

JOACHIM GIERS

Die anthropozentrische Struktur der Sozialverkündigung Johannes Pauls II.

Ein Beitrag zur Gestalt der katholischen Soziallehre

Das Thema Kirche und Soziallehre, das lange Zeit unproblematisch schien, ist in neuerer Zeit in zunehmendem Maße »hinterfragt«. Die Welt »der Kirche von gestern . . . mit Vorlieben für eine christliche Soziallehre« scheint vergangen, daher müsse eine Neuinterpretation ihrer selbst und ihres Wirkens in der Gesellschaft vorgenommen werden¹. Zumeist wird ein neuer Ansatz, wenn schon an einer Soziallehre festgehalten werden soll, vom Evangelium her verlangt, wobei zugleich die bisherige naturrechtliche Tradition, wie sie der Soziallehre insgesamt unterstellt wird, abzulösen sei. In diesem Prozeß wird der Verkündigung *Johannes Pauls II.* eine Bedeutung zugesprochen, wenn in ihr eine »Umfundierung« der »sogenannten ›Soziallehre‹ der Kirche« konstatiert wird². Aber auch eine positive Würdigung der Soziallehre *Johannes Pauls II.* sieht im Rundschreiben *Laborem exercens* einen »Angel- und Wendepunkt« im Vergleich zu früheren Dokumenten der Kirche, so daß diese Enzyklika als »grundstürzend« bezeichnet werden könne³.

Um den Beitrag *Johannes Pauls II.* für die Sozialverkündigung und Soziallehre beurteilen zu können, soll zunächst nach der Gestalt der bisherigen Soziallehre der Kirche gefragt werden, die kritisch als »ekkleziozentrische« bezeichnet und auf die Selbstbehauptung der Kirche in der modernen Gesellschaft zurückgeführt wird (I). Darauf werden die Aussagen *Johannes Pauls II.* zur »Soziallehre« zu untersuchen sein (II.), um die Struktur seiner sozialen Verkündigung in einigen wesentlichen Zügen zu

¹ Vgl. Notiz zum dritten Europatreffen von Priesterräten und Priestervereinigungen 14.–18. 4. 1980 Freiburg/Schweiz, in: Herder Korrespondenz 34 (1980) 264f.

² Ernst-Wolfgang Böckenförde, Das neue politische Engagement der Kirche. Zur »politischen Theologie« Johannes Pauls II., in: Stimmen der Zeit 198, 105 (1980) 219–234, 233 (Anmerkung 15).

³ Oswald von Nell-Breuning, Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit. Die Enzyklika über die menschliche Arbeit, Freiburg i. Br. 1981, 110f.

erhellen, die in ihrer »Anthropozentrik« traditionelles Gut aufgreift und für die Gegenwart fruchtbar macht (III.)⁴.

I.

Die katholische Soziallehre ist wie die Soziallehre der Kirche kein zu einer Endgültigkeit sich entwickelndes oder entwickeltes Lehrsystem, das sich in einer bleibenden Vollständigkeit präsentiert. Es ist bekannt, daß *Oswald von Nell-Breuning* vom Aufstieg und auch vom Niedergang, von Leistung und auch Versagen der katholischen Soziallehre gesprochen hat⁵. Allerdings scheint es nicht eindeutig, worin die oft genannte »Krise« der Soziallehre liegt und wann der »Niedergang« einsetzt. *Oswald von Nell-Breuning* läßt den »Abstieg« der katholischen Soziallehre mit der Enzyklika *Mater et magistra Johannes' XXIII.* beginnen, da es ihr offensichtlich gegenüber den Sozialenzykliken *Rerum novarum* und *Quadragesimo anno* an grundlegender und sachlicher Präzision ermangle⁶. Später hat *Oswald von Nell-Breuning* sein Urteil präzisiert und revidiert, indem er auf den Wandel in der Argumentationsweise in der Enzyklika *Mater et magistra* gegenüber den früheren Kundgebungen hinweist. An die Stelle einer philosophisch-naturrechtlichen Erkenntnis und Argumentation, die theologisch untermauert war, trete in der neueren Soziallehre eine empirisch-soziologische mit theologischer Motivation. Es gehe *Johannes XXIII.* nicht mehr um die gesellschaftliche Ordnung als einem abstrakten Begriff, sondern um das gesellschaftliche Leben als konkreter Wirklichkeit, das es im Sinne der christlichen Lehre zu gestalten gelte⁷. Allerdings stelle sich damit auch die Frage nach der

⁴ Die Enzykliken *Redemptor hominis* (RH; AAS 71 (1979) 257–324), *Dives in misericordia* (DM; AAS 72 (1980) 1177–1232) und *Laborem exercens* (LE; AAS 73 (1981) 577–647) werden nach den Übersetzungen zitiert, die sich in den folgenden Ausgaben befinden: Die Würde des Menschen in Christus. Die Antrittsenzyklika »Redemptor hominis« Papst Johannes Pauls II. Mit einem Kommentar von *Bernhard Häring*, Freiburg i.Br. 1979; Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens. Enzyklika über das Erbarmen Gottes Papst Johannes Pauls II. Rev. deutsche Übersetzung und Kommentar von *Karl Lehmann*, Freiburg i.Br. 1981; Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit. Die Enzyklika über die menschliche Arbeit. Mit einem Kommentar von *Oswald von Nell-Breuning*, Freiburg i.Br. 1981.

⁵ *Oswald von Nell-Breuning*, Die katholische Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und bleibendes Verdienst: ein Rückblick auf ihre Leistung und ihr Versagen in acht Jahrzehnten, in: *Ders.*, Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre, Düsseldorf 1972, 71–96.

⁶ Ebenda, 82–86.

⁷ *Oswald von Nell-Breuning*, Soziallehre der Kirche. Erläuterungen der lehramtlichen Dokumente, Wien 1977, 74f.

neuen Aufgabe, den Heilsauftrag und die Heilslehre der Kirche mit dem von ihr in Anspruch genommenen sozialen Auftrag und einer Soziallehre in eine theologisch überzeugende Übereinstimmung zu bringen⁸.

Auch andere sehen in der Enzyklika *Mater et magistra* eine Wende. Sie liege in einer neuen Zuwendung der Kirche zur Gesellschaft. *Michael Schooyans* meint in einem Überblick über das katholische Sozialdenken, in welchem die Aussagen von *Leo XIII.* bis *Pius XII.* durchaus gewürdigt werden, daß *Johannes XXIII.* »mit einer ekklesiozentrischen Soziallehre ins Gericht« gegangen sei⁹. *Michael Schooyans* will mit diesem Urteil das bisherige Verhältnis von Kirche und Gesellschaft charakterisieren. »In den Augen seiner Vorgänger war und blieb die Kirche, im Vergleich zum Staat, als Sozialgestalt faktisch souverän und perfekt. In eine Auseinandersetzung mit dieser Ekklesiologie tritt Johannes XXIII. nicht ein; vielmehr – und hier finden wir den Seelsorger wieder – stellt er die Kirche in ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft dar. Gewiß ist es ihre Mission, Licht der Welt zu sein, doch ebenso ist sie Salz der Erde. Die Kirche steht den Menschen und ihrer Gesellschaft zu Diensten.« Dieser Dienst geht über das Bemühen der Vorgänger insofern hinaus, als die Kirche »in der Welt präsent sein und an der Entfaltung des Menschen mitwirken« muß¹⁰.

Letztlich wird eine Wende zu einer neuen Gestalt der kirchlichen Sozialverkündigung im Zweiten Vatikanischen Konzil gesehen, insofern jetzt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* mit einem neuen Selbstverständnis der Kirche auch ihr Verhältnis zur Welt und Gesellschaft neu bestimmt wird als ein Dienst, den die Kirche zu leisten sich anschickt. Der Auftrag der Kirche ist ein Auftrag am Menschen und für den Menschen: »Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft. Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen.«¹¹ Wenn *Oswald von Nell-Breuning* sagt, daß die Kirche sich in diesem Dokument »in wahrhaft beglückender Weise zur Welt hin geöffnet« habe¹², so bedeutet es, daß sie sich in einer neuen Weise der Welt des Menschen oder dem Menschen zugewendet hat.

⁸ *Oswald von Nell-Breuning*, Soziallehre der Kirche, a. a. O., 77 f.

⁹ *Michael Schooyans*, Katholisches Sozialdenken bis 1967. Ein historischer Überblick, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 23 (1979) 164–175, 167.

¹⁰ Ebenda, 167.

¹¹ GS 3.

¹² *Oswald von Nell-Breuning*, Die katholische Soziallehre – Aufstieg, Niedergang und bleibendes Verdienst, a. a. O., 87.

Was bedeutet aber das Urteil, die Soziallehre sei »ekkesiozentrisch« gewesen, und was bedeutet es für die Gestalt der Soziallehre, sie sei nun als »anthropozentrisch« zu beurteilen und zu werten? Will man den Ausdruck von einer »ekkesiozentrischen Soziallehre« interpretieren, so könnte man sagen, daß die Kirche als göttlich gestiftete Institution eine Lehre verkündete, die in ihrer Verbindlichkeit für ihre Gläubigen feststand. Sie tritt mit ihrer Soziallehre gleichsam der Gesellschaft »gegenüber«, zwar nicht distanziert, insofern die Soziallehre ja etwas für die Gesellschaft und die Menschen in der Gesellschaft bewirken sollte, aber als eine gleichsam über der Gesellschaft stehende, lehrende und urteilende Kirche, wie es in besonderem Maß in *Quadragesimo anno*, Nr. 41 (mit Berufung auf *Rerum novarum*, Nr. 13), zum Ausdruck kommt. Die Verkündigung des Sittengesetzes verlange es, »wie den gesellschaftlichen, so den wirtschaftlichen Bereich vorbehaltlos Unserem höchst Richterlichen Urteil« in allem, »was auf das Sittengesetz Bezug hat«, zu unterwerfen. Das wissenschaftliche Bemühen um eine Soziallehre wie das Bemühen um ein zeitgemäßes soziales Apostolat stehen in Abhängigkeit von der kirchlichen Doktrin, wie es die des öfteren wiederholte Formel »*Ecclesia duce et magistra*« bekräftigt¹³.

In neuerer Zeit wird diese »ekkesiozentrische« Sicht in Verbindung gebracht mit einem »Selbstbehauptungsinteresse« der Kirche in einer Zeit, da ihr gesellschaftlicher Einfluß zu schwinden drohte. Insbesondere sei mit der Rezeption der neo-thomistischen Naturrechtslehre von seiten der Kirche der Versuch unternommen worden, ihren Einfluß geltend zu machen: »Die Naturrechtsdoktrin erwies sich in der Zeit politischer Ohnmacht des Papsttums als geeignetes Instrument zur Erhaltung des politischen Einflusses der Kirche auf die Gläubigen im internationalen Kontext und trug im nationalen Kontext – besonders in Deutschland – zur Stabilisierung der Grenzen zwischen ›Kirche‹ und ›Gesellschaft‹ bei, indem sie die Entwicklung einer spezifischen Subkultur der Katholiken legitimierte, die als der tragende Grund der gesellschaftlich-politischen Organisation der Katholiken anzusehen ist.«¹⁴

Es soll hier nicht auf das komplexe Phänomen »Katholizismus« um die Jahrhundertwende bis in die Zeit der Weimarer Republik eingegangen

¹³ Vgl. QA 19, 45, 96, 147. Vgl. hierzu *Joachim Giers*, Aspekte des Kirchenverständnisses in der Sozialverkündigung der Kirche, in: *Die Kirche im Wandel der Zeit*. Festschrift für Joseph Höffner, Köln 1971, 393–405, 394 f.

¹⁴ *Franz-Xaver Kaufmann*, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Naturrecht in der Kritik*, hrsg. von *Franz Böckle* und *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Mainz 1973, 126–164, 159.

werden¹⁵. Für die hier anstehende Frage der »ekklesiozentrischen« Gestalt der Soziallehre sind zwei Gesichtspunkte zu nennen, die den Vorwurf eines Machteinflusses der Kirche über die Gesellschaft mittels einer Naturrechtsdoktrin und einer damit verbundenen »potestas indirecta in temporalia« auf ein gerechtes, der geschichtlichen Situation entsprechendes Maß zurückführen¹⁶. Es dürfte wohl kaum zutreffen, daß die Sozialverkündigung der Kirche auch in der Zeit, da die Kirche durch die Päpste im Bewußtsein ihrer Lehrautorität sprach, von den Adressaten der Botschaft als Selbstbehauptung oder Machtausübung der Kirche empfunden wurde, sondern als Hilfe für die Menschen, die in der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Entwicklung zu kurz kamen. In der Forderung der Rechte für den Menschen im gesellschaftlichen Prozeß ist durchaus eine »anthropozentrische« Struktur in der Sozialverkündigung zu erkennen, die, wenn auch aus pastoralem Interesse motiviert, den Menschen in seinem Recht und in seiner Würde sieht. Gerade die erfahrene Unrechtssituation forderte eine Verkündigung der Rechte des Menschen, zwar noch nicht im Sinne von modernen Menschenrechten, aber der Ansprüche im Sinne von Grundrechten des Menschseins in der Gesellschaft¹⁷. Wenn *Leo XIII.* sich bemüht, »nach christlicher Auffassung die Grundzüge der Menschenrechte und der Menschenpflichten« einzuschärfen¹⁸, so liegt hier der Beginn einer Linie, die schließlich in *Pacem in terris* zur Deklaration der Menschenrechte führt und die in der Verkündigung der Menschenrechte durch *Johannes Paul II.* ein Ziel findet, in welchem ein ekklesiologischer und ein anthropozentrischer Gesichtspunkt zu der Formel verbunden werden: Der Weg der Kirche ist der Mensch¹⁹.

¹⁵ Siehe hierzu die »Beiträge zur Katholizismusforschung«, hrsg. von *Anton Rauscher*, München, Paderborn, Wien 1973ff.; ebenfalls: *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803–1963*, 2 Bde, hrsg. von *Anton Rauscher*, München, Wien 1981, 1982. Dazu auch: *Zur Soziologie des Katholizismus*, hrsg. von *Karl Gabriel* und *Franz-Xaver Kaufmann*, Mainz 1980.

¹⁶ Vgl. *Alfons Auer*, Kommentar zu GS 36, in: *Lexikon für Theologie und Kirche III*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 1968, 385: »Doch sind nicht wenige Menschen der Meinung, auch die herkömmliche Naturrechtslehre sei letztlich nichts anderes als eine – dem säkularisierten Empfinden notdürftig angepaßte – ideologische Formel, mit deren Hilfe die Kirche die potestas indirecta in temporalia auf ein weiteres Saeculum zu zementieren versuche.«

¹⁷ Vgl. das Urteil *Johannes' XXIII.* in MM 16 über *Leo XIII.*, der nicht gezögert habe, »offen einzutreten für die Unantastbarkeit der Rechte der Arbeiter und sie zu schützen«.

¹⁸ RN 21: »Das sind nach christlicher Auffassung die Grundzüge der Menschenrechte und der Menschenpflichten« (autorisierter deutscher Text; der lateinische Texte: »Talis est forma officiorum ac iurium, quam christiana philosophia profitetur«).

¹⁹ RH 14, 18, 21, 22. Vgl. hierzu *Joachim Giers*, *Der Weg der Kirche ist der Mensch*.

Auch das Befremden gegenüber dem naturrechtlichen Denken in der Soziallehre, das nun in jüngeren Dokumenten zurücktrete, ist unbegründet. Zum einen steht auch die neuere Verkündigung, wie die umfangreichen Hinweise auf die früheren Dokumente zeigen, ganz in der Tradition, die nun ihrerseits nicht nur naturrechtlich argumentierte, sondern durchaus die Absicht hatte, auch die Lehre des Evangeliums zu verkünden²⁰. Im übrigen muß die Frage gestellt werden, ob nicht die Rezeption einer Naturrechtsdoktrin, ausgehend von der Lehre des *bl. Thomas*, die einzige Möglichkeit war, im Umbruch der sozial-wirtschaftlichen Verhältnisse Grundlagen zu finden, die ein Urteil angesichts der sozialen Probleme ermöglichten. Auch hier wäre durch die kirchliche Lehre ein Dienst erwiesen, der sich in der Soziallehre als fruchtbar gezeigt hat. Es sei nur hingewiesen auf die Frage des gerechten Lohnes als Forderung der »natürlichen Gerechtigkeit«²¹ oder auf den Rückgriff auf die naturrechtlich begründete Eigentumslehre des Aquinaten mit ihrem Primat des Nutzungszweckes der Erdengüter für alle Menschen²². Die beklagte »ekkesiozentrische« Soziallehre ist im wesentlichen auf den Menschen und sein Recht gerichtet, also auch »anthropozentrisch«. Es sei auch darauf hingewiesen, daß sich bereits bei *Leo XIII.* neben der Formel »Ecclesia duce et magistra« auch die Formel »Ecclesia tamen, Jesu Christo magistro et duce« findet²³, womit die Linie auch einer im Wort und Werk Christi begründeten Lehre ihren Anfang nimmt, die wiederum bei *Johannes Paul II.* einen Ziel- und Höhepunkt gewinnt und besitzt. Unverkennbar ist aber mit der »ekkesiozentrischen« Struktur in der Soziallehre eine sozio-theozentrische verbunden, wie sie insbesondere bei *Pius XI.* und *Pius XII.* zum Ausdruck kommt. Es geht um eine »gottgewollte« Ordnung der Gesellschaft, in welcher der Mensch seinen Platz findet. Es sei nicht nur verwiesen auf die Zielsetzung der Enzyklika *Quadragesimo anno: De ordine sociali instaurando et ad evangelicae legis*

Sozialtheologische Aspekte der Enzyklika »Redemptor hominis« Papst Johannes Pauls II., in: Münchener Theologische Zeitschrift 30 (1979) 278–292.

²⁰ Vgl. hierzu *Joachim Giers*, Theologische Aussagen in der kirchlichen Sozialverkündigung, in: Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus II, München, Paderborn, Wien 1967, 1761–1784; *ders.*, Das »Evangelium« und die Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens im sozialtheologischen Denken Johannes Pauls II., in: Münchener Theologische Zeitschrift 33 (1982) 261–280; *Anton Rauscher*, »Sub luce Evangelii«. Naturrecht und Evangelium in der Pastoralen Konstitution, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 7/8 (1966–1967) 69–80.

²¹ RN 34.

²² RN 19, S. th. II–II, q. 66, a. 2; vgl. LE 14, Anmerkung 22, wo die auf *Thomas* beruhende Tradition aufgenommen wird.

²³ RN 18.

normam perficiendo, sondern auch auf die dieser Zielsetzung zugrunde liegenden Lehre von den in der Schöpfung Gottes gegründeten natürlichen Ordnungsstrukturen, durch die die Werte des Menschentums gesichert werden. Da, wie *Gustav Gundlach* als wesentliche Grundaussage der katholischen Soziallehre betont, die natürlichen Ordnungen auch in der Heilsordnung ihre Bedeutung behalten, ihre Erkenntnis – auch im Licht der Offenbarung – möglich ist und ihre Beachtung zur sittlichen Verpflichtung wird, ist das Ziel auch dieser Ordnungen wie der gesamten Schöpfungsordnung die Ehre Gottes²⁴. Das Ordnungsdenken wird bei *Pius XII.* Ausfluß eines theologischen Denkens, das zur Formulierung einer »gottgewollten Ordnung in Christus« führt, zugleich aber auch eines anthropologischen Denkens, da der Mensch in diesen Ordnungen zu seiner Bestimmung auch in seiner gesellschaftlichen Existenz findet²⁵. Auf dem Hintergrund dieser ekklesiozentrischen, anthropozentrischen und sozio-theozentrischen Strukturen der kirchlichen Soziallehre stellt sich nunmehr die Frage, welche »Gestalt« die Soziallehre bei *Johannes Paul II.* besitzt.

II.

Die »Um-fundierung« der christlichen Soziallehre bei *Johannes Paul II.* wird insbesondere mit dem Hinweis begründet, daß gegenüber einer naturrechtlichen Grundlegung, die mit der allgemeinen Wesensstruktur des Menschen argumentiert und aus dieser Erkenntnisse für das gesellschaftliche Verhalten des Christen zu gewinnen sucht, in der neueren Verkündigung und bei *Johannes Paul II.* ein aus dem Evangelium stammender Impuls vorherrschend sei, der dem Tun des Christen eine Unmittelbarkeit und Konkretheit zu bieten vermag, wie sie einer naturrechtlich begründeten Soziallehre ermangle²⁶.

Die Frage nach der naturrechtlich begründeten Soziallehre und ihrer Ergänzung oder Überwindung durch eine am Evangelium orientierte ist in jüngerer Zeit gerade auch von Vertretern der dogmatischen Theologie gestellt worden. *Joseph Ratzinger* bietet eine Differenzierung, wenn er die

²⁴ Vgl. hierzu *Johannes Schwarte*, *Gustav Gundlach S. J. (1892–1963)*. Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII., München, Paderborn, Wien 1975, 222 f.

²⁵ Vgl. *Joachim Giers*, Humanismus und christliche Ordnungsidee nach den Weihnachtbotschaften Pius' XII., in: *Pius XII. zum Gedächtnis*, hrsg. von *Herbert Schambeck*, Berlin 1977, 281–303, besonders 289 ff.

²⁶ Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Das neue politische Engagement der Kirche*, a. a. O., 220–222.

Aussagen des Evangeliums zwar nicht als »konstitutives Prinzip« der Soziallehre, wohl aber als »regulative Idee« bezeichnet²⁷, ohne allerdings – so die Kritik durch *Wilhelm Weber* – zu zeigen, »wie denn die Sozialtatsachen unter die »regulative Idee« des Evangeliums subsumiert werden sollen«²⁸. *Walter Kasper* fordert eine »schöpferische Erneuerung der Naturrechtsidee aus dem Geist christlicher Liebe«²⁹. Liebe gelte für die Christen als »erkenntnisleitendes Interesse«³⁰, durch sie müßten die Tatsachen und Forderungen des sozialen Lebens bestimmend geordnet und gewertet werden. So kann er fordern: »Es geht also nicht um ein abstraktes, in sich geschlossenes ideologisches System übergeschichtlicher Prinzipien, sondern um die geschichtliche Durchdringung und die schöpferische Verwandlung der jeweiligen Situation durch die Liebe Christi.«³¹ *Karl Lehmann* schließlich stellt – auf Grund der Enzyklika *Dives in misericordia Johannes Pauls II.* – die Frage, ob nicht »die klassische Soziallehre durch eine Verklammerung mit dem Proprium und Zentrum der christlichen Heilsbotschaft um eine neue Dimension zu erweitern und möglicherweise auch zu vertiefen« sei³².

Die »Soziallehre« ist nun aber im Blick auf die Rundschreiben und Ansprachen *Johannes Pauls II.* thematisch nicht überholt, das Evangelium führt gerade zu einer Soziallehre, die als solche in ihrer Bedeutung immer wiederholt Anerkennung findet, und zwar so, wie sie geworden ist. Gerade das Rundschreiben *Redemptor hominis*, das den Ausdruck Soziallehre nicht verwendet, steht voll und ganz auf dem Boden der überlieferten Soziallehre der Kirche, wenn sich *Johannes Paul II.* in umfassender Weise auf die sozialen Kundgebungen seiner Vorgänger beruft³³. Der Papst will im Sinne seiner unmittelbaren Vorgänger aber

²⁷ *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, Mainz 1964, 24–30, 27 ff.

²⁸ *Wilhelm Weber*, Anfragen an die Soziallehre der Kirchen, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 13 (1972) 27–53, 35. Siehe hierzu auch *Anton Rauscher*, »Sub luce Evangelii«, a. a. O., 71 ff.

²⁹ *Walter Kasper*, Die weltverwandelnde Kraft christlicher Liebe – Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft, in: *Liebe verwandelt die Welt. Anstöße zum Berliner Katholikentag 1980*, hrsg. von *Klaus Hemmerle*, Mainz 1979, 25–52, 52.

³⁰ Ebenda, 39.

³¹ Ebenda, 37.

³² *Karl Lehmann*, *Der bedrohte Mensch und die Kraft des Erbarmens*, a. a. O., 112.

³³ RH 4; zum ganzen *Joachim Giers*, *Der Weg der Kirche ist der Mensch*, a. a. O., 279–281 (Das Erbe der Vorgänger).

auch »auf die Zukunft hin voranschreiten«³⁴. Er will »das Bewußtsein der Kirche mit einer weltweiten Öffnung verbinden, damit alle in ihr »den unergründlichen Reichtum Christi« finden können«³⁵. Es ist also zu erwarten, daß die soziale Verkündigung, die auch in *Redemptor hominis* aufgenommen und weitergeführt wird, in der zentralen Bedeutung des Erlösungswerkes Christi am Menschen ihren Impuls findet. In besonderer Weise greift die Enzyklika *Dives in misericordia* das Anliegen des Menschen theologisch auf, denn das Erbarmen Gottes in seinem Sohn Jesus Christus ist von sozialer Relevanz³⁶. Ausdrücklich wird aber auch der »katholischen Soziallehre« gedacht, ihrer Prinzipien und insbesondere des Prinzips der Gerechtigkeit³⁷. Aus den Ausführungen zur Frage »Genügt die Gerechtigkeit« kann kein Urteil über ein Defizit der bisherigen Soziallehre gefolgert werden. Es ist zu beachten, daß die Enzyklika sich gegen einen »Mißbrauch der Gerechtigkeitsidee« und die »praktische Verfälschung der Gerechtigkeit« wendet, nicht aber gegen die Gerechtigkeit überhaupt, die ja auch in der Tradition der Soziallehre nicht verabsolutiert, sondern in ihrer Verbindung mit der »sozialen Liebe« gefordert wurde, auch wenn diese in der Verkündigung ohne Konturen blieb. Im Rundschreiben *Laborem exercens* ist mehrfach die Rede von der »Lehre der Kirche« im Hinblick auf die »Soziale Frage«³⁸, von der »katholischen Soziallehre«³⁹ wie auch von der Verbindung von katholischer Soziallehre und den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes⁴⁰.

Diese Stellen erlauben es, etwas über das Verständnis der Soziallehre im Urteil des Papstes auszusagen. Es könnte von einem Dreischritt in den Aussagen gesprochen werden. Die Soziallehre der Kirche sieht, wie gesagt wird, ihre Quelle in der Heiligen Schrift, in der alt- und neutestamentlichen Verkündigung. Sie gehört »von Anfang an zur Verkündigung der Kirche«, weil die Kirche den Menschen in seiner sozialen Verbundenheit begreift, von diesem sozialen Bezug also in ihrer Verkündigung nicht

³⁴ RH 2.

³⁵ RH 4.

³⁶ So besonders im VI. Teil: »Erbarmen von Geschlecht zu Geschlecht«, Abschnitte 10–12.

³⁷ DM 12; AAS I. c. 1215.

³⁸ LE 3: » . . . doctrina Ecclesiae circa implicatam et multiplicem quaestionem socialem« (AAS I. c. 583); »Ecclesia iam a prioribus saeculis quaestionem de labore attingit in doctrina sua de homine ac vita sociali . . .« (ebenda).

³⁹ LE 20; AAS I. c. 630, 632.

⁴⁰ LE 14; AAS I. c. 615: »Hoc itaque pacto significationem permagni ponderis induunt complura consilia, quae periti socialis doctrinae catholicae necnon supremi Magisterii Ecclesiae detulerunt«.

absehen kann, wenn sie den Menschen in seiner ganzen Existenz sehen will⁴¹. Diese soziale Verbundenheit und Gebundenheit ist zugleich eine geschichtliche, so daß die dem Evangelium entsprechende Verkündigung im sittlich-sozialen Bereich den Erfordernissen der geschichtlich-sozialen Gegebenheiten gerecht werden muß. Die »disciplina moralis socialis« (im deutschen Text: »Morallehre vom Menschen als Gemeinschaftswesen«⁴²) lenkt oder begreift in sich auch die Unterweisung der Päpste zur »sozialen Frage«, angefangen mit der Enzyklika *Rerum novarum*⁴³. Hiermit wären zwei Stufen benannt: Verkündigung des Evangeliums und die hiermit verbundene sittlich-soziale Verkündigung, die auch in der Soziallehre der Kirche ihren Ausdruck findet, wobei noch zu klären wäre, ob diese Verkündigung nur ethischen Charakter trägt, oder ob – aus dem grundsätzlichen Ansatz vom Menschen als Gemeinschaftswesen – auch Aussagen ontologischen (oder naturrechtlichen) Charakters gleichwertig und fundamental in der Soziallehre der Kirche enthalten sind oder sein müssen.

Zur Verkündigung des Evangeliums und der damit einhergehenden und aus ihr sich ergebenden Sozialverkündigung oder der Lehre der Kirche im Bereich des Lebens des Menschen als eines Gemeinschaftswesens, tritt nun – als dritte Stufe – die »katholische Soziallehre«. Ausdrücklich werden mit den »vom obersten kirchlichen Lehramt« vorgetragene »Anregungen« (*consilia*) die der »Fachleute« (*periti*) der katholischen Soziallehre genannt⁴⁴. Die Sozialverkündigung der Kirche, ausgehend von der Verkündigung des Evangeliums und getragen vom Lehramt der Kirche, gewinnt ihre Ausprägung in der »katholischen Soziallehre« und ihrer Vertreter. Die katholische Soziallehre wird später mit sehr konkreten Stellungnahmen etwa zur Gewerkschaftsfrage oder zum Streik genannt⁴⁵. Gewiß finden sich auch in der kirchlichen Verkündigung Urteile zu diesen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Fragenkomplexen, aber in der gesellschaftlichen Wirklichkeit werden es die »periti« sein, die die um des Menschseins in der Gesellschaft willen vorgetragene »Anregungen« (*consilia*) zu einer »doctrina«, die auch sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen standhält, verarbeiten⁴⁶.

⁴¹ LE 3; AAS I. c. 583.

⁴² Ebenda.

⁴³ Ebenda.

⁴⁴ LE 14; AAS I. c. 615.

⁴⁵ So im IV. Teil: Die Rechte des arbeitenden Menschen.

⁴⁶ Vgl. hierzu auch *Gustav Ermecke*, Was katholische Soziallehre ist und was sie heute leisten kann, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 22 (1981) 23–33, besonders 28f.

Oswald von Nell-Breuning erklärt zu Recht, daß der Versuch, in der Enzyklika *Laborem exercens* einen »Bruch« mit der Tradition der Soziallehre der Kirche oder gar einen »Absprung« von der klassischen Linie zu sehen, zum Scheitern verurteilt ist⁴⁷. Er sieht andererseits aber die Eröffnung einer neuen Phase der Soziallehre der Kirche, insofern diese Enzyklika nicht wie bisher von den gesellschaftlichen Mißständen ausgeht, die die Kirche zu Stellungnahmen nötigten, sondern ein Thema »in freier Selbstbestimmung und nach eigenem Ermessen« aufgreift, das einfachhin um des Menschen willen wesentlich und damit auch immer aktuell ist⁴⁸. Ein auch nur flüchtiger Blick in die Enzyklika über die menschliche Arbeit wird aber dennoch zeigen, daß sie die Thematik der klassischen Soziallehre und der früheren Sozialdokumente mit ihrem Charakter der »Reaktion« auf Mißstände und der hieraus entwickelten oder verteidigten Lehre aufgreift: Arbeit, Eigentum, Wirtschaftssysteme und weitere Themen sind angesprochen. Auch eine sozialkritische Komponente ist nicht zu übersehen, die sich insbesondere in den Ansprachen des Papstes mit Berufung auf die kirchliche oder katholische Soziallehre, aber auch im Rundschreiben über die menschliche Arbeit findet⁴⁹.

Wenn nun ohne Zweifel die Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* in der Tradition der kirchlichen Soziallehre steht, so ist aber auch zu sagen, daß sie sich nicht völlig in die ekklesiozentrische, sozio-theozentrische und anthropozentrische Struktur einfügt, sondern letztere um eine wesentliche Dimension zu bereichern scheint, die als »christozentrische« bezeichnet wird, wenn auch diese im Blick auf Redemptor hominis unterschiedlich interpretiert wird. So urteilt *Ernst-Wolfgang Böckenförde* über das »neue politische Engagement der Kirche«: »An die Stelle einer Anthropozentrik, wie sie den säkularen Humanismen entspricht, auch einer christlich gemeinten Anthropozentrik, tritt die Christozentrik.«⁵⁰ »Christozentrischer Humanismus« sei der neue theologische Grundansatz, wie er in der Enzyklika *Redemptor hominis* programmatisch

⁴⁷ *Oswald von Nell-Breuning*, *Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit*, a. a. O., 107f. Siehe auch *Wilhelm Weber*, *Papst Johannes Paul II. zur Soziallehre der Kirche*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 21 (1980) 11f.

⁴⁸ Vgl. *Oswald von Nell-Breuning*, *Der Wert der Arbeit und der Weg zur Gerechtigkeit*, a. a. O., 111–114.

⁴⁹ Siehe hierzu die in RH 16, Anmerkung 103, erwähnten Ansprachen *Johannes Pauls II.* In der Erklärung und Verteidigung der Menschenrechte durch den Papst kommt – angesichts der Verletzung dieser Rechte – ebenfalls die sozialkritische Komponente zum Ausdruck. Vgl. *Otfried Höffe u. a.*, *Johannes Paul II. und die Menschenrechte*. Ein Jahr Pontifikat, Freiburg/Schweiz 1981, 95–214 (Texte). Zur sozialkritischen Komponente in LE siehe die Abschnitte über die Rechte des arbeitenden Menschen (16–23).

⁵⁰ *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, *Das neue politische Engagement der Kirche*, a. a. O., 222.

vorgetragen wird⁵¹. Aber auch ein sehr gegenteiliges Urteil über den neuen Humanismus wird geäußert. Die erste Enzyklika bleibe noch »auf das kirchliche Handeln fixiert« und hebe »dementsprechend auf einen »neuen Humanismus« ab, »auf jene ekklesiogene Anthropozentrik, welche die Reformation in ihrer Evangeliumsverkündigung als die römisch-katholische Gottlosigkeit kritisch bloßgestellt hatte«⁵². Man wird mit *Oswald von Nell-Breuning* richtig sehen, daß die »Christozentrik«, wie der Papst sie versteht, für die Soziallehre wie für das soziale Handeln »nicht nur die erhabenste und lauterste Motivation, sondern auch die letzte und tiefste Begründung und die klarste und sicherste Normierung bietet. Alles, was diese Lehre gebietet, liegt nach Johannes Paul II. auf dem Weg, der zum Einswerden mit Christus führt. Das ist die denkbar stärkste Rückbindung der Kirche, ihrer Soziallehre und ihrer sozialen Wirksamkeit an Christus als ihren Ursprung, aber keine Spur von Zurücknahme, von Kürzung oder von Verzicht!«⁵³ Daß damit auch eine naturrechtliche Argumentation in Sachfragen nicht ausgeschlossen ist, zeigt *Oswald von Nell-Breuning* eindeutig auf⁵⁴. Von einer »christologischen Rückbindung« spricht auch *Otfried Höffe*: »Die anthropozentrische, den Menschen in den Mittelpunkt stellende Sozialethik der Kirche ist an ihren Ursprung, an Gott und seinen Vermittler, Christus, zurückgebunden. Mehr noch: Erst kraft dieser theologischen und christologischen Rückbindung wird die Anthropozentrik möglich.«⁵⁵ Damit stehen wir vor der Frage, wie diese »Rückbindung« sich – ohne Verkürzung der bisherigen Lehre – in der Sozialdoktrin *Johannes Pauls II.* auswirkt und welche Gestalt die Soziallehre in der Spannung von Anthropozentrik und Christozentrik annimmt.

⁵¹ Vgl. auch *Ulrich Ruh*, Neuer Aufbruch in Kontinuität. Eine Zwischenbilanz zum Pontifikat Johannes Pauls II., in: Herder Korrespondenz 33 (1979) 315–319, besonders 316 f. (Ein theologisches Grundsatzprogramm).

⁵² *Peter Eicher*, Herrschaftsfreie Kommunikation? Kirchensprache und biblische Verkündigung bei Johannes Paul II., in: Die Sprache des Papstes. Theologische und literarische Analysen, hrsg. von *Günter Stachel*, München 1981, 67–82, 79.

⁵³ *Oswald von Nell-Breuning*, Politische Theologie Papst Johannes Pauls II., in: Stimmen der Zeit 198, 105 (1980) 675–686, 684.

⁵⁴ Ebenda, 686.

⁵⁵ *Otfried Höffe*, Die Menschenrechte als Prinzipien eines christlichen Humanismus. Zum sozialetischen Engagement von Johannes Paul II., in: Internationale katholische Zeitschrift 10 (1981) 97–106, 106. Siehe auch *Bernhard Häring*, Die Würde des Menschen in Christus, a. a. O., 113–122, über Christozentrik, Soteriologie und Anthropologie in RH; *Carlos-Josephat Pinto de Oliveira*, Das Evangelium und die Menschenrechte. Die theologische Originalität Johannes Pauls II., in: *Otfried Höffe u. a.*, Johannes Paul II. und die Menschenrechte, a. a. O., 60–91, besonders 76–81 (Christozentrischer Humanismus: eine lang herangereifte Lehre).

III.

Es scheint, daß die christozentrische »Rückbindung« in der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* sich thematisch selektiv auswirkt, insofern diejenigen Anliegen des Menschseins in der Gesellschaft in den Vordergrund treten, die die mit der im Erlösungswerk Christi begründeten Würde des Menschen und seine Berufung zu einem ganzheitlichen Heil zur Geltung bringen. Auch in den früheren Sozialdokumenten wurde das Heilswerk Christi angesprochen, jedoch nicht in dieser unmittelbaren personalen Weise, wie es jetzt geschieht. Für *Leo XIII.* wird in *Rerum novarum* der eine Erlöser Motiv für den sozialen Ausgleich⁵⁶. *Pius XI.* argumentiert in seinem sozialen Denken mit der Gliedschaft am Leibe Christi⁵⁷. In der Interpretation der Doktrin *Pius XII.* kommt dem Gedanken einer »christlichen Ordnungsaufgabe an der diesseitigen Gesellschaft« eine tragende Bedeutung zu, insofern die Kirche »die mit dem historischen Christus in ungeahnter Weise geschehene Immanenz christlicher Ordnungsaufgabe an der diesseitigen Gesellschaft fortsetzt«⁵⁸. *Mater et magistra* krönt die Ausführungen wiederum mit dem Gedanken der Gliedschaft am mystischen Leib Christi⁵⁹. Schließlich hat die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* die vier Kapitel des ersten Teils jeweils mit einem Abschnitt abgeschlossen, der die Ausführungen zur Würde der menschlichen Person, zur menschlichen Gemeinschaft, zum menschlichen Schaffen in der Welt und zur Aufgabe der Kirche in der Welt von heute christologisch abschließt⁶⁰, wenn hierzu auch kritisch bemerkt wurde: »Der Wunsch oder Vorsatz, dem Dokument eine christozentrische Struktur zu geben, scheint vorwiegend Wunsch geblieben zu sein.«⁶¹

Johannes Paul II. greift nun in direkter Weise Fragen des Menschseins in der Gesellschaft auf, in denen eine Verbindung von Person und Werk Christi mit der menschlichen Person gegeben ist, gleichsam eine Interpre-

⁵⁶ RN 21; vgl. zum ganzen *Joachim Giers*, Theologische Aussagen in der kirchlichen Sozialverkündigung, a. a. O., 1767–1771.

⁵⁷ QA 137.

⁵⁸ *Gustav Gundlach*, Katholische Soziallehre, in: *Ders.*, Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft I, Köln 1964, 19–39, besonders 29f. (Katholische Soziallehre und Christus in der natürlichen Gesellschaftsordnung).

⁵⁹ MM 258ff.

⁶⁰ GS 22, 32, 29, 45.

⁶¹ *Giuseppe Alberigo*, Die Konstitution in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils, in: Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution »Gaudium et Spes« des II. Vatikanischen Konzils, hrsg. von *Guilherme Baraúna*, Salzburg 1967, 49–76, 59.

tation der Aussage der Pastoralkonstitution: »Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine Würde« in die soziale Wirklichkeit hinein⁶². Diese Sicht auf den Menschen, die ermöglicht und erschlossen wird durch Christus, wirkt sich thematisch in der Verkündigung *Johannes Pauls II.* in der Verteidigung der Menschenrechte aus, in der Fortführung des Gedankens des »mehr Mensch sein« oder der »menschlicheren« Gestaltung des Lebens, in welchem die klassische Soziallehre in einer sozialen Ethik der Kirche zusammengefaßt werden könnte, und in der Erklärung personal-sozialgestaltender Kräfte wie der Barmherzigkeit, aber auch der Liebe und Gerechtigkeit.

Zwar spricht das Rundschreiben *Redemptor hominis* sehr sachlich von den »objektiven und unverletzlichen Menschenrechten«, die von den Vereinten Nationen für unsere Zeit deklariert seien und von der Kirche in neuerer Zeit in ihrer Bedeutung für eine gesellschaftliche Friedensordnung gefördert würden⁶³. Es überrascht, daß bei der theologischen Grundkonzeption des Papstes nicht das Dokument der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* über: Die Kirche und die Menschenrechte (1975) erwähnt ist, in welchem im Rahmen theologischer Überlegungen auch von der »prophetischen Sendung Jesu« im Hinblick auf die Überwindung von Ungerechtigkeit und Unterdrückung und der Beachtung der personalen Würde des Menschen und seiner Rechte die Rede ist⁶⁴. *Johannes Paul II.* knüpft unmittelbarer als dieses Dokument beim Menschen an. Christus als der Sohn Gottes hat »sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt«⁶⁵. Diese Aussage kehrt noch einmal wieder, und der Kirche wird die Aufgabe zugesprochen, darauf hinzuwirken, »daß diese Einheit immer wieder Gestalt und neues Leben gewinnt«⁶⁶. Hierzu sind die weiteren Aussagen zu beachten, daß es nicht um einen »abstrakten« Menschen geht, »sondern um den realen, den ›konkreten‹ und ›geschichtlichen‹ Menschen. Jeder ›einzelne‹ Mensch ist gemeint; denn jeder ist vom Geheimnis

⁶² RH 8; siehe hierzu den Kommentar von *Joseph Ratzinger*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche III*, Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg 1968, 350–354.

⁶³ RH 17.

⁶⁴ Die Kirche und die Menschenrechte. Ein Arbeitspapier der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* (engl. Original: Pontifical Commission »*Iustitia et Pax*«, *The Church and Human Rights*, Working Paper No. 1, Vatican City 1975), München, Mainz 1976, n. 56f.

⁶⁵ RH 8; GS 22.

⁶⁶ RH 13.

der Erlösung betroffen, mit jedem ist Christus für immer durch dieses Geheimnis verbunden«. Der »ganze« Mensch ist angesprochen, »in seiner individuellen, unwiederholbaren Wirklichkeit, in der unzerstörbar das Bild und Gleichnis Gottes enthalten ist«⁶⁷.

Diese individuelle, unwiederholbare und einmalige Wirklichkeit des Menschen als Person wird von *Johannes Paul II.* im Kontext der Geschichte und Gesellschaft gesehen, in welchem sich das Menschsein entfaltet⁶⁸. Hiermit gewinnt die Menschenrechtsdoktrin des Papstes ihren konkreten Ansatz bei dem Menschen und seiner Erfahrung der Unrechtssituationen; sie ist zugleich christozentrisch »rückgebunden«, da die Menschenrechte ihren theologischen Ort in der erlösenden Inkarnation des Gottessohnes und der damit begründeten Würde der individuellen Person besitzen⁶⁹. Da der Papst das Menschenrechtsdenken aber auch mit dem Gemeinwohldenken verbindet und nach seiner Aussage »das Prinzip der Menschenrechte zutiefst den Bereich der sozialen Gerechtigkeit« berührt, so ist soziale Gerechtigkeit eben auch nur dann verwirklicht, wenn in einer gesellschaftlich-politischen Ordnung die Rechte des Menschen beachtet sind⁷⁰. Unter diesem sozialen Aspekt kann der Papst in *Laborem exercens* auch die Rechte des arbeitenden Menschen in den großen Zusammenhang der Menschenrechte stellen⁷¹. Auch hier ist die anthropozentrische Blickrichtung an eine christozentrische rückgebunden, wenn die Arbeit des Menschen aus dem »Evangelium der Arbeit« gedeutet und Christus als »ein Mann der Arbeit« vorgestellt wird⁷².

Die anthropozentrische Struktur der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* führt zur Forderung der menschlicheren Gestaltung des Lebens. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil betont der Papst in *Redemptor hominis* die Sorge der Kirche für den Menschen, »damit ›das Leben in dieser Welt mehr der überragenden Würde des Menschen entspreche‹ in allen ihren Aspekten ›und immer humaner gestaltet werde«⁷³. Die Forderung, »das Leben des Menschen ›immer humaner zu gestalten«, wird wiederholt und unterstrichen durch den Hinweis auf das Rund-

⁶⁷ RH 13.

⁶⁸ RH 14.

⁶⁹ Siehe hierzu *Carlos-Josephat Pinto de Oliveira*, *Das Evangelium und die Menschenrechte. Die theologische Originalität Johannes Pauls II.*, a. a. O., 82 f.

⁷⁰ RH 17.

⁷¹ LE 16.

⁷² LE 26; zu »Evangelium der Arbeit« LE 6, 7, 25, 26.

⁷³ RH 13; GS 91, 38.

schreiben *Populorum progressio*⁷⁴, in welchem *Paul VI.* es als Ziel der »wahren Entwicklung« erklärt hatte, den »Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen« zu gehen und auch das »weniger Menschliche« und das »Menschlichere« verdeutlicht hatte⁷⁵. So gewinnt der Gedanke des »Fortschritts« eine personale und ethische Qualität, über die das Rundschreiben *Redemptor hominis* programmatisch spricht und mit der »Königswürde« des Menschen als Teilnahme am *munus regale Christi* begründet. Die Herrschaft des Menschen über die sichtbare Welt besteht »im Vorrang der Ethik vor der Technik, im Primat der Person über die Dinge, in der Überordnung des Geistes über die Materie«⁷⁶. Im Rundschreiben über die menschliche Arbeit wird daher in Anwendung dieser grundsätzlichen Sicht eine soziale Ordnung erwartet, »die es dem Menschen erlaubt, in der Arbeit »mehr Mensch zu werden«⁷⁷. In diesem Rundschreiben wird auch das Wort der Pastoralkonstitution über das Verhältnis von irdischem Fortschritt und Wachsen des Reiches Gottes aufgegriffen, nach welchem, bei aller Beachtung des Unterschiedes dieser beiden Größen, doch betont wird, daß der Fortschritt große Bedeutung für das Reich Gottes besitzt, »insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann«⁷⁸. Ohne Schwierigkeiten wäre es möglich, die Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.*, die die Thematik der klassischen Soziallehre in ihrem ganzen Umfang aufgreift, unter den Gedanken des »Rechts auf Fortschritt« im Sinne der Ermöglichung und Sicherung des personal-humanen Lebens in den Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens zu stellen⁷⁹.

Wenn es in so fundamentaler Weise darum geht, daß das Leben des Menschen in der Welt und Gesellschaft »immer humaner gestaltet werde«, wenn »größere Gerechtigkeit«, eine »umfassendere Brüderlichkeit« und die »humanere Ordnung der sozialen Beziehungen« sich als

⁷⁴ RH 14.

⁷⁵ PP 20f.

⁷⁶ RH 16.

⁷⁷ LE 9.

⁷⁸ LE 27; GS 39.

⁷⁹ Zum »Recht auf Fortschritt« siehe Dokument der Römischen Bischofssynode (1971): Gerechtigkeit in der Welt 15; AAS 63 (1971) 926f. Vgl. auch *Wilhelm Weber*, *Der technisch-wirtschaftliche Fortschritt und das Heil des Menschen*, in: *Oeconomia Humana*. Beiträge zum Wirtschaftskapitel der Pastoralen Konstitution, Köln 1968, 80–101, 101: »Gesamtmenschlicher Fortschritt, in den technisch-wirtschaftlicher Fortschritt notwendig einzubetten ist, kann nur darin bestehen, daß dem Menschen die Erfüllung des ‚Rechtes‘ gewährt werde, in einem vollen Sinne Person sein, d. h. sein Humanum unbehindert entfalten zu können.«

wesentliche Ziele aus dem Impuls des Evangeliums stellen⁸⁰, dann ist es folgerichtig, daß in dieser anthropozentrischen Sicht die sozialgestaltenden personalen Haltungen wie Gerechtigkeit, Liebe und auch das Erbarmen wesentliche Elemente in der Struktur der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* werden. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß die soziale Gerechtigkeit in *Redemptor hominis* zusammen mit den Menschenrechten eine tragende Bedeutung findet. Soziale Gerechtigkeit ist gleichsam die institutionalisierte gesellschaftliche Gerechtigkeit auf Grund der Beachtung des Prinzips der Menschenrechte⁸¹. Auf diese »soziale Gerechtigkeit« besitzt der Mensch nach *Johannes Paul II.* ein »Recht«. Aus dem Kontext der Ansprache zur Eröffnung der 3. Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla ist an ein soziales und ökonomisches System zu denken, »das auf der Gerechtigkeit aufbaut« und Menschen im sozialen und wirtschaftlichen Bereich die ihnen zustehenden Rechte sichert⁸². Dies wird verdeutlicht in den Ansprachen wie im Rundschreiben *Laborem exercens*, in welchem die Bedeutung der sozialen Gerechtigkeit in der Lehre wie in der Praxis betont wird. Es ist im Zusammenhang mit dem Wirken der Gewerkschaften vom »Kampf« für die »*aequitas socialis*« und für das »*bonum iustitiae socialis*« die Rede⁸³.

Es wird in der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* auch die »soziale Liebe« genannt, wenn die Situation des Menschen in der heutigen Zeit als noch fern »von den objektiven Forderungen der sittlichen Ordnung wie auch von den Forderungen der Gerechtigkeit und mehr noch von der sozialen Liebe« bezeichnet wird⁸⁴. Der kritischen Aussage entspricht die positive Forderung nach »Gerechtigkeit und sozialer Liebe«⁸⁵. Die »soziale Liebe« scheint nun in *Dives in misericordia* in der Gestalt des »Erbarmens« auch ein neues, sozial relevantes Gewicht zu gewinnen. Bei aller Anerkennung des Strebens nach Gerechtigkeit ist nicht nur zu sehen, daß es einen »Mißbrauch der Gerechtigkeitsidee« oder eine »praktische Verfälschung der Gerechtigkeit« gibt, sondern auch, daß Gerechtigkeit allein nicht genügt und sogar zur Verneinung und Vernichtung ihrer

⁸⁰ RH 13, mit GS 38; LE 26, mit GS 35.

⁸¹ RH 17. Vgl. *Joachim Giers*, Gesellschaft und Gerechtigkeit. Neue Ansätze zum Verständnis der sozialen Gerechtigkeit, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 22 (1981) 47–63, 55 ff.

⁸² Ebenda, 56f. Texte bei *Otfried Höffe*, *Johannes Paul II. und die Menschenrechte*, a. a. O., 111 und 103.

⁸³ LE 20; AAS 73 (1981) 630.

⁸⁴ RH 16.

⁸⁵ Text bei *Otfried Höffe*, a. a. O., 170.

selbst führen kann, »wenn nicht einer tieferen Kraft – der Liebe – die Möglichkeit geboten wird, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Bereichen zu prägen«⁸⁶. Die tiefere Kraft ist im Erbarmen zu sehen. Gerechtigkeit bleibt zwar die Grundhaltung in den zwischenmenschlichen Beziehungen, sie bedarf jedoch der »Korrektur« durch die Liebe, die »für das Evangelium und das Christentum so wesentliche Züge des Erbarmens trägt«⁸⁷. Das Erbarmen hat die Kraft, »der Gerechtigkeit einen neuen Inhalt zu geben«, den Menschen in seinem ganzen Anspruch zu sehen, die Würde des Menschen zu beachten und die Person vor die Sache zu stellen. »Mithin wird das Erbarmen zu einem unerläßlichen Element, sollen die Beziehungen der Menschen zueinander vom Geist höchster Achtung des wahrhaft Menschlichen und gegenseitiger Brüderlichkeit geprägt werden.« So wird das Anliegen der Sozialverkündigung, die Welt des Menschen menschlicher zu machen, durch das erbarmende Tun, das die Gerechtigkeit nicht überflüssig macht, sondern »sozusagen die tiefste Quelle der Gerechtigkeit« ist, vertieft. Auch diese »anthropozentrische« Sicht ist wesentlich »zurückgebunden« an die Aussagen, die über Gottes Gerechtigkeit und Erbarmen sowie über die »Offenbarung des Erbarmens und seine Vollendung« im Erlösungswerk Christi gemacht sind⁸⁸.

Der anthropozentrischen Struktur entspricht die ethische Komponente in der Sozialverkündigung *Johannes Pauls II.* Im Rundschreiben *Redemptor hominis* finden sich neben der Erklärung, daß »die Situation des Menschen in der Welt von heute als noch fern von den objektiven Forderungen der sittlichen Ordnung . . . zu bezeichnen« sei, weitere Urteile, die auf die ethische Zielsetzung hinweisen. Die Unterschiede unter den Völkern besäßen neben geschichtlichen Gründen »eine stark ethische Komponente«, Verhaltensweisen seien nicht »von der Ethik gezügelt«, Strukturen und Mechanismen im Bereich des gesellschaftlich-wirtschaftlichen Lebens vermögen nicht »den Herausforderungen und ethischen Ansprüchen der Gegenwart standzuhalten«⁸⁹. Der Papst verbindet die Forderung einer Änderung von Strukturen mit der einer Änderung der Gesinnung⁹⁰. Was in *Quadragesimo anno* als »emendatio

⁸⁶ DM 12.

⁸⁷ DM 14; zum folgenden ebenda.

⁸⁸ Siehe besonders den 1., 2. und 5. Teil des Rundschreibens DM.

⁸⁹ RH 16.

⁹⁰ RH 16; AAS 71 (1979) 293: »In hac vero difficili via – id est in via pernecessariae mutationis structurarum ipsius oeconomicae vitae – aegre nimirum procedetur, nisi intervenit vera mentis, voluntatis, cordis conversio.«

morum« gefordert war⁹¹, gewinnt in der ethisch-sozialen Sicht eine Zuspitzung dahingehend, daß die »moralische Verantwortung« des Menschen angesprochen wird. Die »wahre Umkehr der Mentalität, des Willens und des Herzens« bedeutet zugleich, daß man »von vornherein den Inhalt der moralischen Verantwortung . . . genau festsetzen, annehmen und weiter vertiefen« muß. Die anthropozentrisch-ethische Sicht findet in der Feststellung: »Subjekt der Verantwortung ist einzig und allein der Mensch selbst«⁹² ihren verbindlichen Ausdruck.

In Dives in misericordia tritt die ethische Struktur offen zutage, da mit dem Erbarmen eine Forderung vorgetragen wird, die »wesenhaft zur messianischen Botschaft« gehört und »den Kern des evangelischen Ethos« darstellt⁹³. Im Rundschreiben über die menschliche Arbeit finden sich zahlreiche Hinweise auf die ethisch-sozialen Implikationen, die sich aus dem Wesen der menschlichen Arbeit, der Gestaltung des Arbeitslebens und den Rechten des arbeitenden Menschen ergeben⁹⁴. Die ethischen Forderungen gründen in dem Gedanken der »ethischen Substanz der Arbeit«, die sich aus dem personalen Charakter der Arbeit und der biblischen Weisung des »Herrschens« ergibt⁹⁵. Daher sind auch die Rechte des Arbeitnehmers im gesellschaftlich-wirtschaftlichen Gefüge wie die Rechte der menschlichen Person überhaupt »in der gesamten Sozialmoral das entscheidende Element«⁹⁶. Auch die Frage des gerechten Lohnes wird als »Schlüsselproblem der Sozialethik« angegangen, das Verhältnis der Arbeitgeber und Arbeitnehmer ist insgesamt unter dem »deontologischen und moralischen Aspekt« zu sehen⁹⁷.

Anthropozentrische und ethische Sicht verbinden sich, denn die anthropozentrische Aussage fordert angesichts der Verantwortung des Menschen für den Menschen auch die ethisch-soziale Aussage. Beide verbinden sich im Rückgriff auf die Person und das Werk Christi in einer neuen Weise zu einer Botschaft, die ihren Ausgang wie ihren letzten Grund im Evangelium findet.

⁹¹ QA 77.

⁹² RH 16; AAS 71 (1979) 294: »Sed illud patet certum: infra latissimam hanc regionem necesse est substrui et stabiliri et alte defigi sensum officiorum moralium, quem induere sibi debet quisque homo. Iterum ecce semperque homo ipse est.«

⁹³ DM 3.

⁹⁴ Siehe etwa LE 5, 7, 8, 13, 15.

⁹⁵ LE 6; AAS 73 (1981) 590: »Quae quidem dominatio quadamtenus potius ad rationem subiectivam refertur quam ad rationem obiectivam: ea ratio ipsam afficit *naturam ethicam* laboris.«

⁹⁶ LE 17; AAS 73 (1981) 622: » . . . personae humanae iura primum continent elementum ac veluti cardinem totius socialis ordinis moralis.«

⁹⁷ LE 19; AAS 73 (1981) 626: »Nam hic interest ut sua ponatur in luce *ratio deontologica et moralis*.«