

WILHELM WEBER

Anfragen an die Soziallehre der Kirchen

Es ist üblich geworden, von einer »Krise der katholischen oder christlichen Soziallehre« zu sprechen. Wollte man diese »Krise« jedoch der kirchlichen Soziallehre im Gesamt der Theologie nahezu exklusiv anlasten, so wäre das eine arge Verkürzung der Tatsache, daß diese Lehre sich nur in den allgemeinen Umbruch der gesamten Theologie einbezogen sieht, der spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) in so spektakulärer Weise zutage getreten ist. Sollte sich diese Krise jedoch, wenn man sie so nennen will, bei der Soziallehre der Kirchen in einer besonders exemplarischen Weise zum Ausdruck bringen, dann gewiß deshalb, weil wegen der in der Gesamtheologie immer stärker in den Vordergrund rückenden Schwerpunkte »Kirche und Welt«, »Kirche und Geschichte«, »Weltlichkeit der Welt« bei der Soziallehre die Frage nach der Vermittlung, nach der Kommunikation der Kirche mit der Welt besonders hart im Raume steht, eben jene Problematik, die *Johannes XXIII.* in seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962 treffend als *aggiornamento* (Heutigerwerden der Kirche) bezeichnet hat.

Das Konzil erwies sich als ein theologischer Durchbruch zu neuen Ufern, auf die hin die Kirche sich unterwegs weiß und in gewisser Weise immer unterwegs bleiben wird.

Mit dem Programm des *aggiornamento* und des *Dialogs*, der von *Paul VI.* so bezeichneten Stilfigur zeitgemäßer kirchlicher Verkündigung und Selbstdarstellung im Dienste des *aggiornamento*¹, mußte sich jene Disziplin in allererster Linie kritischen Anfragen ausgesetzt finden, die schon in der Vergangenheit sich auf Grund ihres Materialobjektes durch besondere Weltzugewandtheit ausgezeichnet hatte, nämlich die traditionell so genannte kirchliche oder christliche oder auch katholische Soziallehre.

Wenn wir im folgenden uns stärker mit der katholischen Soziallehre befassen, so gilt das meiste doch auch von den Bemühungen um die

¹ *Paul VI.*, Enzyklika *Ecclesiam suam*, 6. August 1964.

soziale Problematik in nichtkatholischen Kirchen, etwa von der evangelischen Sozialethik.

Die katholische Soziallehre bis zum Konzil

Nach einer relativ kurzen Periode der Restauration nach dem zweiten Weltkrieg kündigte sich ein Wandel bereits seit den fünfziger Jahren an. Allgemeinem und wohl auch zutreffendem Urteil zufolge schlug sich der neue Stil kirchlicher Sozialverkündigung² erstmals deutlicher in den Enzykliken *Johannes' XXIII. Mater et Magistra* und *Pacem in terris* nieder. Er fand seine immer klarere Fortsetzung in der Pastoralen Konstitution *Gaudium et Spes* des Konzils, ferner in der Enzyklika *Pauls VI. Populorum progressio* und in unüberhörbarer Deutlichkeit im jüngsten Apostolischen Schreiben *Octogesima adveniens* desselben Papstes.

Was zeichnete denn nun die traditionelle Soziallehre der katholischen Kirche aus? Was war ihre Eigenart, was waren ihre Schwächen, die sie als dem vom Konzil erstrebten Dialog und dem *aggiornamento* nicht mehr recht gewachsen erscheinen ließen?

Eine der Grenzen und wichtigsten Schwächen der traditionellen kirchlichen Soziallehre wurde in ihrem bedeutendsten Interpretament, dem naturrechtlichen Denken gesehen. *Joseph Ratzinger*³ hat im vorletzten Konzilsjahr dazu einige interessante Bemerkungen gemacht. Einige seiner kritischen Bemerkungen sind bekannt-konventioneller Natur, aber deshalb nicht weniger wichtig und wertvoll.

Da ist der vielbeschworene Ideologieverdacht. Nach *Ratzinger* »drängt sich dem Beschauer die Vermutung auf, daß es in ihr (in der katholischen Soziallehre, *Verf.*) wohl auch so etwas wie »ideologische« Elemente gebe, das heißt Gedankengänge, die nur scheinbar naturrechtlich oder theologisch sind, in Wirklichkeit aus einer als »natürlich« emp-

² Wir wollen von kirchlicher Sozialverkündigung sprechen, wenn wir einschlägige Äußerungen des obersten Lehramts meinen, z. B. die sogenannten Sozialenzykliken (*Rerum novarum*, 1891, *Quadragesimo anno*, 1931, *Mater et Magistra*, 1961, *Pacem in terris*, 1963, *Populorum progressio*, 1967) oder Konzilsbeschlüsse (Pastoralenkonstitution *Gaudium et Spes*, 1965) oder ad-hoc-Schreiben wie *Octogesima adveniens* vom 14. Mai 1971 zur 80-Jahr-Feier von *Rerum novarum*.

³ Vgl. *Joseph Ratzinger*, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: *Christlicher Glaube und Ideologie*, hrsg. von *Klaus von Bismarck* und *Walter Dirks*, Stuttgart-Berlin 1964, 24–30.

fundenen *geschichtlichen* Sozialstruktur kommen, die so unter der Hand als normativ erklärt wird⁴.

Abgesehen von dem unbekümmerten Umgang mit dem Begriff »ideologisch« ist an dieser Kritik manches richtig. Gegen den Handel, gegen das Zinsnehmen ist man im christlichen Mittelalter (in der Nachfolge von *Platon* und *Aristoteles*) u. a. auch deshalb zu Felde gezogen, weil Handel und Gewerbe (wir würden heute sagen: die Vermarktung der Wirtschaft) angeblich die »natürliche« Gesellschaftsordnung zerstören, die man sich als eine mehr oder weniger autarke Hauswirtschaft (*oikonomia*) vorstellte. Man mag das ideologisch nennen.

Weniger erhellend und hilfreich sind *Ratzingers* Darlegungen zum Begriff der »Natur«. Die dogmatischen Spekulationen um den *natura-pura*-Begriff haben die katholische Soziallehre wohl kaum oder gar nicht beeinflusst. Das ist die persönliche Interpretation eines Dogmatikers.

Auch daß das naturrechtliche Argumentieren sich nahegelegt habe, um sich – nach den großen Entdeckungen und Eroberungen des 16. und 17. Jahrhunderts über die Grenzen des mittelalterlichen *Orbis Christianus* hinaus – Nichtchristen⁵ oder – seit der Aufklärung – »Rationalisten« und Ungläubigen verständlich zu machen⁶, ist wenig überzeugend. Zwar ist richtig, daß man einem Heiden oder einem Rationalisten nicht direkt mit der Bibel kommen kann, und insofern ist man auf ein anderes Interpretament angewiesen. Daß dieses Interpretament der katholischen Soziallehre sich bis in die Neuzeit, ja bis in die unmittelbare Gegenwart hinein als »Naturrecht« bezeichnete, ist jedoch mehr als eine pure geschichtliche Zufälligkeit. Man sollte da nicht zu viel hineingeheimnissen wollen.

Auf den Namen Naturrecht oder naturrechtliche Argumentation kommt es nicht an. Die Frage, die allein interessiert, lautet, was diejenigen, die

⁴ Ebenda, 24.

⁵ »Gleichzeitig wurde aber immer mehr die Aufgabe unausweichlich, eine gemeinsame Rechtsbasis im Verkehr mit anderen Völkern zu finden, die die ›lex evangelii‹ nicht anerkennen, zumal die Kreuzzüge und die vielfältigen Berührungen mit der nichtchristlichen Welt, die sie zur Folge hatten, so etwas wie ein ›Völkerrecht‹ praktisch unumgänglich erscheinen ließen«. Ebenda, 25.

⁶ »Der Prozeß der Vernunft gegen die Geschichte, als den Windelband einmal die Aufklärung definiert hat, macht sich in Sachen des Glaubens seit dem Beginn der Neuzeit als der Prozeß des natürlich Einsichtigen gegen die positive Glaubensordnung geltend, so daß die lehrende Kirche wie auch die sie interpretierende Theologie, um den gegebenen Forderungen auch weiterhin Geltung zu schaffen, immer stärker zu naturrechtlichen Kategorien Zuflucht nahmen bzw. immer größere Teile des vorliegenden Lehrgutes als auch naturrechtlich verbindlich darzustellen sich mühten.« Ebenda, 26.

sich innerhalb der Kirche und der Theologie seit Jahrhunderten mit der Welt der Wirtschaft, des Rechts und des Staates auseinandergesetzt haben, *tatsächlich* getan haben. Haben sie im stillen Gelehrtenkämmerlein gesessen und abstrakte naturrechtliche Prinzipien gemolken? Für die jeweiligen historischen Höhepunkte läßt sich unwiderleglich beweisen, daß die »Empirie«, das »Geschichtliche«, das *Joseph Ratzinger* an der traditionellen Soziallehre der Kirche vermißt, eine nicht zu unterschätzende Rolle gespielt hat. Dies gilt schon für *Thomas von Aquin* († 1272), es gilt noch stärker für *Bernhardin von Siena* († 1444), *Antonin von Florenz* († 1459) und *Ludwig Molina* († 1600), um nur einige wenige der wichtigeren Namen zu nennen⁷. Sie alle haben, selbstverständlich in den engen Grenzen ihrer damaligen Möglichkeiten, »das Geschichtliche« (was ist das?) zu erfahren gesucht.

Vertreter der vielgeschmähten naturrechtlichen Schule der sogenannten »Barockscholastik« des 16. und 17. Jahrhunderts waren es auch, die m. W. erstmals in der Wissenschaftsgeschichte bei der Erhellung von ökonomischen Tatbeständen (etwa in der Geldtheorie) die später zu Glanz und Ehren gelangte Formel »*ceteris paribus*« verwandten, ein wissenschaftsgeschichtlich viel zu wenig beachteter, aber geradezu revolutionärer Vorgang, in dem erstmals die Erfassung funktionaler Zusammenhänge »jenseits von Gut und Böse« zum Ausdruck kommt.

Hier kann und soll nun nicht etwa eine Ehrenrettung des Naturrechts versucht werden. Warum auch? Aber es würde vermutlich weiterhelfen und künftige Diskussionen entkrampfen können, wenn man schlicht zur Kenntnis nähme, daß das »Naturrecht« der Scholastik oder die »naturrechtliche« Argumentation früherer Jahrhunderte in wesentlichen Stücken die »Soziologie« der Vergangenheit war. Wenn *Schelsky* in seiner »Ortsbestimmung der deutschen Soziologie« einmal dem Sinne nach sagt, die moderne Soziologie habe die Sozialphilosophie vergangener Jahrhunderte abgelöst und sei in ihre Fußtapfen getreten, dann kann man dem nur zustimmen und darf höchstens ergänzen, daß die

⁷ Zu *Molina* vgl. *Joseph Höffner*: »Die induktive Methode empirischer Erforschung der wirtschaftlichen Tatbestände hat vor allem *Ludwig Molina* (1535–1600), der wohl bedeutendste scholastische Wirtschaftsethiker des 16. Jahrhunderts, meisterhaft zu handhaben verstanden. Er geht von dem Grundsatz aus, daß wirtschaftsethische Urteile »um so weniger nützlich und um so weniger richtig seien, je allgemeiner sie formuliert würden«. Um diesen Fehler zu vermeiden, sucht *Molina* die »getreue Geschichte« (*fidelem historiam*), den genauen Tatbestand . . . kennenzulernen. Bevor er sein wirtschaftsethisches Urteil . . . abgibt, widmet er der Darstellung der Tatsachen besondere, umfangreiche Ausführungen . . .« *Statik und Dynamik in der scholastischen Wirtschaftsethik*. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 38, Köln 1955, 13.

moderne Soziologie *in re* – wenn auch vielleicht *in idea* – nicht etwas *toto coelo* Verschiedenes gegenüber mancher sich »naturrechtlich« nennenden Denk- und Erkenntnisweise früherer Jahrhunderte ist. Die Nikomachische Ethik des *Aristoteles* ist streckenweise die »Soziologie« der altgriechischen Stadtgesellschaft. Ähnliches gilt auch für Teile der scholastischen Sozialphilosophie⁸.

Hier eröffnen sich dann auch ganz neue Perspektiven für eine »Normativität des Faktischen«, indem eine als »natürlich« empfundene, jedoch geschichtlich zufällige Gesellschaftsstruktur normativ festgeschrieben wird. Nur wäre es ein Irrtum zu meinen, dies sei eine typische Schwäche des »Naturrechtsdenkens«. Dialektisches Denken ist da um keinen Deut besser daran. Man kann nämlich nicht nur einen gegebenen gesellschaftlichen Status quo normativ festschreiben und dann sich dem Vorwurf ausgesetzt sehen, das sei Ideologie (naturrechtlich oder wie immer begründet), aber die antizipative Festschreibung eines künftigen gesellschaftlichen Status quo, sei es nun eine klassen- oder rollenlose Gesellschaft, eine herrschaftsfreie oder »fundamentaldemokratisierte« Gesellschaft oder wie immer man sie nennen mag, aus dem Ideologieverdacht heraushalten wollen, indem man einfach den Begriff Ideologie durch Utopie (selbstverständlich im Sinne einer »Realutopie«) ersetzt. Auch Utopien können zu massiven Ideologien geraten.

»Ungeschichtlichkeit« ist somit nicht an sich eine besondere Signatur des Naturrechtsdenkens, sondern Ausdruck einer stationären Gesellschaftsordnung, die durch lange Gewöhnung als »natürlich« empfunden wird. Eher ist das Naturrecht eine Signatur einer stationären Gesellschaft, die ihr Selbstverständnis und ihre Selbstausslegung als Auslegung von etwas »Natürlichem« begreift. Solches Denken kann lange, über Gebühr lange nachwirken; und wenn der Vorwurf der »Ungeschichtlichkeit« der katholischen Soziallehre sich in erster Linie darauf bezieht, dann kann man ihn getrost zur Kenntnis nehmen und am historischen Detail zu prüfen versuchen, ob und wie weit er zutrifft. Leider treten die Kritiker oft dann gerade ab, wenn man gerne Details von ihnen erfragt hätte⁹.

⁸ Auch *Joseph Ratzinger* läßt diese Interpretation anklingen, wenn er schreibt: »Andererseits ist die Naturrechtsidee nicht nur von christlichen Ideen, sondern auch von den konkreten Tatsachen der Geschichte eingefärbt, verbirgt also gleichsam ein doppeltes Inkognito: das der Bibel und das der Ideen der inzwischen verflorbenen Jahrhunderte.« A. a. O., 29.

⁹ Die Bemerkung *Joseph Ratzingers*, die katholische Soziallehre habe »sich diesem Faktum der Geschichtlichkeit weitgehend entzogen und in abstrakten Formeln eine überzeitliche Sozialdogmatik zu formulieren versucht, die es so nicht geben kann« (a. a. O., 29), hilft nicht recht weiter, wenn sie nicht durch Beispiele konkretisiert wird.

Aus den bisherigen Überlegungen wird so viel klar, daß die Frage nach dem geeignetsten Interpretament der katholischen Soziallehre heute besonders dringlich ist. Nur darf man nicht meinen, es sei schon alles ausgestanden, wenn man nur die Naturrechtsphilosophie erst hinter sich gelassen hat. Dann beginnen die eigentlichen Schwierigkeiten.

Ihr Interpretament hat die Soziallehre der Kirche nicht aus sich selbst. Sie muß es suchen und prüfen. Es muß sich um ein Interpretament handeln, das kommunikabel, das heißt der Verständigung und dem Dialog angemessen ist. Was *Gustav Gundlach* († 1963), noch stark in der traditionellen katholischen Soziallehre befangen, von der Funktion der Philosophie als Interpretament der kirchlichen Soziallehre sagte, daß nämlich »unmittelbar aus der Hl. Schrift oder den Kirchenvätern geschöpfte Erkenntnisse ohne sozialphilosophisch und überhaupt philosophisch vorgehende Verarbeitung nicht Bestandteil der katholischen Gesellschaftslehre werden können und daß hier das Ergebnis von der Art der angewandten Philosophie abhängt«¹⁰, das gilt von jedem anderen Interpretament, etwa der Soziologie, ebenso. Das Ergebnis der katholischen Soziallehre wird dann »von der Art der angewandten« Soziologie abhängen. Damit stellt sich die ernste Frage: Welchem »Definitionspotential« (*J. Matthes*) für die Formulierung sozialer Probleme soll sich die kirchliche Sozialverkündigung oder die christliche Gesellschaftswissenschaft schließlich ausliefern? Diese Frage wird von den meisten Kritikern nicht gestellt, auch nicht von *Ratzinger*. Wie soll man an »das Geschichtliche« herankommen?

In einem anderen Punkte ist die Anfrage *Ratzingers* an die katholische Soziallehre sehr beachtenswert und hilfreich.

Gegenüber manchen idealistischen und wohlgemeinten, aber oft stark überzogenen Forderungen, die Soziallehre der Kirche müsse, wenn sie eine solche sein wolle, aus der Offenbarung, aus dem Evangelium heraus argumentieren, gibt *Ratzinger* zu bedenken: Was den Anteil des Evangeliums betrifft, so muß man »wohl ohne weiteres einräumen, daß es hinsichtlich der materiellen Seite der katholischen Soziallehre nicht als »konstitutives Prinzip« dasteht, es auch gar nicht sein kann, weil es Materialprinzipien einer Soziallehre ganz einfach nicht enthält. Eher könnte man es dafür eine »regulative Idee« nennen, die anzeigt, in welcher Richtung das *physei dikaion*, das von Natur her Rechte, liegt . . . Die sozialen Phänomene enthalten . . . rein als solche keinen Wertmaßstab in sich, sondern der Wertindex, nach dem die Phänomene einge-

¹⁰ *Gustav Gundlach*, Art. Katholische Soziallehre, in: Staatslexikon, 6. Aufl., Bd. 4, 1959, Sp. 915.

stufte und geordnet werden – und den daher in irgendeiner Weise jede ›Soziologie‹, die über bloße Registratur hinausgehen will, benötigt –, dieser Wertmaßstab kann nur aus einer ›Vorentscheidung‹ kommen, die als solche außerhalb und oberhalb der Tatsachen liegt. Eine christliche, und entsprechend also eine katholische, Soziallehre kann folglich von vornherein nicht so verstanden werden, daß sie auf unmittelbar theologischer Basis entwickelt würde. Sie hat vielmehr als Sozial-Lehre keine anderen Tatsachen zur Verfügung als jede andere Soziallehre auch. Insofern fällt sie hinsichtlich der gesamten Materialprinzipien mit jeder anderen Soziallehre an sich zusammen. Ihr Besonderes besteht in einem wenig extensiv, aber um so mehr intensiv bedeutsamen Faktor: darin, daß sie versucht, die Gesamtheit der sozialen Phänomene unter der ›regulativen Idee‹ des Evangeliums zu ordnen bzw. sie auf die Leitidee des Evangeliums zu beziehen in der Überzeugung, daß dies zugleich die wahrhaft ›soziale Idee‹ ist¹¹.

Ratzingers eben dargelegte Interpretation der doktrinalen Eigentümlichkeit christlicher oder katholischer Soziallehre erscheint wie ein konkreter Anwendungsfall auf das, was *Amintore Fanfani* über die »logische Struktur« von gesellschaftlichen Doktrinen ganz allgemein sagt¹²: Er betrachtet drei Elemente als für jede Doktrin wesentlich: die *Voraussetzungen* (presupposti), die *Beobachtungen* (osservazioni), die *Normen* (norme). Unter Voraussetzungen versteht er die philosophisch-theologische, man könnte ganz allgemein sagen, die »weltanschauliche« Basis von Doktrinen. Für die katholische oder christliche Soziallehre wäre eine solche Voraussetzung das Evangelium als, wie *Ratzinger* es nennt, »regulative Idee«. Die Beobachtungen dagegen sind Erkenntnisse und Ergebnisse, die aus der rein empirischen und theoretischen (griech. *theorein* = beobachten) Annäherung an den kausalen bzw. funktionalen Ablauf des gesellschaftlichen Lebens gewonnen werden. Normen endlich sind die aus Voraussetzungen und Beobachtungen zugleich entwickelten Sach- und Zielvorstellungen.

Es leuchtet ein, daß der Grad an »Objektivität« einer Doktrin, an Wissenschaftlichkeit, von der Rolle abhängt, die das zweite Element in der logischen Struktur einer Doktrin spielt, nämlich die Beobachtungen bzw. die Resultate von Beobachtungen. Indem die Beobachtungen (sprich: empirisch-theoretisch arbeitende Wissenschaften) die faktische Realität immer mehr in den Griff bekommen, verringern sie den Ab-

¹¹ *J. Ratzinger*, a. a. O., 28.

¹² Vgl. *Amintore Fanfani*, *Storia delle dottrine economiche. Il volontarismo*, 3. Aufl. Milano 1942, 12 ff.

stand zwischen menschlicher Erkenntnis und Objekt immer mehr und werden damit ständig »objektiver«. Im Verfolg dieses Prozesses ist es denkbar und auch historisch nachweisbar, daß auf Grund eben der Beobachtungen einer sich stets wandelnden Wirklichkeit nach und nach selbst gewisse Voraussetzungen (und konsequenterweise dann auch die aus ihnen im Verein mit den Beobachtungen entwickelten Normen), von denen man bisher ausgegangen war, revidiert bzw. wenigstens neu interpretiert werden müssen. Historisches und anschauliches Beispiel zugleich ist der allmähliche Abbau der kanonistischen Wuchergesetzgebung¹³.

Ratzinger faßt diese Überlegungen wie folgt zusammen: »Daraus ergibt sich, daß christliche Soziallehre weder rein von den Tatsachen her noch rein vom Evangelium oder auch von der Glaubensüberlieferung her entwickelt werden kann, sondern als solche in einer Relation gründet! In der Hinordnung des Evangeliums auf die jeweiligen Sozialtatsachen. Soziallehre wird sie nur dadurch, daß sie von den Tatsachen her gedacht ist; christlich wird sie, indem sie den Maßstab des Evangeliums auf diese Tatsachen bezieht¹⁴. Wenn christliche Soziallehre demnach in einer Relation gründet, so bedeutet dies, daß in ihr zwei Fehlerquellen auftreten können: es können entweder die Tatsachen nicht genügend gewertet oder aber es kann das Evangelium zu wenig ernst genommen sein«¹⁵.

Nun ist es u. E. relativ leichter zu beurteilen, ob die Tatsachen nicht hinreichend zur Kenntnis genommen worden sind oder werden, als in concreto nachzuweisen, wo und wie und inwiefern das Evangelium nicht genügend ins Spiel kommt. Denn wenn, wie *Ratzinger* mit Recht sagt, aus dem Evangelium *materialiter* kaum Honig für die christliche Gesellschaftslehre zu saugen ist, sondern es »nur« als »regulative Idee« dient, dann kann die »Christlichkeit« jener Lehre nicht an der mehr oder weniger häufigen Verwendung von Bibelziten gemessen werden. Andererseits besteht die Gefahr der Verdünnung der »Christlichkeit« dadurch, daß von der »regulativen Idee« dann nicht viel mehr als eine Art »guter evangelischer Meinung« oder der auch nicht besonders hilf-

¹³ Vgl. hierzu des näheren meinen Aufsatz: *Doktrin – Theorie. Gedanken zur Struktur der christlichen Soziallehre*, in: *Freiheit und Verantwortung in der modernen Gesellschaft*, Festschrift zum 70. Geburtstag von Gustav Gundlach, Münster 1962, 35–45.

¹⁴ Im Gespräch hat *Ratzinger* diesen Sachverhalt einmal so ausgedrückt: Es komme darauf an, den Scheinwerfer des Evangeliums auf die sozialen Tatsachen zu richten.

¹⁵ *J. Ratzinger*, a. a. O., 28.

reiche »eschatologische Vorbehalt« gegenüber den Sozialtatsachen und Sozialstrukturen dieser Welt übrigbleibt.

Wie weit die katholische oder christliche Soziallehre Tatsachen nicht hinreichend zur Kenntnis genommen hat oder nimmt, das zu beurteilen wird der katholische Sozialwissenschaftler eher imstande sein als ein Dogmatiker. Das hängt u. a. auch davon ab, ob er wirklich etwas von Nationalökonomie oder Soziologie oder Politologie versteht und mit dem Instrumentarium dieser Wissenschaften in Anwendung auf die wirtschaftliche und soziale Wirklichkeit umzugehen weiß. Aber wenn schon der Dogmatiker sich zur katholischen Soziallehre äußert, dann würde man von ihm hilfreiche Hinweise darauf erwarten, wie denn die Sozialtatsachen unter die »regulative Idee« des Evangeliums subsumiert werden sollen, wie man das macht. Für ein einziges Beispiel wäre man bereits dankbar. Leider liefert uns *Ratzinger* keines.

Immerhin wollen wir mit Interesse und Zustimmung zur Kenntnis nehmen, daß die Offenbarung, das Evangelium, nicht »konstitutives Element« der katholischen Soziallehre ist; denn damit ergeben sich auch Beurteilungsmaßstäbe für die zum Teil heftige Kritik an der

Soziallehre des Konzils

Diese ist bald nach dem Ende des Zweiten Vatikanums in die Schußlinie härtester Kritik geraten¹⁰.

Der Bonner Kanonist *Hans Barion* wirft dem Konzil in einem temperamentvollen Aufsatz unter dem Titel »Das konziliare Utopia – Eine Studie zur Soziallehre des II. Vatikanischen Konzils« eine »Verformung geistlicher Verkündigung zu weltlichen Modellen«¹⁷ vor. Im Gegensatz zu *Ratzinger* und *Giuseppe Alberigo*, auf den wir später noch kurz zu sprechen kommen werden, tut er uns den Gefallen, seine Vorwürfe an zwei Beispielen zu konkretisieren, die er dem Wirtschafts-

¹⁰ Wir wählen hier zwei kritische Aufsätze aus, die als besonders typisch gelten können. Der erste stammt aus der Feder des Bonner Kanonisten *Hans Barion* und trägt den Titel: Das konziliare Utopia – Eine Studie zur Soziallehre des II. Vatikanischen Konzils, in: *Säkularisation und Utopie*, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 187–233; für den zweiten Aufsatz zeichnet verantwortlich der Bologneser Kirchengeschichtler *Giuseppe Alberigo*, unter dem Titel: Die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils, in: *G. Baraúna* (Hrsg.), *Die Kirche in der Welt von heute*, Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des II. Vatikanischen Konzils, Salzburg 1967, 49–76.

¹⁷ *Hans Barion*, a. a. O., 188.

kapitel der Pastoralkonstitution des Konzils¹⁸ entnimmt. Und zwar handelt es sich um den Komplex der Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Wirtschaftsunternehmen und um die Aussagen des Konzils zum sogenannten »überflüssigen Besitz«.

In der »Verformung geistlicher Verkündigung zu weltlichen Modellen« sieht *Barion* das spiegelbildliche Pendant zu dem geläufigeren Typ der Säkularisation, diese verstanden als Herausnahme einer weltlichen Zone aus der insgesamt kirchlich oder religiös beherrschten Kultur. Er nennt diese »Verformung« eine neue Art von *potestas indirecta*, die zu verwerfen sei. Auf dem Konzil selbst nahm auch Kardinal *Bea* Gelegenheit, davor zu warnen. In einem Textentwurf zur jetzigen Pastoralkonstitution war davon die Rede, die Kirche habe zu »allem« ihre Meinung zu verkünden, und zwar deshalb, weil die Welt als Schöpfung Gottes dem sittlichen Anspruch des Schöpfers unterliege, den die Kirche authentisch zu interpretieren berufen sei. Kardinal *Bea* bemerkte dazu dem Sinne nach: selbst wenn das objektiv stimme, was jedoch zu bezweifeln sei, so müsse man fragen, ob die Kirche einem solchen anmaßenden Anspruch überhaupt gerecht zu werden vermöge, weil das ja voraussetze, daß die Kirche jederzeit sozusagen »einen heißen Draht« zum lieben Gott besitze, was jedoch mitnichten der Fall sei. Die entsprechende Textstelle wurde gestrichen.

Es kann *Barion* zugegeben werden, daß die Kirche, daß die Theologen ständig in der Gefahr der Grenzüberschreitung leben. Geistiger oder intellektueller Imperialismus ist als gemeinmenschliche Erscheinung innerhalb wie außerhalb der Theologie anzutreffen. Allerdings hängt Entscheidendes davon ab, wo man die Grenzziehung vornimmt. *Barion* möchte, wie er durch einige Zitate aus verschiedenen Konzilstexten zu verstehen gibt¹⁹, das konziliare Selbstverständnis auf eine skripturistische oder biblizistische Verkündigung festgenagelt wissen. Wenn das so einfach ginge, ergäbe sich alles weitere an der *Barionschen* Kritik wie von selbst. Aber eben die von ihm angeführten Konzilstexte (wonach etwa die »Heilige Schrift . . . gleichsam die Seele der gesamten Theologie« sei; was, so fragt man sich, ist dann ihr *Leib*, ihr Materialobjekt?, *Verf.*) scheinen uns die kirchliche Verkündigung keineswegs auf eine ausschließlich skripturistische oder biblizistische Basis zu determinieren. Andererseits müssen auch diese Worte des Konzils im gesamten Kontext der konziliaren Lehre von den Grundlagen der Verkündigung ge-

¹⁸ *Gaudium et Spes*, II. Teil, 3. Kapitel: *De vita oeconomica-sociali*.

¹⁹ Vgl. *Hans Barion*, a. a. O., 196 f.

sehen werden. Und zu diesen Grundlagen gehören nach Auskunft der Pastoralkonstitution auch die »Zeichen der Zeit«, nach denen die Kirche »zu forschen und (die) sie im Licht des Evangeliums zu deuten« hat²⁰. Die »Zeichen der Zeit« sind das Materialobjekt, ihre Deutung im Licht des Evangeliums das Formalobjekt kirchlicher Verkündigung.

Was *Barion* offenbar völlig übersehen hat, ist die Tatsache, daß die Pastoralkonstitution zu wiederholten Malen Formeln gebraucht wie »sub Evangelii luce«²¹, »sub lumine Christi«²², »sub hoc lumine«²³, »in lumine hujus Revelationis«²⁴, »sub luce Revelationis«²⁵, »sub lumine verbi divini«²⁶, »sub luce Evangelii«²⁷, niemals jedoch die Formel »ex lumine (Evangelii, Revelationis etc.)«. Zufall? Wohl kaum! Daraus kann aber nichts anderes gefolgert werden, als daß in den Bereichen der Welt, von denen die Pastoralkonstitution handelt, auch die Verkündigung der Kirche und die theologische Reflexion primär vom Sachverstand in die Schranken gefordert sind, wobei das Evangelium nicht als Erkenntnisquelle (*ex* Evangelio), sondern als Erkenntnishilfe, ggf. als *removens impediens* (*in* oder *sub* lumine Evangelii) fungiert.

Hier kommt genau das zum Tragen, was *Joseph Ratzinger* meinte, wenn er, wie weiter oben dargelegt, im Evangelium nicht sozusagen den Stofflieferanten, die Quellen der katholischen Soziallehre sieht, aus denen sie ihre Erkenntnisse schöpft, sondern die »regulative Idee«, unter der die katholische Soziallehre steht²⁸.

Damit aber schrumpft die von *Barion* so sehr hochgespielte, im übrigen jedoch zugegebenermaßen sachlich durchaus zu Recht kritisierte Nachlässigkeit der Konstitution im Umgang mit Bibelziten und ihre fehlende Schlüssigkeit im Zusammenhang mit den von *Barion* analysierten Sachfragen (Mitbestimmung, »überflüssiger Besitz«) auf ihr optisch richtiges Maß zurück. Ob die durch »ideo« kurzschlüssig hergestellte Verbindung zwischen der »Gottebenbildlichkeit« des Menschen und der Forderung nach Mitbestimmung aller in den Wirtschaftsunternehmen argumentatorisch trägt oder nicht²⁹, ist bei – wie im vorliegenden Fall – höchstens »sub lumine Evangelii« zu beurteilenden Sachverhalten offensichtlich von wesentlich geringerer Bedeutung als bei

²⁰ *Gaudium et Spes*, 4.

²¹ Ebenda.

²² Ebenda, 10.

²³ Ebenda, 11.

²⁴ Ebenda, 13.

²⁵ Ebenda, 23.

²⁶ Ebenda, 44.

²⁷ Ebenda, 46, 50, 63.

²⁸ Zur Thematik vgl. auch den Aufsatz von *Anton Rauscher*, »Sub luce Evangelii«. Naturrecht und Evangelium in der Pastoralen Konstitution, in: Wissenschaft – Ethos – Politik im Dienste gesellschaftlicher Ordnung, Festschrift zum 65. Geburtstag von *Joseph Höffner*, Münster 1966, 69–80.

²⁹ *Hans Barion*, a. a. O., 201.

solchen, die von der Sache her ausschließlich »*ex Evangelio*« angegangen werden könnten.

Hier hat *Barion* aber einmal an einem konkreten Beispiel, wenn auch in der Sache völlig daneben, gezeigt, daß der einfache Hinweis, die katholische Soziallehre müsse die Sozialtatsachen unter die »regulative Idee« des Evangeliums stellen, recht wenig weiterhilft.

Das Konzil unterstellt übrigens schon rein formal für seine Aussagen über die Mitbestimmung in gar keiner Weise jene Verbindlichkeit, die *Barion* mit aller Gewalt aus ihnen herauslesen will. Das »*ideo . . . promoveatur*« legt in seiner konjunktivisch-optativen Form zunächst nicht mehr als eine nachdrückliche Empfehlung nahe (»man soll . . . voranbringen, fördern«). Hätte das Konzil sich bindend äußern wollen, dann wäre sprachlogisch wenigstens die gerundive Form des Verbs angebracht gewesen (»*ideo . . . promovenda est*«). Das aber wollte das Konzil nicht. Es findet also keine »Verformung geistlicher Verkündigung zu weltlichen Modellen« statt. Insofern fällt auch das von *Barion* angezogene Axiom: *Qui nimium probat, nihil probat*, auf ihn selbst zurück.

Vollen Beifall verdienen dagegen *Barions* Ausführungen zum Problem des »überflüssigen Besitzes«. Besonders eindrucksvoll und überzeugend ist der Hinweis auf den vom Konzil völlig übersehenen »fundamentalen begrifflichen Unterschied zwischen (von Gott) erschaffenen und (vom Menschen) geschaffenen Gütern«³⁰, der es verbietet, aus dem exklusiv auf die erschaffenen Güter sich beziehenden Primärkommunismus (negativer Kommunismus) unmittelbar auf die Sozialpflichtigkeit des Privateigentums zu schließen. Ebenso eindrucksvoll und schlüssig ist der Nachweis einer mißbräuchlichen Ineinssetzung der (allerdings biblisch begründeten) Vollkommenheits- und Stufenethik im Hinblick auf die Verwertung »überflüssigen Besitzes« (was immer das in unserer Gesellschaft sein mag) mit einer gemeinethischen Forderung und der damit erschlichenen gemeinethisch motivierten Diskriminierung »überflüssigen Besitzes« schlechthin.

Die Bemerkung allerdings, »der diskriminierende Begriff des Superfluum (habe) seinen theologischen Sitz in der Vollkommenheitsethik, in der Ascese«³¹, kann dahingehend modifiziert werden, daß bereits *Platon* und *Aristoteles* mit ihrer eifernden Kritik an der Chrematistik ihrer Zeit, die sie vor allem im Handel und im Kaufmannsstande am Werke sahen, den Begriff des »Notwendigen« und des »Überflusses«

³⁰ Ebenda, 219.

³¹ Ebenda.

in etwa vorbereitet und für eine Übernahme durch die Patristik präpariert hatten. Mit der Rezeption der Nikomachischen Ethik konnten somit die vollkommenheitsethischen Postulate der Schrift und gemeinethische Überlegungen der Griechen nahtlos in eins fließen. So blieb es dann leider bei vielen Theologen bis auf den heutigen Tag.

Barion hat – dazu bedurfte es keines besonderen Scharfsinns, und insofern ist der tatsächlich von ihm aufgebotene Scharfsinn objektinadäquat – in die weichen Stellen des Wirtschaftskapitels der Pastoralkonstitution hineingestochen, in die Problematik der wirtschaftlichen Mitbestimmung und in die Frage nach dem »überflüssigen Besitz«.

Barion lastet die offenbaren und unbestrittenen Schwächen dieser Passagen der Pastoralkonstitution »der« katholischen bzw. kirchlichen bzw. theologischen Soziallehre an (das geht bei ihm alles kunterbunt durcheinander, was man bei einem sonst pedantisch auf begriffliche Sauberkeit bedachten Kanonisten nicht erwarten sollte). Hier macht er sich nun – den Vorwurf kann man ihm nicht ersparen – einer gewissen Unredlichkeit schuldig. An zwei Stellen bezieht er sich direkt auf eine kleine, von *Wilfrid Schreiber*, *Anton Rauscher* und dem *Verfasser* bald nach Beendigung des Konzils zum Wirtschaftskapitel der Pastoralkonstitution³² herausgebrachte Schrift. Es hätte ihm bei der Lektüre eigentlich kaum entgehen können, daß die von ihm inkriminierten Passagen über die Mitbestimmung und über den »überflüssigen Besitz« wie keine andere Stelle des Kapitels schon während der Debatten in der Konzilsaula Zielscheibe fundierter Kritik von seiten prominenter und sachverständiger deutscher Konzilsväter waren, hinter denen – damit wird kein Geheimnis verraten – ebenso kritische Experten (im Konzil *Periti* genannt) standen. Und auch das, was im Texte der Pastoralkonstitution trotz deren kritischen Einwendungen zu den beanstandeten Passagen stehen geblieben ist, kann *nicht* schlechthin als »die« katholische Soziallehre ausgegeben werden. Das wäre eine Unterstellung!

Das gilt ganz besonders zum Problem des »überflüssigen Besitzes«. Es sind fast verzweifelte, aber, wie der Effekt zeigt, im Endergebnis unwirksame Versuche unternommen worden, das »Superfluum«, ein Fossil aus patristischer und scholastischer Zeit, aus dem Text herauszubekommen, weniger aus theologischen als vielmehr aus sachlichen Überlegungen, weil es einfach nicht mehr in die Landschaft unserer modernen Wirtschaftsgesellschaft paßt. Aber es waren, wie *O. Cullmann* gegen Ende des Konzils sehr treffend formulierte, auf dem Konzil neben dem

³² *Wilhelm Weber, Wilfrid Schreiber, Anton Rauscher, Das Konzil zur Wirtschaftsgesellschaft, Münster 1966.*

Heiligen Geist auch noch viele andere Geister am Werke. Ein fleißiger und ehrgeiziger Ordensmann, dessen Lebenswerk in der Publikation immer neuer Bücher über die Behandlung des »Superfluum« in der Patristik und Scholastik zu bestehen scheint, wollte sich im Konzilstext ein Denkmal setzen. Daher auch die übermäßig lange Anmerkung 10 zum Text, die längste der ganzen Pastoralkonstitution. Man sieht, wie banal oft Dinge zustande kommen, die man nachher ohne Grund so blutig ernst nimmt.

Die konziliären Ausführungen zum »überflüssigen Besitz« sind *nicht* adäquater Ausdruck »der« katholischen Soziallehre, sondern Ausdruck einer bestimmten Schule, deren Angehörige auf dem Konzil noch zu den *beati possidentes* gehörten und die ihren Besitzstand selbst noch in *Populorum progressio* hinüberretten konnten.

Was die Frage der Mitbestimmung betrifft, so ist der Verfasser entgegen der Meinung *Barions* der Ansicht, daß sich zumindest für die DGB-Mitbestimmung kein Honig aus dem Konzilstext saugen läßt. Er möchte das hier nicht nochmals begründen, da er sich an anderer Stelle bereits ausführlicher dazu geäußert hat³³. Nur weil *Barion* zu dem dekretorischen Schluß kommt: »Damit ist die konziliare Lehre von der Mitbestimmung geklärt und . . . im Sinne des Deutschen Gewerkschaftsbundes entschieden«³⁴, kann er logischerweise »die Einführung der . . . Ansprache *Pins' XII.* von 1956³⁵ in die Erörterung der konziliaren Mitbestimmungslehre schwer begreiflich«³⁶ finden. In der Tat wird die Einführung der Ansprache, will man den Redaktoren des konziliaren Textes nicht einen völligen Mangel an Logik unterstellen, nur erklärlich, wenn man den Text eben *nicht* im Sinne der wirtschaftlichen Mitbestimmung nach DGB-Modell versteht. Vollends begreiflich aber wird die Bezugnahme auf diese Ansprache dann, wenn man weiß, daß sie in der Fußnote zu dem wesentlich »mitbestimmungsfreundlicheren« Textentwurf des Schemas XIII (= der Entwurf zur späteren Pastoralkonstitution während der letzten Beratungsphase) noch fehlte und erst (nicht ohne listigen Druck) in die Fußnote 7 des inzwischen »entschärften« endgültigen Textes eingefügt wurde.

³³ Vgl. meinen Artikel: Konzil und Mitbestimmung, in: Rheinischer Merkur, Nr. 11 v. 11. März 1966.

³⁴ *H. Barion*, a. a. O., 196.

³⁵ Gemeint ist die Ansprache an die Teilnehmer des internationalen Kongresses für Sozialwissenschaft vom 3. Juni 1950. *Acta Apostolicae Sedis XLII* (1950), 485 bis 488.

³⁶ *H. Barion*, a. a. O., 207.

Alles in allem hat man den Eindruck, daß *Barion* zu sehr mit Kanonen auf Spatzen geschossen hat.

Nach dieser Auseinandersetzung mit *Hans Barion* tun wir uns leicht, auch noch einen Blick auf die Kritik zu werfen, die *Giuseppe Alberigo* an der Lehre der Pastoralkonstitution übt³⁷.

Alberigos Artikel, der sehr viele interessante Aspekte enthält, ist in seiner Kritik, was die christliche oder katholische Soziallehre betrifft, inkonsistent, sprunghaft und zum Teil recht widersprüchlich. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß er mit Vorurteilen und Emotionen an die Sache herangeht. Über die Stimmung im Konzil bei der Entstehung der Pastoralkonstitution schreibt er: »Von der einen Seite bestand der Druck jener, die eine Kanonisierung (sic!) der ›christlichen Soziallehre‹ forderten, wie sie in den neueren päpstlichen Lehrkondemnationen umfangreich dargelegt worden war, besonders in einigen klassisch gewordenen Fragen . . ., eine Thematik, die im wesentlichen das Phänomen der heute bestehenden Ideologien widerspiegelte, unter die nicht wenige auch eine christliche Ideologie hätten einreihen wollen«³⁸.

Dieser etwas undifferenzierte Ideologieverdacht scheint bei *Alberigo* vor allem daher zu rühren, daß er der christlichen Soziallehre die Behandlung des Themas »Kirche und Staat« mit allen Implikationen in der Form anlastet, wie es von der kirchenrechtlichen Disziplin des *Jus publicum ecclesiasticum* traditionell behandelt wurde³⁹. Die Andeutungen *Alberigos* lassen leider an keinem einzigen Punkte auch nur einigermaßen klar erkennen, was er alles unter seinen persönlichen Sammelbegriff »christliche Soziallehre« faßt. Richtig ist aber, und insofern wird man ihm Recht geben müssen, wengleich er diese Thematik nur implizit anschnidet, daß es nicht recht verständlich ist, warum das traditionelle Öffentliche Recht der Kirche nicht eindeutiger auch Gegenstand kritischer Anfragen der katholischen Soziallehre geworden ist. Diese hat die Funktion der Kritik wohl offensichtlich mehr der Ekklesiologie überlassen wollen, die sich aber, wie der Effekt zeigt, ebenfalls als nicht kompetent betrachtete.

Was das Verhältnis von Evangelium und Welt betrifft, so klagt auch *Alberigo* über die stiefmütterliche Behandlung der Hl. Schrift in der Pastoralkonstitution: »Übrigens ist bekannt, daß eine der Hauptsorgen,

³⁷ Vgl. oben, Fußnote 16.

³⁸ *Giuseppe Alberigo*, a. a. O., 57.

³⁹ Nicht ohne tiefere Absicht zitiert *Alberigo* das *Jus publicum ecclesiasticum* von *Alfredo Ottaviani*.

die die verschiedenen Phasen des Werdeganges von ›Gaudium et Spes‹ beherrschten, eben jene war, einen Text zu erstellen, der von Menschen von heute unmittelbar aufgenommen werden könnte, stünde auch einer dieser Menschen dem Christentum fern. Um diesem Streben Raum zu geben – das manchmal in einer zu oberflächlichen und psychologischen Art verfolgt wurde –, bestand eine bedeutende Richtung im Konzil darauf, daß die Bezugnahmen auf die Offenbarung begrenzt würden, und legte dem ganzen Dokument eine vorwiegend soziologisch-deskriptive Methode auf. In diesem Rahmen ist es erklärlich, wieso in Wirklichkeit die Nähe der Heiligen Schrift im Text noch viel bescheidener ist, als sich dies in der Gesamtsumme der Zitate ausdrückt⁴⁰.

Hier zeigt sich aber nur wieder, daß die Themen der Pastoralkonstitution dergestalt sind, daß sie *materialiter* eben nicht *aus* der Heiligen Schrift erhoben werden können. Daher das von *Alberigo* verzeichnete statistische Defizit an Schriftstellen in der Pastoralkonstitution, wenn man sie, wie er es tut, mit anderen Konzilsdokumenten vergleicht. Hätte er den oben von uns analysierten Aufsatz des von ihm als »einer der aufgeschlossensten und angesehensten Konzilstheologen«⁴¹ bezeichneten *Joseph Ratzinger* gelesen, wäre er möglicherweise zu einem vorsichtigeren Urteil gelangt.

Wenn *Alberigo* andererseits mit Recht die hohe Bedeutung der richtungweisenden Ansprache *Johannes' XXIII.* zur Konzilsöffnung am 11. Oktober 1962 hervorhebt, wo der Papst fordert, daß die Lehre der Kirche »studiert und dargelegt werde mittels der Formen der Forschung und der literarischen Formulierung des modernen Denkens«; denn »die Substanz der alten Doktrin des *depositum fidei* ist etwas anderes als die Formulierung ihrer Einkleidung« (ein Satz, der fast wörtlich in *Gaudium et Spes*, 62, aufgenommen wurde), und wenn *Alberigo* ferner mit Recht bemerkt: »Diese Hinweise bilden auf methodologischer Ebene den bedeutendsten Beitrag *Johannes' XXIII.* zur Konzilsarbeit«⁴², dann fragt man sich verwundert, weshalb der Versuch des Konzils, insbesondere in *Gaudium et Spes*, sich deskriptiv-soziologisch auszudrücken, so wenig honoriert wird. Es wird dann auch wenig verständlich, weshalb *Alberigo* die Meinung negativ kritisiert, »daß kraft seines Gegenstandes dieses Dokument mit einer Methode vorgehen müsse, die von jener der anderen völlig verschieden wäre, und daß es sich statt an

⁴⁰ G. *Alberigo*, a. a. O., 58.

⁴¹ Ebenda, 73.

⁴² Ebenda, 56.

die christlichen Quellen eher an die von den Sozialwissenschaften geprägten Begriffe halten müsse⁴³. Dabei kann man selbstverständlich darüber streiten, ob die »Soziologie« oder die »Nationalökonomie« des Konzils auf der Höhe der Zeit war. Das ist aber eine andere Frage. Die Sorgen *Alberigos* sind es weniger, die die Vertreter der christlichen Soziallehre quälen. Sie interessieren sich mehr für die Frage, welches Interpretament ihnen nach dem Zurücktreten des Naturrechtsdenkens zur Verfügung steht, um im Dialog mit der Welt der Kultur, der Wirtschaft, der Politik bestehen zu können, welche sozialen Probleme und wie sie zu formulieren sind, damit sie dann unter die »regulative Idee« des Evangeliums gestellt werden können. Diese heute viel brennendere Frage wird bereits »von außen« an die kirchliche Soziallehre gestellt⁴⁴.

Anfragen der Soziologie an die kirchlichen Soziallehren

In die wichtigste Problematik der kirchlichen Soziallehren, nämlich die Frage nach ihrem geeigneten Vermittlungsinstrument, stößt der Bielefelder Soziologe *Joachim Matthes* mit seinem Aufsatz »Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem« vor.

Matthes bescheinigt – im Anschluß an *Hermann-Josef Wallraffs* bekannte These »Die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen«⁴⁵ – der kirchlichen (nicht nur der katholischen) Soziallehre eine »wissenschaftstheoretische Ambivalenz«⁴⁶. Gemeint ist damit ihre stete Verteidigung gegen zwei unterschiedliche Positionen, die sie, die kirchliche Soziallehre, leicht als in einem wissenstheoretischen Niemandsland angesiedelt erscheinen lassen. Auf der einen Seite suche sie dem *Vorwurf* zu begegnen, zahlreiche konkrete ethische Imperative zu entwickeln, ohne sich genügend mit den empirischen Prämissen dieser Imperative zu beschäftigen (hier spielt wohl der alte Vorwurf einer zu sehr ins Detail gehenden Kasuistik eine Rolle), auf der anderen Seite wolle sie das *Mißverständnis* abwehren, als sei es überhaupt ihre Aufgabe, solche konkreten Imperative zu entwickeln. Dadurch manövriere sie sich in eine wissenschaftstheoretische Zwitterstellung hinein, die den Erwar-

⁴³ Ebenda, 62.

⁴⁴ Vgl. *Joachim Matthes*, Kirchliche Soziallehre als Wissenssystem, in: Internationale Dialog Zeitschrift II (1969), 102–112.

⁴⁵ In: Normen der Gesellschaft, Festgabe für Oswald von Nell-Breuning zu seinem 75. Geburtstag, hrsg. von *H. Achinger* u. a., Mannheim 1965, 27–48.

⁴⁶ *J. Matthes*, a. a. O., 102.

tungen moderner Wissenschaftsmethodologie und moderner wissenschaftlicher Sprechweise nicht gerecht werde.

Matthes gibt folgende Definition der kirchlichen Soziallehre: »Die kirchliche Soziallehre ist ein an praktischen Lösungsversuchen interessiertes, auf einem gewissen Potential an solchen Versuchen aufgebautes pragmatisches Wissenssystem, das seinen Bestand als ein institutionalisiertes Lehrsystem an einem Kanon von verallgemeinerten Lösungsmustern gewinnt und diesen in ein System legitimierender Aussagen einbaut«⁴⁷.

Eine genauere Analyse der einzelnen Elemente dieser Definition ergibt folgendes:

1. Kirchliche Soziallehre ist ein praxeologisches Wissenssystem, auf Praxis, auf Handlung ausgerichtet. Theoretisches Wissen interessiert sie nicht primär, sondern nur als legitimierender Hintergrund, als *ein* legitimierender Hintergrund. Deshalb gewinnt sie die notwendigen theoretischen Kenntnisse heute auch nicht mehr aus eigenen Bemühungen, sondern übernimmt sie anderswoher. Diese Tatsache, daß kirchliche Soziallehre im wesentlichen auf theoretisch-wissenschaftliche Erkenntnisse aus anderen Disziplinen zurückgreifen muß und daß sie dies vielfach auch noch selektiv tut, begrenzt ihre Kapazität zur Definition und erst recht zur antizipativen Definition von neu auftauchenden sozialen Problemen.
2. Als praxeologisches Wissenssystem ist die kirchliche Soziallehre an praktischen Problemlösungsversuchen interessiert. Kirchliche Soziallehre besteht als Wissenssystem in einem gewissen Potential an solchen praktischen Lösungsversuchen. Sie gehören zu ihrem Kernbestand.
3. Diesen Lösungsversuchen oder Lösungsvorschlägen ist es eigen, daß sie nur sehr generalisierte Lösungsmuster bereitstellen. Ein Beispiel: Das Problem der Realisierung des staatlichen Gemeinwohls wurde seit alters damit beschieden, daß es dazu nötig sei, eine staatliche Autorität zu haben. Autorität sei naturrechtlich aus dem Wesen des Staates gefordert. Es ist kein Zweifel, daß diese Allerweltsauskunft jahrhundertlang ausreichte, um das dornenvolle Problem der Macht »in den Griff« zu bekommen. Und da die obrigkeitlich-feudale Ordnung dem Postulat der Notwendigkeit von gesellschaftlicher Autorität zu genügen schien, wurde der generelle Lösungsbescheid (Autorität und Macht sind notwendig zur Realisierung des Gemeinwohls) flugs in unkritischer Weise mit der geschichtlichen Faktizität der

⁴⁷ Ebenda, 108.

obrigkeitlich-feudalen Ordnung verbunden. Im generellen Lösungsmuster war das Bekenntnis oder wenigstens die Anerkennung des historisch-kontingenten obrigkeitlich-feudalen Systems sehr oft – aber nicht immer – zumindest stillschweigend impliziert. Die Möglichkeit, das System als solches und in sich als soziales Problem zu formulieren, kam solchem Denken kaum in den Sinn. So ergab es sich fast wie von selbst, daß die Definition echter und konkreter gesellschaftlicher Probleme nach der Herausnahme der modernen Wissenschaft aus der insgesamt kirchlich umspannten mittelalterlichen Kultur (ein Vorgang, den wir heute als »Säkularisierung« bezeichnen) immer mehr außerhalb des kirchlichen Raumes erfolgte und erfolgt. Gesellschaftliche Probleme werden heute außerhalb der Kirche definiert und dann von ihr nachträglich vielfach aufgenommen. Insofern ist kirchliche Soziallehre weitgehend reaktiv!

4. Die generalisierenden Lösungsversuche werden dann in der kirchlichen Soziallehre in ein System legitimierender Aussagen eingebaut. Das heißt, damit die von der kirchlichen Soziallehre erarbeiteten generalisierenden Lösungsmuster akzeptiert werden, gesellschaftlich wirksam werden können – und das muß ja das Anliegen eines normativen pragmatischen Wissenssystems sein –, müssen sie legitimiert werden, das heißt, sie müssen eine Legitimation von gesellschaftlich tonangebenden Kräften erfahren. Lösungsversuche, die in keiner Weise und von keiner Seite eine sie legitimierende Annahme erfahren, bleiben steril. In der Vergangenheit konnte die Kirche kraft ihres Eigengewichtes in der Gesellschaft ihre eigenen Lösungsversuche selbst legitimieren und sanktionieren, indem sie dekretierte: Das ist so und so, das wird so und so gemacht! Beispiel: Unser Herr *ist* der König, der Kaiser! In diesem Satz wird die Konjunktion »ist« nicht nur im Sinne einer deskriptiven oder indikativischen, sondern einer normativen Aussage gebraucht, das heißt: »ist« bedeutet hier sowohl *ist tatsächlich* wie auch *soll sein* bzw. *ist rechtens*! Indem ein historischer Zustand normativ »festgeschrieben« wird, wird dieser Zustand als Gegenstand der Diskussion und der kritischen Anfrage aus dem Verkehr gezogen. – Hier liegt, wie *Matthes* bemerkt, das zentrale sprachlogische Problem des Aussagenbestandes der kirchlichen Soziallehre: »daß nämlich das in ihr dominierende Legitimierungswissen darauf ausgerichtet ist, bestimmte Einstellungen, Verhaltensweisen und Sachverhalte als *gerechtfertigt* zu deklarieren, und sich daher in normativen Aussagen faßt, die von deskriptiven um so schwerer zu unterscheiden sind, als sie schon darum in der sprachlichen Form letzterer aufzutreten neigen, um ihre nor-

mierende Wirkung zu erhöhen: Nichts erscheint dem Alltagsbewußtsein verpflichtender und überzeugender als die beschreibende *Feststellung*, zu deren Anerkennung es keines besonderen Aktes des eigenen Bekenntnisses bedarf«⁴⁸.

In der bisher geschilderten Eigenart kirchlicher Soziallehre liegt ihre Stärke und Schwäche zugleich. Ihre Stärke liegt im Kanon verallgemeinerter Lösungsmuster und deren Legitimation durch die kirchliche Autorität. Beides zusammen macht sie, wie man sagt, »ultrastabil«, das heißt nicht anfällig für Störungen von außerhalb des Systems. Aber der Preis, den sie für ihre Ultrastabilität zahlen muß, ist ihr weitgehender inhaltlicher Immobilismus und ihre nur sehr begrenzte Kapazität, echte Probleme zu erkennen und vor allem neu auftauchende Probleme antizipativ zu definieren. Das ist ihre entscheidende Schwäche. Die Definition von sozialen Problemen wandert so immer mehr aus der Kirche aus und wird von anderen Institutionen übernommen.

Nach diesen Überlegungen kann die anfangs kurz angesprochene wissenschaftstheoretische *Ambivalenz* der kirchlichen Soziallehre jetzt noch einmal wie folgt (im Anschluß an *Matthes*) umrissen werden. Diese Ambivalenz liegt für die Soziallehre der Kirche darin, »sich nämlich einerseits nicht auf die Kumulation von Problemlösungsversuchen, die nur in begrenzten und positionsgebundenen Handlungsfeldern, gleichsam in der biographischen Erfahrung zu pragmatischen Wissenssystemen strukturiert werden können, beschränken zu können – andererseits aber mit dem Aufbau verallgemeinerter Lösungsmuster und eines legitimierenden Wissenssystems unmittelbaren Handlungserfordernissen nicht mehr voll gerecht werden zu können, ja in konkreten Handlungssituationen Perspektiven und Problemdefinitionen vorzugeben, deren Angemessenheit weder theoretisch gewährleistet noch praktisch regelmäßig kontrolliert werden kann«⁴⁹.

In etwas verständlicherem Deutsch ausgedrückt, wird hier gesagt, die kirchliche Soziallehre stehe sich aus zwei Gründen selbst im Wege: 1. weil ihre notwendigerweise verallgemeinerten Lösungsmuster sich zur Definition von aktuellen Problemen wenig eignen und 2. weil die Rücksichtnahme auf die Legitimation ihrer Aussagen sie zwingt, in gewisser Weise Probleme und deren Lösungen selektiv anzugehen, eben mit Rücksicht darauf, daß sie, wenn ihre Bemühungen eine Chance erhalten sollen, akzeptiert zu werden, auf legitimierende Annahme

⁴⁸ Ebenda, 107.

⁴⁹ Ebenda, 109.

seitens gesellschaftlicher Autoritäten welcher Natur auch immer (auch herrschender Wissenschaftsvorstellungen natürlich) angewiesen sei. Banal ausgedrückt würde das heißen, die kirchliche Soziallehre müsse in etwa immer mit den »stärkeren Bataillonen« in der Gesellschaft marschieren.

Auch wenn man es nicht so direkt ausdrückt, dürfte die vorgebrachte Kritik nicht ohne einen harten Kern sein. Sicher hat *Matthes* Recht, wenn er sagt, daß der Bestand an verallgemeinerten Lösungsmustern, die zum Wissensbestand der kirchlichen Soziallehre gehören, in jede Problemdefinition mit eingeht und so den Prozeß der Definition eines aktuellen Problems behindern kann. Hier wird – nur mit anderen Worten – das Problem der Verwiesenheit kirchlicher Lehre, und zwar nicht nur der Soziallehre, an ihre eigene Tradition aufgegriffen. Sehr klar und deutlich hat diese Schwäche gerade katholischer Soziallehre der Anglikaner und Wirtschaftsfachmann *Denys L. Munby* (Oxford) in einem Vergleich zwischen *Gaudium et Spes* (Wirtschaftskapitel) und Texten der *World Conference on Church and Society* (Genf 1966) herausgestellt.

Bekanntlich ist ja für die nicht römisch-katholischen Kirchen das Problem der Tradition eines Lehramtes nicht gegeben oder nicht so bedeutsam. Daher kann *Munby* feststellen, die Methode des Weltkirchenrates lasse »viel engagiertes Studium von Einzelfragen durch Sachverständige zu, viel mehr Gelegenheit für kühne Erklärungen und viel weniger Rücksicht auf das vorher Gesagte und Gedachte. Da sie weniger »verantwortlich« ist als ein offizielles Kirchenkonzil, kann eine Sitzung des Weltkirchenrats sich sogar erlauben, radikaler, intensiver und weniger folgerichtig zu sein. Für jemand, der nicht genau alle vorhergehenden Enzykliken der Päpste wenigstens in den letzten fünfzig Jahren untersucht und nicht alle Kommentare zu vorhergehenden Erklärungen verfolgt hat, die einen wesentlichen Teil von »*Gaudium et Spes*« ausmachen, ist es schwer, die Nuancen dieser Aussagen voll und ganz einzuschätzen. Es liegt jedoch sicher eine Beschränkung jedes Konzils darin, daß die Kontinuität gewahrt werden muß, weshalb neue Einsichten in Begriffen alter Ideen ausgedrückt werden müssen. Manche von ihnen machen sich im Text nur allzu schmerzlich bemerkbar«. – »Folgerichtig müssen die Ergebnisse eines Konzils allgemeiner und weniger präzise sein als viele Erklärungen des Weltkirchenrats: »*Gaudium et Spes*« ist auch ein kürzeres Dokument als der Bericht des Jahres 1966 über Kirche und Gesellschaft. In diesem Falle bedeutet Kürze unvermeidlich Mangel an Präzision. Es ist daher nicht überraschend, daß es in

manchen Grundlinien ängstlich, rückwärtsblickend und verschwommen erscheint«⁵⁰.

Hier wird wieder auf die Schwäche allzu generalisierender Lösungsmuster und – was auch bei *Matthes* der kirchlichen Soziallehre angelastet wird – auf das Problem der unzureichenden Sprache verwiesen. Nehmen wir nur, was die Terminologie der katholischen Soziallehre betrifft, einige der von ihr verwendeten Zentralbegriffe: Eigentum, Autorität, Macht, Gemeinwohl. An all diesen Beispielen läßt sich leicht nachweisen, daß sie sich allzuoft einer undifferenzierten Sprechweise bedient. *Munby* spricht von »Mangel an Präzision«, »Verschwommenheit«.

Beim Begriff des Eigentums zeigt es sich, daß sich die katholische Soziallehre lange damit begnügt hat, Konsum- und Produktiveigentum zu unterscheiden und dann – abgestützt auf eine naturrechtliche Argumentation – ein Privateigentum »auch an Produktionsmitteln« zu fordern, wie die stereotype Formel hieß und heißt. Angesichts eines militanten Marxismus war das immerhin eine klare Position. Aber es gibt nicht nur den Marxismus-Leninismus in dieser Welt. Es war jedenfalls weniger in den Reihen der katholischen Soziallehre, daß die (qualitativen) Veränderungen und Differenzierungen, die mit fortschreitender Industrialisierung auch im Bereich der Produktionsmittel und des Eigentumsrechts an ihnen sich vollzogen haben, registriert wurden, wengleich sich hieraus auch differenziertere Sprechweisen im Hinblick auf die ethische Begründung von Eigentümerbefugnissen nahelegen mußten.

Was die Autorität betrifft, einen weiteren Schlüsselbegriff katholischer Soziallehre, so sind die sehr nützlichen Unterscheidungen etwa zwischen »charismatischer«, »amtlicher«, »funktionaler« Autorität, die das einbahnstraßenartige hierarchische Autoritätsdenken des Mittelalters korrigieren oder wenigstens modifizieren mußten, die dann »reaktiv« auch die katholische Soziallehre zwangen, dieser Differenzierung auch in ihrem ethischen Sprechen Rechnung zu tragen, aus der Soziologie auf uns zugekommen.

Dasselbe gilt für den Begriff der Macht, der erst von Soziologen in Kategorien wie »Führungsmacht«, »Herrschaftsmacht«, »Belohnungsmacht« und, damit in Verbindung, in die Verhältnisbestimmung von Herrschaftsmacht und Belohnungsmacht ausdifferenziert werden

⁵⁰ *Denys L. Munby*, Das Wirtschaftsleben im Urteil des Konzils und des Weltkirchenrats, in: *OECONOMIA HUMANA*, Köln 1968, 461.

mußte, um auch für kritische Anfragen an die Träger von Macht fruchtbar zu werden.

Vom Begriff Gemeinwohl endlich gilt, daß er – abgesehen von den Schwierigkeiten einer inhaltlichen Füllung in einer pluralistischen Gesellschaft – noch nicht aus der Diskussion *intra muros* darüber hinaus ist, ob er überhaupt inhaltliche Werte verkörpert oder ob er ein reiner Organisationswert (*G. Gundlach*) ist. In einer weltanschaulich geschlossenen Gesellschaft kann man ihn leicht als einen inhaltlich gefüllten Bericht betrachten, insbesondere dann, wenn eine unangefochtene gesellschaftliche Macht dekretiert, was die Inhalte im einzelnen sein sollen, während man in einer weltanschaulich zerrissenen Gesellschaft besser daran tut, Gemeinwohl als bloßen Organisationswert zu deklarieren.

Die Undifferenziertheit der Sprache bringt es mit sich, daß Probleme nicht auf den Tisch kommen, daß hinter unklaren oder unscharfen Begriffen wirkliche Fragen eher verdeckt als erhellt werden.

Eine ganz besondere Crux kirchlicher Soziallehre ist ihr Legitimierungsproblem. Da sie als pragmatisches Wissenssystem Handlungswissen vermitteln will, und zwar nicht ein Wissen, das etwa betriebswirtschaftlichen Kenntnissen und Fertigkeiten vergleichbar wäre, sondern verbindliches, das heißt aber normatives Handlungswissen, muß sie ihr Wissen mit einer Legitimation ausstatten.

Diese Legitimation bot die Kirche, solange sie in der Gesellschaft *in possessione* war, aus sich selbst. *Ecclesia locuta- causa finita!* Eine Soziallehre, die sich als kirchlich ausweisen möchte, kann ja gar nicht anders – und zwar *ex definitione* – als ihre Legitimation und ihre Rückkoppelung an das kirchliche Lehramt zu suchen. Da dieses Lehramt aber das Naturrecht und dieses seit der Neuformulierung der kirchlichen Soziallehre durch *Leo XIII.* in einer mehr oder weniger bestimmten geschichtlichen Form zum Interpretament ihrer Lehre machte, schränkte es – um mit *Matthes* zu sprechen – gerade durch ihre Sprechweise ihr Definitionspotential für gesellschaftliche Probleme erheblich ein. Das oben von *Munby* gerügte unpräzise und zum Teil verschwommene Sprechen kirchlicher Soziallehre dürfte nicht zuletzt in einer einseitigen und allzu engen Bindung an bestimmte naturrechtliche Kategorien seine Ursache haben⁵¹.

⁵¹ Siehe allerdings die Einschränkungen, die weiter oben anlässlich der Kritik an dem Aufsatz von *J. Ratzinger* im Hinblick auf das Naturrecht anzubringen waren. Vgl. vor allem S. 31.

In demselben Maße, wie Kirche und Naturrecht in der Gesellschaft ihren Kredit verlieren, schwindet auch die legitimierende Kraft dieser Instanzen. Vielleicht liegen in dieser immanenten Schwäche kirchlicher Soziallehre der Vergangenheit die tieferen Ursachen für das Aufkommen der sogenannten »politischen Theologie«. So etwas fällt ja nicht vom Himmel. Die offizielle Kirchenlehre und das traditionelle naturrechtliche Sprechen reichen – das steckt wohl hinter der impliziten Kritik »politischer Theologie« – zur Definition gesellschaftlicher Probleme unter ethischen Gesichtspunkten nicht mehr aus, und damit schwindet ihre legitimierende Kraft.

Mit dieser Distanzierung von der traditionellen Kirchenlehre wird aber, um wieder auf *Matthes* zurückzugreifen, »der Spielraum für das vom Kirchensystem nicht unmittelbar und effektiv kontrollierbare Definitionspotential ausgeweitet«⁵². Mit anderen Worten, neuere Formen sozialer Theologie können, da von traditionellen und generalisierenden Lösungsmustern nicht vorbelastet, eher aktuelle Probleme definieren und sie in einer zeitgemäßen und zupackenderen Sprache angehen.

Wenn wir einer bestimmten Differenzierung folgen wollen – und sie hat sicher etwas für sich –, indem wir zwischen kirchlicher Sozialverkündigung auf der einen Seite, christlicher Sozialwissenschaft auf der anderen Seite unterscheiden, dann liegt natürlich bereits im Begriff der christlichen Sozialwissenschaft eine gewisse Distanzierung vom Wissensbestand kirchlicher Sozialverkündigung vor. Je weiter nun diese Distanzierung betrieben wird, desto mehr zeichnet sich die Möglichkeit einer »positionellen Isolierung« (*Matthes*) der christlichen Sozialwissenschaft innerhalb einer kirchlich begriffenen Theologie ab. Die positionelle Isolierung dürfte z. Z. in der »politischen Theologie« schon am weitesten fortgeschritten sein, indem hier die Rückkoppelung an traditionelle kirchliche Sprechweise am schwächsten geworden ist. Andererseits ist »politische Theologie« in der Gegenwart nicht ohne Grund en vogue. Sie bedient sich zu ihrer Aussage eines Interpretaments, das heute besser verstanden wird als das naturrechtlich-philosophische Denken und Sprechen, nämlich der Soziologie und der Politologie. Ihr dies etwa zum Vorwurf machen zu wollen, wäre töricht, wäre auch gegen die klare Aussage des Konzils, das in der Pastoralkonstitution für die Heilsverkündigung eine angemessenere Sprache fordert, die nicht ein für allemal fixiert ist.

⁵² *Joachim Matthes*, a. a. O., 111.

Nur tut sich bei solchem Bemühen gleich eine weitere Schwierigkeit auf. Mit der Übernahme eines soziologischen und politologischen Vokabulars in die Theologie borgt sich diese eine neue Fremdlegitimation, nämlich jene Legitimation, mit der eine junge und interessante, aber in sich selbst noch keineswegs konsolidierte wissenschaftliche Disziplin sich ausweist. Damit könnte sich Theologie jedoch sehr bald in eine verzwickte Lage manövrieren, in der sie, der Szylla kirchlicher Enge und Legitimation kaum entronnen, nunmehr der Charybdis einer »profanen« und durchaus sich selbst noch fragwürdigen Legitimation in die Arme sinkt. Indem sie nervös und begierig nach neuer »Glaubwürdigkeit« Ausschau hält, büßt sie unter Umständen auch noch jene Glaubwürdigkeit ein, die ihr aus ihrer einstigen stärker kirchlichen Bindung zufloß. In diesem Dilemma gilt es einen Ausweg zu finden, der sich noch nicht zeigt. Aber immer sollte wohl noch als Entscheidungshilfe der Satz dienen können: Die Kirche kann notfalls – jedenfalls auf Zeit – ohne Theologie auskommen, aber Theologie wird wohl ohne Kirche nicht auskommen können.

Das Dilemma, in dem alle Varianten kirchlicher und theologischer Bemühungen um die Gesellschaft stehen, hat *Matthes* sehr deutlich herausgearbeitet: Es ist denkbar, daß der Aussagenbestand kirchlicher Soziallehre »sich in einer Art Flucht nach vorn völlig an das Definitionspotential säkularer gesellschaftlicher Autoritäten ausliefert und die ihm zur Verfügung stehenden Legitimationen gleichsam wahllos und hemmungslos an säkulare Instanzen verteilt, um von ihnen – auf Zeit – Autorität entleihen zu können; – (oder) daß sich das Wissenssystem der kirchlichen Soziallehre im Streben nach kirchenamtlicher Rückversicherung zu stark auf die kirchlich-theologische Abdeckung seines Legitimierungswissens konzentriert, dessen Transformation in problembezogene Legitimationen vernachlässigt und so seine Anerkennung und Wertschätzung seitens säkularer gesellschaftlicher Autoritäten aufs Spiel setzt«⁵⁹.

Der Aufsatz von *Matthes* ist ohne Zweifel eine ernste Anfrage und Herausforderung an die kirchliche und damit auch an die katholische Soziallehre. Andererseits handelt es sich um ein Problem, das nicht erst heute – heute jedoch besonders – auf der Tagesordnung ansteht.

Wir können hier nun nicht im einzelnen auf die Fragen von *Matthes* eingehen. Das würde einen eigenen Aufsatz erfordern. Aber vielleicht stellt *Matthes* zu strenge Anforderungen an die kirchlichen Sozial-

⁵⁹ Ebenda.

lehren. Gewiß soll sich kirchliche Soziallehre wissenschaftlich legitimieren, aber ihr Anspruch, soziale Probleme möglichst exakt zu definieren und zu ihrer Lösung möglichst viel Eigenes beizusteuern, ist gar nicht so hoch gesteckt, wie *Matthes* das erwartet.

Hier dürfte ein Wort von *Hans Hermann Walz*, dem derzeitigen Generalsekretär des Deutschen Evangelischen Kirchentages, hilfreich sein, wenn er zu bedenken gibt: »Natürlich ist äußerste Wachsamkeit geboten, wenn die Kirchen auf einmal das zu sagen scheinen, was ›alle Welt‹ sagt. Aber einmal sprechen die Kirchen in solchen Fällen gegen die immer noch zahlreicheren und oft sehr lautstarken Stimmen, die von einseitigen Interessen beherrscht sind, und suchen damit der gewiß auch sonst in der Welt vorhandenen, aber meist sehr hilfsbedürftigen Vernunft zum Siege zu verhelfen. Zum anderen kann die geistige Bedeutung dessen gar nicht überschätzt werden, daß die Kirchen . . . nicht einfach ihre eigene Suppe kochen, sondern sich als Mitarbeiter in einen großen Zusammenhang einfügen, den sie nicht allein und nicht einmal maßgeblich im ganzen bestimmen. Wenn irgendwo, so ist es hier⁵⁴ mit Händen zu greifen, daß wir mit ›Kirche‹ und ›Welt‹ in einer gewandelten und sich wandelnden Welt oder in einer neuen Wirklichkeit leben, die von der römisch-katholischen wie von den meisten anderen christlichen Kirchen bisher freilich mehr faktisch vollzogen, als im Denken verantwortet ist. – Der Vorwurf, den man hier den Kirchen allenfalls machen könnte, ist nicht der, daß sie reden, wie die Vernunft redet – vorausgesetzt, das geschieht wirklich –, sondern daß sie das oft nicht wahrhaben wollen und so tun, als ob sie auch auf diesem Felde etwas nur ihnen Eigenes zu sagen hätten«⁵⁵.

Die eben ausgesprochene Warnung an die Kirchen, nicht zu präntieren, sie hätten allzu viel Eigenes zu bieten, wenn es um Fragen der Vernunft geht, gilt aber auch im umgekehrten Sinne. Es wäre nämlich ein ebensolcher Irrtum zu meinen, die Welt und ihre Wissenschaften könnten theologisches und kirchliches Sprechen ersetzen, könnten direkte Antworten auf Fragen geben, die nur theologisch zu stellen und zu beantworten sind. Das liefe auf eine soziologistische, politizistische, psychologistische Überformung und Verfremdung theo-

⁵⁴ *Hans Hermann Walz* spricht in diesem Zusammenhang von der Entwicklungshilfe, aber was er sagt, gilt ganz allgemein von der kirchlichen Befassung mit sozialen Problemen.

⁵⁵ *Hans Hermann Walz*, *Katholisch-evangelische Zusammenarbeit in der Entwicklung*, in: *OECONOMIA HUMANA*, Köln 1968, 386.

gischen und kirchlichen Sprechens hinaus⁵⁶. Dialogbereite Kirche wird aber Thesen der Soziologie, der Politologie und anderer Wissenschaften (z. B. die These von der »Demokratisierung« aller Lebensbereiche) zumindest in die Legitimität eigenen Fragens übernehmen, »weil sie *theologisch* von der Notwendigkeit solchen Fragens um des kirchlichen Lebensvollzuges willen überzeugt ist«⁵⁷. *Helmut Schelsky* spricht in diesem Zusammenhang von »sinnparallelen Aussagen, in denen nicht die von der einen Disziplin aufgeworfenen Fragen von der anderen unmittelbar beantwortet, sondern die Fragestellung selbst erst in die Legitimität der eigenen Disziplin übernommen wird«⁵⁸.

⁵⁶ Vgl. hierzu *Lothar Roos*, Demokratie als Lebensform, Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von *Wilhelm Weber* und *Anton Rauscher*, Bd. 1, Paderborn 1969, 347.

⁵⁷ Ebenda.

⁵⁸ *Helmut Schelsky*, Religionssoziologie und Theologie, in: Auf der Suche nach Wirklichkeit, Düsseldorf-Köln 1965, 278; zit. bei *L. Roos*, a. a. O., 347.