die Beurteilung des Entwicklungsprozesses und der Bedeutung der einzelnen Etappen desselben erleichtert.

1. Als wesentliche Elemente der gesellschaftlich-moralischen Problematik, mit der das neu entstandene Christentum vor die zeitgenössische Welt getreten ist, erscheinen einerseits die Frage der personalen Würde und Vollkommenheit des Menschen, andererseits die der brüderlichen Liebe. Beide Probleme werden als Tatsache, aber auch als Gebot, als Aufruf und Verpflichtung aufgefaßt. Dieser Zusammenhang zwischen Sein und Sollen, zwischen ontologischer und moralischer Ordnung ist zweifellos ein Charakteristikum des christlichen Gedankens. Vom philosophischen Standpunkt aus ist er methodologisch zwar nicht ganz durchgearbeitet, doch war das christliche Denken jener Zeit nicht so sehr philosophischer, als vielmehr theologischer und religiöser Art; erst durch die Berücksichtigung jener religiösen Ordnung der Dinge, d. h. durch die praktische Bezogenheit des Menschen auf Gott, ist eine volle Interpretation beider Fragen möglich geworden. Das natürliche Streben des Menschen nach Vollendung seiner personalen Würde über das Überschreiten seiner selbst und den zwischenmenschlichen Raum hinaus, der ihn von anderen Menschen trennt, kann und wird nur in einer sein Verhältnis zu Gott verwirklichenden religiösen Ordnung erfüllt werden. Dies Eindringen der Theologie, genauer der Religion, des theologischen Denkens und der Lösungen in eine philosophische Problematik ist dem gesamten Frühchristentum bis ins Mittelalter hinein, bis *Thomas von Aquin*, eigentümlich.

Gleichzeitig wurde aber das Christentum jener Zeit vor praktische Aufgaben gestellt: Es mußte den bestehenden Institutionen und gesellschaftlichen Erscheinungen gegenüber einen Standpunkt einnehmen, erkannte die Notwendigkeit ihrer Umbildung. Seine Aufgabe war es, die ungesunden, ja entarteten gesellschaftlichen Einrichtungen, die eine Sanierung und Heilung erforderten, von Grund auf zu verändern. Von diesen Einrichtungen sind vier zu nennen, und zwar Familie, Staat, Arbeit und Sklaverei sowie Eigentum und Reichtum.

Bereits das junge Christentum kam also mit der gesellschaftlichen Problematik in Berührung und setzte sich mit dieser auf quasi zwei Ebenen auseinander: a) auf der fundamentalen, allgemeinmenschlichen bewegt sich die Problematik der personalen Würde des Menschen, seiner Vollkommenheit und der allgemeinmenschlichen brüderlichen Liebe, b) auf der praktisch-konkreten konzentriert sich der mit einer Reformnotwen-

digkeit des bestehenden institutionellen Systems zusammenhängende Fragenkreis.

Der erstere wurde also mit Hilfe der theologischen Methode in der Sphäre religiösen Denkens und Betätigens gelöst, der zweite durch moralische Einwirkung, Umgestaltung menschlicher Haltungen, Wandlung zwischenmenschlicher Beziehungen, durch eine moralische Umwälzung von innen heraus; erst danach kam die Veränderung der Institutionen. Ein klassisches, wenn auch nicht einziges Beispiel hierfür ist der Brief an *Philemon*. Aber auch die gesamte Lehrtätigkeit der Kirchenväter, selbst der revolutionärsten unter ihnen⁴, die augustinische, auf christlicher Gerechtigkeit basierende Staatsidee, die Betonung der sittlichen Verpflichtungen, die das Eigentum belasten, *St. Augustins* Lehre über die Arbeit, vor allem aber die biblische Lehre über Familie und Ehe sind beispielgebend dafür, daß den ersten Christen die Wandlung menschlicher Haltungen weitaus wichtiger war, als die der Institutionen, auch wenn die Notwendigkeit ihrer Verbesserung sehr gut erkannt wurde.

Dabei ist zu bemerken, daß sich die Methoden der auf den zweiten Fragenkomplex bezogenen Lösungen aus den Problemgehalten des ersteren unmittelbar ergeben: es geht also darum, daß die Lösungsart von praktischen Fragen mit der Idee der personalen Vollkommenheit des Menschen und der allgemeinen brüderlichen Liebe im Einklang steht, daß sie ein Element ihrer Verwirklichung bildet. Zwischen gesellschaftlichem Denken und Handeln des Christentums der ersten Jahrhunderte besteht mithin ein inniger Zusammenhang. Beachtenswert ist, nebenbei bemerkt, nicht nur die innere Einheit dieses Systems, sondern auch sein religiöser Charakter auf der einen Seite und seine Beziehungen zur konkreten Wirklichkeit auf der anderen. Durch das System des gesellschaftlichen Denkens und Tuns gewann die christliche Religion Kontakt mit dem praktischen Leben, dessen Veränderung und religiös-moralische Integration sie anstrebte.

2. Kann vom System des gesellschaftlichen Denkens und der politisch-kirchlichen Wirksamkeit im Mittelalter dasselbe ausgesagt werden? Die Antwort auf diese Frage ist zweifellos nicht leicht und kann, vor allem in Rücksicht auf das seinerzeit überaus reiche religiös-gesellschaftliche Leben nicht eindeutig gegeben werden. Doch geht es hier lediglich um die gesellschaftliche Doktrin und ihre Beziehungen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit.

⁴ Vgl. *I. Giordani: Il messaggio sociale di Gesù*, Bd. III: I primi padri della Chiesa, Bd. IV: I grandi padri della Chiesa, Milano 1946.

Die historisch-gesellschaftliche Wirklichkeit des Mittelalters bringt neue Probleme, neue Bedürfnisse und damit auch eine neue Art der gesellschaftlichen Fragestellung mit sich. An die Spitze rückt das Problem der Ordnung in der Gesellschaft, die nach der Völkerwanderung stark gefährdet und nur schwer wiederherzustellen war. Nach einer Ordnung und nach ihren theoretischen Grundlagen suchen die zeitgenössischen Denker und lenken ihre Aufmerksamkeit auf die im Weltall herrschende Harmonie und auf Gott, dessen Ursprung und Schöpfer er ist, sowie auf die Vergangenheit, in der sie nach Beispielen für eine gesellschaftliche Ordnung forschen, nach Arten ihrer Herausbildung, nach den sie aufrechterhaltenden Normen – auf das römische Recht.

So entsteht die »universi«-Konzeption, die Konzeption der einheitlichen Weltordnung mit ihrer hierarchischen Ordnung, an deren Spitze Gott steht. Eine Komponente dieser Weltharmonie bildet die »universitas humana«, die Gesellschaftsordnung, die ebenfalls hierarchisch angeordnet ist. Jene hierarchische Struktur ist wesentlich für die Gesellschaftsordnung. Diese wird durch ein System von Berechtigungen und Verpflichtungen aufrechterhalten und gegliedert, ihre Grundlage ist im ewigen Gesetz, d. h. in Gott verankert, in der Praxis aber ist sie in Kategorien des römischen Rechts erfaßt, das der christlichen Denkweise und dem religiösen Zweck des Menschen angepaßt ist. Die Erhaltung dieser Ordnung und ihr reibungsloses Funktionieren ist *ein* Ziel jeglicher gesellschaftlichen Wirksamkeit, dieses ist natürlich dem letzten, höchsten Ziel des Menschen untergeordnet.

Sowohl das letzte Ziel des Menschen als auch das System als Ganzes genommen – »universum« und »universitas humana« – wird in philosophischen, nicht so sehr in theologischen oder religiösen Kategorien ausgearbeitet und analysiert. Die Theologie selbst ist in jener Zeit bereits derart von der Philosophie durchsetzt, daß sie sich den Offenbarungsquellen gegenüber, auf die sie sich, nebenbei bemerkt, immer wieder beruft, nach und nach zu verselbständigen beginnt. Gott, der an der Spitze des »universum« und der »universitas humana« steht, wird aber in höherem Maß zu einem herrschenden Gott und einem Gott der Herrschenden, weniger zum Gott der Religion, der sich jedem Menschen mitteilt.

Praktische Fragen, mit denen sich das Altertum befaßte, werden, wenn auch nicht ganz übergangen, so doch hintangesetzt. An der Spitze stehen solche Probleme wie: das Verhältnis der Untergebenen zur öffentlichen Gewalt, genauer zum Landesherrn, Gehorsam bzw. Gehorsamsverweigerung ihm gegenüber, in immer weiterem Umfang das Eigentum

als eine die Gesellschaftsordnung wiederherstellende Einrichtung und die damit und mit den Anfängen der kapitalistischen Verhältnisse zusammenhängenden Fragen der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen den Subjekten, der gerechten Preise, Wirtschaftsverträge u. ä. Diese werden vom moralischen Standpunkt aus mit Hilfe einer rein juristischen Methode analysiert.

So verlor die gesellschaftliche Problematik bei den Meistern des Mittelalters in hohem Grad ihren religiösen, ja selbst ihren theologischen Charakter und wurde eher zu einem Komplex von philosophischen und rechtlich-moralischen Fragen, obwohl man in ihrem Rahmen hier und da einer theologischen Beweisführung unter Berufung auf Offenbarungsquellen, insbesondere auf die Heilige Schrift, begegnet.

Zwischen dem Altertum und dem Mittelalter besteht noch ein weiterer diesbezüglicher Unterschied: wenn im Altertum alle Formulierungen dynamisch waren und die Umbildung des Menschen und der bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit angestrebt wurde, so sind diese jetzt eher statisch und wollen auf der einen Seite die bestehende Ordnung aufrechterhalten und festigen, auf der anderen dem Menschen die Grenzen von Gut und Böse aufzeigen. Eine so aufgefaßte gesellschaftliche Doktrin aber hatte alle Chancen, zur Ideologie zu werden, d. h. im Dienst der bestehenden Zustände zu stehen, statt an ihnen Kritik zu üben.

3. Die Neuzeit ist vor allem die Epoche der Scholastik, des Kommentierens und der Entfaltung mittelalterlichen philosophisch-theologischen Denkens, der Zeit des hl. *Thomas von Aquin*. Mit der Entwicklung des Handelskapitalismus wird lediglich das Interesse für die wirtschaftliche Problematik erweitert, die Methoden aber bleiben unverändert. Als einziges »Novum« könnte eine eingehende, breite Beschreibung der Institutionen angesehen werden. Für manche Historiker liegt hier der Keim zu einer Reihe von später entwickelten ökonomischen Theorien⁵. Auf der anderen Seite taucht die Problematik der personalen menschlichen Rechte und des interationalen Rechts (*F. de Vitoria*, *F. Suarez* u. a.) mit deutlicher kritischer Tendenz auf. Diese Kritik ist noch sehr zaghaft. Wie schwierig es war, in dieser Epoche die bestehende Ordnung kritisch zu beurteilen, beweist u. a. die Tatsache, daß sie verdeckt in den utopischen Erzählungen geübt wurde. Diese sollten quasi durch eine Gegenüberstellung von idealen Zuständen veranschaulichen, wie weit die bestehenden Verhältnisse von jenen abwichen. Dies ist gleichzeitig

⁵ Vgl. *M. Grice-Hutchinson: The School of Salamanca*, Oxford 1952.

ein Beweis dafür, daß jedes methodische, wissenschaftliche und gesellschaftliche Denken verlorengegangen ist. Man gewinnt den Eindruck, daß das Mittelalter durch seine gesellschaftliche Ideologie die Staatsgewalt derart unterbaut hat, daß die neuzeitliche Gesellschaft zu ihrer Kritik einfach nicht fähig war. Das was *J. de Mariana* über die Tyrannen und die Tyrannei schreibt, scheint eine diese Regel bestätigende Ausnahme zu sein⁶.

II. DIE »SOZIALE FRAGE« UND DIE METHODE IHRER ANALYSE

Mit der Entwicklung des Kapitalismus verschärfte sich im 19. Jh. die sogenannte soziale Frage; die Kirche wird wieder vor neue gesellschaftliche Probleme gestellt. Diese spitzen sich, angefangen von der französischen Revolution, bis zum Ende des 19. Jhs. zu. Zu einer Stellungnahme durch die Kirche, zu einer Kodifikation sui generis, kam es erst gegen Ende des Jahrhunderts. Ob und inwieweit dies verspätet war, bleibe dahingestellt. Die Behandlung dieses Themas würde den Rahmen der vorliegenden Erwägungen sprengen. Wir wissen genau, daß die Kirche bedeutend früher eine Reihe von Fragen analysierte und sie zu lösen versuchte. Hier geht es lediglich um Inhalt und Methoden der Lösungen und um ihren gesellschaftlichen und doktrinären Kontext, ohne dessen Berücksichtigung ein rechtes Verständnis und eine treffende Interpretation kaum möglich sind.

Den Kontext schufen zweifellos die Französische Revolution und die ihr vorangehenden philosophischen und gesellschaftlichen Schriften. Wenn ihre Absicht auch nicht darin bestand, die existierende politisch-soziale Ordnung zu untergraben, so suchten sie diese theoretisch mit weltlichen Kategorien zu unterbauen und begründeten sie auch zweifellos auf lange Sicht hinaus. Angesichts der Ausführungen von *Hobbes*, *Locke*, vor allem aber von *J. J. Rousseau*, verliert die Beweisführung von *Robert Bellarmin* und dem englischen König *Jakob I.* in dieser Diskussion ihre Aktualität⁷. Als weiteres Moment kommt die Autorität

⁶ *J. de Mariana*, *De rege et regis institutione*, Toledo 1599.

⁷ Gemeint ist der berühmte Streit zwischen dem englischen König *Jakob I.*, der unter dem Decknamen *Andrews Lancelotte* im Jahre 1608 die Schrift »*Triplici nodo triplex cuneus*« veröffentlichte und den hl. *Robert Bellarmin*, dessen Replik auf die Schrift des Königs »*Responsio ad librum inscriptum Triplici nodo triplex cuneus*« betitelt ist. *Bellarmin* tritt hier unter dem Decknamen *Matthäus Torti* auf. Die weitere Diskussion wurde ohne Verwendung von Pseudonymen geführt.

der jetzt entstehenden gesellschaftlichen Wissenschaften hinzu – unter ihnen hat besonders die Ökonomie in vielen Bereichen die Kategorien ihrer Denkweise, ihre Problemsystematik, ihre Terminologie den Vertretern der katholischen Soziallehre bis ins 20. Jh. hinein aufgezwungen⁸ –, schließlich die sogenannten gesellschaftlichen Ideologien und Richtungen des 19. Jhs., insbesondere der Marxismus.

Auf katholischer Seite dauerte die Bewältigung dieser Problematik mit wechselndem Erfolg das ganze 19. Jh. an. Die einen bewegten sich in traditionellen, scholastischen Denkschemen und arbeiteten sich nur mühsam zu einem Verständnis der sich rasch verändernden Wirklichkeit durch, die anderen verfielen in die gedankliche Abhängigkeit einer der bestehenden Strömungen (Liberalismus, Demokratismus, Sozialismus), konnten sich von diesen nicht loslösen und waren lediglich darum bemüht, diese durch moralisierenden Aufputz mit dem Evangelium in Einklang zu bringen, wieder andere unternahmen den glücklichen Versuch, die Wirklichkeit zu analysieren, um sie umzugestalten. An diese knüpfen wir heute am liebsten an⁹.

Für eine gründliche Kritik des Gedankengutes und der gesellschaftlichen Wirklichkeit des 19. Jhs. mußte aber eine Grundlage gefunden werden. Diese suchte man im Thomismus, dessen Renaissance gerade einsetzte. An ihn knüpften bereits die gesellschaftlichen Romantiker an; mehr als diese stützten sich die Katholiken auf ihn, doch war die Approbierung durch *Leo XIII.* von ausschlaggebender Bedeutung. Hier beginnen auch *Leos XIII.* Verdienste für die Entwicklung der katholischen Soziallehre. Sie begrenzen sich nicht nur auf »*Rerum novarum*«; die Popularisierung dieser Enzyklika überschattete die vielleicht größere Bedeutung der ihr vorangehenden drei Sozialenzykliken (*Sapientiae Christianae*, *Imortale Dei*, *Libertas*), in denen der Papst einen Abriß der christlichen Sozialphilosophie, der Lehre von Staat und Gesellschaftsordnung gibt. Diese weniger als »*Rerum novarum*« bekannte Leistung *Leos XIII.* hat unvergänglichen Wert. Er beruht insbesondere auf der Lehre von der Freiheit, auf die sich die Konzils-Deklaration über die religiöse Freiheit, die in bezug auf Freiheit und Toleranz die gleichen Positionen vertritt, immer wieder beruft. Die Sozialphilosophie *Leos XIII.*, die sich auf

⁸ Die Gliederung, die in vielen klassischen Handbüchern der Ökonomie (Produktion – Tausch – Teilung – Verbrauch) gehandhabt wird, finden wir noch selbst in nachkriegszeitlichen Handbüchern der Ethik wirtschaftlichen Lebens, z. B. bei *J. Piwowarczyk*: *Katolicka etyka społeczna* (Katholische Sozialethik), Bd. II, London 1963, und bei *Tautscher*: *Wirtschaftsethik*, München 1957.

⁹ Gemeint ist hier vor allem *Fr. Le Play* und die sogenannte Schule der Sozialreform.

thomistische Prämissen stützt, wurde von den späteren Päpsten und Vertretern des integralen Humanismus, des Personalismus und Solidarismus (oder wie immer die einzelnen Richtungen heißen), weiterentwickelt und vertieft. Alle aber schlugen – von dem Philosophen *Thomas von Aquin* suggeriert – den Weg der Philosophie und Religion ein, was zweifellos einen fühlbaren Mangel darstellt. Die katholische Soziallehre, ja selbst die katholische Sozialphilosophie darf sich, wenn sie eine authentische Lehre der Kirche bleiben soll, nicht auf die Philosophie allein beschränken. Die Kirche ist keine philosophische Schule. In der Wissenschaft dürfen nicht verschiedene Denkordnungen miteinander vermischt werden, was nicht besagt, daß sie voneinander völlig isoliert sein müssen. Ein solcher Vorwurf eben trifft *Leo XIII.* nicht.

Das, was wir mit gewissen Vereinfachungen als Sozialphilosophie *Leos XIII.* bezeichnet haben, hat wesentliche Bedeutung für die Methode der Analyse und der Lösung von praktischen Fragen, insbesondere der sogenannten sozialen Frage jener Zeit. *Leo XIII.* beschränkt sich, wie wir wissen, nicht auf Beurteilungen, die das Ergebnis einer Analyse der zeitgenössischen gesellschaftlichen Lage sind (z. B. seine Beurteilung des Kapitalismus und Sozialismus in »*Rerum novarum*«) und auf die Analyse von Natur und Zweck des Menschen, deren Ergebnis die von ihm deutlich formulierten und eindeutigen gesellschaftlich-moralischen Prinzipien sind. Er gibt auch Anweisungen, Normen, und das auf zweierlei Art. Sie betreffen

- a) die Durchführung von Analysen der gesellschaftlichen Wirklichkeit und der praktisch-sozialen Wirksamkeit mit Hinweis auf ihre Subjekte,
- b) praktische Problemlösungen.

Die gesellschaftlichen Anweisungen, die manchmal mit der katholischen Soziallehre identifiziert werden, bilden daher ihr recht unwesentliches Element. Es ist verständlich, daß auch ihre Aktualität eine vorübergehende ist.

Auch in der Lehre von *Pius XI.* nimmt die Kritik der zu seiner Zeit vorherrschenden gesellschaftlichen Richtungen und die Rekonstruktion von Prinzipien des sozialen Lebens eine führende Stellung ein. Dies gilt, nebenbei bemerkt, für alle bekannten Sozialzyklen dieses Papstes, also nicht nur für die drei, die später »*ex professo*« den Ideologien und gesellschaftlich-politischen Richtungen (*Non abbiamo bisogno*, *Mit brennender Sorge* und *Divini Redemptoris*) gewidmet sind, sondern auch für die über die christliche Ehe und für »*Quadragesimo anno*«.

Die letztgenannte Enzyklika bringt zwar praktische Anweisungen für die Gesellschaftsordnung, enthält aber auch Prinzipien, nach denen diese aufgebaut werden soll (vor allem das Subsidiaritätsprinzip); konkrete praktische Lösungen sind hintangesetzt. Die Diskussion zum Korporativismus, die nach Veröffentlichung dieser Enzyklika in Gang gebracht wurde, verfälschte in gewisser Hinsicht ihre richtige Einschätzung, obwohl nicht geleugnet werden kann, daß gegen manche detaillierte Anweisungen in ihr bereits im Moment der Veröffentlichung Bedenken geltend gemacht werden konnten, da sie sich nicht immer auf genügend bewiesene, von der Ökonomie vertretene Thesen stützten (z. B. die These von den Beziehungen zwischen festen Löhnen und der Arbeitslosigkeit)¹⁰.

In der Soziallehre *Pius' XII.* wurde die Problematik erweitert und vertieft, vor allem in bezug auf die Haltung der Sozialphilosophie (Personalismus), die Völkerbeziehungen und die Verknüpfung der gesellschaftlichen Problematik mit der seelsorgerischen Wirksamkeit der Kirche. Die Entwicklung der katholischen Aktion zur Zeit *Pius' XI.* schuf günstige organisatorische Voraussetzungen hierfür. In dieser breiten Sicht wird die gesellschaftliche Problematik in den Enzykliken *Johannes' XXIII.* erörtert; doch kommen hier neue formelle Momente hinzu, die bei seinen Vorgängern nicht deutlich hervortreten. Die Kritik der gesellschaftlichen Wirklichkeit beruhte dort auf der einfachen Applikation der Prinzipien auf die beobachteten gesellschaftlichen Gegebenheiten. Hier dagegen treten zwei neue Elemente auf:

- a) Ausgangspunkt der Kritik ist die Berufung auf die soziologische Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit; berücksichtigt werden ihre Diagnosen und Prognosen, wobei die Forschungsergebnisse der Sozialwissenschaften immer unter Vorbehalt angeführt werden;
- b) die gesellschaftlichen Prinzipien, insbesondere die Normen des Naturrechts, werden dynamisch interpretiert, d. h. sie berücksichtigen das Recht auf Entwicklung und die Pflicht zur personalen Vervollkommnung des Menschen. Diese dynamische Sicht auf die analysierte gesellschaftliche Wirklichkeit und die formulierten Postulate kennzeichnen besonders die Sozialenzyklika *Pauls VI.* »*Populorum progressio*«. Schon ihr Inhalt spricht dafür. Die von *Pius XI.* begonnene umfassende allgemeinmenschliche (selbst auf detaillierte und innere Fragen gerichtete) Sicht findet hier ihre Erfüllung. Die

¹⁰ Vgl. die diesbezügliche Diskussion zwischen den beiden Ökonomen: *J. Watecke* (Feste Löhne als Quelle der Arbeitslosigkeit, Kraków 1938) und *M. Kalecki* (Nominal- und Reallöhne, Warszawa 1939).

sogenannte soziale Frage erstreckt sich nun auf die gesamte Menschheit.

Sowohl ihres Inhalts als auch ihrer Verbindung von theologischen und philosophischen Elementen mit Forschungsergebnissen der Einzelwissenschaften wegen verdient sie, besonders hervorgehoben zu werden.

Die theologischen Elemente, die in den letzten Jahrzehnten, ja sogar Jahrhunderten (eine Ausnahme bildet *Leo XIII.*), aus dem Gedankengut der katholischen Soziallehre fast völlig verschwunden waren, erscheinen hier wieder in vollem Licht und geben dem Dokument einen spezifischen Charakter besonders dort, wo der breitere Kontext anderer Konzilsdokumente, in erster Linie der Pastorkonstitution »*Gaudium et spes*«, berücksichtigt wird, was nicht besagen soll, daß alle drei genannten Komponenten in der Konstitution inhaltlich zu einem Ganzen zusammengeschlossen wurden. Ganz im Gegenteil, die innerlogische Struktur des Dokuments läßt viel zu wünschen übrig. Die Konstitution ist aber keine wissenschaftliche Abhandlung, und der wissenschaftliche Kommentator hat hier ein dankbares und großes Betätigungsfeld. Das Grundprinzip, die Inhaltlichkeit dieser drei Gattungen miteinander zu verbinden, wurde aber ins soziale Lehramt der Kirche eingeführt, der Rest muß der Wissenschaft, genauer der Theologie überlassen werden; im Lichte des Konzils kann nicht mehr angezweifelt werden, daß die katholische Soziallehre Theologie ist.

III. DIE ZEITGENÖSSISCHE STRUKTUR DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE

Wie sieht die Struktur der katholischen Soziallehre nach ihrem gegenwärtigen Stande aus? Ist sie eine selbständige wissenschaftliche Disziplin? Welcher Charakter ist ihr eigen?

Wenn jede Wissenschaft, deren Thesen und Grundsätze sich zumindest zum Teil auf die Offenbarung stützen, Theologie ist, dann unterliegt es im Licht der Konstitution »*Gaudium et spes*« keinem Zweifel mehr, daß die katholische Soziallehre oder auch die Sozialwissenschaft der Kirche eine theologische Disziplin ist. Sie geht nämlich auf die Offenbarungsquellen zurück und verbleibt in einem solchen Verhältnis zum Magisterium der Kirche, wie jede andere theologische Wissenschaft; so wie andere Wissenschaften muß auch sie – nur noch in größerem Ausmaß – mit weiteren Einzelwissenschaften zusammenarbeiten und ihre Ergebnisse verwerten.

Die Schwierigkeit beruht darauf, daß die zeitgenössische Theologie noch keine einheitliche konkrete Forschungsmethode herausgearbeitet hat;

für die katholische Soziallehre steigert sich diese Schwierigkeit insofern, als sie sich in einem noch größeren Umfang als andere theologische Disziplinen auf Einzelwissenschaften beruft, die für sie wahre »loci theologici«¹¹ darstellen. Ort und Rolle der einzelnen Arten von Methoden, die in dieser Disziplin Anwendung finden, festzulegen, macht eine vorherige Bestimmung über Charakter und Ziel, die sie sich setzt, notwendig.

Ist nun die katholische Soziallehre als theologische Disziplin eine theoretische oder eine praktische Wissenschaft? Die zeitgenössischen Theologen (*Rahner*) vertreten die Ansicht, daß jede Theologie als Wissenschaft von der Beziehung des Menschen zu Gott, oder auch als kritische Reflexion über die Offenbarung, die doch religiösen, mithin praktischen Charakter hat, eine praktische Wissenschaft ist. Die katholische Soziallehre ist eine Wissenschaft vom Verhältnis des Menschen zu Gott, genauer, durch sein Tun und Handeln von seiner Anwesenheit in der Welt und im gesellschaftlichen Leben, bzw. von den Beziehungen, die zwischen dem Menschen, seiner gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, kulturellen Wirksamkeit in der Welt und seinem Drang nach Gott, seiner Anteilnahme am göttlichen Leben, bestehen.

Eine so aufgefaßte Wissenschaft enthält Aussagen, die sich in drei Gruppen gliedern lassen. Sie betreffen

- a) das Wesen dieser Beziehungen auf Grund von Prämissen, die aus der Offenbarung, genauer aus der evangelischen Lehre entspringen, und die gesellschaftliche Analyse der Natur des Menschen und seiner personalen Würde. Diese Behauptungen sind theologisch-philosophischer Art.
- b) eine kritische Analyse der bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit, konkret, der Wirksamkeit, der menschlichen Verhaltensweisen und Haltungen, »hic et nunc«, in bestimmten gesellschaftlichen Situationen. Ihr Charakter ist, soweit die durch die Einzelwissenschaften angewandten Methoden Prognosen zu formulieren erlauben, diagnostischer und prognostischer Art. Die Diagnose bzw. Prognose enthält eine Beschreibung der bestehenden Ordnung sowie die in ihr vor sich gehenden Gesetzmäßigkeiten und ihre Bewertung im Licht der aus der ersten Gruppe entnommenen Normen.

¹¹ Die Ansicht, daß die Einzelwissenschaften, ja selbst die Naturwissenschaften für die Theologie sogenannte »loci theologici« darstellen, vertritt *E. Schillebeeckx*. Vgl. *J. Majka: Teologowie o przyszłości Kościoła, Światowy Kongres Teologów w Brukseli (Theologen über die Zukunft der Kirche, Theologienweltkongress in Brüssel)*. In: »Colloquium Salutis« 2, 1970, 283 ff.

c) Normen und Hinweise, die – das sei vorweggenommen – heute ernstlich angezweifelt werden. Je detaillierter und technisch spezialisierter sie sind (soziotechnisch u. ä.), um so stärker wird die diesbezügliche Kompetenz der Kirche in Frage gestellt. Und das nicht ganz zu Unrecht. Soll sich aber die Kirche auf die Kritik allein beschränken? Ist eine solche ohne die Einbeziehung und Formulierung von Prinzipien überhaupt möglich? Gewiß nicht. Niemand wird dies auch behaupten, obwohl häufig die Meinung ausgesprochen wird, daß das Evangelium allein die Quelle dieser Prinzipien sein soll. Die Unterschiede beziehen sich wohl doch mehr auf verbale Formulierungen, weniger auf die Anschauungen selbst. Dennoch bleibt die Frage offen, ob die Kirche heute im gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Bereich Weisungen und Normen verkünden darf und soll. Diese Frage berührt unmittelbar die katholische Soziallehre, genauer die Beantwortung der Frage, in welcher Bedeutung sie eine praktische Wissenschaft ist, welcher Methoden sie sich bedienen darf und soll.

Wenn sie bei der Kritik stehenbleiben würde, wäre das Problem der Methodenwahl relativ leicht zu lösen. Die Behauptungen aus der ersten Gruppe könnten mit der theologischen und philosophischen, also mit der hermeneutischen, deduktiven und kritisch-analytischen Methode bearbeitet werden. Die zweite Behauptungsgruppe würde sich als Ergebnis empirischer Forschungen, als Folge einer kritisch-diagnostischen Beurteilung und einer Prognose bzw. als Folge ethischer und theologisch-moralischer Bewertungen ergeben. Sobald es aber um Weisungen und Normen geht, wird die Sache komplizierter. Die Methoden der Soziotechnik befinden sich noch im Anfangsstadium, um so mehr die der Steuerung lang andauernder gesellschaftlicher Prozesse. So besteht die Gefahr, daß sich die konkreten Weisungen auf mehr oder weniger treffende und begründete Intuitionen stützen. Immer aber wird man also den Zweifel formulieren können, ob Intuitionen die Grundlage dafür sein dürfen, den Menschen zu bestimmten Haltungen bzw. Verhaltensweisen zu verpflichten.

IV. BESTEHT NUN EINE KRISE DER KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE?

Diese vom Korrespondenten der Zeitschrift »Die Furche« gestellte Frage beantwortet *J. Messner* wie folgt: Es sei durchaus verständlich, daß man von einer Krise spricht, da heute alles, was christlich ist, in

Frage gestellt wird. Dies bedeutet aber nicht, daß dies begründet ist oder daß wegen der Infragestellung so vieler Erscheinungen in der Kirche deren gesellschaftliche Funktion nicht richtig eingeschätzt oder gewürdigt wird.

Besteht nun wirklich eine Krise? Im Bereich der gesellschaftlichen Normen und Weisungen sowie der praktischen, die Gesellschaftsordnung betreffenden Modelle oder Rezepte für bestehende soziale Gebrechen kann gewiß von einer solchen gesprochen werden. Im Hinblick auf den wissenschaftlich-erkenntnistheoretischen Wert derartiger Modelle und Weisungen ist dies durchaus verständlich und begründet.

Es unterliegt auch keinem Zweifel, daß die katholische Soziallehre keine Ideologie des sog. Establishments, welche »geheiligt«, unantastbare gesellschaftliche Institutionen verteidigt, werden darf und werden kann, und wenn man dies in manchen Kreisen von ihr erwartet, wird man in diesen von ihrem Gesichtspunkt aus von einer Krise sprechen.

Die Soziallehre der Kirche verlor auch ihre apologetische Schärfe im Sinne eines in Schwarzweiß gehaltenen, gesellschaftlichen Weltbildes und einer Verdammnis fremder und feindlicher Ideologien. Sie hat dialogischen Charakter gewonnen und muntert zur Mitarbeit alle diejenigen auf, die Gutes zu tun gewillt sind¹². Diese Dialoghaltung fällt um so leichter, als sich heute der Kreis derjenigen erweitert, die die positive Funktion der Kirche in der Gesellschaft anzuerkennen bereit sind und so eine Zusammenarbeit mit ihr verwerten wollen.

Auch die Problematik, die heute im gesellschaftlichen Lehramt der Kirche an die Spitze rückt und die Methode bzw. die Methoden, derer wir uns hier bedienen, fördern dieses Aufgeschlossensein für die zeitgenössische pluralistische Welt.

Den ersten Platz nimmt weiterhin die Problematik des Personalismus, insbesondere der Würde der menschlichen Person und ihrer grundlegenden Berechtigungen ein. Das Naturrecht wird zeitgenössisch als System von personalen Berechtigungen des Menschen erfaßt¹³. Damit ist eine gewisse Sakralisierung des Menschen in der Welt, der andererseits nach der Säkularisierung strebt, verbunden¹⁴. Als Konsequenz dessen ergibt sich die egalitäre und die gemeinschaftliche Zusammenschau aller Pro-

¹² Vgl. die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 43.

¹³ Zu diesem Thema, eingehender – *J. Majka*: Prawo naturalne w ostatnich dokumentach społecznych Kościoła (Das Naturrecht in den letzten Sozialdokumenten der Kirche). – In: »Roczniki Filozoficzne« 18, 1970, H. 2, 35–51.

¹⁴ Vgl. *H. Mühlén*. Entsakralisierung, Paderborn 1971, auch *H. Bartsch* (Hrsg.): Probleme der Entsakralisierung, München 1970.

bleme, wodurch selbst der Charakter des Universalismus verändert wird. Der thomistische Universalismus war hierarchisch aufgebaut, der zeitgenössische ist nicht nur allgemeinmenschlich, sondern auch egalitär und demokratisch. Die enge Verbindung von gesellschaftlichen Zwecken mit religiösen trägt bei zur Vertiefung der universalistischen Konzeption von Gesellschaft und Welt. Sie vollzieht sich nicht institutionell von außen, z. B. als bestimmtes Gefüge der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, sondern im Inneren des Menschen. Nur der Mensch verchristlicht die Welt durch sein Verhältnis zu Gott, führt sie religiösen Zielen zu. Die Institutionen haben völlig sekundären Charakter.

Eine so aufgebaute Problematik wirkt sich auf die Methodologie und auf die Struktur der Disziplin selbst aus; diese muß aber noch entwickelt werden. Wie bereits erwähnt, wird die Struktur der Konstitution »Gaudium et spes«, soweit es um die Verbindung der hier auftretenden Denkordnungen geht, den methodologischen Anforderungen nicht gerecht. Auch kenne ich keine genügend klare wissenschaftliche Bearbeitung dieses Themas. Diese Arbeit ist noch zu leisten. Für eine solche können lediglich einige Richtlinien gegeben werden:

- a) Die Konzeption von Mensch, Gesellschaft, Kultur und anderen Grundbegriffen der Sozialphilosophie darf von dem aktiven Verhältnis zwischen Gott und Mensch, Menschwerdung und Erlösung nicht losgelöst werden. Ein Weltbild, aus dem alle religiösen und christlichen Inhalte ausgeklammert wurden, ergibt ein verarmtes und falsches Bild. Die kritische Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit ist, wenn sie von den theologischen Prämissen getrennt wird, unvollständig und fehlerhaft. Die Prinzipien des gesellschaftlichen Lebens müssen daher theologisch-philosophisch aufgebaut sein. Die Soziallehre der Kirche muß also mit philosophischen und theologischen Methoden arbeiten.
- b) Die kritische Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit erfordert die Verarbeitung von Ergebnissen der einzelnen Sozialwissenschaften, insbesondere der Ökonomie, Soziologie, Sozialpsychologie u. a. Diese bilden für die katholische Soziallehre die fundamentale Erkenntnisquelle, und die von ihnen angewandten Forschungsmethoden müssen auch in die Soziallehre der Kirche Eingang finden.
- c) Die kritische Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit muß die Dynamik des Allgemeinwohls, des Naturrechts und der Entwicklung der Zivilisation und deren Beschleunigung berücksichtigen. Sie ist daher auch zunkunftszugewandt. Das wirft die Frage auf, ob nicht in vielen Fällen die Methoden der Futurologie insoweit ange-

wandt werden sollen, als es die wissenschaftliche Präzision erlaubt. Nicht die Kenntnis der Vergangenheit, auch die Perspektive für die Zukunft erleichtert das Verständnis mancher Phänomene und deren Beurteilung.

- d) Obwohl die Zeit der Weisungen und Normen der Vergangenheit angehört, bleibt die katholische Soziallehre weiterhin eine praktische Wissenschaft, nicht in der Bedeutung, daß sie fertige Rezepte herausgibt, sondern daß sie Methoden für die Lösung konkreter praktischer Probleme unter bestimmten Bedingungen und auch solche des praktischen Experiments erarbeitet. Die Ausarbeitung von soziotechnischen Methoden, um so mehr ihre Verwendung, ist zwar nicht Aufgabe einer lehrenden Kirche, die ihre Tätigkeit auf »moralische Ermahnungen« begrenzen würde; die moralischen Ermahnungen vermögen nämlich nicht alle Probleme zu lösen, da der Mensch von heute immer wieder und nicht grundlos fragt, wie, auf welche Weise die Befolgung des moralischen Rechts in bestimmten Situationen am meisten rationell und überhaupt möglich ist. Die Kirche muß sich also die Zusammenarbeit mit den Technologen des gesellschaftlichen Lebens sichern.
- e) Dies bedeutet keine Rückkehr zu technologischen Modellen und Maßnahmen, die auf der Wandlung gesellschaftlicher Strukturen beruhen würden. Die am meisten durchdachten strukturellen Wandlungen vermögen dieses Problem nicht zu lösen, wenn nicht parallel zu ihnen sich die Haltungen der Menschen wandeln, diese zumindest in einem gewissen Grade jenen nicht vorausgehen. Das altchristliche Schema der gesellschaftlichen Wirksamkeit des hl. *Paulus* – zuerst die Wandlung des Menschen, der menschlichen Haltung, dann die Durchführung einer Reform von Institutionen und gesellschaftlichen Strukturen – ist weiterhin verpflichtend¹⁵.

Daraus geht hervor, daß das gesamte System der katholischen Soziallehre neu durchdacht, vertieft, daß es eigentlich neu aufgebaut werden muß, und zwar so, daß alle genannten Komponenten zu einem methodologisch einwandfreien, geschlossenen Ganzen zusammengestellt werden können. In dieser Auffassung kann von einer Krise gesprochen werden. Diese ist aber eine Krise des Wachstums. Solange nämlich die Kirche ihre gesellschaftliche Funktion ausübt, so lange werden die Menschen von ihr die Lösung der sie bedrängenden Fragen erwarten, so lange wird man aber auch nicht von einer Krise ihrer Lehre sprechen

¹⁵ Als Ausdruck dessen dient die Haltung, die der hl. *Paulus* im Brief an Philemon einnimmt.

können. Je mehr die Kirche gebraucht wird, je schwieriger die Probleme sind, die an sie herantreten, je komplizierter die Anforderungen und die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse – desto öfter wird die Kirche Krisen des Wachstums durchmachen. Die Karriere, die die letzten Sozialdokumente der Kirche gemacht haben, beweist, daß sich ihre Teilnahme am gesellschaftlichen Leben intensiviert, daß sie gebraucht wird. Diese Teilnahme ist keine praktische, gesellschaftliche Wirksamkeit (sie ist es nur in einem kleinen Bereich), um so mehr ist es keine politische Wirksamkeit und auch nicht nur eine akademische Lehre.

Dieses Lehren, das ein Engagiertsein postuliert und in die menschliche Seele dringt, sie »bis zur Trennung von Seele und Geist« durchdringt, bildet die menschlichen Haltungen. Nicht nur als Subjekt praktischer Einwirkung, sondern auch als Subjekt der Belehrung ist die Kirche eine Gruppe, die gesellschaftlich-moralischen Druck ausübt.